

RAGIONI COMUNI

Culture e religioni in trasformazione

a cura di
ALESSANDRA CISLAGHI

Rosenberg & Sellier

Copertina di
Marco Lampis

Volume pubblicato con il sostegno
dell'Università degli Studi di Trieste
e il contributo della Regione Friuli Venezia Giulia
(LR 34/2015, art. 5, comma 29-33)

© 2020 Rosenberg & Sellier



prima edizione italiana, dicembre 2020

isbn 978-88-7885-946-3

LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino
rosenbergesellier@lexis.srl

www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione della società Traumann s.s.

INDICE

- 7 *Introduzione*
Alessandra Cislighi

I. La sfera pubblica

- 15 *La politica come invenzione condivisa*
Ugo Perone
- 29 *Spazio pubblico e politiche dell'arte*
Federico Vercellone
- 35 *Tra Diotima e Maria. Figure della maternità
per un'idea di spazio condiviso*
Silvia Benso

II. La traducibilità possibile

- 55 *"Scuritate" e "Consideranza". Il comune a una svolta*
Enrico Guglielminetti
- 69 *L'inscindibile nesso di umanità e natura*
Alessandra Cislighi
- 87 *Tradurre, o rendere comune il non-accomunabile*
Carla Canullo
- 101 *Narrative di identità e confini*
Gianluca Pontrandolfo

III. Passaggi epocali

- 127 *Ragioni cristiane nell'età secolare.
Il travaglio di una ragione difficile*
Giovanni Salmeri
- 143 *La costruzione dell'islam di stato europeo.
Il paradosso francese*
Renzo Guolo
- 155 *Convertirsi alla terra. Azioni e relazioni di gruppi eco-religiosi*
Giorgio Osti
- 173 *L'ora di religione. Migranti e confessioni religiose:
l'esperienza della regione Friuli Venezia Giulia*
Donatella Greco

L'INSCINDIBILE NESSO DI UMANITÀ E NATURA

Alessandra Cislaghi

Koinà ta ton philon.
(Platone, *Fedro*)

1. Cosa abbiamo in comune?

«Mi unisco a te in questo che dici: infatti sono comuni le cose degli amici»¹. Comune è il non-estraneo, in quanto mi approssima ad altri. Di questo facciamo esperienza anche nel mondo globalizzato, che, anziché apparirci uno, si svela come un mondo in frammenti. Non abbiamo allora il mondo in comune, esso è diviso e ci divide, ma abbiamo la natura, quale spazio di vita che ci unisce inevitabilmente, anche nostro malgrado. Mentre la natura accomuna, esigendo da ogni parte la responsabilità per la sua integrità, le ragioni del vivere comune sono da ricercare tra le esigenze che insorgono via via come sfide del tempo presente.

Nel tempo in cui l'omologazione e l'uniformità sembrano imporsi in un generale livellamento, la ricerca sulle ragioni comuni del pensare e del vivere debbono smarcarsi dall'equivalenza tra "comune" e "simile". L'apparente somiglianza non consente di per sé, né giustifica alcuna scoperta di ciò che accomuna, approssima, affraterna, né sul piano dell'appartenenza naturale, né su quella culturale. In realtà, la divaricazione negativa dei piani – *nec-nec* – può far correre il rischio concettuale di continuare a intendere il comune o come il semplicemente naturale-ambientale-innato oppure come il proprio di un'appartenenza storico-politica. Tanto l'uno quanto l'altro possono risultare inclusivi nelle definizioni di un determinato insieme e conseguentemente escludenti rispetto a un altro, posto al di fuori di esso: il mio/il nostro in contrapposizione a un vostro/loro, così per il sesso, la razza, il genere, ma anche l'etnia, la famiglia, la nazionalità, nonché la lingua, lo schieramento politico o il credo religioso. Se la comunanza di tipo genetico

¹ PLATONE, *Fedro*, Epilogo, 279 C.

appare semplicemente data, la vicinanza culturale sembra che debba essere scelta e in ogni caso promossa.

A partire da diversi versanti, il dibattito contemporaneo ha evidenziato la problematicità concettuale riferita all'universale di tipo kantiano, prescrittivo, implicante una necessità logica, mentre il comune è da riconoscere nel dato ed è quindi da far emergere². La ricerca di ragioni comuni non può perciò semplicemente ricorrere alla categoria dell'universale, che rischierebbe di ricondurre la ricchezza delle molteplicità – tutte particolari e autentiche – a una unificazione massiva, omologante. Il comune non si riduce alla cancellazione del proprio, bensì per essere riconosciuto e realizzato richiede un'attenzione vigile e una cura assidua per il reale dato e in continua trasformazione. Neppure la sovrapposizione, o la sussunzione, delle esigenze o delle caratteristiche di parte consente l'accesso al comune, quale piano tensivo d'intreccio delle condizioni di vita fisica e di pensiero sedimentato nelle istituzioni di diversa sorta³.

Nella storia, ovvero nel tempo e nello spazio vissuti dagli umani, ogni differenza e qualsivoglia identità può costituire motivo di divisione e pretesa di annientamento, come se il limite che individua e specifica fosse di per sé un elemento contrappositivo, non articolabile

² Cfr. il volume *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, a cura di G. Garelli, G. Lingua, Pisa, ETS, 2019. Pagano ha affrontato il problema dell'universalità in un mondo segnato dalla contraddizione tra globalizzazione (un cattivo universale, di fatto) e le innumerevoli differenze culturali, che resistono all'unificazione, proponendo il concetto di "universale senza uno", che sia tale cioè da permettere lo scambio dei particolari senza l'obbligo dell'omogeneità. Questo concetto, nella sua formalità, si dispone secondo una struttura relazionale, in quanto si pone di volta in volta a distanza dalle realizzazioni concrete; in tal modo sospende l'immediatezza, con le sue urgenze e pressioni, trasponendola sul suo stesso piano, dove la coesistenza con (tutti gli) altri diventa possibile. L'universale, che è formale, resta, infatti, nell'origine e nell'attuazione, sempre relato al concreto. Questa interpretazione svela la distanza tra l'universale e il particolare, di cui si fa esperienza, come mossa laterale, che si qualifica nello stare in relazione. Perciò l'universale, già presente nell'esperienza, è attivo e ispira l'agire.

³ Il filosofo, studioso della cultura cinese, François Jullien scommette su di un "comune dell'intelligibile", che deve pur scaturire dall'accostamento di concettualità separate; si tratta di un "universale ribelle", mai soddisfatto, che evita la chiusura dell'orizzonte e dispiega sempre più ampiamente il comune, promuovibile solo dall'elaborazione delle divaricazioni. Cfr. F. JULLIEN, *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015; trad. it. di E. Magno, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2017. Cfr. pure l'opera del noto filosofo J.L. Nancy, che ha messo in evidenza la questione della co-presenza in relazione alla possibilità del senso, del sentimento di sé e di una politica non dominatrice, come dovrebbe essere una democrazia; cfr. inoltre, tra le numerosissime pubblicazioni di J. DERRIDA, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris, Seuil, 2018.

con altre specificità e individualità entro uno spazio definibile come unitario perché riconosciuto proprio da molte e differenti unità. Quello spazio – tanto ideale, quanto reale – espliciterebbe la convergenza di molti, il loro poter essere pacificamente/creativamente assieme e sarebbe perciò “comune”, stante la peculiarità di sesso, etnia, aspetto, colore, lingua, religione, costumi e modi di pensare, opinione politica e condizione personale e sociale. Tenere assieme ciò che distinguendo conferisce identità implica l’attribuzione a un limite individuato del potere di lasciar essere oltre sé altro, che a sua volta si definisce come limite. Se ciò fosse effettivamente componibile, ogni specificità avrebbe ragioni comuni con qualsivoglia altra determinazione. E ciò non comporterebbe affatto un immobile irenismo, giacché le ragioni resterebbero in ogni caso tali, modalità dialettiche.

Abbandonando il condizionale dell’ipotesi, è data l’esperienza del sussistere di ragioni reclamate in comune da parti delimitate e assoggettabili: l’essere femminile rispetto a un maschile soverchiante; un’etnia sottomessa da un’altra; una lingua, che non si lascia sostituire da un’altra; una religione, che non si lascia confondere con un’ideologia.

Il riconoscimento di ragioni comuni differisce totalmente dall’omologazione, ché anzi proprio l’attestazione della comunanza plurale contesta la riduzione a soluzioni unilaterali, che prescindono dalla istanza comunionale. Ma cosa vi è di comune tra i sessi, le etnie, le lingue, le religioni, le istituzioni, le condizioni di vita? Qual è la trama che innerva e consente la pluralità inomologabile delle specificità? Cosa si trova nell’articolarsi delle varie determinazioni? Cosa vi è di comune tra noi, mentre rivendichiamo le nostre ragioni? La ricerca del comune pare conduca alla rivelazione di un’intimità, a un plesso indisgiungibile, che anticipa e sottende in ogni caso l’articolazione delle parti (sessi, gruppi, culture). Ogni qual volta cerchiamo cosa vi sia di relazionabile tra parti delimitate incrociamo previamente l’intimo, arcaico e sussistente intreccio tra il naturale e l’umano. Di questo occorre rendere in prima istanza ragione.

La ragione, che statuisce l’interrelazione umana, almeno secondo la visione d’Occidente, implica anche un altro elemento di previa condizione: in comune avremmo innanzi tutto un senso. Nelle traduzioni simultanee degli ultimi discorsi della cancelliera Merkel l’impegnativa parola *Vernunft* è stata resa con la perifrasi “senso comune”, implicando un’interessante traslato. Chi ben usi, in maniera sana della propria capacità di ragione, si trova collocato in un terreno comune, entro il quale i giudizi sui comportamenti sociali virtuosi e non dannosi sono considerati previamente condivisi. La ragione si baserebbe dunque già su di un consenso, un consentire in cui ci si ritrova immediatamente, un

patto sociale di cui si è persa memoria ma che vige indiscutibilmente. Ora il rapporto tra senso comune e pensiero filosofico conta una storia di lunga data, pari a quella della storia della filosofia stessa.

Se in comune presumiamo d'aver un semplice buon senso, chi filosofa inizia subito a dissentire. La faciloneria di un senso che sarebbe già indiscutibilmente buono mette fuori gioco la ricerca di un senso per l'agire e nel pensare. Dunque la filosofia, in quanto pensiero critico, diffida di una comunanza immediata, reputata buona perché indiscussa. Ne hanno ironizzato tanto Cartesio, quanto Kant, per limitarci alla derisione dei moderni. La versione oracolare del buon senso nulla vale, dovendo comunque esser vagliato dalla prova della messa in azione. Il senso comune resta circostanziato di volta in volta da una determinata storicità e si consegna per interno a un ambito di instabilità, d'incertezza e d'instabilità, così da non poter in alcun modo farsi strumento del discorso filosofico che cerca invece rigore e pretende resistere oltre la dissoluzione e lo sfaldamento di un'analisi che approfondisca i termini in questione. Peraltro, se con "buon senso" intendiamo la facoltà di giudicare rettamente, questo senso condiviso, in comune fra tutti, riguarderebbe la stessa universalità della ragione, che non può tuttavia mai ridursi all'insieme delle credenze di una collettività data in un determinato tempo storico. Il senso, che è considerato buono e in comune, si trova nella tensione divaricatrice tra l'universale e lo storico.

A questo intreccio problematico, il filosofo italiano Luigi Pareyson ha fornito un'ineguagliata lettura, evidenziando, da un lato, l'insulsaggine e la presunzione del senso comune acritico, cui non può essere abbandonata la filosofia, e dall'altro, la scoperta della collaborazione profonda tra senso comune e filosofia, stante l'apertura ontologica che qualifica l'umano⁴. La difficoltà di fare buon uso del senso comune dipende dalla sua duplice natura, divisa fra universale e storico, individuale e sovraperonale, teorico e pratico. La storicità del senso comune ne segnala il limite di contro alla universalità del buon senso.

Tornano di preoccupate attualità le osservazioni manzoniane circa la nefasta credenza negli untori durante la peste: «Il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto, per paura del senso comune»⁵. Ma anche il buon senso, cui ci si appella considerandolo ragionevolezza condivisa, può deludere se si riduce a pretesa e presunzione di considerare ovvio ed evidente quanto è accettato in modo irriflesso, tanto da scambiare

⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1982³, in particolare il capitolo finale ("Filosofia e senso comune"), pp. 211-231.

⁵ A. MANZONI, *Promessi sposi*, cap. XXXII.

quanto è per qualcuno un'abitudine in condizione o principio naturale. La schiera dei filosofi qui subito si compatta in una schiera serrata, insegnando come una data consuetudine non possa essere confusa con la natura umana tutta, *sic et simpliciter*. I pericoli che si nascono su questo piano sono molteplici e contrapposti: l'appello al buon senso può ridursi a un uso arbitrario della ragione, cosicché, ad esempio, una tradizione sostenuta da un consenso duraturo varrebbe in contrasto alla ragione esercitata dall'individuo; di converso, la generalità del senso comune, anziché coincidere con l'universalità propria della ragione, può scadere pericolosamente nell'acriticità di una posizione pubblica o nella massificazione di della supposta opinione pubblica. Lo scadere delle forme democratiche in anarchismo od olocrazia fa del ricorso al buon senso comune un'arma di sicura efficacia. Un discreto numero di suffragi può essere così facilmente guadagnato, tanto più in tempi di disponibilità indefinita di *big data* e di uso indisciplinato dei *social network*.

2. La lettura pareysoniana del senso comune

L'appello al senso comune vale kantianamente come ricorso al giudizio della folla, del quale chi sia in cerca di popolarità mena vanto⁶. Di fatto, il rimando al senso comune definisce l'incerta divaricazione tra un pensiero che si interroga sui principi e una concezione pratica in cerca di un prontuario di saggezza spicciola. Il rischio è quello di mettersi sulla strada dei "luoghi comuni", sempre convenzionali, e di elevare il pregiudizio ad asserzione teorica. Così osservava Pareyson negli anni '70 del xx secolo e noi lo riferiamo all'attualità con crescente preoccupazione: « si corre il rischio [...] non solo di riconoscere a tutti il diritto di interloquire in materia di filosofia, ma anche di negare alla filosofia quella necessità di competenza che invece si ammette per ogni altra forma di sapere; [...] giacché l'uomo comune mai crede d'esser tanto originale e indipendente come quando ammanisce un paio d'idee ritrite o riferisce l'ultima cosa che ha sentito, soprattutto oggi che le tecniche della persuasione occulta hanno raggiunto tanta perfezione

⁶ Cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Akad. Ausg., IV 259-260), trad. it. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, prefazione, cura di P. Martinetti, Milano, Rusconi, 1995.

ed efficacia, che a ciascuno sembra che gli balzi impetuosamente dalla mente ciò che non fa che risalirgli meccanicamente dalla memoria»⁷.

È proprio del senso comune improvvisare, ricorrendo alle soluzioni più facili e comode, mediante una collezione di idee ripetute e di automatismi, perciò l'appello al senso comune in filosofia tradisce la ricerca dell'umano più profondo, deformata in un discorso ovvio, superficiale, scontato. Kant, e non lui solo, respingeva dal terreno della filosofia il rimando al senso comune, che convincerebbe invece il «più insulso chiacchierone» a misurarsi con «l'ingegno più profondo». Occorre astenersi dal parlare di filosofia col semplice buon senso, insegnava Fichte, e Hegel si augurava che ci si astenesse dal semplice buon senso nel filosofare, giacché la filosofia è tale in quanto diametralmente opposta alla limitatezza del buon senso⁸. Il senso comune, come fosse una ragione naturale, pretenderebbe di valere quale surrogato del pensiero, mentre esso fornisce una pletora di verità banali, una vuota retorica fatta d'imprecisioni, storture e tendenziosità. Al contempo svaluta la filosofia a sofisticheria, a fantasticheria. Ma soltanto il concetto, che esige un faticosissimo e impegnativo lavoro, può condurre all'universalità del sapere, consistente nella conoscenza formata e compiuta e non nell'indeterminatezza e parzialità del senso comune.

Nell'attuale tempore di indiscussa egemonia delle scienze, considerate unico e sicuro baluardo del sapere, la filosofia viene relegata alla sfera languida del senso comune e con esso confusa. Ridurre la filosofia a vaniloquio significa da parte dello scienziato pronunciare, senza saperlo, un'asserzione che è filosofica. I difensori del metodo in qualsivoglia disciplina ridicolmente adducono poi il senso comune come permesso a introdursi in campi diversi da quelli di loro specifica competenza. Insomma non si filosofa col senso comune, pena negare l'idea stessa di filosofia, che è una forma di sapere, che ha un carattere universale e che possiede un suo rigore. La problematizzazione costante del filosofare si distanzia dal senso comune, che nel suo dare risposte immediate non solleva neppure domande. La filosofia mette radicalmente in questione

⁷ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* cit., p. 216 s.

⁸ L'insoddisfazione per l'esigenza di dover rendere facilmente intelligibile il testo filosofico non fu solo kantiana e, nello specifico, contro i filosofi rudimentali del buon senso comune, si espressero pure Fichte e Hegel: cfr. J.G. FICHTE, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* (*Sämtliche Werke*, II 324-326); trad. it. di F. Rocci, *Rendiconto chiaro come il sole sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, Milano, Guerini e Associati, 2001; G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes* (GW, Band 9), *Vorrede*; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione.

il senso comune, così come l'intera esperienza umana, proprio perché mira a recuperarne l'origine, non riducendosi ad alcuna situazione data.

Grazie a questo, si può scoprire però una diversa, genuina caratterizzazione del senso comune, nell'intreccio con la ricerca della verità che è di tutti, come attesta la pluralità delle culture. Allora, come insegna genialmente Pareyson rifacendosi a Vico, il senso comune può essere rettammente inteso quale presenza originaria dell'essere e della verità nel fondo d'ogni attività umana: «Il senso comune pur non essendo un patrimonio stabile al cui possesso tutti partecipano in una forma di associazione integrata e tranquilla, o una riserva di idee esplicite e di norme trasmissibili su cui si possano facilmente modellare i pensieri e le azioni, consiste tuttavia in un riferimento a un centro unico e saldo, che non si dissipa, ma piuttosto si rinnova, nel processo storico, e non si frantuma, ma piuttosto si moltiplica, nella pluralità delle voci che vi si ispirano»⁹.

Ma se la ragione è ridotta a mero pensiero tecnico e strumentale, essa non sa istituire alcuna comunanza né riconoscere similitudine, perché impersonale. Il riconoscimento della comunanza si discosta tanto dalla massificazione anonima, volgare, spersonalizzante, quanto dall'impersonalità razionale. Nel suo significato più genuino il senso comune non si inastaura dunque sul piano del livellamento, bensì configura la similarità fra le persone. «Il *comune* è comune fra simili, cioè fra persone: esso si trova al livello della personalità e non della massa, in cui non c'è vera comunità perché non c'è singolarità. La vera *comunità* è similarità: approfondimento della personalità e della singolarità, non loro negazione»¹⁰. Pareyson considera la similarità umana fondata proprio dalla comunanza del senso comune, se esso viene compreso come il rapporto ontologico, che è per eccellenza il riferimento comune tra tutti gli esseri umani. Tale similarità umana si pone come compito, non essendovi umanità fuori dall'esecuzione che ogni singolo ne offre. Proprio nell'appello al senso comune, ovvero alla comunanza che originariamente qualifica ogni persona umana, si trova la ragione del rispetto per tutti. La razionalista illuministica ha fallito questo riconoscimento opprimendo, invece di liberare, mentre affermava l'uguaglianza, ed erigendo così la discutibile e tirannica aristocrazia dei tecnici e degli intellettuali, abili utilizzatori dello scherno, della derisione o di una retorica umanitarista. L'appello al senso comune riequilibra

⁹ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* cit., p. 226 s.

¹⁰ Ivi, p. 229.

questi crudeli sfasamenti, perché pretende il rispetto di chicchessia e ridimensiona l'egotismo ipocrita.

Se in prima istanza, il senso comune appare in tutta la sua miseria come semplicismo, bonomia superficiale, insulsaggine pretenziosa, allorché la filosofia lo assume come proprio oggetto e lo problematizza, ne disvela la dimensione ontologica, propria di tutte le attività umane. La rivendicazione pareysoniana del senso comune non viene operata dunque nella direzione di un supposto buon senso, bensì in quella ampiamente umana del pensiero ontologico che congiunge qualsivoglia attività. C'è allora un incontro irrinunciabile, persino una cospirazione, tra pensiero filosofico e senso comune: «Il pensiero filosofico più alto riconferma il senso comune più profondo»¹¹. Riecheggia qui l'eco suggestiva del verso hölderliniano: «Chi pensa il più profondo ama il più vivo»¹². Bisogna trovare la tangenza degli estremi, ma non fermarsi a metà, alla semiscienza massificata, che, carica di presunzione, giudica su tutto a sproposito.

3. *Il vivente logico*

Cercando quale sia la specificità dell'umano, che dunque costitutivamente accomuna ogni membro della specie, risulta ancor sempre e programmaticamente significativa la densa e felice locuzione aristotelica di *anthropos*, essere socievole, determinabile come *zoon logon echon*, alla lettera come un vivente che ha logos¹³. I due termini *zoon* e *logos* meritano di essere indagati da vicino: l'uno – *zoon* – esprime la partecipazione alla vita ed è detto sia degli animali, umani compresi, sia degli dei, ovvero del principio (i primi e i secondi vivono in quanto partecipano della sorgente inesauribile stessa della vita che è *zoé*); l'altro – *logos* – indica il legame, la connessione, quale capacità di cui gli umani, più di qualunque altro animale, sono possessori. La riduzione della comprensione, di logos come puro esercizio di ragione, e della vita, come dato biologico, smarrisce la pluridimensionalità dell'esperienza, che l'essere umano coscientemente fa del suo essere al mondo. Ma se apriamo l'orizzonte interpretativo sino alla maestà dell'origine, assolu-

¹¹ Ivi, p. 233.

¹² Il celeberrimo verso «*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*», della poesia *Sokrates und Alkibiades*, nella trad. it. di G. Vigolo, *Poesie*, Milano, Mondadori, 1986.

¹³ ARISTOTELE, *Politica*, 1253a 9-10; 1252 b 30...: «quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo chiamiamo la sua natura». Cfr. *Fisica* B 192 b 8 sui diversi significati di *physis*.

tamente misteriosa e inafferrabile, e se in esso inseriamo il significato del logos come capacità di creare legami, allora la locuzione aristotelica si riapre, consentendoci di riguardare il nostro essere di umani come a coloro che partecipano del vivere, così come ne partecipano gli altri viventi, animali o supposte entità superiori, collegandoci a un'origine prima che ci costituisce.

In questa partecipazione, definibile come ontologica o (se meglio interpretabile) come originaria, costitutiva appunto, gli umani si scoprono previamente in unità. Siamo nell'unità non per progressioni seconde, dovute a sviluppi di tipo storico, sociale, politico, etico, bensì lo siamo nella scoperta dell'essere viventi logici: partecipiamo di una vita non da noi prodotta, ma entro la quale siamo in grado di ravvisare legami, proprio a somiglianza con il principio unificante che è vita in cui è logos, una vita che crea istituendo relazioni.

Il vivente, che si sa tale innanzi tutto a partire dalla propria capacità di sentire se stesso, non si è posto da sé nella vita, non si è addotto ad essa da se stesso¹⁴. Proprio nello scoprirsi dato a se stesso, l'*anthropos* coglie la correlazione inscindibile con il principio di vita cui ogni vivente è collegato. In questa partecipazione non scelta ma originariamente data sta il comune nel suo significato più profondo e insuperabile. La vita che si fa intelligibile mostra non solo l'interconnessione radicale con l'origine, cui perpetuamente attinge, ma anche con gli altri viventi, che, procedendo dal principio ne hanno il medesimo carattere, di vitalità relazionale. A lui somigliano e si somigliano tra loro disponendo della capacità di vivere che hanno in comune, collegandosi, quali viventi logici per l'appunto.

L'unicità di ciascuno attesta altresì contemporaneamente l'unità assoluta tra tutti. Tornando al testo aristotelico, leggiamo che con il logos che si fa voce umana esprimiamo, ed è qui il nostro *proprium*, ciò che è doloroso e ciò che è gioioso, «la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori»¹⁵. E la *koinonìa* di questi, la comunanza di tali percezioni e quindi dei valori o disvalori, costituiscono la *polis*, che è una comunità, anteriore al posizionamento del singolo, che è un animale politico, avente in sé la spinta verso siffatta comunità.

Mentre il semplice vivere è comune (*zen koinòn*) a ogni vivente, lo specifico antropologico è ritagliato entro una pratica che dispone di

¹⁴ In questa prospettiva si è collocata la filosofia di M. Henry, cfr. il suo *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino, Sei, 2001.

¹⁵ ARISTOTELE, *Politica*, 1252 b 10-20 (trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2007).

logos, ovvero si qualifica come azione vitale secondo il logos¹⁶. Dunque la specificità dell'essere umano è il suo operare inteso come una vita (*zoé*) che è attività di psiche e azione mediante il logos. Alla ricerca del comune umano, nella traccia d'Aristotele, si trova la dimensione dinamica della creazione personale attraverso il legare. Il bene umano, e la sua completa riuscita, risulta quindi essere l'attività vitale secondo la propria migliore capacità. Con quell'attività coincide l'*eudamonia*, a stento traducibile con la moderna parola felicità. Essa è completa quando il nostro dinamismo si dispiega secondo la nostra migliore capacità, che si staglia come capacità teoretica, quella che raggiunge quanto vi è di più divino in noi.

Il consiglio del maestro è allora quello di fare di tutto per vivere (*zen*) secondo la parte più valente che è in noi e che, per quanto minuscola, supera enormemente tutto il resto. Sarebbe assurdo, osserva di conseguenza il filosofo, vivere secondo il modo di vita (*bios*) d'altri. Dunque, «se ciò che per ogni (vivente) è appropriato per natura gli risulta essere la cosa più valida e piacevole, per l'*anthropos* lo è la vita secondo ragione (*nous*), dato che questo è soprattutto l'*anthropos*. E questa vita sarà insieme anche la più riuscita»¹⁷.

4. *Vivere secondo natura*

Contemporaneo di Aristotele, assai lontano d'Atene, uno dei più profondi pensatori della Cina antica, Zhuangzi ha considerato la vita umana come esercizio di conservazione della vitalità, seguendo l'equivalenza tra natura umana e vita. Natura umana (*xing*) sarebbe l'umana capacità di prendersi cura di ciò che ha ricevuto in dono dal Cielo, cioè appunto la vita (*sheng*)¹⁸. Nell'inseguire, secondo la linea aperta da

¹⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1098 a 5-15 (trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 2003). Esprimiano qui (trad. nostra) con "azione vitale" la "*psychés énergeia*", l'attività di *psyché*, significando quest'ultimo termine il principio di vita individuale.

¹⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1178 a 5.

¹⁸ Questo l'idea di Yang Zhu, ovvero della scuola di pensiero che si sviluppò nel IV secolo a.C. Tra i classici del teismo il *Zhuang-zi* non conserva notizie del suo autore, se non l'attestazione spazio-temporale: Cina settentrionale, fine del IV secolo. Cfr. *Zhuang-zi*, a cura di L. Kia-Hway, trad. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Milano, Adelphi, 1992. Sulla ricerca di un'armonia tra le diverse forze che regolano la vita umana, che consenta di attingere alla propria energia vitale e comprendere la consonanza con il cosmo, cfr. *Neiye. Il tao dell'armonia interiore*, a cura di A. Crisma, Milano, Garzanti, 2015, oltre a F. JULLIEN, *Nourrir sa vie à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil, 2005; trad. it. di M. Porro, *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006.

François Jullien, l'eco di tradizioni che possono destare risorse nuove di pensiero, la lettura incrociata dei nostri antichi coi gli antichi saggi dell'Estremo Oriente, scopre ragioni comuni¹⁹.

Oltre all'aristotelica lezione di vita secondo natura, dunque secondo secondo ragione e perciò secondo la massima virtù, fino a gustare la vita degli dei, conserviamo il monito dello stoico Crisippo del III secolo a.C.: «La nostra natura consiste nel vivere secondo la natura, la nostra e quella dell'universo»²⁰. La capacità di armonizzare la natura universale, cosmica, e quella intima di ciascuno configurava l'ideale di molte antiche scuole: valeva per gli allievi del "Portico dipinto" e valeva già per i discepoli del "Giardino", giacché il maestro Epicuro insegnava che «il fine dell'uomo è di essere conforme alla propria natura»²¹ e per Plotino nel III secolo d.C. varrà ancora l'attenzione a vivere naturalmente, secondo natura. Ma l'idea di natura è caduta poi in discredito presso i moderni, sino a qualificare uno stato immodificabile, del tutto estraneo al vivente.

Allora il nesso tra vita umana e natura si è sciolto, tanto che l'una si è intesa nel suo differenziarsi dal meramente naturale e l'altra è stata taciuta, nella sua dimensione di mortale staticità. Ancor oggi i detrattori del naturale esaltano lo scarto compiuto dall'umano rispetto al primo gradino biologico e ancor oggi gli assertori del naturale temono invece la libertà umana, rinserrandosi nell'idea conservativa dell'immutabile e dell'intangibile. Eppure, questa comune perdita della dissociazione tra l'umano e il naturale, se ha avuto successo anche nello spazio condiviso della pubblica opinione, non è la sola posizione riscontrabile nella ricchissima storia del pensiero, né è la più persuasiva. Per accorgersene occorre tuttavia riscattare i termini in questione, ripulirli dalla polvere che li ha resi desueti, occorre cioè poter dire cosa sia vita per l'uomo e cosa rappresenti per lui/lei armonizzarsi con quella vita che è secondo natura.

Questo termine introduce un parametro che scardina la sola misura protagorea: se l'uomo misura tutto ciò che si dà e anche ciò che ancora non c'è secondo se stesso, la natura non ha valore alcuno, ovvero sia non vi è alcuna nota di fondo alla quale armonizzare il proprio vivere. Analogamente, ma dal versante opposto, se la natura è il presupposto,

¹⁹ Cfr. F. JULLIEN, *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015; trad. it. di E. Magno, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2017.

²⁰ DL (Diogene Laerzio) VII 88 = SVF (*Stoicorum Veterum Fragmenta*) III 4.

²¹ DL X, 129.

in quanto sostanzialità intangibile, totem e tabù dell'umano, qualsivoglia ragione, desta a vegliare sulla vita, si ritrova messa a tacere. In questo secondo caso, prevale o l'irrazionalismo volgare o il conservatorismo più bieco. E le due possibilità si danno insieme nell'esperienza concreta.

Al di fuori di questa falsa opposizione risulta di maggior spessore il pensiero della natura intesa come orizzonte che scardina la misura dell'umano autocentrato: essa compenetra l'umano, ne esige un'elevazione, reclama una corrispondenza. Alla natura l'umano può infatti corrispondere, secondo l'intelligenza che gli è propria, secondo la libertà che dalla natura non si separa mai. Vivere secondo natura appare un richiamo a un compito che indica un da farsi e non un reclinare verso il già posto, il già istituito. L'abbraccio cosmico intesse l'intreccio di tutto ciò che esiste, che vive, che pensa. Dunque la sporgenza intelligente dell'uomo sulla natura non lo separa da essa, bensì gli consente di sintonizzarsi con una dimensione che oltrepassa l'attività costruttiva e analitica della *res cogitans*. Fondamentale ragione comune risulta, infatti, per l'umano la fattualità del corpo proprio, dell'essere soggettività incarnata. Viviamo avendo un corpo, connotato dalle variazioni della temporalità, della sessuazione, del colore dell'epidermide, che lo plasmano e lo sorreggono e che fanno di lui un vivente di natura. Naturale è il corpo, perché facente parte della natura, quale spazio di appartenenza.

Per due indissociabili ragioni, dunque, abbiamo come umani la natura in comune: siamo viventi corporei ed esistiamo appartenendo necessariamente allo spazio di natura. Le nostre esigenze sono le sue. Perciò la sensibilità culturale sta obbligatoriamente mutando in questo inizio di millennio e il monito degli antichi comincia a risuonare con significato rinnovato. Se la natura non è da noi separata, se in essa non ci muoviamo come elementi indipendenti, se la stessa nostra libertà è inanellata ad essa, il "vivere secondo natura" esige nuove applicazioni, alla stregua dell'imperativo pratico kantiano del rispetto dovuto all'umanità che è in ciascuno, nella mia persona, come in quella dell'altro²². Occorrerà sempre meglio e sempre più agire in modo da trattare la natura, sia nella nostra persona, sia nelle altre realtà presenti, anche sempre come fine e mai semplicemente come mezzo. E qui dobbiamo scostarci da Kant che considerava semplice mezzo ogni cosa disponibile, pena la distruzione progressiva di ogni risorsa terrestre, pena il misco-

²² Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg., IV 428; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970, p. 87.

noscimento della tenerezza esigita dagli altri viventi, che pur non sono dotati di una razionalità complessa come l'umana. Dalla considerazione illuminista del nostro proprio corpo come macchina e da quello degli animali come strumenti meccanici di lavoro, la concezione che via via si è affinata attesta una maggiore sensibilità verso i nostri fragili e preziosissimi corpi viventi, così come verso il rispetto delle altre vite animali e vegetali e verso i componenti primi del nostro poter vivere, come acqua e aria.

Le più recenti istanze del tempo presente ci spronano a porre attenzione a ciò che sin qui è per lo più stato trascurato: l'antispecismo rende attenti alle istanze dei viventi non-umani; i movimenti ecologisti reclamano alla lettera le ragioni della casa comune, del nostro spazio vitale comune (*oikos*); l'emersione di rivendicazioni per il rispetto di sesso-genere-razza è un grido contro l'omologazione; le sperimentazioni delle biotecnologie spalancano i possibili modi di vivere umanamente. Ci troviamo dunque spasmodicamente tesi verso l'assunzione di inedite responsabilità per i nostri corpi viventi, per il pianeta che abitiamo, per i nostri coabitanti, per i diversi modi di riconoscerci persone, nelle differenze date e nelle aggiunte dell'operare tecnico. Non tutto sarà accettabile, molto andrà respinto. La libertà potrà così fare buono o cattivo esercizio di ragione.

La sinfonia del vivere secondo ragione nell'equivalenza al vivere secondo natura ha goduto di orchestrazioni filosofiche anche nel moderno e nella contemporaneità. Valga qui il richiamo ad alcune voci esemplificative: quelle di Goethe, Leopardi, Löwith.

Il primo così annotava: «*Sono salito a Spoleto e sono anche stato sull'acquedotto, che nel tempo stesso è ponte fra una montagna e l'altra. Le dieci arcate [...] resistono sicure attraverso i secoli, mentre l'acqua scorre perenne. È questa la terza opera degli antichi che ho innanzi a me e di cui osservo la stessa impronta, sempre grandiosa. L'arte architettonica degli antichi è veramente una seconda natura. [...] E adesso soltanto sento con quanta ragione ho sempre trovato detestabili le costruzioni fatte a capriccio [...], cose tutte nate morte, perché ciò che veramente non ha in sé una ragione di esistere, non ha vita, e non può esser grande, né diventare grande*»²³. Quando l'artificio non si limita a essere un mero ornamento, un futile orpello, ma si mostra come opera d'arte, il sodalizio tra natura e arte raggiunge una vera riuscita, così che l'elemento introdotto nello spazio naturale pare ad

²³ J.W. GOETHE, *Italienische Reise* (ed. or. 1816-17); trad. it. di E. Zaniboni, *Viaggio in Italia*, Milano, Rizzoli, 1994, p. 122 (27 ottobre 1786).

esso corrispondente e dunque armonico. L'operare umano esibisce nei suoi momenti più alti proprio questa caratteristica, d'essere armonico con il naturale già dato. Se, come ha ossevato Goethe, l'opera può valere da "seconda natura", la creatività umana si colloca a buon diritto nella linea dell'imperativo etico, cosicché il vivere secondo natura può essere declinato come un vivere secondo l'arte. Di converso, giacché la creatività umana riesce nella misura in cui corrisponde armonicamente al naturale, quale creato già dato, l'opera disarmonica risulterà inequivocabilmente distruttiva; abbiamo innumerevoli, troppi esempi, di tali produzioni umane: dall'edilizia selvaggia che ha brutalizzato il paesaggio, alle fabbriche inquinanti, sino alle deforestazioni brutali. Tali operati sono così poco rispettosi della natura data, da risultare contrari all'arte e di rimando disumanizzanti.

Nella raccolta di pensieri leopardiana, leggiamo poi che «né é il titolo di filosofo né verun altro simile è tale che l'uomo se ne debba pregiare, nemmeno fra se stesso. L'unico titolo conveniente all'uomo, e del quale egli s'avrebbe a pregiare, si è quello di uomo. E questo titolo porterebbe che chi meritasse di portarlo, dovesse esser uomo vero, cioè secondo natura. In questo modo e con questa condizione il nome di uomo è veramente da pregiarsene, vedendo ch'egli è la principale opera della natura terrestre, o sia del nostro pianeta, ecc.»²⁴. Quale opera della natura, l'essere umano può riconoscersi tale, può fregiarsi del nome che porta, dato che la sua dignità gli deriva in primo luogo dal pianeta che abita. Essere propriamente un uomo significa ancora una volta scoprirsi come vivente secondo natura. Anche il poeta che ha scagliato versi amari contro l'orrore impersonale e insensibile della natura matrigna, distingue il significato della vita secondo natura come un vivere degno dell'umano. Anch'egli ha saputo vedere l'inscindibile nesso d'umanità e natura e senza lasciarsi sviare da facili riduzionismi. L'umano si sporge sul naturale appartenendogli.

Riprendendo nel Novecento l'antica idea di *physis*, il filosofo Karl Löwith osservava che noi «siamo esseri naturali nonostante *logos*, lingua, riflessione e trascendenza, perché la natura ha in se stessa un *logos* che non è mai identico con autocoscienza»²⁵. Anche a prescindere dalla polemica antihegeliana, la riflessione di Löwith ci mantiene nel chiasmo

²⁴G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, in *Letteratura italiana*, Torino, Einaudi, p. 1612 (24 giugno, di del Battista, 1822).

²⁵K. LÖWITH, *Anhang*, in *Sämtliche Schriften*, 9, Stuttgart, Metzler, 1986, p. 409; la trad. it. della citazione è di O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 2000, p. 197.

naturale-umano, aprendo l'interrogativo circa la ragione che la natura conserva in sé e della quale anche l'umano è espressione.

Esso evidentemente sorge entro l'orizzonte naturale e sporge al contempo su di esso; il suo sapersi naturale già lo scinde dall'immediatezza, ma la sua sporgenza sul dato naturale, cui costitutivamente appartiene, non lo sottrae alla dimensione di natura, bensì ne attesta la condizione d'essere più-che-naturale; tale sporgenza segnala aggiunta, non negazione, si approssima al superlativo, lungo una *via eminentiae* che chiarifica il concetto. L'essere più che naturale dell'umano significa la sua connessione e la sua eminenza; naturalissimo, vivente secondo natura, nella continua trasfigurazione di essa attraverso la sua contemplazione, che si fa azione, arte.

Tornando a Löwith, egli faceva riferimento alla natura che si manifesta nella *theoria*, la quale «è realmente una visione del mondo, ovvero una contemplazione di ciò che è visibile»²⁶, prossimo in questo discorso alla metafisica plotiniana, secondo cui la natura genera in relazione a ciò che ha veduto²⁷. La dimensione generativa del naturale determina la possibilità del pensiero e dell'azione creativa a lui corrispondenti. Perché questo sia riconoscibile, occorre una teoresi del naturale, di contro alla sguardo predatorio del possesso e dell'uso della natura²⁸.

Comunemente umano è dunque il naturale, quale spazio di vita condiviso, quale condizione natale, che la mera descrizione storica, degli avvenimenti o dei paradigmi scientifici, non è in grado di esprimere. Lo può fare la filosofia, se contempla il naturale non disgiunto dall'umano.

²⁶ ID., *Skepsis und Glaube* (1951), in *SS*, 2, 1983; trad. it. di C. De Roberto, H. Walde, A. Mazzone, A. M. Pozzan, C. Fabro, *Scepsi e fede*, in *Storia e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 7. Cfr. M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*, Roma, Armando, 2009.

²⁷ Nel suo saggio su Plotino (*L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 46) L. Pelloux mostra il legame tra produzione e contemplazione nella natura: «Ora è facile constatare che la natura produce gli oggetti, ha, in altri termini, un'attività pratica. Ma vi è una ragione costitutiva ed esplicativa della natura; ora questa ragione opera nella natura e spiega come questa possa produrre. [...] La ragione che presiede alla produzione della natura è contemplazione».

²⁸ All'atteggiamento prometeico di possesso e sfruttamento va contrapposta l'attitudine orfica, che rispettosamente solleva il velo dei misteri della natura: cfr. P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004; trad. it. di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Torino, Einaudi, 2006. Cfr. anche *Il canone minore*, Milano, Feltrinelli, 2017: tale canone, nell'intenzione di R. Ronchi, mette al centro la natura, lo splendore del suo assoluto, la sua incomprensibile e infinitamente intelligente processualità.

5. Lo splendido nesso

L'intima interconnessione tra il naturale e l'umano fonda la relazione di socievolezza tra gli esseri umani, che hanno il comune la coappartenenza alla natura e il carattere di sporgenza su di essa. La fascia più bella (*das schönste Band*) era per l'idealista Fichte quella che lega la reciprocità di dare e di ricevere²⁹. Si tratta di una dialettica relativa al tema comunitario, il quale concerne, ancor prima dei rapporti sociali, già la tessitura del naturale. Se Fichte mirava a una crescita morale dell'umanità nella direzione della libera condivisione, per le sfide della contemporaneità il nesso concerne immediatamente la progressiva umanizzazione come sempre maggior riguardo verso la naturalità, che offre possibilità di vita e che esige rispetto, per poter continuare a esistere. Vi è una rete di grazia (*das Netz der Anmuth*) che unifica queste esigenze³⁰: tanto più il naturale dell'umano è riconosciuto, tanto più l'umano rispetta il naturale entro e fuori di sé.

«Io sono gettato in una natura, e la natura non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività»³¹. L'osservazione fenomenologica ci guida alla constatazione dell'intima interconnessione: la natura che è in me mi concerne. Essa non è affatto disgiunta dal mio essere una soggettività, un vivente che dice io. L'affidamento al naturale dunque mi interessa non solo come spazio esterno, ma anche come centro di appartenenza vitale. Il "vitale" e il "naturale" non coincidono, giacché l'uno riamanda a una scaturigine imprevedibile, mentre l'altro delinea un'appartenza che ha caratteri determinati (la sua strutturazione sulla base della chimica del carbonio, per es.). Tuttavia, da un lato, possiamo ossevare che diverse forme o stati di natura sono stati immaginati, e non solo dalle attuali utopie fantascientifiche o da ipotesi fisiche sempre più seriamente attestabili, bensì già dalla riflessione teologica (che conta innumerevoli stati di natura, antecedenti e successivi a quello da noi

²⁹J.G. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *Sämtliche Werke*, a cura di I.H. Fichte, Band 6, Berlin, 1845/1846, 311; trad. it. D. Fusaro, Milano, Bompiani, 2013, p. 237.

³⁰"Rete della grazia" è per Schiller quella che viene lanciata per connettere natura e spirito, sensibilità e moralità: J.C.F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in *Schillers Werke, Nationalausgabe*, Weimar, Böhlau, 1943 ss., vol. XX, pp. 411-412; trad. it. di G. Boffi, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, Milano, Bompiani, 2011, p. 249.

³¹Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 398; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 450.

esperito); dall'altro lato, possiamo considerare l'interconnessione tra naturale e vitale come tensione esistenziale propria dell'essere umano, che interpreta la propria vita riferendosi a un chi personale e non a un che cosa impersonale e meramente oggettivo. Anche per questo nesso tra la vita, di cui l'essere umano singolarmente dispone, e la natura, esperita in se stesso e tutt'attorno a sé, l'intreccio tra umanità e natura è riscontrabile quale ragione comune. Non solo perché abbiamo la responsabilità di una vita naturale, da preservare tutto attorno a noi e in modo totalmente interrelato, ma anche perché il naturale è esperito dagli umani come vita personale.

Aver speranza di vita significa comunemente poter continuare a disporre della vitalità del proprio corpo fisico. Questo mirabile nesso accomuna gli esseri umani, nominabili come persone – singolarità concrete – nel riconoscimento di ciascuno, attraverso un volto, mediante un nome, che già narrano una identità propria e non intercambiabile. Ciò che abbiamo radicalmente in comune, tra umani, è la responsabilità della natura-cosmo e l'individualità, che è il modo in cui partecipiamo della vita. Abbiamo corpi, che sono partecipi della natura, e attingiamo la vita mediante la singolarità della persona che siamo.

La nostra soggettività è più che naturale, il che ancora una volta, non significa, senza-natura, ma mostra la specificità della sporgenza personale. L'attuale dibattito sulle possibilità di forme umane ibridate dalle tecnologie non costituisce materia nuova per la filosofia, né può sollevare di per sé speciale preoccupazione, dal momento che è ragione comune il transumanarsi, nella natura che ci è propria e e nella ricerca della pienezza di vita personale.

Inoltre, anche la considerazione di un diritto naturale, che riguarda la vita del singolo e della comunità, ci ricollega al nesso imperdibile di umano e naturale, affinché possiamo goderne con infinito rispetto. In ogni inizio comunitario, entusiasticamente definito, s'intuisce che i beni debbano essere comuni, affinché possano essere davvero goduti. In questa interconnessione, che coglie la disponibilità dei beni naturali (anche quelli artificiali lo sono, se considerati come dati presenti) come condizione di vita comune riuscita, la ragione interpella la singolarità di ciascuno, che vive naturalmente con altri³². La nostra natura si

³² Rilevante, a tal proposito la considerazione proposta da Tommaso: dato l'esempio della condivisione dei beni già praticata da persone buone, essa è possibile a maggior ragione nella posizione originaria dove le volontà umane ben ordinate avrebbero usato dei beni in comune senza discordia (*Summa Theologiae*, Ia, q. 98, a. 1). Sulla *communis possessio*, quale diritto perduto, rispetto a cui la proprietà privata risulta un

dispiega allora come ritrovamento delle ragioni comuni del vivere, nella spontaneità di uno stato originario. Abbiamo, infatti, l'origine in comune, rispetto alla quale condividiamo la medesima immemorabile separazione.

diritto relativizzato, cfr. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983; trad. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Torino, Giappichelli, 2005.