

Il principio deludibilità come “gradiente fiduciario”

Agostino Cera

Muovendo da uno specifico contesto antropologico-relazionale – quello della löwithiana *Mitanthropologie* –, il presente contributo espone l’idea di un *principio deludibilità*¹, inteso come *gradiente* (e garante) *fiduciario* della dimensione interumana. Vale a dire, come la *instantia crucis* atta a sancire il darsi di una relazione autentica, nel senso di: responsabile, fondata sulla fiducia. Nel perseguire questo obiettivo, attingeremo al serbatoio di un percorso di ricerca pluriennale: l’interpretazione del pensiero di Karl Löwith ‘*sub specie anthropologiae*’, ossia come complessivo sviluppo da un’antropologia antropocentrica a un’antropologia cosmocentrica². In particolare, ci focalizzeremo sulla prima tappa di un tale percorso (l’antropologia antropocentrica), che si compie nella definizione di un paradigma antropologico inedito, ospitato nello scritto di abilitazione löwithiano: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*L’individuo nel ruolo del co-uomo*. Di qui in avanti IRM)³.

¹ Solo come anticipazione di quanto verrà ampiamente argomentato più avanti, precisiamo già ora che con “principio deludibilità” va intesa la *possibilità* di essere delusi (di veder tradita la propria fiducia) all’interno di un rapporto interpersonale.

² Sia consentito (anche a scopo di integrazione bibliografica) il rinvio alle tappe principali di questo percorso di ricerca. Anzitutto ad A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010. Si vedano inoltre: Id., *Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit. Über die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2018, pp. 67-129; Id., *Introduzione*, in K. Löwith, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, trad. it. a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007, pp. 5-60 (a questa edizione faremo riferimento per le citazioni). Quanto al principio deludibilità, ne abbiamo proposto una prima formulazione in Id., *Anthropology of Relation. Karl Löwith’s Mitanthropologie and the Principle of Disappointability*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds.), *Relations: Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, London-Milano 2018, pp. 73-90.

³ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken Verlag, München 1928 (II ed., Wissen-

Rispetto a questa prima tappa, il nostro contributo ermeneutico è consistito nel portare a compimento – facendone un vero e proprio paradigma antropologico – quella *fenomenologia della relazione* che nello scritto di abilitazione si trova soltanto delineata e per la quale abbiamo coniato una formula *ad hoc*: *Mitanthropologie*.

Rinviando alla postilla finale per una valutazione complessiva della presente rilettura dell'antropologia löwithiana in funzione del dibattito filosofico sul tema della fiducia, vorremmo fin da ora esplicitare la nostra persuasione circa l'importante contributo che l'ontologia sociale primo-novecentesca (della quale la *Mitanthropologie* löwithiana rappresenta uno degli esiti più interessanti, ancorché, a oggi, uno dei meno noti) potrebbe fornire a questo filone di studi. Ciò dipende, in primo luogo, dal fatto che l'ontologia sociale si concentra su quella che va considerata la *cornice paradigmatica* del tema della fiducia: quella interpersonale/relazionale. In più, all'interno di questa cornice, essa sceglie come proprio referente tematico privilegiato la sua *fattispecie elettiva*. Vale a dire: la relazione di un io con un tu, in tal modo ponendo con una forza probabilmente inedita la più generale questione dell'alterità dell'altro (del suo statuto etico e ontologico, delle sue possibili concrete declinazioni...) con cui ci si pone in relazione.

Un tale valore paradigmatico della dimensione relazionale ai fini della trattazione del tema della fiducia si deve al fatto che, volenti o nolenti, tutte le possibili declinazioni dell'esperienza fiduciaria (comprese quelle impersonali/istituzionali) sembrano strutturarsi proprio sul modello di una situazione interpersonale. In tal modo, quello antropologico-relazionale si impone *de facto* come il canone a partire dal quale risulta possibile inferire l'intero spettro delle fattispecie fiduciarie. Già solo per questo, il contributo che l'ontologia sociale primo-novecentesca potrebbe fornire all'attuale dibattito filosofico sulla fiducia meriterebbe di non essere sottovalutato. Oltre a ciò, l'impostazione squisitamente continentale dell'ontologia sociale potrebbe fungere anche da integrazione, sotto forma di monito, per il *mainstream* degli studi sulla fiducia (nella maggior parte dei casi, di impianto analitico), palesando il limite di quegli approcci che perseguono

schaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962). La seconda edizione, insieme alle varianti contenute nella prima, è ora raccolta in K. Löwith, *Sämtliche Schriften Band 1. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197 e 473-475. La traduzione italiana è il già citato Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit. Recentemente è stata ripubblicata la seconda edizione di IRM, preceduta da un'efficace introduzione di Giovanni Tidona: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Alber, Freiburg-München 2013.

come esito naturale della riflessione filosofica una formalizzazione integrale/universale. Nel caso di specie: una formalizzazione in grado di restituire l'intera varietà delle forme fiduciarie (e con esse dei legami che le producono o le implicano) all'interno di un unico modello finale. Con ciò intendiamo sostenere – solo per fare l'esempio più lampante – che al cospetto della “irriducibilità contenutistica” di un tema come la *Duheit* (l'interpretazione dell'alterità dell'altro come “tu”, la sua declinazione nella quale ha più gioco la componente fiduciaria), la cui complessità e ricchezza proprio l'ontologia sociale ha saputo cogliere e valorizzare⁴; ebbene, al cospetto di una tale irriducibilità la tensione formalizzatrice di stampo analitico dovrebbe riconoscere un proprio limite oggettivo. Dovrebbe ammettere la propria incapacità di rendere adeguatamente conto di una evidenza (l'aver a che fare con un tu) pur così decisiva e così concreta nell'esperienza di ciascuno.

Da ultimo, la *Mitanthropologie* löwithiana propone un significativo esempio concreto di possibile gradiente fiduciario, attraverso il combinato disposto – il vero e proprio chiasmo – emergente tra responsabilità e fiducia nella cornice del rapporto autentico fra un io stesso e un tu stesso. Un gradiente esprimibile, come detto, attraverso il principio deludibilità. Anticipando la definizione che rappresenta l'esito ultimo della nostra argomentazione, il rapporto autentico si caratterizza come un *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto e certificato attraverso il principio deludibilità*.

Premessa questa doverosa anticipazione di quanto discuteremo meno sinteticamente (sebbene senza pretese di esaustività) nella postilla finale, possiamo avviare l'esposizione del nostro tema, che procederà come segue. Stante il forte radicamento del discorso di Löwith nella tradizione filosofica continentale, cominceremo illustrando brevemente un tale radicamento (§ 1). Seguirà una caratterizzazione delle linee fondamentali della *Mitanthropologie* (§ 2), a sua volta funzionale all'esposizione del *principio deludibilità*, quale gradiente fiduciario e integrazione necessaria per l'adeguata fondazione di quel “rapporto responsabile fra io stesso e tu stesso” nel quale culmina la *Mitanthropologie* (§ 3). Come anticipato, concluderemo con una postilla, nella quale verranno fornite alcune coordinate atte a collocare la nostra peculiare trattazione della fiducia nella cornice della letteratura filosofica dedicata a questo tema (§ 4).

⁴ Si pensi, più ancora che a Löwith, a Buber e a tutto il filone del *Dialogismo* e della *Filosofia dell'incontro*.

1. *Il nuovo pensiero ovvero la (ri)scoperta dell'altro*

La *Mitanthropologie* va considerata uno degli esiti più significativi di quella stagione aurea dell'ontologia sociale, che copre i primi decenni del secolo scorso. Stagione che valeva a sua volta come indice di una *Stimmung* epocale, caratterizzata da una radicale messa in questione dei capisaldi della tradizione filosofica e che avrebbe trovato compiuta formulazione nella heideggeriana *Destruktion* della storia della metafisica. Tra gli oggetti delle aspre critiche espresse da questa nuova generazione filosofica, compariva anche il tradizionale predominio dell'egotismo: una impostazione di pensiero dominante «dalla Ionia fino a Jena»⁵ e che nell'idealismo assoluto hegeliano aveva trovato il proprio definitivo inveramento. Stando alle parole di Franz Rosenzweig – tra gli interpreti più lucidi di questo contromovimento –, il discrimine tra pensiero vecchio e «pensiero nuovo» andava ravvisato «nel bisogno dell'altro (*Bedürfen des andern*) o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo»⁶. Michael Theunissen – autore di un ormai classico studio sull'ontologia sociale del Novecento – constata che proprio questa particolarissima contingenza storico-filosofica fece da culla per la nascita della «moderna filosofia della co-umanità (*Philosophie der Mitmenschlichkeit*)»⁷.

All'interno di questa movenza complessiva sono rinvenibili due filoni principali: uno di ispirazione metafisico-religiosa, l'altro fenomenologico-esistenziale. Il primo dà vita a quella esperienza di pensiero denominata dialogismo o filosofia dell'incontro, che vede in Martin Buber il proprio esponente di punta⁸. Al versante fenomenologico-esistenziale va invece ascritta una serie di pensatori a diverso titolo ispirati dalla riflessione di Husserl, in particolare dal problema dell'intersoggettività, emerso con la

⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, p. 12.

⁶ Id., *Il nuovo pensiero* (1925), trad. it. G. Bonola, Arsenale, Venezia 1984, p. 58.

⁷ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-New York 1977, p. 5. A proposito della nostra scelta di rendere *Mitmensch* (e derivati) con co-uomo – anziché con i più agevoli (ma meno pregnanti) “simile”, “prossimo”, etc. –, essa si spiega anche col fatto che questa è la soluzione adottata da Primo Levi in *I sommersi e i salvati* (Einaudi, Torino 1986, p. 42).

⁸ Per un confronto tra la *Mitanthropologie* löwithiana e il dialogismo huberiano (due modalità coeve ed eminenti di declinare l'alterità in seconda persona, come *Duheit*) sia consentito il rinvio a: *Mitanthropologie, Zwischenontologie. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber*, in «La Cultura», 51, n. 2 (2013), pp. 251-281. Si veda anche il più recente: J. Schenkenberger, *Vom Versuch, sich in die Luft zu stellen. Die Anthropologie Karl Löwiths im Spannungsfeld von Weber, Buber, Schmitt und Valéry*, Transcript, Bielefeld 2018, pp. 185-212.

pubblicazione delle *Idee*. Alla svolta idealistico-trascendentale della fenomenologia erano seguite non poche polemiche e annessi malumori, che lo stesso Husserl aveva cercato di stemperare apportando, nelle *Meditazioni cartesiane*, dei parziali correttivi alla propria impostazione. Tra le reazioni più critiche, quelle di Scheler e Heidegger. Riconoscendo il valore della relazione interumana per la formazione della soggettività individuale, Scheler si era instradato verso un personalismo fenomenologico che aveva posto a fondamento della sua etica materiale dei valori, giungendo a teorizzare una sua versione della *Duheit*, nella forma di un «io altrui»⁹. Ancor più radicale la reazione heideggeriana, culminante in un ripensamento della nozione stessa di fenomenologia. A suo parere, infatti, tanto Husserl quanto Scheler avevano trascurato la questione filosofica decisiva: quella dell’«essere della persona» stesso¹⁰.

Tra questi due poli, con una chiara preminenza di quello fenomenologico, orbitava il giovane Löwith. Il quale, pur condividendo la critica di Heidegger e Scheler alla svolta idealistica husserliana, riteneva inefficaci i loro correttivi. La sua proposta alternativa prendeva forma nelle pagine dello scritto di abilitazione (dal titolo *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*), discusso, con Heidegger in qualità di relatore, il 15 dicembre 1927 presso la Philipps-Universität di Marburgo e pubblicato l’anno dopo – ovvero nel 1928, l’*annus mirabilis* dell’antropologia filosofica¹¹ – con il titolo: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

2. Lineamenti di una Mitanthropologie

Il principale assunto storico-teoretico della *Mitanthropologie* consta della presa d’atto che la *Mitwelt* (il mondo della convivenza, il mondo sociale: l’alveo naturale delle relazioni interumane) costituisca un rimosso della riflessione filosofica moderna, dominata invece da un paradigma antropologico soggettivistico-trascendentale. Interessato allo «sviluppo

⁹ Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1923), trad. it. L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980, pp. 305-370. Löwith discute criticamente la proposta scheleriana al § 34 di IRM (pp. 205-207).

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 66.

¹¹ Com’è noto, proprio al 1928 risalgono due delle tre pietre miliari della rifondazione dell’antropologia filosofica tedesca, ossia: *La posizione dell’uomo nel cosmo* di Max Scheler e *I gradi* di Helmuth Plessner.

dell'*autonomia dell'individuo* nei confronti della natura (mondo-ambiente) e della società (mondo della convivenza)¹², tale paradigma avrebbe condotto al primato di “io sono” e “io penso”, cristallizzando l'uomo nel ruolo di “soggetto”. Stante tale premessa, Löwith riduce l'intero arco del pensiero moderno a una «ontologia della coscienza»¹³, per nulla in grado di cogliere la complessità del fenomeno umano. Questa la sua “sentenza”:

che poi l'essenza della soggettività autonoma venga costituita come “sum” del “cogitare” (Descartes) oppure come “coscienza pura” (Husserl), come “autonomia morale” (Kant) o come “spirito” (Hegel) o anche come esistenza del “singolo” (Kierkegaard), ciò risulta di secondaria importanza rispetto alla derivazione unitaria di tutte queste posizioni da un'auto-coscienza intesa più o meno astrattamente, da correlato della quale, poi, funge una cosiddetta coscienza dell'oggetto¹⁴.

Attestata l'urgenza di una reazione antimoderna, cioè antiegotistica, Löwith riconosce il decisivo ruolo pionieristico svolto dal pensiero di Feuerbach, i cui *Principi della filosofia dell'avvenire* incarnano «il tentativo programmatico di porre su un terreno nuovo il problema formale fondamentale dell'idealismo (soggetto-oggetto)»¹⁵. Con la sua «filosofia dal punto di vista dell'antropologia», egli tentava di abbattere l'idolo egotistico ponendo al centro il rapporto interumano e soprattutto l'alterità interpretata in seconda persona, come *Duheit*. La celebre formula che sintetizza il programma feuerbachiano recita: «l'essenza dell'uomo è contenuta soltanto... nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra *io* e *tu*»¹⁶. È pertanto proprio in dialogo con Feuerbach che Löwith fa emergere le tre questioni portanti di IRM, vale a dire: 1. «in che modo qualcuno incontra un “tu” fra gli *altri*» (a cui risponde «l'analisi strutturale dell'*essere-l'uno-con-l'altro*»); 2. se «“tu” sei solo il tu *di un io*» (a cui risponde l'indagine su «l'uno e l'altro nella loro *reciproca autonomia*»); 3. «se “io” sono solo l'*io di un tu*» (a cui risponde l'indagine su «“io stesso” nella mia *unicità*»)¹⁷.

¹² IRM, p. 65.

¹³ Cfr. Id., *Il problema dell'antropologia filosofica* (1975), in «Humanitas», 63, n. 1 (2008), pp. 140-165, in particolare, p. 141 ss.

¹⁴ IRM, p. 65.

¹⁵ IRM, p. 66.

¹⁶ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843), in Id., *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1976, pp. 199-274 (citazione, p. 272 - § 59).

¹⁷ IRM, p. 78.

Quanto alla scelta di un baricentro antropologico, anziché ontologico (ontologico-fondamentale), per la sua proposta, Löwith la motiva con la centralità attribuita all'elemento etico. Il quale, a sua volta, non viene delineato in senso assiologico (come aveva fatto, invece, Scheler, nella sua reazione contro il formalismo etico kantiano), bensì strettamente fenomenologico. Il risultato è che l'etica della relazione delineata dalla *Mitanthropologie* si caratterizza alla stregua di una *ecologia del concreto essere-l'uno-con-l'altro*, il cui obiettivo risulta la piena espressione dei relati in quanto *persone individuali*, ovvero *potenze di relazione*. A proposito della fondazione antropologica dei problemi etici, Löwith afferma:

la struttura dei rapporti di vita (*Lebensverhältnisse*) umani si sviluppa in quanto gli uomini si rapportano (*sich verhalten*) l'uno all'altro e questo rapportare, questa condotta (*Verhalten*) implica un atteggiamento fondamentale (*Grund-Haltung*) umano, ossia un *ethos*, che è il tema originario dell'etica e che, dal canto suo, si esprime solo perché l'uomo si rapporta, cioè come co-uomo (*Mitmensch*) ai suoi co-uomini¹⁸.

La tesi centrale di IRM – e dunque della *Mitanthropologie* – trova una efficace sintesi nella parafrasi del suo titolo, ossia: *l'individuo è (si dà) nel ruolo del co-uomo*. Con ciò viene inteso che

l'individuo umano è un individuo nel modo d'essere della “persona”, ossia esiste essenzialmente all'interno di determinati “ruoli” relativi al mondo sociale (*Mitwelt*) [...] ovvero è fissato formalmente come io di un tu, come individuo in prima “persona”, cioè di una possibile seconda persona e dunque come co-uomo (*Mitmensch*) – attraverso questo “ruolo” principale¹⁹.

Retta dalla triade: *Mit-welt* (mondo della coesistenza/convivenza), *Mit-einandersein* (essere-l'uno-con-l'altro) e *Mit-mensch* (co-uomo)²⁰, la *Mitanthropologie* si propone di apportare un correttivo a quella deriva sistematica alla quale, secondo Löwith, aveva ceduto lo stesso Heidegger con la pubblicazione di *Essere e tempo*. In particolare, egli giudicava negativamente la scelta del suo maestro di far evolvere l'iniziale progetto di una «ermeneutica della fatticità» in direzione di una «ontologia fondamentale», ossia di una «analitica esistenziale». A patire una tale evoluzione era soprattutto il *Miteinandersein*, la dimensione della concreta vita di relazione. Gli strali löwithiani prendevano di mira precipuamente il claustrofobico formalismo di

¹⁸ *Ivi*, p. 268.

¹⁹ *Ivi*, p. 266.

²⁰ Su questo tema cfr. A. Cera, *Io con tu*, cit., pp. 283-311.

una struttura come il *Mitsein*, reo di interpretare l'incontro con l'altro uomo (un *Mit-Dasein*) nella mera occasione per la di lui «liberazione/rilascio» (*Freigabe*)²¹. Al contrario, egli avvertiva l'urgenza di un approccio capace di rendere debito conto della ricchezza e complessità della dimensione relazionale. Da qui la sua persuasione che l'autentica *Sache des Denkens* andasse ricercata non in una *Seinsfrage*, bensì in una *Menschenfrage*. Alla ipseità “metafisicamente neutrale” (esistenziale) del *Dasein*, la *Mitanthropologie* contrappone quella “antropicamente effettiva” (vitale) del *Mitmensch*. La base (*Grund*) su cui poggia la proposta löwithiana non è un abisso senza fondo (*Abgrund*), ma un fondamento comune (*Mitgrund*). In quanto potenza di relazione, l'essere umano dimostra di essere – parafrasando Helmuth Plessner – una *posizionalità con-centrica*.

Nella rilettura löwithiana, il “ci” dell'Esserci diventa il “con” del co-uomo. Fuor di formula, ciò significa che il primato della relazionalità non viene fondato su un'astrazione categoriale (il *Mitsein*), bensì nell'ogni volta concreto spazio della relazione animato dall'essere-l'uno-con-l'altro dei relati. In particolare, da quei “relati paradigmatici” che sono un io e un tu. Ne segue che il tipo umano delineato dalla *Mitanthropologie* – il *Mitmensch*/co-uomo – si rivela qualcosa di più di un mero “simile” (*Meinesgleichen*, *Nebensch* – nel senso di qualcuno la cui prossimità appare interamente riducibile a variabili di ordine biologico) ovvero qualcosa che possiede la medesima pregnanza di un “prossimo” (*Nächste*), scevro però delle sue implicazioni retromondane.

Nello specifico, il dispositivo antropologico che anima la fenomenologia relazionale löwithiana si compone di una movenza duplice. La prima consta dell'interpretazione della peculiarità dell'essere umano nei termini di una originaria «in-naturalità» (*Unnatürlichkeit*), ovvero «ambiguità» (*Zweideutigkeit*). Questa definizione esprime la constatazione che il fenomeno umano si rivela costitutivamente de-centrato, eccentrico rispetto a quel problematico centro rappresentato dalla natura. Ciò posto, Löwith interpreta lo ‘*Un*’ di questa *Un-natürlichkeit* nel senso di un ‘*Mit*’, in tal modo facendo del classico *animal rationale* un *animal “relazionale”* ovvero dello “*zoon logon echon*” un, per così dire, “*zoon koinonian echon*”. Una tale preminenza della

²¹ A una critica del *Mitsein* heideggeriano è dedicato il § 21 di IRM (pp. 154-156). Per un confronto tra *Mitanthropologie* e *Daseinsanalytik* sia concesso il rinvio ad A. Cera, *Mitmensch contra Dasein. Karl Löwiths anthropologische Kritik an der Daseinsanalytik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 66, n. 4 (2018), pp. 488-506. Sul tema, si veda inoltre J. Koltan, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblem des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

sfera relazionale fa sì che l’atomo pre-relazionale (individuale) dell’essere umano si delinei alla stregua di una X indefinita, la cui possibilità di definizione passa giocoforza attraverso l’apertura al mondo della coesistenza (una *Mitweltoffenheit*)²², vale a dire: attraverso l’apertura all’incontro (alla successione degli incontri) con gli altri, ognuno dei quali si troverà a sua volta implicato in un identico processo di autodefinizione. È questa la sola modalità in virtù della quale un tale ente indefinito può conseguire la sua propria “individualità personale”, ossia: una caratterizzazione che faccia di lui qualcosa (qualcuno) che è ruolo/maschera (e in tal senso “nient’altro che relazione”), ma che nel contempo diviene gradualmente un’entità indivisibile (e, con ciò, “più che relazione”) in quanto memoria, unità vivente, continuità di tutti i propri ruoli/relazioni. Ciò stante, è lecito sostenere che il nucleo individuale – la X indefinita – preesista sì alla relazione e tuttavia soltanto in relazione a essa. Vale a dire: come «*potenza di relazione*» (*Beziehungskraft*)²³. In una formula: il prima della relazione non è altro se non la possibilità di essa.

Acquisita una tale premessa antropologica, le implicazioni etico-assiologiche del discorso löwithiano dovranno emergere da una riconduzione del normativo al descrittivo, ossia da una rigorosa fenomenologia della «relazionalità» (*Verhältnismäßigkeit*). Nell’architettura complessiva di IRM, questa fenomenologia è preceduta da una prima parte²⁴ che si occupa di decretare il primato preliminare (trascendentale, per così dire) della dimensione relazionale. Nel rispetto delle analisi e del lessico del suo maestro, Löwith intende dimostrare che «“mondo” (*Welt*) significa *primariamente* “mondo della coesistenza” (*Mitwelt*)», facendo emergere la priorità della *Mitwelt* sia rispetto al mondo circostante/ambiente (*Umwelt*) che al mondo operativo (*Werkwelt*). Il primato della *Mitwelt* funge poi da garanzia della priorità dell’essere-l’uno-con-l’altro (*Miteinandersein*) come modo d’essere eminente per l’essere umano e, conseguentemente, del co-uomo (*Mitmensch*) come suo “ruolo naturale”.

Il passaggio successivo prevede l’analisi delle strutture immanenti della *Mitwelt*, ovvero delle varie forme di legame binario. Al vertice di questa

²² Una tale *Mitweltoffenheit* può essere interpretata alla stregua di una versione meno indeterminata della *Weltoffenheit* che Scheler poneva a fondamento della sua antropologia filosofica.

²³ Abbiamo tratto, rielaborandola, questa formula da M. Buber, *Io e tu* (1923), in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 57-157 (citazione p. 86). Su questo tema cfr. A. Cera, *Io con tu*, cit., pp. 314-329.

²⁴ Cfr. IRM, pp. 85-117 (§§ 1-8).

panoramica si pone il “rapporto” (*Verhältnis*), definito genericamente quella «connessione strutturale», i cui «elementi basilari [...] hanno un nesso unitario ed interiore e non un mero legame esteriore»²⁵. A partire dal dato di partenza (ispirato all’analitica esistenziale) delle tre direzioni essenziali del rapportarsi umano: *verso gli altri* (*Mitwelt*), *verso qualcosa d’altro* (*Umwelt*) e *verso se stesso* (*Selbstwelt*), Löwith costruisce una tassonomia²⁶, che include: 1) la *connessione* (*Zusammenhang*): un legame estrinseco e casuale, in cui nessuno dei relati rimanda intrinsecamente all’altro (es. corda e legno); 2) la *relazione* (*Beziehung/Relation*): un legame nel quale sussiste sì una rispettività (uno dei relati rimanda costitutivamente all’altro), tuttavia soltanto in senso unilaterale (es. cornice e quadro); 3) la *correlazione* (*Korrelation*): un legame che presenta una vera bilateralità, ossia una sorta di reciprocità dei relati (es. chiave e buco della serratura).

D’altra parte nessuna di queste tipologie di legame può venir definita un rapporto, perché nessuna di esse pone/implica la questione della natura dei relati, ossia della differenza tra «qualcuno» (*Irgend Einer*) e «qualcosa» (*Irgend Etwas*)²⁷. Detto altrimenti: è solo l’introduzione della variabile antropica a far emergere la specificità del rapporto rispetto alle altre forme di legame, dal momento che soltanto “qualcuno” è in grado di rapportare *se stesso*, ossia di coinvolgere il proprio Sé nella cornice di una dimensione autenticamente comune in quanto intenzionalmente con-divisa. Inoltre, è solo a partire dal presupposto di un consapevole coinvolgimento del proprio Sé all’interno di una relazione che si può parlare di vera «reciprocità» (*Gegenseitigkeit*) del legame ovvero della sua simmetria/asimmetria o unilaterale/bilateralità. Solo muovendo dalla preliminare disponibilità di un Sé (e quindi di un’autentica intenzionalità) da parte dei relati, deriva la possibilità di metterlo in gioco all’interno di uno spazio relazionale oppure no. In quanto sprovvisti di una tale ipseità, i “qualcosa” non possono dar vita né a relazioni né a correlazioni.

Come accennato, il culmine della tassonomia relazionale di IRM è rappresentato da quel legame peculiare tra due qualcuno che è il «rapporto»: un «essere-l’uno-per-l’altro libero da un fine (*zweckfreies Füreinandersein*)»²⁸, cioè che ha il proprio scopo in se stesso. Questa tipologia di legame presenta a sua volta due possibili declinazioni: il *rapporto assolutizzato* e quello *asso-*

²⁵ *Ivi*, p. 121.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 133-135 (§ 12).

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 135-137 (§ 13).

²⁸ *Ivi*, pp. 145-146 (§ 17).

luto ossia *responsabile*. Il rapporto *assolutizzato* inscena un’*esasperazione* di quella *significatività relazionale* che è parte integrante di qualsiasi legame interumano. Si tratta di una *assolutizzazione personale* dei relati (secondo il significato letterale del sostantivo latino *persona*: “maschera”), i quali vengono ridotti a pure maschere, in quanto viene loro sottratta quella distanza tra sé e il proprio ruolo che ne fa dei “qualcuno” e non dei meri “qualcosa”. L’*assolutizzazione* del dispositivo relazionale trasforma la reciprocità dei relati in pura riflessività e il *Miteinandersein* in un anonimo gioco di specchi. Un tale rapporto *assolutizzato* può perciò valere come il germe di qualsiasi integralismo comunitario, di ogni possibile totalitarismo. Löwith ne offre una esemplificazione magistrale esaminando, in un lungo paragrafo *ad hoc*, la *pièce* pirandelliana *Così è (se vi pare)*²⁹.

3. Tra responsabilità e fiducia: il principio deludibilità

Se il rapporto *assolutizzato* incarna la *deriva personalistica* del *Mitmensch*, quella *individualistica* si instra nel vicolo cieco del solipsismo. Si tratta della relazione, irrimediabilmente monca, di se con se stessi, nella quale la duplicazione di un unico Sé cerca vanamente di surrogare l’assenza di una alterità co-relata. Su questa fattispecie, a onor del vero, l’analisi löwithiana indugia poco. Ben diversa l’attenzione dedicata a quella che la fenomenologia relazionale di IRM definisce la forma più compiuta del *Miteinandersein*: il rapporto *responsabile* (*verantwortlich*) ovvero un «rapporto non *assolutizzato*, bensì assoluto di “io stesso” e “tu stesso”»³⁰. Questo peculiare “spazio (in) comune” risulta in grado di garantire, al proprio interno, la tutela dell’individualità personale dei relati, che in tal modo si pongono in condizione di piena simmetria e reciprocità. Detti relati saranno però davvero tali nella forma esclusiva di «io stesso» (*Ich selbst*) e «tu stesso» (*Du selbst*), in quanto è solo *mettendo in gioco la propria ipseità all’interno del loro essere in comune* che essi possono *rispondere interamente di sé*.

Per spiegare il concreto funzionamento di questo dispositivo, le pagine löwithiane suggeriscono una combinazione fra due coordinate fondamentali: «responsabilità (*Verantwortlichkeit*)» e «rispetto (*Achtung*)». Quest’ultimo,

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 158-174 (§ 23). Su questo tema si rinvia ad A. Cera, *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, in «Estetica. Studi e ricerche», VIII, n. 2 (2018), pp. 283-308.

³⁰ IRM, p. 204.

in particolare, viene interpretato nella sua accezione kantiana e come tale elevato al rango di carattere etico dirimente del rapporto autentico. A differenza del mero «riguardo» (*Rücksicht*) – sul quale si era soffermato, tra gli altri, Dilthey, ma che a parere di Löwith rende conto del legame interumano nei termini di un mero rispecchiamento³¹ –, il rispetto rappresenta il solo «sentimento morale» ovvero quel tipo di investimento da parte dei relati che contempla il proprio intero coinvolgimento (anche come ipseità) e tuttavia sempre in funzione del loro essere-l'uno-con-l'altro.

Ora, provando a integrare il discorso löwithiano, si può affermare che il *rispetto* in quanto cifra etico-morale del rapporto autentico emerge come il *prodotto di un combinato disposto* tra i due possibili vettori della responsabilità, o meglio *tra responsabilità e fiducia*. In concreto, la responsabilità di ciascuno dei relati si realizza nella tutela della ipseità tanto propria quanto, soprattutto, altrui ovvero nel riconoscimento che “si è autenticamente *con* qualcuno”, solo se ciascuno conserva, anche nel rapporto, quella eccedenza relazionale che corrisponde al proprio “essere per sé”. Un essere per sé che, a sua volta, può essere definito solo in negativo, ossia come un “non essere soltanto il proprio essere-per-qualcun-altro”: un non limitarsi a essere esclusivamente in funzione di/in relazione a lui. Di conseguenza, ciascuno dei relati risponderà di sé anzitutto rispondendo (cioè: facendosi garante, rispettando) del fatto che l'altro conservi un “per sé”. Vale a dire: del fatto che il suo “essere per sé” e il suo “essere per me” non arrivino mai a coincidere. Pertanto, lo scopo di una condotta relazionale rispettosa (ossia, responsabile e fiduciosa) è che, all'interno del rapporto, il ruolo di “relato” rimanga la parte di un “qualcuno” senza mai diventarne la totalità.

Al centro del dispositivo antropologico-relazionale appena illustrato si pone quindi il concetto di *responsabilità*. In riferimento al quale è opportuno svolgere alcune considerazioni.

La prima è di ordine lessicale. A differenza che in italiano o in inglese, la lingua tedesca offre due alternative per esprimere questo concetto; alternative che rispecchiano proprio la polarità individuale-personale, intorno alla quale orbita la *Mitanthropologie*. Da una parte abbiamo il sostantivo (invero, piuttosto desueto) “*Hafibarkeit*”, che letteralmente indica “aderenza, ade-

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 211-214 (§ 37). Detto per inciso, queste sono anche le sole pagine in cui Löwith impiega il concetto di «fiducia» (*Vertrauen*), peraltro senza attribuirvi un ruolo degno di nota nell'economia generale della *Mitanthropologie*. In queste righe ha tuttavia modo di affermare che «senza fiducia non può sussistere un vero rapporto personale» (*ivi*, p. 235).

sione, arresto” (dal verbo “*haften*” = aderire). In questo caso la responsabilità viene definita in riferimento a un orizzonte individuale, autoreferenziale. Essere responsabili significa qui “aderire” a ciò che di sé esce fuori da sé (i propri: atti, parole...). Qui ciascuno si erge a parametro della propria responsabilità: si è tanto più responsabili quanto più ci si dimostra aderenti, fedeli a se stessi. Si tratta perciò di una condotta che non ha davvero bisogno di un’alterità per potersi attuare. O meglio: nell’incontro con l’altro essa ravvisa soltanto l’occasione (lo strumento) per innescare il proprio movimento autocentrato. Questa idea autoreferenziale della responsabilità sfocia in un *occasionalismo relazionale*: un ridimensionamento del *Miteinandersein*, il quale non rappresenta più uno scopo in se stesso, ma piuttosto il mezzo atto a conseguire un fine ulteriore.

La seconda opzione offerta dalla lingua tedesca è il sostantivo “*Verantwortlichkeit*”, calco dell’italiano “responsabilità” e dell’inglese “responsibility”. In questo secondo caso “essere responsabili” equivale a “essere in grado di dare un responso”, “poter rispondere” (dal verbo *antworten* = rispondere). È evidente come qui non vi sia soluzione di continuità tra il momento proprio (individuale) e quello comune e condiviso. Qui lo spazio intersoggettivo (co-umano) non funge da mera occasione/strumento per avviare una pratica autocentrata. Se essere responsabili (*verantwortlich* – ovviamente di sé, dei propri atti) equivale a poter rispondere (*antworten*), a dare una risposta (*Antwort*), ciò implica, a sua volta, già sempre la presenza di qualcun altro a cui rispondere e dunque un rapporto tra esseri umani, tra *Mitmenschen*. Stavolta è l’alterità a ergersi a parametro della responsabilità. È l’altro e soltanto lui a potermi dare la misura del mio essere responsabile.

In tal modo si delineano due fronti ben distinti: da un lato *l’astratta staticità dell’adesione*, dall’altro *la vitale motilità del responso* ed è a quest’ultima che si ispira la responsabilità, antropologica ed etica, evocata dalla *Mitanthropologie*.

Veniamo con ciò alla seconda necessaria integrazione al concetto di responsabilità delineato nelle pagine löwithiane. Come visto, il rapporto autentico è tale in quanto legame caratterizzato da una piena simmetria e reciprocità, la quale deve vedersi confermata tanto più in riferimento all’elemento centrale della responsabilità. Va da sé, infatti, che laddove ciò non accadesse, ossia laddove ci si occupasse della sola propria responsabilità all’interno del rapporto (non postulando, nel contempo, quella del proprio co-relato), ebbene in un caso del genere ci si troverebbe al cospetto non certo di un legame interumano autentico, bensì a una sorta di olocausto

volontario, a un sacrificio di sé. Quella del sacrificio di sé, caratterizzata da una responsabilità del tutto autoriferita, risulta una modalità ambigua di legame, nella quale l'ipertrofia della propria esposizione (l'assolutizzazione della propria responsabilità) cerca di surrogare quel rischio imprevedibile rappresentato dall'investimento fiduciario nei confronti dell'altro e quindi, paradossalmente, tenta di fare a meno di lui, cioè della sua alterità. La quintessenza di un atteggiamento simile porterebbe a un rapporto idolatrico (di fatto a un non rapporto, stando ai termini in cui lo declina l'analisi löwithiana), nel quale la concentrazione esclusiva sulla propria responsabilità dipende non da una "semplice" fiducia, ma da una vera e propria fede nei confronti dell'altro. Detto in una formula, che anticipa l'esito della nostra argomentazione: un'alterità investita di fede è un'alterità dalla quale non si può essere delusi, ma fuori dall'orizzonte della deludibilità non può darsi nessun autentico rapporto interumano.

Posto dunque che il rapporto autentico, fondato sul rispetto, necessita di un pari investimento di responsabilità da parte di entrambi i relati e posto che nessuno può essere "responsabile conto terzi" (rispondere da sé per un altro), è altrettanto necessario che ciascuno dei relati ipotizzi, postuli una tale responsabilità da parte del proprio co-relato. Il rapporto autentico implica infatti che ogni io responsabile si disponga dinanzi a un pari tu responsabile e per farlo dovrà giocoforza ipotecare, mercé un investimento fiduciario, la responsabilità del proprio tu. Il che, per l'appunto, equivale ad *avere fiducia in lui*³². Ecco così che la fiducia si accredita come una ulteriore imprescindibile componente per completare il mosaico della fenomenologia relazionale illustrata dalla *Mitanthropologie*. Quanto intendiamo sostenere è che, di fatto, quello *tra responsabilità e fiducia* all'interno del rapporto autentico può essere interpretato alla stregua di un *chiasmo*. Infatti, la *responsabilità attiva* (il rispondere di sé all'interno di un rapporto) coincide con una *fiducia passiva* (nel senso di una richiesta di fiducia al proprio co-relato, affinché tenga per vero e legittimi il nostro impegno responsabile), così come la *fiducia attiva* (l'attivo aver fiducia nei confronti del proprio co-relato, facendone un tu) coincide con una *responsabilità passiva* (quell'aver fiducia significa dare per buono l'impegno responsabile altrui, legittimare la sua pretesa di rispondere di sé all'interno del rapporto). In tal modo ci siamo guadagnati una ulteriore definizione operativa del rapporto autentico

³² Va da sé che, in senso speculare, esercitando la propria responsabilità ognuno dei relati *chieda fiducia* al proprio co-relato, al quale domanda di veder riconosciuto e legittimato il proprio impegno responsabile.

di un io stesso con un tu stesso nei termini di un complessivo *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto*.

A questo punto, avendo conseguito – grazie all’introduzione dell’elemento della fiducia – un baricentro relazionale e simmetrico per la responsabilità, a sua volta architrave dell’idea di un rapporto autentico (fondato sul rispetto) tra io stesso e tu stesso, ci troviamo nella condizione di poter indirizzare il discorso löwithiano verso il suo “naturale” compimento, facendogli acquisire quella consistenza paradigmatica che le pagine di IRM non riescono a consegnargli interamente. Qualcosa che lo trasformi da una fenomenologia delle diverse tipologie di relazione a una vera e propria *Mit-Anthropologie*.

Prima di compiere quest’ultimo passaggio, ricapitoliamo brevemente l’indagine condotta sinora. Sancito il primato della *Mitwelt* (mondo della coesistenza) rispetto alle altre modalità manifestative del mondo (mondo-ambiente e mondo operativo), la *Mitanthropologie* ne indaga le strutture immanenti attraverso una tassonomia delle diverse forme di legame (connessione, relazione e correlazione), culminante nella fattispecie “rapporto”. Fattispecie che presenta, a sua volta, due declinazioni possibili: il rapporto assolutizzato e quello assoluto. Quest’ultimo – un rapporto assoluto fra un io stesso e un tu stesso – è emerso come la forma più compiuta del *Miteinanderssein*. In altri termini: io stesso e tu stesso si accreditano come le traduzioni più fedeli di quella individualità personale, che costituisce il nucleo dell’intuizione antropologica löwithiana: il *Mitmensch*. Di seguito, abbiamo stabilito che l’elemento di autenticità in grado di connotare precipuamente questa tipologia di legame corrisponde a quel «sentimento morale» (il rispetto) che anima le intenzionalità dei due relati e che è stato identificato nel prodotto del combinato disposto di responsabilità e fiducia. In effetti, è solo rispondendo dell’alterità dell’altro (cioè tutelando il suo “essere per sé”), nonché postulando (per mezzo di un investimento fiduciario) una condotta simile nel proprio co-relato, che ciascuno dei relati può mostrare di essere animato da un genuino rispetto. Siamo con ciò pervenuti alla definizione del rapporto autentico come *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto*.

Resta però il problema di come si possa attestare concretamente la presenza di genuine responsabilità e fiducia all’interno di un legame interumano. Di come ci si possa assicurare di essere portatori, entro il rapporto, di una condotta realmente responsabile e fiduciosa. Esiste – questa la domanda – un parametro in grado di certificare una tale condotta da parte di

entrambi i relati? Allo scopo di rispondere a tale questione proponiamo, in conclusione di queste pagine, una ulteriore integrazione all'argomentazione löwithiana, consistente in un *escamotage* che svolge proprio la funzione di "gradiente (e garante) fiduciario". Si tratta del *principio deludibilità*, il quale muove dalla seguente premessa. Se, come abbiamo dimostrato, essere responsabili vuol dire essenzialmente rispondere di sé a un altro, nonché garantire per sé dinanzi a lui, allora è chiaro che tanto più e tanto meglio si potrà fare questo, quanto più di sé (del proprio Sé) si porrà in gioco all'interno del *Miteinandersein*. Banalmente detto: stante la mia intenzione di mettermi davvero in gioco nel rapporto, la cosa di cui posso meglio garantire è me stesso, ciò che autenticamente sono. Parimenti (dal momento che non è possibile immaginare una responsabilità relazionale che non sia anche reciproca e simmetrica), è necessario investire il proprio co-relato della fiducia relativa al fatto che anch'egli si impegnerà in una medesima condotta responsabile. Diversamente, non si dà rapporto autentico. È a questo punto che entra in gioco il *principio deludibilità*, che abbiamo formulato ispirandoci al celebre principio di falsificazione enunciato da Karl Popper nella sua *Logica della scoperta scientifica*³³. Come in quel caso, anche qui il principio vale essenzialmente come «criterio di demarcazione» (ma «non di significato»): lì per la scientificità di una teoria, qui per l'autenticità (reciprocità, simmetria) di un rapporto. Com'è noto, Popper riteneva che, accanto a quello della non-contraddittorietà, il solo criterio davvero attendibile per fondare la scientificità di una teoria non fosse quello della «verificabilità» (*verifiability*), bensì quello della «falsificabilità» (*falsifiability*). Altrimenti detto: l'unica garanzia in tal senso poteva essere fornita dal fatto che una teoria recasse in sé, connaturatamente, la possibilità di essere sconfessata³⁴. Con le sue parole: «da un sistema non esigerò che sia capace di essere valutato in senso positivo una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere valutato, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico per essere scientifico deve poter essere confutato dall'esperienza*»³⁵. Ne segue che, in assenza di un tale requisito, non ci si troverebbe al cospetto di una vera

³³ Cfr. K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza* (1934), trad. it. M. Trinchero, Einaudi, Torino 1998.

³⁴ «la mia proposta si basa su un'asimmetria tra verificabilità e falsificabilità, asimmetria che risulta dalla forma logica delle asserzioni universali. Queste, infatti, non possono mai essere derivate da asserzioni singolari, ma possono venir contraddette da asserzioni singolari» (*ivi*, p. 23).

³⁵ *Ivi*, p. 22. In generale, si vedano pp. 21-25, 66-84, 113-114, 119-120, 142-145.

teoria scientifica. In maniera analoga dal punto di vista logico, proponiamo qui di far dipendere la fondatezza (autenticità) del particolare sistema empirico del quale ci stiamo occupando (il rapporto autentico) da un presupposto empirico-negativo, cioè dal fatto che ciascuno dei relati risponda interamente di sé entro lo spazio del *Miteinandersein*: che si metta in gioco totalmente (ovvero: per se stesso, al di là delle proprie determinazioni parziali), al cospetto di un’alterità della quale sarà obbligato a postulare (per mezzo di un investimento fiduciario) che si comporti allo stesso modo. Allorché mi metto in gioco radicalmente, io *mi espongo* al mio co-relato, mi rendo vulnerabile mettendo in comune (condividendo) me stesso e dunque “rendo conto di me chiedendone conto a un altro”. In una parola: mi *affido*, vale a dire: *do e chiedo fiducia*. Ebbene, al di là delle intenzioni, un tale pieno coinvolgimento/affidamento può essere attestato esclusivamente dal fatto che io, in quanto me stesso, sia empiricamente confutabile, ossia “falsificabile”. Tradotto in un lessico che meglio si confà al nostro tema: che io sia vulnerabile, “*deludibile*”.

Beninteso, qui si parla di “falsificabile” e non di “falsificato”, cioè di “vulnerabile” e non di “vulnerato”; meglio ancora: di “deludibile” e non di “deluso”. Deludibilità e non delusione perché la possibilità va assunta nella sua peculiare realtà e non come momento preparatorio, anticamera di una sua necessaria attuazione concreta. L’autenticità di un rapporto sta nel fatto che ciascuno dei relati si sappia, si senta costantemente esposto a una tale possibilità, che a sua volta può concretizzarsi (come delusione, tradimento) oppure no, a seconda delle circostanze. Diversamente, se cioè si assumesse la delusione effettiva come criterio di demarcazione, si giungerebbe all’esito assurdo di poter certificare l’autenticità di un rapporto soltanto *ex post*, cioè soltanto dopo che esso sia naufragato a causa della delusione, del tradimento patito da almeno uno dei due relati. A quel punto nessuno, nel momento in cui è nel rapporto (nel momento in cui lo sta vivendo), sarebbe autorizzato a definirlo come un rapporto autentico. Anzi, a quel punto la sola condizione per dimostrare l’autenticità di un tale legame sarebbe la sua distruzione. Paradossalmente, i relati dovrebbero addirittura sentirsi moralmente in dovere di distruggere il rapporto (deludendosi, tradendosi a vicenda), proprio per provare le proprie rispettive buone intenzioni, per dimostrare oggettivamente la genuinità della propria fiducia e responsabilità. Ognuno dovrebbe mancare di rispetto (deludere, tradire) all’altro proprio per dimostrare di averlo davvero rispettato, di aver avuto davvero fiducia in lui.

Tornando al discorso precedente, il mio *af-fidarmi*, il mio aver fiducia e chiedere fiducia implica giocoforza (di più: ha per condizione di possibilità) che l'altro a cui chiedo conto di me e del quale postulo una medesima attitudine responsabile (un medesimo affidamento) abbia il potere, nel suo responso (nell'esercizio concreto della sua responsabilità), di disporre di me e quindi, eventualmente, di "falsificarmi". Di deludermi. Espresso in termini popperiani: se non mi pongo nella condizione di poter essere (potenzialmente) vulnerato, ferito, deluso dal mio co-relato, allora vuol dire che non sono davvero *con* lui. Ossia, che noi non siamo un io stesso e un tu stesso in relazione tra loro; che il legame che ci unisce non è un autentico rapporto.

In altri termini: è solo la *possibilità* di essere delusi dall'altro (col quale "si è con"), di vedere tradito il proprio investimento fiduciario nei confronti dell'altro (della sua condotta responsabile), a dimostrare che siamo pienamente esposti, ovvero interamente com-presenti, all'interno della relazione. È solo in quanto deludibili che ci mostriamo *davvero responsabili e fiduciosi ed è solo in quanto responsabili e fiduciosi che ci mostriamo genuinamente rispettosi, cioè che ci facciamo realmente garanti dell'autenticità del nostro essere-l'uno-con-l'altro*. Del nostro porci come "io stesso" al cospetto di un "tu stesso". A completare la definizione operativa del rapporto autentico, coniata in precedenza, possiamo ora caratterizzarlo come un *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto e certificato attraverso il principio deludibilità*.

4. Postilla

Come anticipato nella premessa, in queste righe conclusive esplicheremo le ragioni che hanno ispirato – e, almeno ai nostri occhi, giustificato – questa incursione löwithiana nel campo degli studi dedicati al tema della fiducia. Cominciamo ricapitolando brevemente i passaggi principali della nostra argomentazione.

Il culmine della fenomenologia relazionale proposta dalla *Mitanthropologie* löwithiana è rappresentato dal rapporto assoluto tra un io stesso e un tu stesso. Il quale si definisce in virtù del fatto di essere animato da quell'unico sentimento morale, che è il rispetto. Rispetto, a sua volta, emerso come il prodotto di un combinato disposto di (ovvero di un chiasmo tra) responsabilità e fiducia, che, da ultimo, abbiamo ricondotto al principio deludibilità in quanto gradiente (e garante) fiduciario. La formula conclusiva, che sintetizza questi passaggi, è quella che vede nel rapporto autentico un

dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto e certificato attraverso il principio deludibilità.

Sebbene in queste pagine sia stata proposta una trattazione specifica del tema “fiducia”, limitata cioè a un orizzonte circoscritto (la *Mitanthropologie* löwithiana e, più in generale, la stagione aurea dell’ontologia sociale di ispirazione continentale), il suo esito teorico (il *principio deludibilità*) ambisce a una spendibilità più ampia. Che vorremmo provare qui a chiarire, almeno per sommi capi. Anzitutto ribadiamo che, sebbene all’interno di un orizzonte circoscritto, il tema della fiducia è stato qui preso in esame in riferimento alla sua *cornice paradigmatica* (quella interpersonale/relazionale) e all’interno di questa cornice si è optato per la sua *fattispecie elettiva*: quella in cui la fiducia risulta *piena* (nel senso che viene rivolta alla persona dell’altro nella sua interezza, nel suo essere in sé e quindi non limitata a una sua specifica attitudine o caratteristica) e *genuina* (nel senso di: spontanea e autonoma, ovvero non eteronoma – non motivata dal proprio interesse individuale – come invece accade, ad esempio, nel caso della cosiddetta «social contract view of trust»³⁶). Ciò stante, la nostra interpretazione risulta in parte equiparabile a ciò che, da una prospettiva analitica, viene definito «affidabilità specifica» (*specific trustworthiness*)³⁷, ancorché troveremmo più adeguato parlare di una *affidabilità elettiva*. Il contesto interpersonale/relazionale (nella sua fattispecie elettiva dell’“io con tu”) si accredita come cornice paradigmatica nella trattazione del tema della fiducia, in quanto esso emerge come parametro di tutte le possibili declinazioni dell’esperienza fiduciaria. Queste ultime, infatti (si pensi, ad esempio, alla fiducia nei confronti di una entità impersonale come un’istituzione, o alla fiducia in se stessi), si strutturano per forza di cose mimando una situazione interpersonale, inscenando il “come se” di un io che si trovi al cospetto di un tu. Quello antropologico-relazionale vale perciò come il canone, modu-

³⁶ Cfr. C. McLeod, *Trust*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/trust/>). Karen Jones ascrive questa interpretazione alle «visioni della fiducia e dell’affidabilità basate sulla valutazione del rischio (*risk-assessment views*)» (cfr. K. Jones, *Second-Hand Moral Knowledge*, in «*Journal of Philosophy*», 96, n. 2 (1999), pp. 55-78, in particolare p. 68).

³⁷ Riprendiamo qui la distinzione tra «affidabilità piena» e «affidabilità specifica», di cui parla Nancy Potter (cfr. N.N. Potter, *How Can I be Trusted? A Virtue Theory of Trustworthiness*, Rowman & Littlefield, Lanham [Maryland] 2002). La prima si riferisce all’essere universalmente, indiscriminatamente ritenuti degni di fiducia, affidabili. Quindi, a prescindere dalla situazione e dall’interlocutore. Dal canto nostro, al contrario, abbiamo isolato e fatto riferimento a una dimensione della fiducia che può emergere esclusivamente in contesti relazionali elettivi (in particolare, quello che mette in rapporto un io con un tu). E proprio questa è la definizione che la Potter dà della «specific trustworthiness» (*ivi*, p. 25).

lando e variando il quale risulta inferibile l'intero spettro delle fattispecie fiduciarie³⁸.

Sul piano squisitamente teorico, la nostra argomentazione ha fatto proprio un assunto, divenuto ormai un presupposto condiviso da molta parte della letteratura filosofica dedicata a questo tema. Tale presupposto consiste nel riconoscimento che, da un punto di vista effettuale, il miglior "misuratore" della fiducia, il più efficace gradiente/garante fiduciario – intendendo con ciò un parametro in grado di attestarne la effettiva presenza, nonché l'entità di una eventuale presenza – è rappresentato dall'elemento della «*vulnerabilità*» (*vulnerability*)³⁹ ovvero dal grado di: apertura, esposizione, compromissione di qualcuno nei confronti di qualcun'altro. Il livello effettivo della propria vulnerabilità all'interno di un contesto relazionale è il solo strumento che può oggettivamente dimostrare di aver davvero attinto, entro quello specifico contesto, alle proprie risorse fiduciarie.

Non abbiamo invece seguito l'approccio *mainstream* della letteratura specialistica nel passaggio successivo, in cui viene operata una distinzione tra vulnerabilità autentica e vulnerabilità inautentica. Stando a questa impostazione, sarebbe soltanto la prima forma di vulnerabilità – sfociante nell'esperienza del «*tradimento*» (*betrayal*) – a connotare un vero legame fiduciario, laddove la seconda, in grado di produrre una "mera" «delusione» (*disappointment*), risulterebbe la spia di un legame basato sul semplice «fare affidamento» o «contare su» (*reliability*)⁴⁰. Stando a un simile approccio, quindi, la presenza di una genuina fiducia può essere dimostrata esclusivamente (*ex post* e in negativo) dalla lacerante esperienza del tradimento, o quantomeno dalla possibilità di essa. Rispetto a un tale impianto, abbiamo scelto di connotare con il termine "delusione" l'intero spettro della vulnerabilità, ossia del venir meno dell'elemento fiduciario. O meglio: con la categoria della "deludibilità" abbiamo connotato il parametro capace di attestare la presenza di un genuino investimento fiduciario all'interno di un legame interpersonale e con ciò *l'instantia crucis* atta a dimostrare che un tale legame corrisponde a un rapporto autentico (rispettoso e responsabile) tra un io stesso e un tu stesso.

³⁸ Dello stesso avviso la già citata Carolyn McLeod, secondo la quale quello «interpersonale» va considerato il «paradigma dominante» della fiducia, quello a cui, più o meno consapevolmente, si riferisce ogni altra fattispecie fiduciaria (<https://plato.stanford.edu/entries/trust/>).

³⁹ Cfr. L.C. Becker, *Trust as Noncognitive Security about Motives*, in «Ethics», 107, n. 1 (1996), pp. 43-61.

⁴⁰ Su questo punto cfr. A.C. Baier, *Trust and Antitrust*, in «Ethics», 96, n. 2 (1986), pp. 231-260.

Accanto a questa distinzione lessicale e tassonomica, il nostro approccio – dato il suo baricentro antropologico-relazionale – si è caratterizzato per l’ulteriore tentativo di rinvenire una possibile radice della vulnerabilità/deludibilità quale gradiente/garante fiduciario. Abbiamo posto una tale radice nell’*alterità dell’altro* con cui ci si trova in relazione, nel suo essere (e dover restare, anche nella massima prossimità relazionale) un “per sé” diverso da me. Ciò significa che, dalla nostra prospettiva, la vulnerabilità/deludibilità incarna la cifra ultima della *differenza*. Da questo assunto deriva la conseguenza che l’effettivo spazio di manovra della fiducia (ossia, il reale oggetto di un’analisi antropologico-filosofica a essa dedicata) coincida con il perimetro delimitato dai due estremi speculari della *fede* e della *diffidenza*. Pur nella loro lampante diversità, infatti, entrambi questi estremi – che incarnano, rispettivamente, il massimo della fiducia (una fiducia totale, assoluta, incrollabile. Invulnerabile) e il minimo della fiducia (una totale assenza di essa e con ciò una speculare, paradossale forma di invulnerabilità) – rispondono a un identico bisogno: quello di sottrarsi, di immunizzarsi dall’orizzonte della possibilità, sostituendolo con una preliminare certezza. Un bisogno che prescinde dal fatto che si tratti, nel merito, di una certezza piena, positiva (la fede) o vuota, negativa (la diffidenza). In entrambi i casi il risultato è che ci si pone in una condizione di invulnerabilità, in una situazione nella quale non si può essere delusi (né traditi) in quanto ci si è preventivamente e definitivamente assicurati, immunizzati al cospetto dell’alterità dell’altro, sterilizzandone, narcotizzandone preventivamente la portata differenziale (la sua alterità, appunto), la cui espressione fondamentale sta, invece, proprio nel suo carattere di *imprevedibilità*.

Nel loro mettere in opera una saturazione della differenza, tanto la fede quanto la diffidenza risultano esperienze di invulnerabilità e con ciò di non relazione. Nell’ottica relazionale/interpersonale adottata nel corso delle presenti pagine, ciò significa che la deludibilità/vulnerabilità può essere alterata come eventualità (accresciuta o diminuita), ma mai eliminata in quanto possibilità, perché, laddove lo fosse, verrebbe meno la condizione stessa del rapporto autentico: l’essere-con in quanto “aver a che fare con un altro”. Con un “per sé”, diverso da me.

Se la fiducia (e con essa la responsabilità) implica la deludibilità/vulnerabilità, la deludibilità/vulnerabilità non può che implicare, a sua volta, l’alterità e con essa la differenza in quanto cifra autentica dell’esserci dell’altro ovvero della possibilità del mio autentico essere con lui.

English title: The Principle Disappointability as “Trust Gradient”.

Abstract

Starting from Karl Löwith’s Mitanthropologie, my paper aims to put forward a principle disappointability conceived as a “trust gradient” for the interhuman dimension.

Löwith’s Mitanthropologie develops a taxonomy of the different binary bonds, at the top of which emerges the “absolute relationship between an I self and a you self”. The peculiarity of this bond is based on trust and responsibility. In order to prove the responsible and trust-based intentionality of the two relata, I propose the principle disappointability, inspired by Popper’s principle of falsification. The authenticity of a relationship depends on the fact that each relatum responds entirely for itself within the space of Miteinandersein. In other words, I can show my trust (in my co-relatum) only if I en-trust (to it). Such a total entrusting can be attested only by the fact that I am “falsifiable”, namely “disappointable”. The principle disappointability emerges therefore as a natural “trust gradient”.

Keywords: Trust; Disappointability; Responsibility; Philosophical anthropology; Social ontology; Karl Löwith; Karl Popper.

Agostino Cera
Università della Basilicata
moonwatch1@libero.it