

Dall'essere al vivere: riflettendo tra etica e metafisica

From Being to Living: A Reflection Between Ethics and Metaphysics

Edoardo Simonotti*

A partire da alcune originali riflessioni di François Jullien, l'articolo approfondisce il possibile rapporto di circolarità tra etica e metafisica e propone un pluralismo filosofico ricco di uno specifico potenziale dialogico e creativo. Dialogare con il pensiero orientale permette di passare da un'astratta logica dell'essere a una concreta logica del vivere, per arrivare a comprendere la realtà nella sua dinamicità e contingenza. La saggezza del pensare è strettamente collegata al pensare al plurale.

Starting from some original reflections by François Jullien, this paper explores the possible dynamics of circularity between ethics and metaphysics and proposes a philosophical pluralism with a specific dialogical and creative potential. Dialogue with Eastern thought allows us to move from an abstract logic of being to a concrete logic of living, to understand reality in its dynamism and contingency. Wisdom of thinking is closely connected with plural thinking.

Keywords: etica, metafisica, pluralismo, contingenza.

1. Una feconda circolarità

Quale rapporto è possibile tra etica e metafisica? Il tema è stato senza dubbio già ampiamente dibattuto, eppure possiede una ricchezza in parte ancora da scoprire e riscoprire nelle sue innumerevoli sfaccettature. In prima battuta è necessario riconoscere che ci troviamo di fronte a due termini capitali in grado di delineare traiettorie ininterrotte, costanti strade a doppio senso del pensiero filosofico: il pensare metafisico, infatti, conduce all'interrogazione etica e al contempo l'etica stessa diventa punto di partenza per ripensare la metafisica. Ma questi insistenti passaggi dalla metafisica all'etica e dall'etica alla metafisica sottolineano una circolarità propria del pensare? E se fosse così, come occorre leggere questo circolo? È forse un circolo in cui le parti in gioco vanno a confondersi l'una con l'altra?

* Professore associato di Filosofia teoretica Università degli Studi di Genova

Può essere utile immaginare una circolarità in cui i due termini possano e debbano rimanere distinti, come se fra queste differenti istanze fosse presente uno scarto, costantemente ravvivato dall'incessante interrogare della filosofia stessa. Solo alla luce di questa premessa diventa possibile riproporre alcune questioni antiche ma che conservano una innegabile attualità¹. In che misura e in che senso possiamo oggi ritenere che la metafisica serva all'etica? In che misura e in che senso l'etica ha bisogno ancora di presupposti metafisici? Detto altrimenti, cosa cerca l'etica nella metafisica? Oppure, rovesciando la questione, perché l'etica non dovrebbe avere bisogno di presupposti metafisici? Forse le istanze fondative ed epistemologiche della metafisica non avrebbero niente a che fare con la ricerca di ciò che è il bene del singolo o della *polis*? E l'etica dovrebbe essere semplicemente intesa come scienza pratico-politica dell'*hic et nunc*, dedita alla risoluzione dei diversi problemi non appena si presentano alla coscienza individuale e comune, abbandonando così ogni istanza universalizzante?

È evidente che le domande sono numerose. Tuttavia, un utile indizio per cominciare a pensare il rapporto che lega e distingue etica e metafisica può essere individuato nello sguardo differente ma complementare con cui esse si pongono di fronte alla realtà, alla medesima realtà. In altri termini, proprio perché chi fa metafisica non ha di fronte a sé una realtà differente rispetto a chi fa etica, entrambi, kantianamente, trovano davanti a sé un mondo irriducibile a mero oggetto di conoscenza, un mondo in cui vediamo mettersi insieme all'opera il pensiero e l'azione, il mondo inteso come compito, come luogo del "possibile", del non ancora.

In particolare, per descrivere la stretta relazione tra etica e metafisica, giova ricordare il contributo di Paul Ricoeur², secondo cui al centro del pensare metafisico vi è un soggetto chiamato ad agire nel mondo, quale spazio dinamico del poter essere e dell'essere altro-da-sé. Per questa ragione la comprensione stessa dell'essere e del suo possibile senso non può fare riferimento a una dimensione univoca, incontrovertibile e in sé sussistente, irrigidendosi in un sapere completo e sistematico, né si ottiene in virtù dell'immediata autotrasparenza del soggetto o dell'evidenza dell'essere stesso, ma implica una messa in pratica di carattere etico: l'attuarsi della capacità *phronetica* del pensiero attraverso continui atti di discernimento in situazione. E proprio il realizzarsi di questi atti di saggezza pratica consente di andare oltre ogni pretesa di esclusività, contribuendo soprattutto a definire uno spazio di discussione e reciproco rafforzamento tra le differenti convinzioni o credenze. È evidente, pertanto, che ogni singola prospettiva metafisica troverà nell'etica (e anche viceversa) un'alleata fondamentale per fuoriuscire da possibili istanze esclusiviste e, consentendo il dispiegarsi

delle risorse di senso dei diversi punti di vista, per svilupparsi in termini pluralistici³.

In piena sintonia con queste conclusioni ricoeuriane sono da intendersi le analisi di François Jullien, filosofo e sinologo francese i cui studi, a partire dal confronto con l'antica riflessione sapienziale della Cina, ribadiscono l'esigenza di superare un certo modo di pensare l'essere e la verità, in senso assoluto e astrattamente universalistico⁴, per riaffermare la realtà nella sua varietà e contingenza, nella sua armonia, e riscoprire la capacità di vivere in essa con saggezza.

Analizzando alcuni momenti del dialogo di Jullien con il pensiero cinese, è riconoscibile il tentativo di ridefinire la metafisica come pensare teoretico-pratico, non tanto quindi come sapere orientato verso astratte generalizzazioni, ma piuttosto come capacità di discernimento in situazione, come saggezza, come forma peculiare di sapere phronetico. È qui possibile individuare elementi utili per sviluppare quella che Ricoeur – in parte esplicitamente, in parte implicitamente – ha visto quale alternativa alla tradizionale metafisica dell'essere: un pensiero metafisico aperto al vivere nello spazio del possibile, nella complessità delle situazioni contingenti che ci coinvolgono, nell'impegno a essere ciò che non si è ancora.

2. Guardando a Oriente: dall'essere al vivere

Passare dal pensiero europeo a quello cinese significa per Jullien anzitutto passare da una logica dell'essere a una logica del vivere, dalla concezione ontologica, astratta e concettuale del pensiero greco, alla comprensione della realtà nella sua dinamicità, contingenza e situazionalità, in altri termini al vivere stesso, nozione di cui sono ricchi i testi della Cina antica. Entrando a contatto con questi ultimi, la filosofia occidentale riscopre la possibilità di pensare la realtà non soltanto attraverso il pensiero definitorio e classificatorio dell'essere (e dell'"essenza" intesa come ciò che stabilisce la piena coincidenza di ogni cosa con se stessa), ma anche attraverso il pensiero dinamico e fluido del vivere, dove in realtà le cose de-coincidono costantemente da sé e si trovano in uno stato di ininterrotto sviluppo. La provocazione che viene dal mondo orientale è quella di abbandonare «il linguaggio contaminante dell'Essere», affinché possa essere superata l'idea conseguente di identità («Id»-«entità», come *idem* dell'*entità*)⁵, ancorata a criteri di stabilità in contrasto con gli effettivi processi di trasformazione che caratterizzano le cose del mondo.

Accogliendo tale sfida emergono senza dubbio numerose questioni. È davvero possibile – si può anzitutto domandare – uscire dalla questio-

ne dell'essere, decostruire il suo linguaggio senza continuare comunque a parlare questo linguaggio? Com'è possibile passare dall'essere al vivere senza oggettivare in qualche modo e definire ontologicamente il vivere stesso? In termini più generali – questa è la domanda principale che accompagnerà le note seguenti –, ripensare la metafisica occidentale al di là della nozione di essere, inteso come fondamento e causa prima, implica il superamento della metafisica stessa come attività autonoma e viva dello spirito umano⁶? Oppure è possibile ripensare un'altra possibilità del pensiero metafisico, non tanto alternativa ma complementare, per condurlo verso prospettive originali e feconde sia dal punto di vista speculativo sia etico-esistenziale?

2.1. *L'evasivo, l'allusivo, l'ambiguo*

Così Jullien descrive il pensiero cinese, quale esempio di riflessione estremamente elaborata e al tempo stesso estranea a influenze e contaminazioni provenienti dal pensiero europeo:

[È] un *altrove* indipendente dal sistema di scrittura alfabetico, in cui la scrittura corrisponde all'altra possibilità, quella ideografica e non più fonetica; un *altrove* che non ha detto l'“essere”, e che quindi non ha conosciuto la “questione” dell'Essere; che non ha dovuto porre (provare) l'esistenza di “Dio” e che quindi, senza aver misconosciuto il divino, non ha avuto “a che fare con Dio”; che non ha fatto della verità la posta in gioco e il criterio massimo del pensiero; che non ha sviluppato un pensiero del soggetto il cui principale attributo fosse la libertà ecc⁷.

Nel confronto con questa prospettiva concettualmente così differente dalla propria ci si trova spaesati e si perde ogni certezza, al contempo però si inizia a osservare e a scoprire veramente l'altro da sé. Guardare a Oriente vuol dire lasciarsi interrogare e svincolarsi dai propri schemi e pregiudizi, senza proiettarli immediatamente sul pensiero dell'altro. È in questo dialogo che il pensare non è concepito soltanto come attività di astrazione, ma anche come possibilità per ritornare alla realtà delle cose. Lo sguardo verso Oriente rappresenta pertanto un'opportunità per imparare a stare all'interno di scarti concettuali che aprono uno spazio di confronto (un tra) fra lingue e pensieri differenti, sfruttando le risorse provenienti da entrambe le parti. Le diverse prospettive rimangono l'una di fronte all'altra in un «reciproco *squadrarsi*»⁸, attraverso un'azione del pensiero che non definisce, non mette ordine, non differenzia; al contrario, tale movimento speculativo mantiene il pensare stesso in tensione.

Addentrando all'interno del raffronto di Jullien tra Oriente e Occidente, ci si trova di fronte al tentativo di definire coppie concettuali i cui termini, benché appaiano corrispondenti o sinonimici, in realtà non risultano affatto equivalenti. E proprio il riconoscimento di queste parole/nozioni antinomiche appartenenti alle diverse prospettive consente di ridare vita e vigore al pensare stesso, scoprendo in esso nuove pieghe, oltre a quelle già fissate: «attraverso passi laterali successivi, attraverso sfasamenti e azioni di disturbo che si intrecciano maglia dopo maglia, de- e ri-categorizzando un concetto dopo l'altro per formare progressivamente un lessico»⁹. Passare attraverso il pensiero cinese significa trovare un punto d'appoggio per de-solidarizzarsi dalle proprie convinzioni e ricominciare a filosofare.

Cosa consegue, dunque, dall'identificazione di concetti appartenenti a una prospettiva differente da quella ontologica dei greci, che guarda le cose senza volere determinare la loro stabile e astratta essenza ("cos'è?") e resta immersa nella processualità della realtà stessa? Compare anzitutto l'esigenza di non limitarsi a interpretare il mondo secondo la logica della conoscenza, quale forma di oggettivazione e di astrazione ormai priva di rapporto con il vitale e soprattutto distaccata dall'originario bisogno umano di adattamento all'ambiente circostante. Guardando verso Oriente, si scopre la possibilità di integrare tale modalità conoscitiva con quella ancora più profonda della connivenza con il mondo, la tacita intesa con le cose che ci mantiene a contatto con esse e costituisce il presupposto della conoscenza stessa. «La *connivenza* è questo sapere che non ha rotto il suo attaccamento. Il bambino nel grembo di sua madre non ha che questo sapere»¹⁰.

Pensare diversamente vuol dire, dunque, guardare la realtà diversamente. Seguendo il pensiero dell'essere, le cose sono identificate, determinate, sono enti assegnabili a uno specifico luogo teorico; nel pensiero cinese, invece, la realtà non è più concepita come essente e intelligibile, ma come evanescente ed evasiva, come un fondo indifferenziato che non ha né qualità né proprietà, non ha una configurazione particolare, perché è la vita stessa – la via del Tao – a prestarsi a tutte le configurazioni possibili.

Pensare diversamente vuol dire anche parlare diversamente. Se in Occidente la parola è uno strumento finalizzato a definire le cose e fissarne l'essenza, specificandole di differenza in differenza, nel pensiero cinese il parlare assume invece una funzione allusiva. Con tale allusività non si intende però esprimere verbalmente una cosa per farne comprendere analogicamente un'altra (in questo senso non coincide con l'allegoria); alludere è piuttosto un lasciar intendere indefinitamente, istituendo un rapporto di referenza senza riferimento, che si rinnova di continuo e senza fissare al-

cunché. La parola allusiva evoca in modo obliquo e solo indiziale ciò che, detto in modo diretto, si troverebbe delimitato e inaridito.

Pensare diversamente vuol dire, infine, accettare la non evidenza delle cose. Il pensiero serve certamente a eliminare l'equivoco – secondo una logica ancora ontologica –, ma dispone anche a esplorare l'ambiguità del reale, a saper mantenere e a non dissimulare ciò che è davvero, per il suo carattere transitorio e indissociabile, profondamente ambiguo. Le dimensioni dell'evasività, dell'allusività e dell'ambiguità rinviano al fondo originario della realtà, processo continuo e inseparabile, dove gli opposti sono indifferenziati. Tale fondo, da non confondere con il fondamento nel senso della metafisica occidentale, non rimanda all'al-di-là di un'altra vita; esso si trova nel tra, nell'immanenza e nella consistenza di questa vita, nel sensibile e nella fenomenicità delle cose¹¹. Pensare il vivere e nel vivere presuppone un'idea di vita eticamente significativa, come "luogo di transizione": non però come passaggio in senso trascendente verso un altrove, ma come tra, evasivo e indeterminato che si dispiega incessantemente. Non a caso la vita stessa, quale realtà attraverso cui si sviluppa ogni evento, viene concepita con i caratteri transitori e rarefatti del soffio, del flusso della respirazione. La «logica della transizione» è «la logica della respirazione, quella che mantiene in vita»¹².

2.2. *Una virtù senza sforzi*

All'interno della prospettiva ontologica occidentale conoscere la realtà corrisponde a fissarla e spiegarla a partire dalla causa prima da cui essa deriva; nel pensiero cinese, invece, non vi è un atteggiamento esplicativo-causale e l'accento viene posto sulla situazionalità del reale, come possibilità che viene costantemente riconfigurandosi e in cui siamo inevitabilmente implicati. La realtà, nella sua continua evoluzione, non è costituita secondo una legge di causalità esterna, ma è attraversata da una dinamica di propensione, immanente alla realtà stessa. L'essere reale si caratterizza per il fatto che sempre si inclina in avanti, pro-pende, producendo il suo rinnovamento.

Le cose, sotto il loro *peso* (*pendere*), non cessano di oscillare in un modo o nell'altro (il situazionale) e di *pro-durre* il loro avvenire attraverso questo slancio e questo trascinarsi; sono spinte a riconfigurarsi perché non sono mai un "ente", ma una pendenza¹³.

Conoscere il mondo vuol dire, in questo contesto, coglierne la propensione: discernere le specifiche fasi e tappe del suo corso così da vedere già all'opera, come lineamenti (*xiang*), le mutazioni future. «La si è chiama-

ta – scrive Jullien – intelligenza “contestuale” [...], poiché si tratta di scoprire in ogni istante in che modo la configurazione sia determinata a inclinarsi in un certo modo»¹⁴; si potrebbe anche definirla intelligenza situazionale, poiché corrisponde a una capacità di discernimento che in situazione sa riconoscere il gioco di fattori operanti nella realtà, la polarità da cui scaturisce una trasformazione che diventa sempre più probabile, pro-pende sempre più verso uno degli estremi fino ad attualizzarsi. La nozione di situazione designa qui non soltanto l'insieme delle circostanze nelle quali gli agenti si trovano a operare, ma un dinamismo di rinnovamento, un potenziale da sfruttare a proprio vantaggio. Tale forma di “intelligenza contestuale” è quindi una capacità riflessiva sensibile all'evolversi delle situazioni e, di conseguenza, alle scelte o azioni che meglio sappiano adattarsi a esse.

Ecco configurarsi così un'ulteriore tensione concettuale: nell'ideale occidentale della libertà di scelta, quale capacità di essere causa del proprio agire senza alcuna determinazione esteriore, il mondo è concepito come insieme di momenti e di atti tra loro distinguibili e isolabili; nel modello di saggezza del pensiero cinese, invece, il mondo viene inteso come corso continuo, flusso ininterrotto e non frammentato. La conseguenza eticamente più rilevante è che l'attenzione si sposta dall'iniziativa del soggetto, intesa come decisiva e determinante condizione morale, al cosiddetto potenziale di situazione, che include tutte quelle illimitate implicazioni all'interno del quale l'agente può cogliersi e ritrovarsi.

È chiaro che l'importanza della libera decisione viene attenuata; ora la scelta diventa soltanto l'inizio di un processo ancora da farsi, il punto di partenza dell'inclinazione delle cose verso un determinato risultato. Il valore etico del soggetto morale non viene tuttavia negato. La conclusione è, infatti, che «la moralità della mia condotta» dipenderà «per propensione» proprio da questo «minimo “avvio” di moralità che scopro in me», da quanto sarò in grado di «coltivare» questa pendenza verso il bene così come «l'acqua pende verso il basso»¹⁵. La saggezza morale conseguirà alla capacità di «promuovere», di assecondare «questo “a monte” del comportamento»¹⁶, favorirne le condizioni al punto che la virtù stessa diventi spontanea e senza più necessità di costrizioni e sforzi. La vera virtù è saper dare avvio a un processo che giungerà da sé al risultato sperato¹⁷.

3. Se l'etica è strategica

Come un buon stratega militare, l'uomo saggio è capace di «discernere, ovvero sa contemporaneamente sondare e liberare i fattori favorevoli, i cosiddetti fattori “portanti”»¹⁸. Nell'*Arte della guerra* (Sunzi) della Cina

antica la vera strategia è quella di saper trarre vantaggio da una situazione, la quale, se adeguatamente assecondata, porterà a determinati risultati spontaneamente senza forzare alcunché. Non si tratta di imporre un piano prestabilito; occorre invece valutare il potenziale di situazione implicato nel corso della battaglia e iniziare a combattere soltanto nel momento in cui si avrà certezza di essere in una posizione di vantaggio, così che la vittoria seguirà come esito naturale dalle circostanze stesse.

3.1. *Rispondere alle esigenze del presente*

Nel mondo occidentale il piano di battaglia viene progettato con metodo matematico, esatto a prescindere dal contesto, e viene proiettato frontalmente sui diversi casi; per il pensiero classico cinese, invece, una vera strategia bellica non può essere progettata in anticipo, ma deve seguire la logica dello sbieco, così che sia possibile intervenire in modo obliquo, spesso impreveduto, per considerare le situazioni progressivamente e scegliere di volta in volta l'azione più efficace. È uno «sbieco modesto» – scrive Julien – che non impone nulla, osserva ogni situazione nella sua singolarità per «scegliere l'angolo visuale (d'attacco) più adatto alla riuscita, in quanto adattato nel modo più opportuno»¹⁹. Dato che un piano di battaglia prestabilito, qualora non funzionasse, rischierebbe di coglierlo alla sprovvista e di bloccare la sua azione, il vero stratega rimane disponibile a tutte le determinazioni possibili. Egli, schivando e controllando l'avversario, valuta le situazioni, riconosce i fattori vantaggiosi e porta il potenziale di situazione a dispiegarsi. Il buon generale si limita a favorire l'accadere di ciò che in realtà accade da solo; finché le condizioni non sono mature, non interviene; nel momento in cui agisce il suo è in realtà un «non-agire (*wu wei*)», perché egli lascia avvenire la sua vittoria «come un frutto maturo e pronto a cadere»²⁰.

Tale atteggiamento strategico è un efficace esempio di quell'intelligenza etica contestuale di cui si è detto sopra: agirà in modo etico chi saprà riconoscere e attuare il potenziale vantaggio, in ogni situazione; agirà in modo davvero autonomo chi saprà gestire la sua condotta in modo adattivo e a proprio favore. Così si può parlare di un progressivo sfruttamento della prospettiva situazionale: laddove la situazione venga intesa non tanto come una mera condizione di fatto, rispetto a cui è necessario imporre un piano (schema o progetto) elaborato in precedenza, quanto piuttosto come un «campo di risorse, di cui seguire i solchi»²¹. Ogni situazione è costituita dall'interazione tra opposti/complementari (*yin* e *yang*), è un gioco di fattori da cui occorre saper trarre profitto²².

Per questa ragione, come testimoniano in modo esemplare i *Dialoghi* di Confucio, il saggio mantiene aperte tutte le possibilità, non prende di-

rettamente una posizione, ma inclina verso ciò che richiede la situazione. Come sa essere massimamente intransigente, così sa diventare anche massimamente accomodante «secondo le esigenze del *momento*»: «solo il “momento” fa testo»²³. Uscendo da una prospettiva metodica in cui regole prestabilite prescrivono in anticipo e non considerano i casi particolari, la saggezza consiste in una regolazione continua, che non trascura nulla e dipende dal variare della realtà. «La “saggezza” è senza un contenuto che la orienti o la predisponga; essa deve solo rendersi disponibile, rinnovandosi all’infinito»²⁴.

Ne risulta una funzione insieme etica e strategica che fa apparire la situazione non più come *limite* posto all’iniziativa della mia libertà, secondo l’idea sartriana di scontro, ma come *risorsa* di un potenziale con cui conviene imparare a manovrare, connettendosi ad esso: all’“impegno” (del soggetto) si sostituisce l’arte di operare *efficacemente* (per mezzo di e in un processo). In tal modo, nessuna situazione è di fatto negativa: nel momento dello sviluppo resto vigile di fronte a ciò che già lo minaccia; nel momento del declino, rimango fiducioso, scrutando in che modo il declino è condotto esso stesso a trasformarsi e a declinare, per mutare in un nuovo sviluppo. Tuttavia non potrò decifrare tali indizi di rinnovamento a partire da una mia lettura passata, ormai già superata, altrimenti il rinnovamento non sarebbe davvero tale²⁵.

In questo contesto la ragion pratica si limita a lasciar apparire una «*coerenza*»²⁶ innata nelle cose, altra cosa rispetto a un senso razionale e univoco, per penetrare in quella congiunzione intima di elementi opposti che dà luogo al corso del mondo (ad esempio al concatenarsi delle stagioni). Non c’è un primo inizio, né un fine ultimo, né causalità né finalità; agisce invece un’operatività (*yong*) in cui fattori contrastanti interagiscono attraverso un movimento armonico di alternanza e di reciprocità. E il soggetto etico è quindi chiamato a entrare nella logica di questa regolazione immanente, contraria a quella di una *rivelazione* proveniente dall’esterno: egli è dedito a cooperare con lo sviluppo delle cose e a mantenere la loro correlazione interna («*con-sistenza*»²⁷), senza pretendere di costruire un ordine ideale a partire da un piano già stabilito a priori. Da questa prospettiva, l’unica legge – se così si può definire – è di agire in modo da adattarsi per quanto possibile a questa «coerenza del corso delle cose, che fa tenere insieme il mondo intero»²⁸, così che la realtà possa proseguire il suo sviluppo senza deviazioni.

Il vero monito per il saggio sarà di saper rispondere all’esigenza del presente: «Rispondere alla sua esigenza: non è forse l’unica esigenza eti-

ca? Tutto il resto ne deriva di conseguenza»²⁹. Egli avrà come obiettivo il capire il modo di svilupparsi del presente stesso, accettando però – questa è una precisazione fondamentale per capire la prospettiva orientale – che esso non trovi immediatamente compimento e che qualcosa possa realizzarsi ben al di là dell’attimo, come «frutto di uno svolgimento che non mi appartiene più»³⁰. Il saggio sceglie di mettere tra parentesi la propria iniziativa, avendo fiducia che il processo avviato continui a operare nella sua immanenza.

L’atteggiamento etico da assumere in questo processo è allora altra cosa rispetto alla libertà, quale possibilità di «trascendere la situazione, ogni situazione»³¹; è piuttosto una sorta di sospensione dell’iniziativa e della volontà che può essere definita come disponibilità. Anche qui si assiste a un rovesciamento: «Nella disponibilità il soggetto si concepisce non più in rilievo, ma in negativo [...]. Per il soggetto non si tratta niente meno che di rinunciare alla sua iniziativa di “soggetto”»³². Per meglio spiegare questa differente prospettiva etico-metafisica, Jullien precisa che nel pensiero cinese la rinuncia al potere di controllo da parte del soggetto, alla sua libertà e alla sua stessa autonomia, corrisponde in realtà a un’apertura davvero completa alla complessità della situazione. L’iniziativa, con la sua forza impositiva e proiettiva, potrebbe paradossalmente diventare un ostacolo alle opportunità e quindi potrebbe lasciare l’agente intrappolato in se stesso e nei suoi schemi. La disponibilità, nient’affatto equivalente alla passività, consente invece il pieno realizzarsi dell’intelligenza situazionale, rendendo possibile una diversa modalità di porsi di fronte al mondo: «Questa *de-presa* della disponibilità è una *presa*, una presa addirittura più abile, poiché fluida, non rigida, non trattenuta: la nozione è etica e, allo stesso tempo, strategica»³³. La disponibilità è il presupposto della condotta dell’uomo saggio, veramente aperto alla ricchezza della vita e delle situazioni, perché, non escludendo nulla, di fatto non arriva mai a una appropriazione, né a una codifica del bene: è all’origine di tutte le virtù. Essa rende possibile, in ambito morale, un atteggiamento autenticamente strategico.

In questo contesto il disimpegno del saggio non è una forma di non attivismo, non equivale ad arrendevolezza né a rinuncia, non è mera passività e irresponsabilità; evidenzia piuttosto la capacità di restare in attesa, per far sì che le condizioni consentano di superare le difficoltà incontrate – come si è detto sopra – senza alcuna forzatura. La disponibilità non è contraddittoria ma complementare al saper vivere nel presente e al saper agire nel momento giusto; non allontana l’attenzione dalla realtà, ma è condizione per scontrarsi davvero con essa, nel suo sorgere improvviso e nel suo sviluppo. L’essere disponibile implica una più efficace apertura al presente: non equivale al

saper differire di chi escogita strategie per prendere tempo o sospendere il tempo della scelta e del vivere; in realtà corrisponde alla capacità di non riportare, di non rimandare, quale modo di stare a contatto con il reale senza appiattirlo e ridurlo a schemi convenzionali.

Il valore etico della disponibilità è dato dal fatto che essa, pur facilitando il compito di rispondere alle istanze del presente con atti e decisioni e consentendo l'emergere di momenti singolari e unici dal corso ininterrotto e livellante del tempo, rappresenta altresì la virtù capace di predisporre l'uomo saggio all'attesa: questi sa anche aspettare, fare fruttificare la situazione lasciando che i suoi tempi di sviluppo siano maturi. La saggezza del vivere, in modo davvero strategico, è propria di chi sa stare in questa polarità, attivando un'operatività che si sviluppa da sé e accondiscendendo a tutto ciò senza l'impazienza, contraria ai lenti processi di maturazione, che nasce dai propri desideri.

A questa peculiare modalità di vivere nella disponibilità Jullien accosta l'idea di giusto mezzo, non inteso però come cauta via di mezzo, né come forma di mediocrità nel fare le proprie scelte. L'equilibrio a cui rimanda non è un modello morale di stabilità, il punto fisso ideale tra eccesso e difetto, così come rappresentato nella dimensione di medietà aristotelica. Stare "nel mezzo" vuol dire qui essere davvero disponibili alla situazione: mantenere aperte tutte le possibilità per poter rispondere a ogni possibile sollecitazione decidendo e agendo. In questo modo non vi è indifferenza o distacco da parte del soggetto etico, ma la capacità di abbandonare preferenze, imperativi o abitudini, per poter valutare la varietà e la diversità dei casi e, quindi, reagire adeguatamente a essi. Il vero «rischio etico» è quell'eccesso – opposto al giusto mezzo, allo stare nel mezzo – che fa di uno degli estremi tra le scelte possibili l'unico possibile: fissandosi su una posizione «ci si preclude l'altra possibilità e si perde l'occasione»³⁴. Questa capacità, che vorrei comunque definire ancora *phronetica*, non è evidentemente una forma intellettualistica di conoscenza; essa costituisce in realtà l'atto pratico-esistenziale con cui in ambito morale viene colta ogni minima opportunità del vivere, così da risalire al fondo indifferenziato del Tao da cui provengono tutte le differenze.

3.2. *Una morale della lunga durata*

A questo punto è possibile comprendere meglio qual è il vero compito dell'uomo saggio: non tanto quello di saper scegliere deliberatamente e immediatamente tra bene e male, quanto piuttosto quello di favorire e assecondare, inclinando da una parte o dall'altra, il propendere del reale verso una determinata direzione e, soprattutto, di trasformare tale propensione in un percorso di vita

duraturo e coerente. Ma come possono essere interpretate le virtù – la domanda risulta ora centrale per capire più a fondo la prospettiva morale cinese – in un pensiero in cui non vi è l'idea di causalità, né quella di una volontà rivelatrice della nostra libertà (di emanciparci dalla costrizione delle cose)? In un contesto in cui non viene fatta distinzione tra ciò che facciamo volontariamente e ciò che facciamo nostro malgrado e la condotta etica viene spiegata sullo sfondo della propensione di potenziale, indipendente dall'agente? Ora, venendo decisamente ridimensionata l'importanza dell'iniziativa del soggetto, l'atteggiamento virtuoso non è collegato ad atti immediati e diretti di intelligenza o di volontà, ma è inserito all'interno di quella che vorrei definire come una "morale della lunga durata", senza nulla di eroico né di straordinario, che può essere efficacemente esemplificata attraverso le figure morali dell'affidabilità e della tenacia.

Altra cosa rispetto alla sincerità, all'accordo tra ciò un soggetto pensa e ciò che effettivamente e volontariamente dice, è l'affidabilità: essa indica se c'è corrispondenza tra ciò viene detto e ciò che viene fatto (il comportamento) e, non riferendosi soltanto al soggetto agente e alla sua iniziativa, si esprime anzitutto come virtù relazionale. L'affidabilità determina la possibilità di dare fiducia agli argomenti e ai comportamenti dell'altro, potendo verificarli nell'evolversi del tempo, nella lunga durata. E proprio perché tale fiducia non dipende soltanto dalla decisione del singolo, essendo «una trasformazione silenziosa delle condizioni di *co-soggettività* implicate»³⁵, essa non può di per sé essere dichiarata, né può essere richiesta o pretesa nel qui e ora, ma risulta dal progredire di un atteggiamento di disponibilità verso l'altro, è frutto di un processo di lenta maturazione.

D'altro canto, all'affidabilità come virtù della lunga durata viene accostata la nozione, eticamente altrettanto rilevante, della tenacia, atteggiamento di chi, una volta presa una risoluzione, riesce a persistere in essa. In quest'ottica, più che la risoluzione dell'attimo è importante il tenere fermo quanto si è deciso: «La nostra scelta si limita [...] a "selezionare" la migliore tra le scelte possibili (nozione di *ze*). Poi bisogna dar prova di *tenacia* per portare a effetto compiuto l'orientamento intrapreso»³⁶. La tenacia è una capacità etica che non corrisponde all'eroismo di un istante; essa rende possibile quella condotta virtuosa senza sforzo di cui si è detto sopra, facendo apparire, grazie alla sua assiduità, l'agire stesso come il risultato di «un "accumulo" continuo di rettitudine (*ji yi*)»³⁷.

Non stupisce peraltro che in questa prospettiva l'insegnamento morale non venga inteso come attività diretta, frontale, ottenibile volontariamente o con un'esplicita azione di persuasione, ma venga descritto anzitutto come l'esito di un'influenza indiretta: «Un'influenza diffusa, sottile [...] che opera tacitamente e si estende nella durata, la sola a permettere che un tale insegna-

mento alla fine, un giorno, sia udibile e possa finalmente trasformare»³⁸. Nel pensiero cinese la nozione di influenza è posta al centro dell'intelligenza morale: si tratta di un flusso che avviene in modo tanto più profondo quanto più si è all'interno di un rapporto di prossimità e di fiducia sviluppatosi nel tempo. La crescita morale dell'individuo è una di quelle trasformazioni che avvengono silenziosamente, senza il rumore dell'evento sonoro³⁹. È un processo che avviene, senza farsi notare, perché è globale e continuo, indistinto e ininterrotto: «Non si percepiscono i figli crescere; non ci si percepisce invecchiare. Poiché è *tutto* in noi che invecchia senza mai fermarsi, noi non ci percepiamo *mentre invecchiamo*»⁴⁰.

In ambito etico-educativo non è possibile applicare il metodo della modellizzazione matematica che spiega e orienta il processo di sviluppo secondo schemi prefissati. In realtà pensare la crescita dell'individuo vuol dire pensare, in un'ottica processuale, una maturazione di cui non possiamo avere pienamente controllo e consapevolezza e che sarà visibile soltanto quando la situazione mostrerà i suoi frutti: essa, come nel caso del «divenire interno alla natura [...] dei semi, dei tessuti o delle cellule», «*non si comanda*» e rappresenta l'esatto contrario rispetto alla pretesa educativa di «costruire un dover essere e di proiettarlo sulla situazione, arrogandosene l'iniziativa»⁴¹. Non si può in tal senso imporre alcuna regola prescrittiva al soggetto etico, mentre è richiesto di favorire le condizioni della sua possibile maturazione. Non a caso in Cina sono soprattutto i riti le vere norme comportamentali: regolano la condotta come fosse un corso d'acqua e agiscono quasi in modo inconsapevole.

Risulta dunque chiaro che, se il vero maestro, la cui saggezza «è essere senza regola fissa»⁴², non conosce la generalità e non fissa insegnamenti in modo definitivo, il discepolo deve assumersi da sé il compito di «autoregolazione della sua condotta»⁴³ in una realtà segnata da continue variazioni e dal costante evolversi delle situazioni. Non si insegnano né si imparano regole, ma si promuove l'arte dell'autoregolazione, quale capacità di agire in modo coerente nonostante l'assenza di leggi stabili. È questa la peculiarità della prospettiva *phronetica* qui descritta, finalizzata a mantenere (con affidabilità e tenacia) una posizione di costante armonizzazione e di dinamica mediazione tra i poli estremi che caratterizzano il vivere, senza però fissare definitivamente – come nell'etica aristotelica – un punto ideale tra eccesso e difetto e lasciando aperto ogni possibile sviluppo. Se vivere è assecondare il procedere di un fondo senza fondo che sfugge ogni determinazione, allora maturare «non è altro che de-coincidere con sé, disappropriarsi di sé, abbandonarsi per divenire se stessi»⁴⁴. Solo un'etica davvero sensibile alle situazioni saprà porsi, in antitesi a ogni forma di prescrizione, di appiattimento (monotonia)

morale e di rigida codificazione, come capacità di slancio e di promozione della crescita (sviluppo) dell'individuo.

4. Conclusione

In queste riflessioni conclusive vorrei tornare brevemente alla questione di partenza: il rapporto tra etica e metafisica. Obiettivo del mio lavoro non era certamente quello di proporre un'etica della situazione o dell'immanenza in contrapposizione a una posizione metafisica tradizionale di carattere ontologico e/o trascendente. Ancora meno ho preteso di esporre quella che sarebbe la lettura autentica del pensiero tradizionale della Cina, mediata da Jullien. Ho voluto invece provare a dialogare con l'autore francese per mostrare la fecondità delle sue analisi in un'ottica teoretica sensibile interculturalmente, trovando in essa una prospettiva altra con cui riattivare alcune possibilità del pensiero e riconoscendo una posizione etico-metafisica e di pluralismo filosofico oggi tutt'altro che ovvia in ambito occidentale.

Da questo punto di vista, che possiede alcune suggestive affinità con la riflessione di Ricoeur, viene elaborato un pensiero plurale, non riconducibile a una dimensione concettuale univoca e unilaterale, ma aperto al dispiegarsi del reale e della vita, con la sua molteplicità di momenti e situazioni. L'idea di fondo è che il pensare debba prevedere l'uscita da paradigmi speculativi rigidi e astratti, affinché i diversi "pensieri" non si riducano a idee statiche e invariabili, né perdano il loro potenziale creativo. Jullien suggerisce di favorire un'azione di «sbloccaggio ideologico»⁴⁵ proprio attraversando le altre culture, intese come altre possibilità del pensiero, come prospettive che, pur risultando spesso concorrenziali, coesistono insieme quali varchi e avanzamenti verso la comprensione dell'impensato, «il pensabile dell'umanità nel corso del suo sviluppo»⁴⁶.

Si configura qui il modello di un pensare etico e metafisico effettivamente declinato al plurale, il cui compito risulta quello di considerare le differenti possibilità culturali-concettuali come risorse che possono (e devono) essere sfruttate e rielaborate nella varietà e nella concretezza delle loro espressioni. In Jullien – come in Ricoeur – etica e metafisica si intrecciano in un pensiero che arriva a caratterizzarsi, di fronte all'enigmaticità ma al tempo stesso alle potenzialità della vita e delle sue infinite manifestazioni, come essenzialmente phronetico-pratico, come forma di saggezza che accetta la sfida di sottoporre la verità alla prova della pratica, esponendola al difficile confronto con altre verità e, quindi, integrandola alle diverse forme di vita senza erigerla contro il vivere stesso.

¹ A tal proposito si veda F. CAMERA, G. NICOLA-
CI, D. VENTURELLI (a cura di), *Etica e metafisica. Quale rapporto?*, in «Giornale di Metafisica», XLII, n. 1, 2020, pp. 5-184.

² Cfr. P. RICOEUR, *Dalla metafisica alla morale*, in ID., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, pp. 99-131.

³ Cfr. ID., *Sé come un altro*, trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011; ID., *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, trad. it. F. Polidori, Cortina, Milano 2005.

⁴ Cfr. F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. it. B. Piccioli Fioroni, A. De Michele, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 83 e 87.

⁵ ID., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 268. Sulla nozione di identità all'interno della prospettiva interculturale di Jullien si veda anche ID., *L'identità culturale non esiste ma noi difendiamo le risorse di una cultura*, Einaudi, Torino 2018.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, trad. it. D. Antiseri, Abete, Roma 1976 e ID., *Luomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in ID., *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, trad. it. G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 121-161.

⁷ F. JULLIEN, *Essere o vivere*, cit., p. 260.

⁸ *Ivi*, p. 9.

⁹ *Ivi*, p. 8.

¹⁰ *Ivi*, p. 103.

¹¹ Cfr. ID., *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, trad. it. M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014.

¹² ID., *Essere o vivere*, cit., p. 174.

¹³ *Ivi*, p. 12.

¹⁴ *Ivi*, p. 16.

¹⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 208.

¹⁸ *Ivi*, p. 23.

¹⁹ *Ivi*, p. 76.

²⁰ *Ivi*, p. 113.

²¹ *Ivi*, p. 23.

²² Cfr. *ivi*, p. 248.

²³ *Ivi*, p. 32.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 248.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 91-101.

²⁷ *Ivi*, p. 96.

²⁸ *Ivi*, p. 99.

²⁹ *Ivi*, p. 197.

³⁰ *Ivi*, p. 205.

³¹ *Ivi*, p. 237.

³² *Ivi*, p. 28.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 32. In merito alla lettura di Jullien della nozione di giusto mezzo si veda anche ID., *L'universale e il comune*, cit., p. 153.

³⁵ ID., *Essere o vivere*, cit., p. 45.

³⁶ *Ivi*, p. 58.

³⁷ *Ivi*, p. 59.

³⁸ *Ivi*, p. 81.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 128-136.

⁴⁰ *Ivi*, p. 130.

⁴¹ *Ivi*, p. 109.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 121.

⁴⁴ *Ivi*, p. 193.

⁴⁵ *Ivi*, p. 213.

⁴⁶ *Ivi*, p. 215.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Scene di vita campestre e di caccia/ paesaggi con architetture e alberi* - sec. XVIII - 1790-1799 - legno intagliato e laccato con intarsi di maiolica dipinta a smalto - cm 31,50 x 48 x 48 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas