

Capitolo quarto

**DIFFERENZA E ALTERITÀ
NELL'ORIZZONTE DELL'ESSERE**

DIFFERENZA E ALTERITÀ NELL'ORIZZONTE DELL'ESSERE

I. Dall'epistemologia all'ontologia

Dalle considerazioni conclusive del capitolo precedente risulta evidente che la filosofia dell'Altro di Lévinas, nel suo esito estremo, pregiudica irrimediabilmente la possibilità di una considerazione filosofica della differenza, riconsegnata, per ciò che attiene alla sua specificità, alle sole dimensioni biologiche che, in quanto tali, risultano teoreticamente irrilevanti, mentre essa viene colta dal pensiero semplicemente come una delle molteplici situazioni nelle quali l'Altro si manifesta senza, però, rivelare nulla di sé al di là della sua stessa alterità.

Poiché, d'altra parte, è pienamente condivisibile, in particolar modo riguardo alla differenza, la risoluta negazione di Lévinas di qualunque conoscenza dei due poli della relazione, ottenuta pretendendo di ricorrere ad un ipotetico terzo termine, ad essi estraneo ed assunto come loro punto di osservazione, l'affermazione della pensabilità della differenza deve poter trovare la sua giustificazione all'interno del rapporto in cui il Medesimo e l'Altro si incontrano.

Si ripropone così l'interrogativo iniziale: come può la differenza essere pensata? Ovvero, il soggetto umano, in quell'ineludibile porsi in questione, da cui sorge con un movimento riflesso la ricerca antropologica propriamente teoretica¹, può includere in questa indagine il suo esistere

¹ ALFARO J., "Dal problema dell'uomo al problema di Dio", Brescia, Queriniana, 1991, p. 21: "Il metodo da seguire sarà quindi: a) *esistenziale*, in quanto si parte dall'esperienza vissuta dall'uomo

sessualmente differenziato, riconoscendolo come dimensione della più profonda struttura costitutiva, oppure perviene a quest'ultima solo prescindendo dalla differenza? La risposta a tale centrale quesito è l'obiettivo che si persegue e, rispetto ad essa, si deve constatare che l'analisi fino a qui svolta ha senz'altro condotto ad articolarne i termini, prospettando possibili direzioni da percorrere, ma non ha ancora individuato uno sbocco non problematico. Precisando ulteriormente, si deve, tuttavia, sottolineare che, come in altra prospettiva si è già indicato introduttivamente, il raggiungimento dell'obiettivo proposto non coincide con la compiuta elaborazione di una teoria filosofica della differenza. Ciò che, invece, risulta prioritario, sebbene possa apparire più limitato, è l'individuazione delle condizioni che permettono di pensare la differenza, senza occultarne la specificità riconducendola ad una generica alterità, e far emergere, per questa via, che il piano epistemologico implica e presuppone l'apertura a quello ontologico, contestualizzando il pensiero della differenza in un più ampio orizzonte antropologico².

nell'atto stesso di esistere, e dalla 'precomprensione' implicita in questa esperienza; b) *fenomenologico*, in quanto la descrizione fenomenologica lascia che la realtà si 'mostri' e sveli così le indicazioni e le domande concrete implicate in essa; c) *trascendentale*, in quanto cerca i presupposti ontologici necessari per la comprensione dell'esperienza manifestata nel fenomeno".

² Cfr. CAVARERO A., "Per una teoria della differenza sessuale", in AA.VV., "Diotima", cit., p. 48: "Per quanto affascinanti possano talora apparire queste civetterie della filosofia, la via del pensiero debole non è la via attraverso la quale la donna possa giungere a dirsi, a pensarsi e a rappresentarsi". È significativo che anche questa Autrice, sebbene in una prospettiva che, diversamente dalla presente, è incentrata sulla donna, avanzi una precisa istanza di fondazione del pensiero della differenza in ciò che, rispetto al linguaggio, si pone come originario. Cfr.: SALATIELLO G., "Identità femminile e maschile: lo statuto ontologico", cit.

In questo medesimo orizzonte si dovrà, quindi, cercare la soluzione al problema, centrale ma irrisolto nella riflessione di L. Irigaray, del rapporto, in ciascun soggetto, tra la particolarità della propria appartenenza di genere e l'universalità umana che è irrimediabilmente compromessa se l'originarietà della differenza è vista come un assoluto ultimo che è l'unico universale reale e non prodotto da arbitrarie ed unilaterali generalizzazioni.

* * *

II. Le manifestazioni dell'alterità: De Finance

Il ricorso alla categoria dell'alterità consente senza dubbio, come efficacemente evidenziato da G. Fraisse³, di impostare la riflessione filosofica sulla differenza, escludendo fin dal principio ogni approccio unilaterale, incapace di conservare nel suo procedere l'irriducibilità dei due differenti, che motiva l'intenzione di giungere ad una sua comprensione teoreticamente rilevante.

Tuttavia, proprio l'assunzione di tale categoria che, se non vuole essere solo un'astratta e, dunque, vuota generalizzazione, rinvia all'esperienza che di essa, soggettivamente, vi può essere, richiede che, andando immediatamente oltre la proposta della Fraisse, "Esaminiamo, per

³ FRAISSE G., *“La differenza tra i sessi”*, cit., p. 110: “Tra il Medesimo e l'Altro, la parola alterità permette di lasciare al suo posto l'aporia dell'identità e della differenza, e ciò nonostante procedere nella distinzione tra il soggetto e l'oggetto”.

cominciare, come, concretamente, si presenta a noi l'alterità"⁴, senza che, però, ciò comporti alcuna aprioristica definizione della stessa o, a maggior ragione, dell'Altro⁵.

L'individuazione delle forme con le quali l'alterità si manifesta si situa, al contrario, proprio al polo opposto rispetto alla pretesa di dedurre l'Altro a partire dalle esigenze, teoretiche e pratiche, del soggetto, ma mette in discussione anche quest'ultimo, rivelando modalità di rapporto, né estrinseche, né accidentali, che attraversano la stessa soggettività interrogante⁶.

L'analisi di tali modalità è l'obiettivo dell'opera di J. De Finance da cui è tratta l'indicazione, ora citata, della pista di ricerca da percorrere e, sebbene in questo contesto la differenza sia affrontata in una sezione estremamente

⁴ DE FINANCE J., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Roma, PUG, 1993, p. 3: "Examinons, pour commencer, comment, concrètement, se présente à nous l'altérité". Nella bibliografia sono fornite indicazioni sulle principali opere di questo Autore, recentemente scomparso, che è, senza dubbio, uno dei più rappresentativi e validi esponenti di quella filosofia che, aperta al confronto con le correnti maggiormente significative del pensiero contemporaneo, rivendica l'esigenza e l'effettiva possibilità dell'apertura della conoscenza sull'orizzonte metafisico fondante.

⁵ DE FINANCE J., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, cit., p. 3: "Notons bien qu'il ne s'agit pas ici de définir la nature des 'autres' ou les divers modes d'altérité, mais simplement la manière dont celle-ci se dévoile à nous". (Osserviamo che non si tratta qui di definire la natura degli "altri" o i diversi modi di alterità, ma semplicemente il modo con cui essa si rivela a noi).

⁶ Cfr. LÉVINAS E., *Totalità e infinito*, cit., p. 41: "... l'accoglienza dell'Altro da parte del Medesimo, d'Altri da parte di Me, si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro". Si è volutamente utilizzata un'espressione analoga a quella di Lévinas per sottolineare la condivisione di un'esigenza che, però, necessita di una risposta che la riflessione di Lévinas non fornisce in quanto evidenzia solo l'estraneità dell'Altro.

succinta⁷, l'approccio dell'Autore offre un quadro di riferimento che può essere assunto per rendere ragione dell'evidenza esperienziale con la quale la coscienza della propria appartenenza di genere è sempre indisgiungibile da quella della differente appartenenza dell'Altro/a.

La differenza, cioè, esprime un'opposizione irriducibile, implicita nella sua stessa pensabilità, ma questa irriducibilità, che, in quanto tale, è certamente alterità, non può essere eterogeneità assoluta, poiché l'impossibilità di porre uno dei due opposti, prescindendo dall'altro, afferma una sottesa identità, condizionante l'opposizione medesima.

L'esame di De Finance delle manifestazioni dell'alterità, problematizzando le conclusioni di Lévinas sulla coincidenza di quest'ultima con la radicale estraneità, aiuta allora a formulare una risposta all'interrogativo che anche G. Fraisse pone: "Il pensiero dell'alterità non è forse la possibilità di legare insieme l'identico e il differente?"⁸, ma che resta insolubile sul piano della mera concettualizzazione. Su questo piano, infatti, gli opposti necessariamente si escludono e sono, quindi, estranei, mentre la rilevazione del concreto manifestarsi dell'alterità può mostrare come essa non sia pura negatività e sia inconcepibile senza il rinvio ad un più profondo livello ontologico in cui identità ed

⁷ DE FINANCE J., "De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité", cit., pp. 18-19.

⁸ FRAISSE G., "La differenza tra i sessi", cit., p. 110.

opposizione, cioè differenza, solo nel loro nesso intrinseco, sono rivelative dell'essere dei due differenti⁹.

Questa impossibilità di ricondurre l'alterità alla sola negatività traspare in ogni suo presentarsi ed, anzi, ne è la stessa condizione, in quanto, così come essa indubitabilmente esprime opposizione, con altrettanta evidenza costituisce una relazione al di fuori della quale nessuna diversità o negazione potrebbe essere rilevata ed affermata¹⁰. Tale relazione, tuttavia, non farebbe emergere l'alterità "dell'uno e dell'altro" se non fosse, in se stessa, una "comunanza" che "si situa...così in profondità da lasciare intatta la pluralità degli esseri"¹¹. Ciò appare già al primo dei livelli di apprensione, analizzati da De Finance, in cui l'alterità che viene colta, del tutto estrinseca al soggetto, è quella tra gli oggetti che, solo in quanto reciprocamente altri, possono appunto essere conosciuti come oggetti, ognuno nella sua irriducibile singolarità. Proprio quest'ultima, infatti, se non implicasse una qualche unità, né solo anteriore, né

⁹ DE FINANCE J., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, cit., p. 1: " ... C'est la présence de l'Autre dans le Même qui fait que le Même ne soit pas l'Autre... Pourtant cette immanence réciproque du Même à l'Autre montre que la négativité pure est impensable et impossible". (" ... È la presenza dell'Altro nel Medesimo che fa che il Medesimo non sia l'Altro. Pertanto tale immanenza reciproca del Medesimo all'Altro dimostra che la negatività pura è impensabile e impossibile"). Anche De Finance ritiene, come le autrici qui considerate, che l'indagine "sull'uno e sull'altro" debba di necessità partire da Platone ed, in particolare, dalle analisi del "Sofista" (cfr. cap. 2 nota 23). Tuttavia, proprio tale lettura, mentre conferma che Platone è certamente all'origine delle successive riflessioni sull'uno, sul molteplice e, dunque, sull'alterità, mostra l'infondatezza delle interpretazioni che vorrebbero far risalire a Platone l'affermazione dell'incontrastato predominio dell'uno e la negazione dell'alterità.

¹⁰ DE FINANCE J., *De l'une et de l'autre. Essai sur l'alterité*, cit., p. 6: "L'alterité est relation et la relation n'est pas pensable que dans la communance". ("L'alterità è relazione e la relazione non è pensabile che nella comunanza")

¹¹ DE FINANCE J., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, cit., p. 6. "Elle se situe beaucoup plus profond – si profond qu'elle laisse intacte la pluralité des êtres".

solo posteriore, impedirebbe che ciascuno di essi venisse conosciuto come Altro rispetto a degli eterogenei incomunicabili, tra i quali nessuna relazione potrebbe essere stabilita se non fosse data originariamente nel loro stesso esistere individuale¹².

Così, anche in relazione all'alterità reciproca tra oggetti, manifestantesi in questo primo livello, risulta con chiarezza la necessità, prima sottolineata, di prendere atto della presenza di "forme più specifiche di alterità"¹³, corrispondentemente al diverso grado di individualità, che rende ogni oggetto più o meno radicalmente Altro nei confronti di quelli ai quali, distinguendosi, si oppone. D'altra parte, avendo sottolineato che l'alterità è per se stessa relazione e che quest'ultima implica unità, proprio dove l'individualità è più radicale, qui vi è una più profonda e reale "comunità", garanzia dell'alterità medesima¹⁴.

Quest'ultima precisazione, la cui rilevanza per il tema della differenza non può sfuggire e sarà successivamente riconsiderata, fornisce il presupposto indispensabile per

¹² DE FINANCE J., *"De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité"*, cit., pp. 3-7 Cfr.: HUBER C., *"Vegliate dunque! La costituzione della realtà. Introduzione al pensiero trascendentale"*, cit. Un differente percorso conduce l'Autore ad affermare, insieme a De Finance, la medesima impossibilità di concepire la relazione tra il rapporto e l'oggetto e quella tra gli oggetti, senza presupporre un'unità fondante, originaria e non derivante dal rapporto che, al contrario, solo in essa può costituirsi.

¹³ DE FINANCE J., *"De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité"*, cit., p. 6: "formes plus spécifiques d'altérité".

¹⁴ DE FINANCE J., *"De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité"*, cit., p. 7: "En effet, selon les niveaux de réalité, l'individualité des êtres et donc leur altérité prennent un relief bien différent". ("In effetti, secondo i gradi di realtà, l'individualità degli esseri e quindi la loro alterità prendono un rilievo ben differente"). Cfr.: GILBERT P., *"La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica"*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1992; POSSENTI V., *"Il nichilismo teoretico e la 'morte della metafisica'"*, cit., p. 166: "Nell'essere persona si incontra la paradossale compresenza di incomunicabilità ontologica e di comunicabilità intenzionale, ed in ciò consiste il sigillo proprio della persona".

affrontare il secondo livello di alterità, nel quale la relazione oppositiva è quella che, instaurandosi tra il soggetto e l'oggetto, rispetto al primo, posto come Altro, “rivela forme differenti in ragione della differenza degli oggetti”¹⁵.

In effetti, solo riferendosi al fenomenologico presentarsi di un Altro con cui il soggetto non può in alcun modo coincidere, è possibile parlare di un unico livello, mentre ad un'analisi più accurata emerge immediatamente che, in questo ambito, le relazioni che vengono riscontrate appartengono a due tipi che sono tra loro costitutivamente irriducibili¹⁶ e che qui devono essere considerati poiché, in questo contesto, acquistano rilievo le caratteristiche peculiari dell'Altro/a differente nel genere.

Ciò che accomuna queste due forme originarie di relazione è la “resistenza” dell'Altro nei confronti del soggetto che, tuttavia, non potrebbe in alcun modo avvertirla se non sullo sfondo di un comune “spazio metafisico la cui positività è indisciungibile dalla negatività con la quale l'alterità si offre. In entrambi i casi, inoltre, il presentarsi dell'Altro non coincide con un suo puro accoglimento passivo da parte del soggetto, ma comporta, in quest'ultimo, “una dire-

¹⁵ DE FINANCE J., “*De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*”, cit., pp. 8-9: “revêt des formes différentes en raison de la différence des objets.”.

¹⁶ DE FINANCE J., “*De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*”, cit., pp. 7-19. Per la fenomenologia della manifestazione dell'Altro al soggetto De Finance rinvia, in modo particolare, alle analisi di Buber (cit., p. 9) che sottolinea l'originalità del rapporto Io-Tu, pur estendendone i confini fino ad includere anche gli animali e i valori, a scapito della chiarezza. Sebbene in queste pagine non sia citato Heidegger, è, inoltre, possibile rinvenire un'affinità tra l'indagine di De Finance e quella del filosofo tedesco, quando quest'ultimo descrive l'emergere dell'Altro come Esserci, sul comune sfondo del mondo. Cfr.: HEIDEGGER M., “*Essere e tempo*”, cit., pp. 148-167; p. 155: “Innanzitutto e per lo più, l'Esserci si comprende a partire dal suo mondo e il con-Esserci degli altri è incontrato in varie forme, a partire dall'utilizzabile intramondano... L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo”.

zione intenzionale, un orientamento della coscienza verso l'altro"¹⁷. Proprio l'analisi di questa intenzionalità, però, rivela l'irriducibilità delle relazioni istituite e la necessità di distinguerle, poiché, mentre in un caso essa è unicamente noetica e, dunque, l'alterità viene colta solamente con un atto conoscitivo, nell'altro essa involge l'intera soggettività e fa appello, oltre che alla conoscenza, alla volontà e, a partire da questa, costituisce un rapporto che è anche essenzialmente pratico. Soltanto la prima di queste due relazioni, propriamente, è quella del soggetto con un oggetto, la cui alterità è adeguatamente esprimibile nel discorso con l'uso del pronome in quella terza persona che solo impropriamente può essere indicata, appunto, come persona. Infatti la peculiarità dell'Altro in quanto oggetto è precisamente l'impersonalità che non risulta tanto dalle sue caratteristiche intrinseche, potendo anche essere un Egli oltre che un Esso, quanto piuttosto, come già indicato, dall'intenzionalità che il soggetto pone nella relazione, escludendone qualsiasi comunicazione e reciprocità. Il dialogo ed il "faccia a faccia", che Lévinas indica come costitutivi del rapporto con l'alterità, sono qui radicalmente assenti e, ciononostante, l'oggetto è certamente Altro e può essere riconosciuto come tale solo perché si staglia in un orizzonte oggettivo a cui corrisponde, nell'"essere, che avvolge insieme il soggetto e l'oggetto, il sé e l'altro,"¹⁸, un orizzonte soggettivo della coscienza intenzionalmente aperta.

L'orizzonte oggettivo dell'essere, pertanto, è la condizione ineliminabile della relazione con l'alterità anche

¹⁷ DE FINANCE J., *“De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité”*, cit., p. 9: “une direction intentionnelle, une orientation de la conscience vers l'autre”.

¹⁸ DE FINANCE J., *“De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité”*, cit., p. 15: “L'être, qui enveloppe à la fois le sujet et l'objet, le soi et l'autre.”.

quando in essa si presenta, secondo la precedente distinzione, non un Esso, ma un Egli. Tuttavia, in questa seconda forma di rapporto, l'impersonalità non è originaria, ma rinvia ad una diversa manifestazione dell'alterità, da cui deriva, ossia quella che si dà quando l'orientamento intenzionale, non esaurendosi nella sola dimensione noetica, implica anche il tendere del volere e l'Altro, così raggiunto, si svela come un Tu che "si offre al soggetto, all'*ego*, secondo un modo di apprensione irriducibile alla pura oggettività,"¹⁹, cioè, a sua volta, come soggetto.

* * *

III. Io – Tu

L'incontro interpersonale tra l'Io e il Tu, che a questo livello si instaura, così come non è riducibile alla conoscenza oggettiva dell'Altro, non lo è neppure, però, alla conoscenza di sé come soggetto, ma, riguardo a quest'ultima, si rende necessaria un'ulteriore, più approfondita analisi.

L'irriducibilità alla coscienza soggettiva, infatti, esprime con forza l'indeducibilità del Tu nei confronti dell'Io, ovvero, qui in sintonia con Lévinas, la sua inappropriabile alterità che esclude ogni possibilità di coincidenza e che configura, nella relazione, una realtà nuova rispetto a quelle dell'Io e del Tu: il Noi.

¹⁹ DE FINANCE J., "De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité", cit., p. 9: "se donne au sujet, à l'ego, selon un mode d'appréhension irréductible à la pure objectivité". Per la derivazione dell'Egli dal Tu, cfr: id., p. 10: "On a fait remarquer - justement, croyons nous - que la troisième personne est, en réalité, dépourvue de caractère personnel". ("È stato osservato - giustamente, crediamo - che la terza persona è, in realtà, sprovvista del carattere personale").

D'altra parte, "la coscienza dell'Io è richiesta per la comprensione del Tu, che è nulla, come Tu, se non in rapporto all'Io"²⁰ il quale solo come soggetto cosciente di sé e della propria personale alterità riguardo alle cose che si offrono nell'orizzonte oggettivo, può riconoscere anche nel Tu un soggetto, propriamente un *alter ego*, indubbiamente Altro rispetto a sé, ma solo sul fondamento di una più profonda identità nella partecipazione al medesimo orizzonte soggettivo²¹.

La relazione intersoggettiva, cioè, proprio perché realizza (nella dimensione orizzontale che, tuttavia non è l'unica), la maggiore apertura intenzionale, rende possibile, attraverso il Tu, il passaggio ad una coscienza dell'Io più esplicita e trasparente, ma non è la radice sorgiva di essa che, invece, nel suo principio, è già implicita nell'interiorità del soggetto, come esperienza originaria della partecipazione all'assoluto dell'orizzonte soggettivo²². In tal

²⁰ DE FINANCE J., "De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité", cit., p. 11: "la conscience du Je est requise pour la saisie du Tu, qui n'est rien, comme Tu, que par rapport au Je".

²¹ DE FINANCE J., "De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité", cit., p. 17: "L'expérience du Toi, l'expérience du Nous qui lui est immanente, c'est l'expérience de notre participation à la subjectivité absolue". ("L'esperienza del Tu, l'esperienza del Noi che gli è immanente, è l'esperienza della nostra partecipazione alla soggettività assoluta").

²² De Finance si colloca nel solco di una indagine sull'autocoscienza, che, a partire da fondamentali testi di Tommaso d'Aquino (in particolare, cfr.: "Quaestiones Disputatae de Veritate", q. 1, a. 9 e 10, a.8), ne individua il principio nella presenza, spirituale e indefettibile, del soggetto a se stesso e il mero svolgimento in quel movimento di "reditio completa", con cui il tendere intenzionale al mondo, agli oggetti ed agli altri, si compie riflessivamente con il ritorno esplicito nella originaria presenza implicita che si rivela in sé aperta, ontologicamente ed intenzionalmente, all'Assoluto fondante. Oltre al nostro, già citato "L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino". Cfr.: BOYER C., "Le sens d'un texte de Saint Thomas: De Veritate, q. 1, a. 9", in "Gregorianum" 5 (1924), pp. 424-443. LOTZ J.B., "Ontologia", Barcelona, Herder, 1962. DE FINANCE J., "Essere e pensiero. Il 'cogito' di Descartes e il realismo tomista", Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 1996.

modo, “è la presenza di questa totalità soggettiva che sola permette, noi pensiamo, di concepire che vi siano degli altri me oltre me²³, senza che questo riconoscimento di una identità fondante comprometta quello dell’alterità irriducibile del Tu che, anzi, soltanto così può emergere nella sua peculiare individualità di Tu, rispetto agli Altri della conoscenza oggettiva. Affermare, dunque, che l’interiorità cosciente di sé, in quanto esperienza dell’essere nella partecipazione all’orizzonte soggettivo, è presupposta dalla relazione in cui un Altro si manifesta nel suo identico partecipare, comporta che in questa stessa relazione l’essere, prima implicitamente esperito, si riveli alla conoscenza esplicita, mediante il Tu di cui consente l’incontro.

Vi è, pertanto, una “duplice mediazione”, poiché la conoscenza dell’essere non può attuarsi al di fuori di quella dell’Altro che ne è, appunto, il mediatore, mentre, ad un livello anteriore, è l’essere che media, costituendo la condizione dell’emergere dell’alterità dell’Altro, impossibile ed impensabile senza una sottesa unità ontologica²⁴.

Risulta subito evidente la distanza di questo approccio dalla critica di Lévinas all’“essere dell’ente” che, se è assunto come terzo termine per la conoscenza dell’Altro, ne è, in realtà, l’annientamento, in quanto lo riconduce al soggetto che lo assimila ad una propria, astratta, produzione concettuale.

²³ DE FINANCE J., “*De l’un et de l’autre. Essai sur l’alterité*”, cit., p. 16: “Et c’est la présence de cette Totalité subjective qui seule permet, pensons-nous, de concevoir qu’il y ait d’autres moi que moi”.

²⁴ DE FINANCE J., “*De l’un et de l’autre. Essai sur l’altérité*”, cit., p. 17: “Ce qui fait une double médiation: 1. Une médiation antérieure de l’être ... 2. Une médiation postérieure de l’autre entre le Je et l’être, ...”. (“Il che pone una duplice mediazione: 1. Una mediazione anteriore dell’essere ... 2. Una mediazione posteriore dell’altro tra l’Io e l’essere, ...”).

Al contrario, per De Finance non vi è alcuna mediazione estrinseca ed arbitraria, ma quella che si afferma in un unico atto conoscitivo, dell'essere mediante l'Altro, con il quale, distinguendo, si coglie intenzionalmente l'unità ontologicamente originaria, condizionante non solo la conoscenza del soggetto e dell'Altro, ma, più radicalmente, il loro esistere individuale e, quindi, la loro reciproca alterità²⁵.

La rilevazione delle diverse manifestazioni dell'alterità, mostrando che esse non escludono, ma anzi presuppongono un'unità fondante, cioè quella dell'essere nel suo duplice orizzonte, consente di affrontare il terzo livello in cui l'alterità, interna al soggetto medesimo, “condiziona *a priori* la presa dell'altro fuori di noi”²⁶. In ogni incontro con l'Altro, infatti, è sempre implicato uno scarto ineliminabile tra la soggettività, finita in quanto individuale, e l'ampiezza infinita a cui tende l'intenzionalità della coscienza, rivelando che la pluralità, nel suo aspetto di alterità, è previa a qualsiasi relazione con l'Altro esteriore ed è inscindibile dalla più profonda identità.

Solo a partire da quest'ultima, infatti, e ad essa sempre ritornando, è possibile cogliere la pluralità interiore, nelle sue molteplici dimensioni, come costituente il soggetto e non come una semplice successione di stati o una giustapposizione di aspetti inconciliabili²⁷.

²⁵ L'orizzonte dell'essere, in cui si realizza la conoscenza umana, presuppone l'Essere Assoluto con cui è esclusa ogni coincidenza, ma che costituisce il fondamento metafisico dell'essere degli enti e, dunque, dei loro rapporti. Cfr.: DE FINANCE J., “*Conoscenza dell'essere. Trattato di Ontologia*”, cit., pp. 475-481.

²⁶ DE FINANCE J., “*De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*”, cit., p. 19: “conditionne *a priori* pour nous la saisie de l'autre hors de nous”.

²⁷ DE FINANCE J., “*De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*”, cit., p. 21: “Cette unité est immédiatement donnée et c'est à elle qu'il faut toujours revenir après toutes nos analyses;” (“Questa unità è immediatamente data ed è ad essa che bisogna sempre ritornare dopo tutte le nostre analisi”).

Alcune di tali dimensioni sono quelle sulle quali si incentrano gli studi della psicoanalisi e delle altre scienze della psiche, ma l'indagine di De Finance si spinge oltre, evidenziando l'esistenza, non solo di molteplici istanze psichiche, ma, più in profondità, di principi metafisici reali, la materia e lo spirito, che proprio nella loro irriducibilità fondano la peculiare unità personale, esprimendosi in un'altra dualità, interiore ed originariamente umana, ma non coincidente con la precedente, cioè quella tra la determinazione della natura finita e l'apertura illimitata che caratterizza questa stessa natura in quanto spirituale. "L'uomo" – dunque – "è natura e soggetto spirituale, individuo e persona, opacità e trasparenza, determinismo e libertà..."²⁸, ma, mentre la coscienza dell'identità è immediatamente evidente, l'alterità interiore è soltanto la "condizione di possibilità della conoscenza dell'altro come altro da me e altro di un altro"²⁹ e solo mediante la riflessione può essere colta, sempre nello sfondo dell'identità con le sue caratteristiche propriamente umane, ovvero finita, pur essendo spirituale.

Con queste ultime precisazioni circa la necessità di distinguere le manifestazioni dell'alterità secondo la loro interiorità od exteriorità rispetto al soggetto, si può tornare

²⁸ DE FINANCE J., "De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité", cit., n. 35: "L'homme est nature et sujet spirituel, individu et personne, opacité et transparence, déterminisme et liberté".

²⁹ DE FINANCE J., "De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité", cit., p. 38: "condition de possibilité de la connaissance de l'autre comme autre que moi et autre d'un autre". Per la rilevanza della ricerca filosofica di De Finance anche nel contesto di un rigoroso approfondimento psicologico, cfr. IMODA F., "Sviluppo umano, psicologia e mistero", Casale Monferrato (AL), Piemme, 1993.

al pensiero filosofico della differenza, svolgendo le implicazioni finora emerse e cercando di impostare una riflessione capace di rispondere alle questioni precedentemente prospettate e rimaste irrisolte³⁰.

* * *

IV. La differenza e l'essenza

La prima considerazione che si impone verte sulla possibilità stessa di una filosofia della differenza, che, come è ampiamente emerso nei capitoli precedenti, è direttamente conseguente al riconoscimento dell'irriducibilità dell'Altro/a al soggetto, cioè all'affermazione del carattere originario della differenza medesima, al di là delle sue dimensioni puramente biologiche che sono certamente originarie, ma che non sono significative per l'indagine teoretica. D'altra parte, ed anche questo è già stato sottolineato, se l'originarietà si configurasse come assoluta eterogeneità, anche così verrebbero a mancare i presupposti per il pensiero filosofico, poiché nessuna elaborazione concettuale potrebbe legare insieme due soggetti tra i quali, essendo essi radicalmente estranei ed irrelati, non può essere riscontrata alcuna alterità e, dunque, differenza.

³⁰ In estrema sintesi, tali questioni sono riconducibili a due cruciali quesiti:

- come garantire l'irriducibilità dell'Altro/a differente, senza assolutizzare la differenza e affermare così una assoluta eterogeneità?
- come riconoscere, in ciascun soggetto, l'originarietà della particolare appartenenza di genere, senza compromettere l'universale, cioè l'identica umanità?

A questo proposito, l'analisi di De Finance delle diverse modalità con le quali l'alterità si rivela e che consentono di fare riferimento ad una distinzione di tipi, ha, nello stesso tempo, mostrato che la negatività sempre implicata è inscindibile dalla relazione e che con quest'ultima è immediatamente dato uno "sfondo" comune, non solamente logico, che la rende possibile e pensabile. Se ciò vale per qualsiasi alterità nella quale trovano espressione le caratteristiche peculiari di un individuo rispetto agli altri e se tanto più deve essere riscontrabile una comunanza che instauri la relazione, quanto più l'individualità possiede una propria, intrinseca consistenza, ne deriva che la differenza rappresenta indubbiamente il caso in cui, alla maggiore, irriducibile alterità, deve fare riscontro la maggiore unità o identità costitutiva³¹.

Con la differenza, infatti, si afferma "tutt'altra cosa che la partecipazione di una medesima essenza da parte di più individui", poiché "Essa divide, in qualche modo, l'essenza stessa"³².

L'alterità dei soggetti differenti si presenta qui con una radicalità che non trova riscontro in relazioni di diverso tipo, poiché non emerge sulla base di un'unità che la garantisce senza esserne intaccata, bensì è originariamente situata nel nucleo più profondo dell'essere stesso, ovvero di quella identità umana che esiste solo nella differenza delle due appartenenze e nella loro relazione in cui ciascuno si afferma opponendosi all'Altro/a che, in tal modo, è affermato allo stesso livello ontologicamente originario, precisamente mediante e nella opposizione.

³¹ DE FINANCE J., *"De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité"*, cit. pp. 18-19.

³² DE FINANCE J., *"De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité"*, cit., p. 18: "tout autre chose que la participation d'une même essence par plusieurs individus". "Elle divise, d'une certaine façon, l'essence elle-même".

La differenza è così sottratta alla precarietà ed alla contingenza che caratterizzano ogni alterità di oggetti e di individui ed “attraversa dal basso in alto (o forse piuttosto dall'alto in basso) l'essere umano tutto intero, carne e spirito”³³, cioè gli stessi principi metafisici reali per i quali entrambi i generi sono identicamente umani.

Riguardo a tale originario ed essenziale differire nell'orizzonte di un'identità che non è il risultato di una relazione omologante, ma, al contrario, il suo presupposto, escludente l'omologazione, acquistano peculiare significato le note che caratterizzano qualsiasi incontro intersoggettivo. Quest'ultimo, infatti, si presenta come una manifestazione dell'alterità assolutamente ineducibile, privando di ogni fondamento la contrapposizione tra l'esigenza di salvaguardare, da un lato, l'irriducibilità della differenza e, dall'altro, la comunanza essenziale dei differenti.

Per soddisfare questa esigenza, prioritaria, come si è visto, per un pensiero della differenza, è necessario ritornare alle implicazioni che scaturiscono dall'affermazione di una “duplice mediazione” e verificare quali possibilità esse dischiudano nei confronti delle interpretazioni riduttive emerse nei capitoli precedenti.

La “mediazione anteriore dell'essere”, infatti, situando l'identità fra i due differenti, ad un livello ontologico previo, impedisce che il significato della differenza sia posto nella sola relazione introducendo una relativizzazione che

³³ DE FINANCE J., “*De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*”, cit., p. 18: “elle traverse de bas en haut (ou peut-être de haut en bas) l'être humain tout entier, chair et esprit”. Muovendo da qui possono essere sviluppate, al di là della sintetica trattazione di De Finance, tutte le implicazioni della sua analisi per un approfondimento della riflessione filosofica sulla differenza.

ridurrebbe la differenza stessa al succedersi delle sue manifestazioni storiche contingenti³⁴.

D'altra parte, però, la differenza, come si è già sottolineato, attraversa dall'alto in basso l'identità umana che, aprendosi all'assoluto dell'essere, media la relazione di alterità che si costituisce tra i due soggetti. Pertanto il riconoscimento dell'essenziale umanità di entrambi non compromette la loro irriducibilità, poiché rivela alla conoscenza esplicita, nella "mediazione posteriore dell'altro", il fondamento originario che permette in ciascuno la coscienza implicita della propria appartenenza, ad un livello ontologicamente prioritario rispetto al rapporto con l'Altro/a.

Solo così trova risposta l'istanza cruciale di concepire la differenza come "differenza di" e non "differenza da" e, ugualmente, l'affermazione di L. Irigaray che "La differenza sessuale fa parte dell'identità umana come una dimensione privilegiata dell'essere umano e del suo compimento"³⁵, acquista un significato che non può essere colto nel quadro dei presupposti e, conseguentemente, dei limiti di quell'approccio.

Ancor più rilevante, tuttavia, risulta la prospettiva che si dischiude riguardo alla possibilità di rinvenire le condizioni epistemologiche necessarie a fondare un pensiero della differenza che sia autenticamente filosofico.

La conoscenza del soggetto differente, infatti, si può attuare solo nella relazione in cui si stabilisce l'incontro interpersonale, ma l'Altro/a che in tal modo si manifesta è sempre un singolo, irripetibile nella sua individualità personale, che rimane inaccessibile a qualunque concettualizzazione generalizzante e che non può essere "spiegato"

³⁴ Il cap. 2° ha evidenziato che la riduzione della differenza alla sola storicità è l'obiettivo perseguito da G. Fraisse che, in tal modo, non riesce però a salvare l'irriducibilità che vorrebbe garantire all'alterità reciproca dei due differenti soggetti.

³⁵ IRIGARAY L., "Essere due", cit., p. 43.

mediante quei procedimenti logici di assolutizzazione della particolarità del soggetto, dei quali le “teoriche” della differenza hanno evidenziato la parzialità e l’inadeguatezza, in piena sintonia, su questo punto cruciale, con la filosofia dell’Altro di Lévinas³⁶.

D’altra parte, se non è possibile uscire dal particolare differire che l’alterità rivela, rimane preclusa qualsiasi affermazione sulla differenza e sul suo significato umano, giungendo a quella assolutizzazione che, in L. Irigaray, scava tra i due generi un abisso incolmabile.

Ponendo, invece, che l’identità umana, come partecipazione all’assoluto soggettivo che è “una ricchezza abbondante di punti di vista, di modi propri di essere se stesso, di stili di soggettività”³⁷, è già attraversata dalla differenza nella sua profondità ontologica, la manifestazione dell’Altro/a, che è riconosciuto come Tu poiché partecipa allo stesso assoluto soggettivo, esplicita simultaneamente il suo essere identicamente umano ed il suo essere differente. L’identità che così viene affermata proprio attraverso la differenza e che consente che quest’ultima, mostrando il suo significato universalmente umano, sia conosciuta, è certamente l’“essere dell’ente”, ma non è affatto quell’astratta generalizzazione a cui si rivolgono le critiche di Lévinas e che svuoterebbe l’ente di ogni consistenza, bensì è la conoscibilità ontologicamente intrinseca che “fa parte

³⁶ CAVARERO A., “*Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*”, in RESTAINO F. – CAVARERO A., “*Le filosofie femministe*”, cit., p. 163: “L’unicità del sé che qui si mostra chiede infatti un senso che nessuna categoria generale può catturare e ricondurre all’ordine gerarchico di un sistema”.

³⁷ DE FINANCE J., “*De l’un et de l’autre. Essai sur l’alterité*”, cit., p. 16: “Une richesse foisannante de points de vue, de manières propres d’être soi, de styles de subjectivité”.

della costituzione intima di ogni ente”³⁸ e che, nel caso dell'essere umano, contiene già la differenza come ineludibile dualità di attuazione dell'identica essenza.

Muovendo da qui potrebbe essere ripresa la discussione della filosofia dell'Altro di Lévinas, individuando le condizioni che consentono di evitare che la valorizzazione dell'alterità implichi il rifiuto della sua conoscibilità, ma ciò esula dal contesto della ricerca, anche se, con questo accenno, si evidenzia che il pensiero filosofico della differenza non è, in realtà, che un “momento” di un più ampio ripensamento dell'antropologia e del suo orizzonte metafisico.

L'affermazione dell'identità umana dell'Altro/a, conosciuta proprio mediante la manifestazione del suo essenziale differire, consente, invece, di sottolineare che quello che era stato indicato come un secondo punto, cioè la conciliazione, in ciascuno, tra la particolarità dell'appartenenza di genere e l'universalità umana, non necessita, in effetti, di una distinta risposta, poiché è emerso che l'universale, cioè l'identica umanità, comporta già quella differenza di appartenenza che, in realtà, è ben di più di un particolare. Essa infatti costituisce l'intrascendibile attuazione dell'unica essenza che esiste solo in questa dualità originaria, per la quale non si può riconoscere altra umanità che quella, identica e differente, dell'uomo e della donna.

³⁸ RAHNER K., “*Uditori della parola*”, Roma, Borla, 1988, p. 69.

Conclusione

L'intrinseca compenetrazione della differente appartenenza di genere nell'identica essenza umana costituisce, dunque, il fondamento grazie al quale può essere affermata l'originarietà della differenza che, con ciò stesso, si rivela come una questione da cui la filosofia non può, in alcun modo, prescindere.

Tuttavia, considerando che il primo quesito introduttivo dell'indagine, ovvero quello sul significato umano, ha una portata che, se investe innanzitutto la riflessione teoretica, non si esaurisce, però, in essa, la ricerca deve anche giungere ad individuare ciò che tale significato comporta sul piano della concreta esistenza soggettiva e di quella implicita coscienza di sé con cui ciascuno si percepisce nella propria identità-differenza.

L'approfondimento in questa direzione esula dagli obiettivi configurati in relazione agli interrogativi iniziali, ma è necessario almeno indicare alcune problematiche sottese e le risposte che ad esse possono essere fornite sulla base dei risultati conseguiti.

Si tratta, cioè, di esplicitare, seppure in estrema sintesi, quale senso profondo rivelino le dimensioni fondamentali della differenza, alla luce dell'affermata essenzialità, per la quale essa risulta costitutiva di quella struttura che rende il soggetto peculiarmente umano.

* * *

Innanzitutto, pur essendo emerso che, per l'essere umano, la differenza sebbene radicata nel dato biologico, non può essere ridotta ad esso soltanto, la considerazione del suo significato è inseparabile da quella del corpo che da

essa è intrinsecamente segnato, essendo sempre il corpo sessuato di un uomo o di una donna.

Nel quadro di un'antropologia integralmente unitaria, capace di non sottacere il valore della corporeità in relazione agli atti dell'intelligenza e della libertà, non riducibili ad essa quanto alla loro essenza, risulta così comprensibile, seppure ulteriormente da indagare, la tensione che il soggetto sperimenta tra l'intima, spirituale apertura a realizzazioni che, in se stesse, non sono né maschili, né femminili e l'impossibilità di prescindere, anche in queste situazioni, dall'immediata, implicita coscienza della propria appartenenza di genere, che specifica ogni attuazione senza intaccare l'identica comune umanità che in essa traspare e che ne costituisce la condizione di possibilità.

* * *

Il riferimento alla corporeità, poi, conferisce più chiara evidenza alle precedenti riflessioni sulla differenza come alterità, poiché, essendo l'altro sempre percepito come un limite alla soggettiva, mai esaurita tendenza all'autoaffermazione, in nessun'altra occasione questo limite si presenta così radicale come nel caso della differenza. Si può sicuramente pensare che a questa comune esperienza siano, in larga misura, riconducibili tutte le strategie messe in atto per trasformare l'irriducibile differenza in una diversità più controllabile e di carattere secondario: gerarchica, quantitativa, di esclusione.

D'altra parte, proprio questa idea della percezione del limite, iscritta nel riconoscimento della propria e dell'altrui appartenenza di genere, permette di tematizzare riflessivamente una dimensione peculiare, intrinseca alla differenza già nelle sue componenti biologiche, ovvero il suo essere una relazionalità che, in nessun modo, può essere considerata come un aspetto derivato, ma coincide con essa stessa.

Ogni limite, infatti, nel suo offrirsi, implica un illimitato orizzonte a cui corrisponde l'intenzionalità del soggetto, protesa al superamento del limite stesso e, nel caso della differenza, tale orizzonte è sicuramente costituito dalla coscienza, implicitamente data in ogni relazione, della comune umanità, mentre la differente appartenenza è colta come ciò che mai risulterà accessibile al soggetto nella sua particolarità di genere. Qui, però, si apre l'unica via per ampliare, superando in un certo qual modo il limite, la propria finita identità umana, cioè quella di accogliere in essa, mediante l'intersoggettività, tutto quello che l'altro realizza con caratteristiche peculiarmente irriducibili, della comune, condivisa essenza.

In altri termini, sicuramente più aderenti al vissuto soggettivo, si può affermare che, nell'incontro con il differente, anche quando è deliberatamente e liberamente esclusa ogni forma di rapporto fondato sulle componenti biologiche, mai si può prescindere dalla coscienza della propria appartenenza, cioè dalla sessualità che, nelle sue dimensioni costitutivamente umane, pone una relazione che, senza negare il dato biologico, gli conferisce un più profondo significato che esso, in se stesso non possiede, ma che acquista per l'umanità del soggetto a cui inerisce.

* * *

È evidente che, con queste ultime considerazioni si dischiude tutto un ampio ventaglio di possibilità per l'ermeneutica delle diverse forme storiche e culturali che la relazione tra i due differenti ha assunto a partire dalla costitutiva relazionalità umana, ma ciò esula dai limiti di una ricerca volta a riconoscere ciò che costituendo umana la differenza, la rende, nello stesso tempo, pensabile.

