

**KANT, L'UNIONE SESSUALE E LA TRADIZIONE MORALE
DELL'OCCIDENTE
DI EUGEN FINK**

*L*a filosofia di Eugen Fink può essere considerata un modello esemplare dell'ambiente fenomenologico sorto in seno all'Università di Friburgo, il cui sviluppo si caratterizzò sia per l'identificazione della città con una sorta di roccaforte del fenomenologizzare trascendentale – contrapposto alla versione realista di cui si facevano portavoce i centri di Monaco e Gottinga sulla scorta delle Ricerche logiche husserliane –, sia per l'influenza dell'ontologia heideggeriana. A partire dal 1928 Fink fu assistente di Husserl presso l'ateneo friburghese e frequentò parallelamente i corsi tenuti da Heidegger nella stessa università, facendo poi confluire gli insegnamenti di entrambi i maestri in una singolare traslazione ontologico-cosmologica della fenomenologia, il cui centro fu dal filosofo additato nella nozione di "mondo". Il termine "mondo", ricorrente nei suoi testi, diventa il titolo di una nuova concezione di origine intesa in senso fenomenologico, distante dall'accezione husserliana tanto per la posizione del proprio baricentro – il luogo di manifestazione del fenomeno non è individuato anzitutto nella vita del soggetto, ma nella totalità da cui il soggetto è sempre preceduto –, quanto per il differente terreno d'indagine – la domanda non riguarda solo il darsi delle cose, ma il loro modo d'essere –. Parlando di "Welt" Fink allude così a una peculiare rivisitazione, di matrice fenomenologica, del problema del fondamento, il cui atto fondativo è collocato



STEFANO VAJA
MACELLERIA A DURAZZO (ALBANIA), 1999

nel venire all'essere dello stesso intero mondano e della sua struttura.

È su queste basi che l'autore, a partire dagli anni Cinquanta, articola la sua antropologia filosofica, di cui l'opera Existenz und Coexistenz, della quale presentiamo il diciottesimo capitolo¹, rappresenta una delle testimonianze più significative. Tratto da un ciclo di lezioni tenuto nel 1952/53 e ripreso nel 1968/69, il testo intende proporre una visione della coesistenza fra uomini elaborata alla luce della relazione umana alla totalità del mondo. L'uomo, in quanto ente privilegiato contrassegnato da comprensione e capacità progettuale, non è qui concepito nella chiusura della propria singolarità – comunque la si intenda –, ma è già sempre schiuso al tutto che lo attornia e da cui è a sua volta fondato, rimettendo la definizione del suo essere-individuo al di là degli stessi confini individuali. Ne consegue che il fenomeno della coesistenza, quale riflesso dell'intero del mondo nella sfera umana, interviene in anticipo e preliminarmente nella costituzione della singola esistenza, la cui dimensione intersoggettiva non si limita più ad essere definibile come un'associazione di singoli già costituiti. Esistere, in tale prospettiva, significa sin dall'inizio esistere in un mondo ed esistere con gli altri: sebbene la componente individuale non venga negata, interpretarla in un'ottica cosmologica implica una sua rilettura alla luce della costante tensione dialettica che essa instaura costitutivamente con l'extra-individuale.

Poste tali premesse, nel capitolo che proponiamo Fink esterna la sua critica alla concezione etico-antropologica della tradizione occidentale, e lo fa a partire da un

paradigma insolito: la definizione del matrimonio e del rapporto sessuale fornita da Kant nella Metafisica dei costumi, davanti alla quale, come leggiamo nel capitolo 17, «già i contemporanei si scandalizzarono»². Nonostante l'indignazione e le prese di distanza con cui la posizione kantiana può essere accolta, in essa si troverebbero esemplificate in modo esplicito e radicale le fondamenta della nostra tradizione morale, da considerarsi tacitamente a monte dello stesso atteggiamento di scandalo. Il punto di partenza è la seguente dichiarazione di Kant, di cui stupisce il tono lapidario: «L'unione sessuale (commercium sexuelle) è l'uso reciproco che un essere umano fa degli organi e delle facoltà sessuali di un altro (usus membrorum et facultatum sexualium alterius)»³; a cui segue la specificazione per cui essa «risponde o unicamente alla natura animale (vaga libido, venus volgivaga, fornicatio), oppure alla legge. Quest'ultimo tipo di unione è il matrimonio (matrimonium), vale a dire l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso delle loro prerogative sessuali per tutta la vita»⁴. Mentre il primo caso è un semplice «godimento che in parte coinvolge anche l'altro» e in cui «un essere umano trasforma se stesso in cosa»⁵, il matrimonio è indicato come l'unica condizione affinché l'uomo possa liberarsi da questo stato di reificazione e ricongiungersi con la propria umanità. Il possesso reciproco delle «prerogative sessuali», che è «nello stesso tempo l'acquisizione dell'intera persona» (essendo questa un'«unità assoluta»⁶), è il passo necessario che congiunge il desiderio fisico umano con la libertà, la tendenza del corpo con la personalità, senza cadere nella brutale riduzione a oggetti:

«L'acquisizione di una moglie o di un marito non avviene, dunque, *facto* (con la coabitazione) senza un contratto precedente, e nemmeno *pacto* (unicamente mediante il contratto matrimoniale senza la coabitazione conseguente), bensì soltanto *lege*, ossia quale conseguenza giuridica dell'obbligazione di costituire un'unione sessuale unicamente mediante il possesso reciproco delle persone, il quale si attua soltanto grazie all'uso reciproco delle prerogative sessuali»⁷. Il matrimonio è così illustrato come una sorta di sublimazione della libido umana, come la sua canalizzazione e trasformazione da forza incontrollata a fondamento di un possesso reciproco stipulato giuridicamente.

Alle spalle di questo quadro Fink mette in evidenza due presupposti principali, entrambi ricondotti all'eredità platonico-cristiana: da un lato la centralità dell'esistenza singola, dall'altro il suo caratterizzarsi in virtù dell'immagine "centaurica" che la vede distinta in "natura" e "libertà", in una parte corporea succube dei sensi e in una parte libera e razionale rispetto a cui la corporeità sarebbe solo il momento grezzo da dover plasmare. L'uomo è ancora per Kant l'animale razionale, la bestia dotata di spiritualità; oppure, inversamente, lo spirito impacciato dal corpo, l'essenza intelligibile ostacolata dal sensibile. E allo stesso modo le relazioni inter-umane, sorgendo dall'associazione dei singoli, o riposano sulle esigenze della sensibilità, eguagliando così i rapporti fra bestie (è il caso dell'uso naturale dei rapporti sessuali), oppure sono orientate dalla ragione e dalla moralità, come mitigazione del mero impulso (è il caso del matrimonio).

Di fronte a un simile dualismo, l'impostazione finkiana, eretta sulla dialettica uomo-mondo, impone domande del tipo: «Cosa conferisce alla libertà questo primato? Come può giustificare la sua pretesa di trovarsi più vicina all'essenza autentica rispetto alla natura?» «Ma perché, possiamo dire, solo la libertà deve costituire la sua [dell'uomo] autentica essenza intelligibile, — perché la sua naturalità deve appartenere all'ambito del fenomeno?» «Ma le comunità sono fundamentalmente associazioni di singoli? Sono sempre col-legamenti?»

A un'essenza umana singola e identificata con la libertà è contrapposto il modello di un uomo "incarnato" nel mondo, un uomo la cui fisicità, lungi dall'essere un retaggio animale, diviene il tramite della stessa morale umana e della più autentica coesistenza. Questa, infatti, non ha più la sua unica sede nell'unione fra individui liberi e razionali, ma ne è ammessa altresì una forma originaria e pre-individuale da cui il singolo è già sempre attraversato e costituito, quella stessa forma originaria di cui certe esperienze coinvolgenti il corpo forniscono un esempio privilegiato. La passione carnale degli amanti, radicata nella dualità dei sessi e tabù della tradizione passata, è appunto una di queste.

La concezione kantiana del matrimonio non è l'opinione privata di un pedante anemico e senza contatto con la vita reale, di uno che era stato a suo tempo uno scapolo bisbetico, - essa è piuttosto il *concetto* del matrimonio secondo le leggi della ragion pura. Se ciò ci sorprende o addirittura scandalizza, su questa reazione emotiva, in un primo momento, non abbiamo affatto le idee chiare. Si è indignati per l'apparente "cinismo" con cui Kant caratterizza il rapporto amoroso fra uomo e donna, - per il modo sobrio e desolante con cui chiama per nome cose su cui si trova in genere posato il fine velo delle sensazioni poetiche, cose che sono inoltre avvolte in usanze remote e rispettabili. Il matrimonio non è forse considerato come l'istituzione più sacra dell'essere-uomo, come la culla della vita che sempre si rinnova, il terreno materno di ogni civiltà e umanità? L'esplicazione kantiana del matrimonio non colpisce in pieno viso la tradizione umanitaria? Questo è quel che appare soltanto a una considerazione superficiale. Poiché l'interpretazione kantiana del matrimonio si basa sulla stessa tradizione morale, radicalizzata e pensata coerentemente fino alla fine, a cui ci stiamo richiamando nel nostro sdegno. Se siamo indignati per il modo in cui Kant determina il matrimonio, allora dovremmo esserlo ancora di più per le intuizioni morali fondamentali da cui siamo guidati nel sentimento dell'indignazione. Siamo così poco abituati a penetrare i

nostri "sentimenti", da non riconoscerli più là dove essi vengono portati al loro intrinseco contenuto di pensiero. Siamo sconcertati per la forma di pensiero del concetto, sebbene esso intenda la stessa cosa a cui allude il nostro "sentimento".

La tradizione etica da cui siamo prevalentemente condizionati è un'etica dell'esistenza *singolarizzata*, sia nella sua componente antica, sia nella sua componente cristiana. Il che non significa naturalmente che in essa sia ogni volta in questione soltanto l'uomo singolo, la sua *eudaimonia* o la salvezza della sua anima. Ma il tipo di sguardo in cui i fenomeni comunitari giungono alla vista è orientato verso la singolarità dell'uomo: egli è l'elemento fondamentale. "Comunità" è conseguentemente vincolo, col-legamento, associazione. E inoltre, dato che il singolo come tale rappresenta la base, il riferimento all'uomo è primariamente ricondotto all'"essere-sé", ovvero all'autodeterminazione, alla libertà. Il che significa poi che la concezione antropologica si determina prima di tutto a partire dalla distanza dell'uomo rispetto all'animale, - nonché dalla corrispondenza con Dio e dall'esserne ritratto; l'uomo è considerato come "*animal rationale*" e "*imago dei*". Egli è elevato al di sopra dell'animale, con cui condivide l'animalità, grazie al privilegio del *logos*, della *ratio*, - è l'animale che si è emancipato dallo stato della bestialità, il cui "camminare dritto" non si limita al corpo; anche nel suo

intero essere egli non striscia più rivolto apaticamente verso la terra, ma ha sollevato lo sguardo al cielo stellato sopra di sé, presagendo la divinità; egli esiste nella “*homoiosis theo*”. Il teomorfismo dell'uomo non è però una proprietà fissa che gli spetterebbe come la copia delle cose riflesse in uno specchio, - esso non è affatto una proprietà che l'uomo si limita semplicemente ad “avere”; esso, si dice, è la sua “determinazione”: la perpetua inquietudine del suo cuore, il più intrinseco desiderio e l'autentico compito della libertà umana. Nella tradizione si trovano dunque già definiti quei motivi che in Kant acquisiranno poi una forma brusca e concettualmente rigorosa. L'uomo è essenzialmente un essere singolo, una persona, - le comunità sono collegamenti di singoli che vivono insieme, il singolo come tale ha in sé il principio della sua singolarità, non è soltanto uno in senso numerico come tutte le cose (come una pietra, un albero), egli è uno *stesso*, un'unità che sa e determina se stessa, un'unità la cui autodeterminazione è limitata soltanto dalla considerazione dell'autodeterminazione delle altre persone esistenti. Tutto il peso dell'esserci umano è qui posto nella dimensione della *singularizzazione*. E l'ambito della singularizzazione non è qui assunto semplicemente come il campo dell'apparire; la singularizzazione non determina solo il *mundus sensibilis*, le cose sensibili, - essa determina anche, anzi addirittura in un senso più radicale, il

mondo intelligibile della libertà; l'uomo, in quanto cittadino del regno degli spiriti degli esseri razionali, è “libero”, dotato di un sé, determinante se stesso e perciò *singolo*. Così come in Leibniz l'individuazione è il carattere meta-fisico delle “monadi”, anche in Kant la singularizzazione non è superata nel mondo intelligibile, non è cancellata nell'unità vitale dello spirito assoluto come avverrà poi nell'idealismo tedesco, ma proprio essa costituisce la struttura fondamentale e decisiva del “*commercium*” fra esseri liberi, la cui autentica relazione, conforme a ragione, è soltanto il riconoscimento reciproco della loro libertà, e il cui senso è formulato tramite l'imperativo categorico, il quale prescrive di agire così che l'arbitrio del singolo possa coesistere con quello degli altri, o così che la massima di ogni singola azione possa essere il principio di una legislazione universale.

Ma per Kant l'uomo non è un essere assolutamente libero; la sua libertà è impacciata da desideri sensibili; non è solamente un essere razionale, ma anche un essere naturale; in un certo senso è un tipo determinato di animale; è un *mixtum compositum* di “natura” e “spirito”. Il modo ontologico fondamentale in cui natura e spirito si congiungono nell'essere umano resta però infine non chiarito. Come Kant dice nei *Prolegomeni*, la «natura», secondo il suo concetto formale, è «l'esistenza delle cose in quanto determinate da leggi generali»; e poi prosegue: «Se

natura significasse l'esistenza delle cose in sé, noi non potremmo conoscerla mai né *a priori*, né *a posteriori*⁸. Poiché noi abbiamo conoscenze della natura *a priori* e *a posteriori*, questa non è in alcun modo l'insieme dell'ente in se stesso, bensì l'insieme dei fenomeni dell'ente in sé che è per noi sconosciuto, fenomeni che sottostanno alle condizioni della nostra facoltà conoscitiva. Secondo il concetto materiale, la natura non è altro che l'insieme dei fenomeni. E lo stesso uomo si trova ora anzitutto nella sua concatenazione, si trova come un essere vivente accanto ad altri, accanto all'animale e alla pianta. In questa sua determinatezza naturale, se è vero che la totalità della natura è solo fenomeno, anch'egli, palesemente, non sarà altro che un semplice fenomeno. È unicamente nel volere e nella coscienza della libertà che Kant trova una possibile fuga dalla prigionia fenomenica dell'uomo, altrimenti completamente serrata. Nella misura in cui egli si sa libero e si vincola al rispetto della legge morale, si accorge della sua essenza intelligibile, - spezza la sfera d'influenza della natura e si riconosce cittadino del regno degli esseri liberi. L'uomo riesce ad aprire una breccia verso l'ente in sé unicamente e soltanto a partire dalla sua libertà; il concetto di libertà diventa così la chiave da cui è aperta la porta sbarrata che resiste altrimenti ad ogni pensiero teorico. Un accesso all'"essenza", alla "cosa in sé", non si dà per Kant come ragione teorica

- la quale resta limitata all'ambito dell'esperienza possibile e quindi al campo dei fenomeni -, ma unicamente come ragion pratica. Partendo dalla natura non vi è per noi alcuna via - secondo Kant - che conduca all'essere-in-sé della sua essenza. Fra natura e libertà è così mantenuta ferma una singolare disparità, destinata a riproporsi come un enigma.

Cosa conferisce alla libertà questo primato? Come può giustificare la sua pretesa di trovarsi più vicina all'essenza autentica rispetto alla natura? Non sono qui all'opera pregiudizi remoti della metafisica spiritualistica occidentale, - decisioni risalenti all'inizio del pensiero metafisico, a Platone e Aristotele? In ogni caso la libertà è anzitutto un fenomeno così come lo sono le apparizioni della natura; l'autodeterminazione lo è allo stesso modo in cui lo è l'essere-sospinti da brame sensibili. L'uomo, nel modo in cui si trova innanzitutto, è un essere vivente che da un lato è sottoposto a impulsi e a pressioni, dall'altro può determinare se stesso; è sensibile ed è libero, sebbene la sua libertà si debba perlopiù affermare nella lotta contro i suoi impulsi. Ma perché, possiamo dire, solo la libertà deve costituire la sua autentica essenza intelligibile, - perché la sua naturalità deve appartenere all'ambito del fenomeno? In Kant vi è infine un'incoerenza peculiare che resta irrisolta. La natura, come insieme dei fenomeni, sottostà alle condizioni della sensibilità della soggettività. La domanda «*Com'è possibile*

la natura?», che egli definisce anche il «punto supremo che la filosofia trascendentale può toccare», trova la seguente formulazione e la seguente risposta: «Com'è possibile la natura in senso materiale, cioè secondo il dato dell'intuizione, come complesso dei fenomeni? Come sono in genere possibili lo spazio, il tempo e ciò che li riempie entrambi, il dato della sensazione? La risposta è: per via della costituzione della nostra sensibilità, per la quale essa viene affetta in un modo tutto suo particolare da oggetti che sono in se stessi ignoti ed assolutamente distinti da ogni fenomeno»⁹. La natura, come fenomeno, è condizionata dalla sensibilità della soggettività. Ma questa sensibilità non appartiene proprio alla natura? L'uomo, nella misura in cui è sensibile, non è inserito in essa? Il sensibile non è proprio il naturale in lui? Ora si dirà forse che qui deve essere distinto un duplice concetto di sensibilità: da un lato il sensuale e le brame, dall'altro la "sensibilità pura", la forma *a priori* nella quale soltanto può apparire tutto il sensuale, precisamente lo spazio e il tempo. La natura sottostà alla condizione trascendentale della pura sensibilità del soggetto, nella misura in cui essa si estende e si mostra nello spazio e nel tempo. Ma in fin dei conti da dove viene questa condizione trascendentale? Ciò che manca in Kant è la risposta che espliciti se le condizioni del fenomeno sono a loro volta momenti del fenomeno stesso oppure se e come esse siano elementi assoluti ed

essenti-in-sé dell'essere conforme ad essenza. In quest'ultimo caso anche la natura dovrebbe poter essere riconosciuta nel suo fondamento assoluto, almeno nella misura in cui questo è "condizionante". Tale problema giocherà poi un ruolo immenso nell'idealismo tedesco. Per la concezione kantiana dell'uomo ne risulta che: egli è libero (in base alla sua essenza intelligibile) e dipende contemporaneamente dalla natura (determinato dai desideri della sensibilità); egli è un "animale" in quanto appartiene alla natura ed è "persona" in quanto appartiene al regno razionale della libertà. La bipartizione del mondo in *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* attraversa il centro dell'uomo; egli è l'ente lacerato da questa spaccatura. Come "fenomeno" è determinato dalle pressioni della natura, come "essenza" è il legislatore di se stesso. Ma impulso e libertà non appartengono a due dimensioni differenti e separate; se tutto si limitasse a questo, cioè al fatto che quel che nel fenomeno è un impulso è invece libertà nella sfera dell'essere-in-sé, non vi sarebbe alcun problema morale. L'uomo potrebbe vivere nella beata innocenza; la libertà non potrebbe in alcun modo entrare in conflitto con l'impulso. Tuttavia per Kant il problema della moralità consiste proprio nel modo in cui la libera autodeterminazione dell'uomo può documentarsi nella sfera del fenomeno, ossia nel campo della natura, come essa può ripercuotersi in una condotta di vita. Come può l'uomo, in quanto

persona razionale, influire sulla sua animalità così da mitigare la rozzezza e lo stato selvaggio delle voglie animali, portandole con ciò in una “costituzione morale”? L’autodeterminazione morale della libertà non è un contegno nel regno spirituale degli esseri liberi e razionali, ma un contegno *all’interno dello spazio e del tempo*, all’interno della sfera del fenomeno. La “*cruce*” della metafisica kantiana della libertà si trova nel tipo di azione con cui la libertà può in generale intervenire nella connessione naturale degli eventi e degli avvenimenti, la quale è chiusa (in sé) come catena causale senza lacune; questo “potere” deve essere presupposto affinché tutta la moralità non venga meno. La libertà deve poter “apparire” al fine di portar fuori le forme morali del vivere umano; essa, in ultima analisi, ha dunque la sede della sua conferma nello spazio temporale dell’“apparire”, è qui che si trova Rodi, in cui essa deve saltare.

Ma perché la libertà deve “deviare” al di là della natura, - perché deve influire sull’animale naturale chiamato “uomo”? Qui troviamo un’oscurità che lo stesso Kant non rischierà, restando fondamentalmente imprigionato in quella concezione tradizionale dell’uomo che chiamiamo “centaurica”. Il tratto animale è l’avanzo terreno che la libertà deve sopportare con imbarazzo, in cui essa ha solo un materiale per attuare la sua opera; l’animale in noi diventa il

“materiale del dovere”, come accade infine in Fichte con la natura in generale. Ciò che è morale è principalmente un’opera dello spirito su ciò che ne è privo, della ragione sull’irrazionale, della libertà su ciò che non è libero, dell’“essenza” intelligibile sul “fenomeno” sensibile. Queste sono tutte tarde risonanze dell’antica *sophrosyne*, che i fondatori della metafisica definirono come dominio della ragione sull’irrazionalità. Noi tentiamo però di mettere in dubbio quest’intera impostazione, - non per sfuggirvi, ma solo al fine di sottrarci alla sua “validità indiscussa” e di guadagnare uno spazio per domande scettiche. Nella prospettiva di Kant il “naturale nell’uomo” ha solo un carattere contingente, è un’organizzazione istintiva che è in fondo accidentale, che si può constatare empiricamente e che eventualmente si può anche riconoscere nella sua biologica conformità a scopi, - ma che nella sua interezza rappresenta un peso di piombo, dal quale risulta ostacolato il libero volo della nostra natura razionale. Gli uomini sono suddivisi nei due sessi solo “accidentalmente”, essi condividono il modo della riproduzione con gli organismi superiori; sono bisessuali¹⁰ - non molto diversamente dalle scimmie o dai porcellini d’India. Certamente da questa organizzazione animale degli uomini si lasciano derivare certi tratti interiori maschili e femminili. Lo stesso Kant, nella sua antropologia, offre una divertente descrizione delle differenti tipologie psicologiche e

delle diverse modalità di comportamento riscontrabili effettivamente nei due sessi. Ma dal punto di vista ultimo e decisivo la differenza dei sessi gli è “indifferente”; l'uomo è essenzialmente libertà, persona razionale - e in questo fondamento essenziale non è toccato dal suo sesso; libertà e ragione non sono mai “maschili” e “femminili”. La dualità dei sessi appartiene al mondo esterno del fenomeno, non al regno dell'essenza; è un risultato della natura, seppur un risultato da cui le formazioni di senso dello sviluppo pratico della libertà vengono determinate nel modo più consistente. La sessualità è una “determinatezza meramente animale” del genere umano; essa è pertanto qualcosa che non si trova in potere dell'essenza libera; questa non può scegliere se essere sessuata o asessuata, - in compenso può scegliere quale uso vuole fare della sua disposizione naturale, determinandosi nella scelta giusta tramite principi razionali. Essa non può nemmeno scegliere se far derivare il suo sostentamento dal mangiare, dal bere e dal metabolismo, ma anche in questo caso potrà cercare di trasporre l'uso sotto regole razionali. L'uomo dotato di ragione può portare gli impulsi fondamentali della sua natura animale in una “costituzione conforme a ragione”, ovvero in una forma morale.

Ma deve essere per forza mantenuta questa antica e venerabile impostazione per cui la moralità consiste appunto nel dominio

dell'animale attraverso lo spirito, nella nobilitazione del sordo impulso attraverso il momento di senso razionale, - deve essere conservata come preziosa eredità risalente all'antichità e al Cristianesimo, alle radici della nostra umanità? Questa eredità non è l'argine contro la barbarie, le cui acque salgono sempre più in alto? Staccare anche solo una pietra da tale diga eretta contro la mareggiata - non sarebbe un'impresa suicida, a maggior ragione se dovesse accadere in nome della filosofia? Oggi si riesuma in molte lingue l'eredità della storia occidentale e si rivendica un “umanismo” della libertà; i due schieramenti politici del mondo sollevano rispettivamente il loro “grido di guerra” soltanto come un'altra interpretazione della libertà umana: per l'uno essa è la “dignità immortale della persona”, che non può essere resa “cosa” da nessuna coercizione dello Stato e che ha il diritto inalienabile al possesso e alla proprietà, per l'altro è l'emancipazione dalla reificazione dell'uomo, la quale accade come sfruttamento economico della forza lavorativa, come sminuimento del lavoro a “merce” di facile vendita. In un senso più profondo di come gli schieramenti politici sul nostro pianeta utilizzano le stesse categorie, sebbene con segno inverso, possiamo dire che “cultura” e “barbarie” scaturiscono sul *medesimo* fondamento: ossia dal concetto metafisico dell'uomo inteso come persona razionale dotata di corpo animale, come il centauro composto da uno spirito affine a quello

di Dio e da una sensibilità affine a quella della bestia. Fino a quando la questione cruciale della nostra esistenza morale resta (per dirla con Schiller) «solo una tiepida scelta [...] fra felicità di sensi e gioia dell'anima»¹¹, la scelta se determinarci in virtù della vicinanza a Dio o all'animale, l'esserci umano resta "infondato"; si determina infatti a partire dalla *distanza da enti e non dalla sua "relazione-al-mondo"*: il senso cosmologico della nostra esistenza (come ek-sistenza) resta velato.

Ciò vale soprattutto per il rapporto verso il cosiddetto "naturale". È



COMPAGNIA DELLA FORTEZZA LA SCUOLA DEI BUFFONI

sicuro che questo sia solo qualcosa di "bestiale" – o alla fine falsifichiamo l'essenza della natura nell'uomo se la identifichiamo in modo troppo ovvio con la natura animale? Forse essa non è soltanto un materiale grezzo in cui può scaturire una forma morale attraverso la formazione spirituale ad opera della libertà, allo stesso modo in cui dal metallo grezzo scaturisce la statua scintillante grazie al lavoro dell'artista. Forse questo tratto naturale è già in se stesso "morale", sebbene in un senso per nulla consueto. In ogni caso l'interpretazione kantiana dei principali fenomeni morali della comunità umana, prima di tutto del matrimonio, allude a una caratterizzazione portante troppo *riduttiva*. Ciò non è espresso come una critica arrogante; poiché Kant si limita a trasporre in un rigore concettuale inaudito le conseguenze tratte dalla fondamentale impostazione metafisica della filosofia occidentale. Ma questa impostazione è nel frattempo divenuta sospetta, o quantomeno inizia a scricchiolare la travatura della casa in cui l'umanità occidentale ha vissuto per duemila anni; la figura destinale di Nietzsche getta la sua ombra sulla vita moderna come un oscuro punto interrogativo. Il processo della "trasvalutazione di tutti i valori" è iniziato.

L'interpretazione kantiana del matrimonio è determinata da una serie di presupposti impliciti che vogliamo cercare di mettere in luce. Abbiamo già nominato un presupposto essenziale riferendoci alla

posizione di Kant verso la natura presente nell'uomo, verso il presunto animale in noi. E questa "natura", questa organizzazione animale dell'istinto del vivere umano, è stata da lui infine assunta come un fatto contingente che resta impenetrabile per la presa del pensiero. Di importanza centrale è inoltre - ne abbiamo già fatto menzione - l'impostazione "individualistica" di Kant nella sua filosofia sociale. Egli prende le mosse dall'uomo singolo, il quale, appunto in virtù della sua natura animale, è uomo o donna. In quanto uomo ha la tendenza ad ottenere una donna, e viceversa. La tendenza opera in lui come impulso naturale del desiderio sessuale; la brama può essere realizzata in modo morale solo se egli stipula un "contratto" con un partner dell'altro sesso; sebbene un contratto di tipo particolare. Non si tratta semplicemente di un contratto riferito a cose che possono essere scambiate, prestate, vendute, donate. Il contratto matrimoniale, come abbiamo visto, è un consegnarsi reciproco, un reciproco possedere che non è a termine, ma che interessa l'intera vita. Il contratto, tuttavia, si riferisce in realtà all'uso vicendevole degli organi sessuali - e poiché questi appartengono al corpo e il corpo alla persona (alla sua unità indivisibile), il possesso reciproco dei membri sessuali può essere soltanto un patto duraturo fra uomini, i quali - è vero - si reificano a vicenda, ma che da questa reificazione si emancipano nuovamente. Ma il matrimonio è nondimeno

contratto, la forma morale del vivere sessuale si costituisce in un'associazione di singole persone precedentemente separate. La separatezza e la singolarità di coloro che si uniscono in matrimonio costituiscono evidentemente il tratto preliminare e più originario; la comunità, nel senso di comunità sessuale nella sua forma morale, sorge nell'atto nuziale inteso come connessione di persone che corrispondono una all'altra secondo la loro organizzazione corporea (appunto maschile-femminile), che sono afferrate da tensione reciproca e che bramano vicendevolmente la loro eccitazione sessuale, congiungendosi ora nella forma legale.

L'elemento di partenza di una simile visione non è forse l'essere singolo? Certamente questo, in quanto è appunto uomo o donna, ha una corporeità *tipica*, ha una specifica conformazione corporea in relazione al suo sesso, e via dicendo; ma l'essere singolo, determinato da tale forma corporea caratteristica e finalizzata all'accoppiamento, sembra rappresentare palesemente il principio metodico a partire da cui devono essere compresi tutti i fenomeni comunitari.

Ma le comunità sono fondamentalmente associazioni di singoli? Sono sempre col-legamenti? O forse ci sono anche comunità che sono più originarie dei singoli, - che sono tali da rilasciare i singoli soltanto da esse stesse? Comunità che non si costituiscono tramite un'associazione,

attraverso una qualsivoglia forma ancora allentata di “*contrat social*”, ma, viceversa, che sono *prima* dei singoli che ad esse appartengono? Ma da dove vengono le singole persone che contraggono matrimonio come marito e moglie? Gli “individui” nevicano dal cielo? Tutti nascono dal ventre materno, provengono da un clan, da una “stirpe”, da un ceppo, da un popolo. Ma ciò che è un “popolo” si lascia comprendere e concepire prendendo spunto dal singolo uomo? È semplicemente una quantità di individui oppure è una continuità della vita che non smette di attraversare tutti i singoli membri, seppur disgregandosi sempre e nuovamente in singolarità? E anche il singolo uomo e la singola donna non sono semplici esemplari di un’universalità fissabile concettualmente, - in essi è sempre presente anche la sovra-individualità del sesso, da cui sono penetrati. Può anche darsi che le singole persone coscienti di sé, che si congiungono così nella forma morale della comunità sessuale, credano di agire in virtù del proprio volere, - di afferrare moralmente la brama e la tensione conferendo loro una forma legale. Ma comprendono davvero che cosa li afferra quando si accendono di amore uno per l’altro? Conoscono la potenza da cui sono sospinti? Da sempre si deride l’ingenuità degli amanti. Si crede di essere spiritosi e intelligenti quando, come fa ad esempio Schopenhauer nella sua *Metafisica dell’amore sessuale*¹², si dice in tono di scherno che solo l’intelletto maschile

annebbiato dall’istinto sessuale può trovare bella la donna, questo essere dai fianchi robusti; l’uomo non saprebbe che, così facendo, fa soltanto gli interessi della “specie” e non dell’individuo. Il sogno degli amanti di essere uno per l’altro non sarebbe che uno stratagemma con cui la natura cercherebbe di abbagliarli con l’unico scopo di conservare la “specie”; perché con consapevolezza nessuno vorrebbe prendere su di sé gli oneri e le seccature di una vita matrimoniale. La bellezza sarebbe il trucco con cui la natura lavora; la giovane donna, nel pieno della sua floridezza, sarebbe il “colpo di scena della natura”, per così dire la sua esca e il suo più grande imbroglio. Quel che Schopenhauer afferma nel suo modo spiritoso e frivolo, tuttavia, può essere nel migliore dei casi un *bon mot* di matrice biologista, non una dichiarazione filosofica. Poiché l’“universale” da lui menzionato – la natura, l’interesse della specie e via dicendo - resta un concetto completamente vuoto. Per prima cosa bisognerebbe pensare quel che può significare un “universale” non identificabile con ciò che è comune formalmente ai molti esemplari. Esso non può diventare una semplice parola-feticcio con cui operare in modo indisciplinato al fine di mostrarsi esperti dei fini più reconditi.

Occorre piuttosto chiedersi se tutti gli amanti non sappiano già in modo oscuro che non sono soltanto essi a decidersi uno verso l’altro. In ogni affetto non è forse in gioco un contegno che non si rivolge al

mostrarsi dell'altra persona nella luce dell'eccitazione, - un contegno verso la demonica violenza vitale del sesso opposto? La concezione kantiana dell'eccitazione, in quanto allettamento dell'organo sessuale altrui, offre a mio parere una visione del fenomeno troppo riduttiva. Kant si muove così in un'ottica che è appunto determinata dalla sua "impostazione individualistica". Chi prova il desiderio erotico, secondo lui, mira all'uso di una "cosa con cui intrattenersi immediatamente"; vuole il godimento sessuale. Ciò, naturalmente, non può essere contestato in alcun modo, ma resta da vedere se la brama si esaurisce nel godimento e se si limita a riferirsi ad esso. Colui che gode, in quanto gode, è esiliato nella sensazione della sua sensibilità; egli prova voglia; la sua voglia può aumentare quando scorge la voglia del partner. Tuttavia, dove l'accoppiamento è compreso *primariamente* come un godere della voglia dell'altro, è *povero di senso*. Il che non deve allora significare che esso non può avere alcun senso morale legittimo. Non ci troviamo ancora sul piano delle discussioni morali. Dove i due che si accoppiano si considerano come oggetti di voglia che si intrattengono a loro volta con parti corporee dell'altro, l'atto sessuale è per così dire "cieco" e "sordo", non è un'*esperienza*. I gaudenti provano sì il solletico della voluttà, ma non il suo profondo contenuto esperienziale. "Godimento" è quel tipo di erotismo che si è svuotato di simboli e che è solo un

modo del divertimento. Tanto più il gaudente gode, quanto più si chiude in sé; crescono le pareti della sua prigione; egli è al massimo un divoratore erotico di uomini che usa e consuma organi sessuali. Don Giovanni non è il più fortunato, no - è il più sfortunato degli erotici. In effetti il punto di partenza di Kant non è molto lontano da questa forma di erotismo "cieca" e povera di senso. L'erotismo è per lui anzitutto "godimento", essendo solo una relazione dell'uomo razionale verso la sua natura animale, - solo una posizione della libertà sovrana verso la sensibilità, oppure, parlando per principi: solo una relazione dell'"essenza" verso il mero "fenomeno". A giocare infine un ulteriore ruolo fatale quale presupposto inespresso della teoria kantiana è la sottodeterminazione del fenomeno della "corporeità". La corporeità, in quanto tale, è considerata solo come un fatto contingente dell'organizzazione animale; la persona razionale ha un "corpo", così come il centauro ha la sua parte inferiore uguale a quella di un cavallo; ne è affetta, ma solo nel campo fenomenico. Dobbiamo però domandare: è sufficiente una tale impostazione? L'animale è "corporeo", vive nel corpo; ma non si rapporta mai *alla* sua corporeità - così come non può mai rendersi conto della sua nudità. L'uomo, per contro, non si limita ad avere un corpo, ma vive anche in una peculiare relazione di tensione *nella e con la* sua corporeità; il corpo non è solo

l'organo complessivo in cui egli ha il suo dominio, ma in un certo senso è l'uomo stesso - per se stesso. E la relazione al proprio corpo non va inoltre staccata e separata dal contegno in cui noi ci riferiamo costantemente alla corporeità degli altri uomini, in cui li esperiamo nella loro bellezza corporea, nella loro forza e nel loro splendore, oppure nella loro bruttezza, debolezza e impotenza. La nostra vita nella comunità umana è co-determinata in larga misura dal modo in cui la corporeità propria e altrui è per noi aperta - e ciò, appunto, non solo come organizzazione animale. Non solo lo spirito attraversa il corpo, ma anche il "corpo" attraversa in gran parte la nostra spiritualità. Platone sapeva che i corpi brillanti degli efebi mettono le ali al volo dello spirito, che la sapienza, la *sophia*, può scaturire dalla *philia*, ovvero dall'*eros*, talvolta anche dalla passione ardente.

INTRODUZIONE E TRADUZIONE DI SIMONA BERTOLINI

¹ E. Fink, *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, a cura di F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, pp. 149-157.

² Ivi, p. 148.

³ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 159.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ivi, p. 161.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ivi, pp. 163-165.

⁸ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1995, p. 107.

⁹ Ivi, p. 153.

¹⁰ Da questa e da altre occorrenze dell'opera si ricava l'impressione che Fink utilizzi il termine "bisessuale" col significato di "eterosessuale".

¹¹ F. Schiller, *L'ideale e la vita*, in Id., *Poesie filosofiche*, a cura di G. Moretti, Studio Edizioni, Milano 1990, p. 47.

¹² A. Schopenhauer, *Metafisica dell'amore sessuale: l'amore inganno della natura*, a cura di A. Verrecchia, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 2008.