

Francesco Viola

Il terzo necessario

### 1. *Un compagno di viaggio*

Dal mio punto di vista, che è quello della filosofia del diritto e della politica, il pensiero di Luigi Alici è stato molto fruttuoso, specie per la comprensione delle relazioni umane fondamentali. Abbiamo alle spalle due percorsi culturali ben diversi: lui agostiniano, io tomista; lui attento alle forme attuali dell'esistenza umana, io attratto dai modelli astratti del dover essere intersoggettivo. Ma io avevo bisogno di una conferma (o di una smentita) esistenziale delle mie elucubrazioni e nessuno meglio di lui poteva darmela.

Credo che ci siamo conosciuti il 2 dicembre 1995 ad Ancona in occasione di un Convegno, organizzato dall'Istituto nazionale Maritain, su "Valori, orizzonti di senso e motivi di speranza". Da allora abbiamo avuto molte occasioni di collaborazione sia attraverso la rivista "Dialoghi", di cui è stato l'ideatore e l'iniziale animatore, sia mediante imprese culturali comuni. Tra queste ricordo in particolare nel 2002 il progetto su "Etica e politica dell'intersoggettività" diretto insieme a Luigi e Carmelo Vigna, approvato e finanziato dall'Istituto "Veritatis Splendor" di Bologna. I risultati di quest'impresa riguardavano direttamente le relazioni umane fondamentali. Luigi aveva curato una ricerca sulle forme di reciprocità. Un'altra occasione di collaborazione, degna di essere menzionata, è stata la direzione di un dottorato di ricerca insieme non solo a Luigi ma anche a Francesco Botturi, Adriano Fabris e Carmelo Vigna, istituito nel 2003 dal Centro Universitario Cattolico sul tema della "Libertà e responsabilità sul piano sociale e politico". In quell'occasione

Luigi aveva guidato una ricerca sui rapporti tra relazione, riconoscimento e reciprocità.

Ho ricordato qui solo le più rilevanti interazioni scientifiche con Luigi, specie in rapporto alla problematica delle relazioni umane. Ma molte altre ve ne sono state, come quelle nell'ambito dell'Istituto di diritto internazionale della pace dell'Azione Cattolica e all'interno delle attività del Centro Studi Amore Misericordioso di Collevalezza. Insomma, ho avuto modo di conoscere e di riflettere sulla filosofia delle relazioni umane di Luigi Alici, di confrontarmi con lui sempre con profitto.

Ora io non posso ricostruire quest'approccio all'intersoggettività umana, che è disseminato in una molteplicità di scritti, perché questo richiederebbe un saggio ben più corposo. Al contrario vorrei mostrare, in modo molto lapidario e contratto, che le strutture formali di alcune delle principali relazioni umane fondamentali ricevono una chiarificazione ed una fondazione filosofica adeguata proprio nell'euristica dell'intersoggettività sviluppata da Luigi Alici. Non lo citerò testualmente, ma chi conosce il suo pensiero, lo riconoscerà, almeno così spero.

## *2. Il diritto naturale delle relazioni umane*

Ogni relazione umana ha una struttura, che ne custodisce il senso. Se cambia la sua struttura "naturale", cambia pure il suo senso e la sua identità. Diventa qualche altra cosa. Oggi è in corso un alleggerimento dei rapporti lunghi ed un prevalere dei rapporti corti, ma le relazioni umane fondamentali sono inevitabilmente rapporti lunghi e, se si accorciano, diventano un'altra cosa. La loro lunghezza si riferisce non solo alla durata della relazione, ma soprattutto al coinvolgimento nei legami, alla possibilità di svincolarsi da essi e al loro fondamento, divenuto sempre più debole. Ma la trasformazione dei rapporti lunghi in corti ne cambia il senso e divengono un'altra cosa.

Le relazioni umane fondamentali possono distinguersi in asimmetriche e simmetriche. Tuttavia, a ben guardare, anche in queste ultime si trova un'asimmetria. Ciò è inevitabile quando si ha a che fare non già con oggetti, ma con le persone, ognuna delle quali è irripetibile, cioè differente. C'è sempre un cer-

to dislivello delle persone che è ostile ad ogni omologazione ed eguagliamento. Per questo bisogna cercare forme più ricche di reciprocità rispetto a quella meramente contrattuale o interscambiabile. Gli individui sono eguali nella similitudine e sono interscambiabili, ma le persone sono diverse nell'eguaglianza e sono insostituibili.

Ogni relazione umana fondamentale, asimmetrica o simmetrica che sia nella forma, ha una struttura triadica e non già binaria. La sua logica non è quella binaria della scienza, ma quella ternaria dei legami. Nell'amore, come abbiamo appreso da s. Agostino, c'è l'amante, l'amato e l'amore stesso, cioè la novità della relazione in se stessa. Questo è un punto fondamentale, perché permette di stabilire sia che nelle relazioni simmetriche in realtà v'è un terzo polo, sia quale esso sia realmente nelle relazioni asimmetriche. È infatti la presenza di un terzo che rende veramente triadica la relazione ed è il ruolo di questo terzo che nella sostanza la qualifica e la distingue, conferendole l'identità. Questo terzo può restare nascosto, molto nascosto, ma è sempre in qualche modo presente. Se viene escluso, allora il senso della reciprocità cambia e la relazione diventa un'altra cosa.

È evidente quanto la problematica della terzietà sia per me attraente, perché riceve proprio dal diritto, che è una relazione di reciprocità, una conferma e un'applicazione paradigmatica. Come ha efficacemente notato Alexandre Kojève, per il realizzarsi del diritto non è sufficiente l'interazione tra due esseri umani, ma bisogna che ci sia anche l'intervento di un terzo imparziale e disinteressato. Il diritto, che è il tentativo umano della realizzazione della giustizia, per esistere necessita di una società composta almeno da tre membri, di cui uno con il ruolo di giudice. Ma, a ben vedere, ciò è proprio di altre relazioni sociali e, segnatamente, di quella religiosa. Basta che due si riuniscano nel Suo nome, ed Egli sarà in mezzo a loro (*Mt 18, 20*) come fondamento generativo del noi cristiano.

In questi casi il terzo è ben identificabile, ma spesso non è così facile individuarlo, anche perché la sua identità e il suo ruolo sono ampiamente diversificati. Il terzo può non essere una persona. Può essere un contesto linguistico o istituzionale entro cui avviene la relazione, oppure un suo criterio di legittimazio-

ne o un fine comune. Anche quando si tratta di una persona, bisogna guardare a cosa rappresenta al di là della sua identità personale. La sua posizione e funzione nei confronti della relazione possono porsi in vari modi. Il terzo può essere quello che riconosce una relazione la cui esistenza è ancora ignorata dai soggetti correlati, oppure può essere un banco di prova per la stabilità della relazione stessa. Infine, l'esclusione stessa del terzo può essere la condizione del sorgere di un rapporto, come avviene nella cittadinanza che è per definizione esclusiva del non cittadino. Insomma, la tipologia del terzo è estremamente variegata, come tra l'altro è stato messo ampiamente in luce dal Colloquio internazionale dell'Istituto di studi filosofici "Enrico Castelli" dedicato nel 2006 a "Le Tiers", in cui possiamo trovare molte conferme di quanto anticipato da Luigi Alici nel suo libro del 2004 sul terzo escluso.

Si comprende così perché Lévinas abbia sostenuto che il terzo è chi non è definibile e perché Benveniste veda in esso una non-persona. Luigi, da parte sua, vi vede il lato non oggettivabile della persona e il segno della presenza di un'apertura alla trascendenza, che impedisce un noi chiuso, senza porte e finestre. È chiaro che questa trascendenza è quella relativa alla relazione stessa e ne impedisce un chiuso immanentismo, ma non è necessariamente un superamento dell'immanenza della relazione. Forse sarebbe meglio pensare al senso della relazione, al valore che essa intende perseguire, al fine a cui si rivolge e che giustifica il perché di una determinata struttura relazionale, sicché nell'inevitabile evoluzione storica e culturale si mantenga in qualche modo la significatività identitaria del rapporto.

Nella ricerca del senso delle relazioni umane fondamentali bisogna partire dalla loro struttura formale così come si presenta nelle sue ricorrenze storiche e nel suo consolidamento nelle pratiche sociali che le riguardano. Una descrizione corretta di questa struttura è importante al fine dell'indagine sul perché sia quella e non un'altra. Nel mio linguaggio parlerei di un diritto naturale delle relazioni umane fondamentali da mettere in luce nonostante la varietà fenomenica delle loro manifestazioni culturali. A tal proposito è utile fornire qualche esempio per evitare l'eccessivo astrattismo dei concetti. Mi riferirò, pertanto, solo a

due esempi, quello di una relazione asimmetrica e quello di una relazione simmetrica.

### 3. *La relazione dell'autorità*

La relazione asimmetrica per antonomasia è quella dell'autorità. È necessariamente asimmetrica, in quanto se una persona, in riferimento ad un campo d'azione, è un'autorità per un'altra, non si potrà mai affermare che, sotto lo stesso aspetto, quest'ultima è un'autorità per la prima. Ciò significa anche che la relazione autoritativa, in quanto umana, è sempre *secundum quid* e mai assoluta. L'autorità come relazione ha una struttura gerarchica triadica, in cui si distinguono i due poli del portatore d'autorità e del soggetto all'autorità e, come terzo elemento, il campo d'azione in cui si esercita l'autorità. Ma l'asimmetria non è sufficiente per individuare la relazione autoritativa, poiché tutte le relazioni di potere sono asimmetriche, come ad esempio quella tra il criminale e la sua vittima. Neppure è sufficiente fare riferimento allo specifico campo di azione, perché non è l'identità di questo che individua l'autorità, bensì il modo in cui essa si rapporta ad esso. Qui risiede propriamente quel terzo che andiamo cercando.

Le relazioni di autorità possono avere un carattere ordinamentale o un carattere non ordinamentale. Se il fine della relazione asimmetrica è quello di servire alla costituzione e alla stabilità di una unità sociale, di cui lo stesso portatore di autorità è parte costitutiva ed interna alla relazione stessa, allora ci troviamo di fronte ad una relazione di tipo ordinamentale. In tale contesto l'autorità è in funzione del tutto sociale e del suo bene. È questo evidentemente il noto concetto di *bene comune*. A mio parere, qui si trova il terzo polo della relazione di autorità, perché il bene comune ha un ruolo regolativo delle interazioni dei soggetti della relazione stessa. Esso, per la sua qualità di "bene", implica certamente che i partecipanti siano trattati da persone e non già come oggetti, poiché non c'è vero bene che non sia liberamente voluto. Ciò vuol dire che l'azione dell'autorità non è di tipo causale, ma è propriamente una guida per il comportamento sociale. Si guida la condotta altrui solo a condizione di

tutelare nella misura del possibile le capacità deliberative e la libertà di scelta dei consociati, che sono chiamati a partecipare alle decisioni comuni, sicché vi sia una diffusione dell'autorità nel tutto sociale e la stessa autorità istituzionale abbia più un ruolo di custodia del corretto esercizio della ragione pubblica che di comando verticistico. Ma ciò non basta, perché la comunanza nel bene rivela una stretta interdipendenza nella realizzazione delle persone, sicché questa non è più un fatto meramente privato. In una società decente dovrebbero essere assicurate tutte quelle condizioni materiali e spirituali che permettono a tutti di perseguire i propri piani di vita senza gravi disuguaglianze né intollerabili ingiustizie. Quali siano queste condizioni è l'oggetto della ricerca comune del bene. Pertanto, la relazione dell'autorità si configura come metodo per prendere decisioni comuni da distinguere dalla mera coercizione, dalla contrattazione e dalla persuasione, ma compatibile con la deliberazione.

Qualcosa di simile avviene anche nelle relazioni autoritative non ordinamentali, come ad esempio nei rapporti tra il medico e il suo paziente o il maestro e il suo discepolo. Queste relazioni sono propriamente autoritative quando sono strutturate per il bene del destinatario. Si ha autorità non solo nei confronti di qualcun altro, ma per il bene di questi. Qui non abbiamo alcuna unità sociale al di sopra delle parti. Il superiore è tale, perché è in possesso di quelle qualità rilevanti che consentano di dare soddisfazione alle richieste, alle esigenze, ai bisogni di qualcun altro. Ma in ogni caso il bene del destinatario è il terzo della relazione. Aggiungo di passaggio che in una posizione intermedia tra relazioni ordinamentali e non ordinamentali si pone quella tra padre/madre e figlio, poiché qui fa già capolino un'unità sociale, che appunto chiamiamo "famiglia".

Il rispetto di questo assetto della relazione di autorità dipende dalla più generale concezione della verità pratica. Se si ritiene impossibile una determinazione oggettiva del bene delle persone, com'è proprio del relativismo etico, allora non resta che aderire ad una concezione meramente procedurale dell'autorità. I consociati, riconoscendo l'utilità di costituire un'unità sociale per evitare i conflitti, accettano una limitazione della loro libertà originaria, vincolandosi a seguire regole comuni. In tali condi-

zioni non v'è propriamente un bene comune in senso sostantivo. Non può considerarsi tale l'evitare il male del conflitto e della violenza. L'unità sociale ha qui solo una dimensione utilitaristica. La coordinazione procedurale delle azioni sociali non è una ricerca del bene comune, ma ha solo l'obiettivo della mera coesistenza delle libertà individuali. Questo è un caso palese di "terzo escluso".

#### 4. *La relazione della fraternità*

Tra le relazioni simmetriche, in cui – come s'è detto – il carattere triadico non è palese, rivolgeremo ora la nostra attenzione solo a quella di fraternità, che potrebbe sembrare meno necessaria alla vita sociale rispetto ad altre relazioni simmetriche, quali la giustizia e l'amicizia. Questo è quello che pensava Aristotele. Ma non è così, perché la fraternità è irriducibile alle altre in quanto ha una propria identità per le modalità del rapporto e per il suo fine, offrendo una prestazione del pari indispensabile per la vita sociale e politica.

La relazione di fraternità richiede una specifica considerazione dell'alterità. Nella relazione di giustizia l'altro è visto come separato (*iustitia est ad alterum*), cioè altro da sé, ma anche come simile; in quella di amicizia è visto come un altro se stesso, cioè non separato ma diverso da se stessi. Nella fraternità, invece, l'altro è considerato nell'ottica di una comune appartenenza, che non separa e nello stesso tempo non omologa. Qui si trova il terzo, che si sostanzia nella dimensione inclusiva del "noi".

Conseguentemente, la relazione di fraternità ha un suo approccio specifico all'eguaglianza. Non si tratta di eguaglianza di trattamento, inteso come compito da realizzare o rapporto da ripristinare, come è proprio della giustizia. Non si tratta neppure di eguaglianza nella diversità, che distinguo dalla differenza perché impedisce l'omologazione senza produrre disuguaglianze. Questa è propria dell'amicizia. Nella fraternità, invece, le disuguaglianze sono previste e riconosciute, ma a patto che siano gestite a servizio dei fratelli più svantaggiati nell'ottica della solidarietà, che scaturisce dalla comune appartenenza e dal

comune destino, da cui discende la responsabilità nei confronti dell'altro fratello.

Il terzo profilo distintivo è quello della forma di reciprocazione. Se la reciprocità si esprime al modo di una proporzione e di una equivalenza, ciò che vale per me, a parità di condizioni, vale anche per l'altro, allora abbiamo una relazione di giustizia. Se, invece, siamo nell'ottica della parità qualitativa, e non necessariamente quantitativa, del contraccambio, cioè si dà e anche si riceve, allora si tratta della relazione di amicizia. Nella fraternità, al contrario, v'è reciprocità senza corresponsività, cioè v'è chi dà più di quanto riceve e v'è chi riceve più di quanto dà. La fraternità è sbilanciata per definizione. Appartiene al campo del supererogatorio, che è al di là dello stretto dovere, ma non per questo meno cogente.

Infine, il quarto profilo riguarda la comunanza, o ciò che si ha in comune nella relazione. La comunanza può essere intesa come condivisione, cioè come divisione di beni comuni o come fruizione in comune dei beni, e questo è proprio della giustizia. Ma può anche essere intesa come partecipazione e comunicazione, sia nel senso di prendere parte a decisioni comuni sia in quello di mettere a parte altri delle cose proprie, e questo è proprio dell'amicizia. Nella fraternità, invece, la comunanza riguarda sia l'origine dell'appartenenza sia il suo compito, perché la fraternità deve avere una fonte, che la giustifichi, e nello stesso tempo anche un traguardo da raggiungere per realizzare se stessa.

Un'esemplificazione di queste diverse modalità di comunanza si trova nella *Lettera agli Efesini*, laddove s'illustra il superamento dell'etnocentrismo ebraico da parte dell'universalismo cristiano e si afferma che tutte le genti sono chiamate «a condividere la stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della stessa promessa per mezzo del Vangelo» (*Ef* 3, 6). Condividere, formare e partecipare sono le tre azioni della comunità: dividere è assegnare ad ognuno la sua parte ed è la giustizia; formare è dare unità alla società ed è la fraternità; partecipare è prender parte agli stessi beni ed è l'amicizia.

L'origine della fraternità può trovarsi nel fatto biologico della generazione, nella comune natura umana, nella comunanza culturale o spirituale o storico-politica. Può essere un fatto na-

turale o morale, oppure un evento generativo. In ogni caso si presenta un terzo elemento di carattere fondativo e verticale: il padre e la madre, Dio Padre, la stirpe, la nazione, l'evento rivoluzionario in quanto tale (come la Resurrezione di Cristo, la Rivoluzione francese o quella comunista). Forse la fraternità può scaturire anche da eventi distruttivi, quali una pandemia o il disastro ecologico (come lo fu nel caso del Diluvio universale), nella misura in cui sono capaci di generare appartenenza nella comune fragilità e vulnerabilità. Dalla compassione scaturiscono comportamenti fraterni. In ogni caso il carattere necessario dell'origine rivela la dimensione ternaria del rapporto apparentemente binario della fraternità, cosa che è ben messa in luce dal creazionismo di Filone d'Alessandria per cui la reciprocità è fondata sulla generosità benevolente e senza limiti del Creatore. La non-reciprocità è alla radice di ogni reciprocità.

Non basta essere fratelli per l'origine, ma bisogna anche diventarlo nella condotta di vita. Non si è fratelli per decreto e non sempre la fraternità di origine è anche fraternità di risultato, che è in definitiva ciò che importa. Nella costanza della vita comune si diviene fratelli o, meglio, si attivano quei comportamenti di mutuo aiuto e soccorso che sono propri dei fratelli e si edifica uno spirito fraterno. Non è un caso se la comunità politica venga considerata come la "patria", che ha un senso generativo. Si può essere chiamati a dare la propria vita per la patria e ciò non appare come una pretesa assurda, perché c'è da custodire un bene comune che prevale sugli interessi individuali. Ma il noi politico può essere escludente e difendere i propri confini, alzando muri e con ciò stesso murare lo sforzo espansivo della fraternità. Nella logica dell'amico/nemico il terzo è ancora una volta escluso. Ma il dinamismo della fraternità è proiettato verso un progressivo allargamento della prossimità e verso una incessante inclusione dell'estraneo che si approssima e a cui ci si approssima. La fraternità nasce dall'alto, ma si espande dal basso dei rapporti personali, come i cerchi nell'acqua, ed ha l'universalità come traguardo ultimo e non già come suo presupposto. Ma è chiaro che ad ogni inclusione c'è sempre un terzo che resta escluso e che attende di essere incluso. Affermare la superiorità dell'amore per il lontano (*Fernstenliebe*) sull'amore

per il vicino, come fa Nietzsche, significa rinnegare la fraternità. È ben più facile amare l'umanità che i puzzolenti vicini.

Per tutte queste ragioni la fraternità è un valore politico fondamentale. Senza la fraternità la libertà separa, scioglie i legami e produce gravi disuguaglianze. Senza la fraternità l'eguaglianza diventa pura e semplice omologazione. Senza la fraternità i diritti sono distruttivi delle relazioni fondamentali. L'identità nella differenza non è ancora fraternità, perché al contrario essa richiede una differenza nell'identità. Essere fratelli vuol dire sottolineare la disuguaglianza dell'eguale. Ci sono fratelli maggiori e fratelli minori, ma non ci sono fratelli superiori e fratelli inferiori. L'essere fratello sottolinea più la differenza nell'identità, mentre l'eguaglianza vuole preservare l'identità nella differenza. Fraternità e eguaglianza sono, pertanto, complementari e solo congiuntamente assicurano la possibilità che gli individui siano propriamente considerati come "persone", cioè come partecipi di una comunità vera e propria in cui ognuno è un tutto di libertà e non già una parte subordinata o funzionale.