Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
del vecchio ordinamento
(previgente il D.M. 509/1999)
in Filosofia

Tesi di laurea

Da Ricoeur a Malherbe

Tra etica della reciprocità e bioetica antropologica

Due prospettive a confronto

Relatore
Ch. Prof. Fabrizio Turoldo

Correlatrice
Ch.ma Prof ssa.Cecilia Rofena

Laureando
Samuele Vianello
Matricola 782615

Anno Accademico
2019/2020

A mamma Maria che accompagnandomi per mano, con tenacia e perseveranza, mi ha strappato dall'oblio della dislessia e della disortografia consegnandomi al regno dei simboli una seconda volta.

INDICE

INTRODUZIONE

1. Prolegomeni a un'analisi della temporalità in Ricoeur e Malherbe p. 5
2. Il tempo secondo Aristotele p. 6
3. Il grande mutamento: il tempo psicologico secondo Sant'Agostino p. 8
4. Il problema della temporalità nel pensiero heideggeriano p. 12
5. Dopo Aristotele, dopo Agostino, attraverso Heidegger. La rilettura di Ricoeur p. 23

CAP. 1 DOPO RICOEUR. ALLA RICERCA DELLE FONTI DEL PENSIERO DI MALHERBE

1. Tempo e racconto p. 26
2. La metafora viva e il linguaggio di rivelazione p. 45
3. Sé come un altro p. 49

CAP. 2 LO SVILUPPO STORICO DELLA BIOETICA E LA POSIZIONE DI MALHERBE

1. Nascita e sviluppo della disciplina p. 67
2. Spunti per un approfondimento critico della bioetica a partire da Ricoeur: rispetto e simpatia verso la "seconda persona p. 72
3. Malherbe: studi e formazione p. 83
4. La posizione di Malherbe in seno alla bioetica e alla filosofia della medicina odierna p. 89
5. Definire la bioetica attraverso sette domande speculative p. 92

CAP. 3 LA BIOETICA E I SUOI ELEMENTI FONDAMENTALI

1. Pratica clinica e temporalità p. 160

2. L'atto medico: *πρᾶξις* o *λόγος*? p. 177

CONCLUSIONI

Malherbe e Ricoeur a confronto p. 181

BIBLIOGRAFIA p. 190

INDICE DEI NOMI p. 196

RINGRAZIAMENTI p. 198

INTRODUZIONE

1. Prolegomeni a un'analisi della temporalità in Ricoeur e Malherbe

Il presente elaborato è dedicato alla tematica bioetica e antropologica in un autore come Jean-François Malherbe. Non si può tuttavia avviare trattazione alcuna di questo autore senza mettere in luce le radici e le premesse, prossime e remote, del suo pensiero, in primis illustrando criticamente la filosofia di Ricoeur, cui egli si richiama. Senonché Ricoeur stesso è il prosecutore di una tradizione speculativa importante, che affonda radici soprattutto nella fenomenologia e nell'ermeneutica, con speciale riferimento al pensiero di autori come Husserl, Heidegger, Gadamer.

Ora, è un dato di fatto che la tematica fenomenologica ed ermeneutica, in tutte le sue declinazioni ma in special modo nella versione datane da Ricoeur nelle sue opere, pone al centro della trattazione la tematica della temporalità. Di questo nucleo problematico dovremo dunque occuparci al fine di ritrovare le ascendenze critiche più salienti della bioetica antropologica di Malherbe, il quale, richiamandosi direttamente e indirettamente a Ricoeur, a sua volta appare condizionato nelle sue riflessioni speculative dal tema del tempo.

Ma non è tutto. Dal momento che il tema della temporalità notoriamente è uno dei nuclei critici più rilevanti dell'intero

pensiero occidentale, occorre compiere una digressione proprio qui in apertura, così da evidenziare almeno gli aspetti chiave della

riflessione in materia di temporalità del pensiero antico, che trova la sua migliore espressione nella definizione di tempo data da Aristotele, e di quella tardo antico-medievale, che trova il suo massimo esponente in Agostino, per poi procedere con la messa a fuoco dello stesso nucleo tematico nel pensiero di Martin Heidegger. Avremo così gettato le premesse per potere poi procedere all'analisi del pensiero di Ricoeur e di Malherbe.

2. Il tempo secondo Aristotele

"...Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καί ὕστερον ..."

Aristotele, *Fisica,* IV, 11, 219b1

Aristotele (IV sec. A C.) diede un notevole impulso allo sviluppo delle ricerche sul tempo. Egli, infatti, nel libro IV della *Fisica* definisce il tempo come "il numero del movimento secondo il prima e il poi"[1]. Aristotele specifica che il tempo non è identico al movimento, ma che esso è piuttosto la correlazione che esiste fra numero da un lato e movimento dall'altro. Suggestiva l'immagine dell'auriga proposta dallo Stagirita: questi parte col suo veicolo trainato da cavalli in un dato momento e raggiunge successivamente un altro stadio e poi un altro stadio ancora. Ad ogni tappa del suo percorso corrisponde un prima e un dopo e tutte queste tappe sono numerabili. Infatti, continua il grande filosofo greco, noi conosciamo il tempo servendoci di espressioni linguistiche come il 'prima' e il 'dopo', e fra esse inseriamo

[1] Aristotele, *La Fisica*, a cura di A. Russo, Bari, La Terza, 1968, IV, 11, 219b, p. 112.

un'espressione come 'ora'[2]. Questo punto che definiamo 'ora' e che di volta in volta individuiamo tra due segmenti delimitati come 'prima' e come 'dopo' è la manifestazione più palpabile del tempo, che si risolve perciò in una serie continua di 'ora' sfuggenti. Affiora così in Aristotele una tesi, del resto assai cara anche al senso comune, che sarà poi contestata da un autore come Heidegger: l'idea del tempo come presenza, resa manifesta da una sequela sfuggente di attimi o "istanti-ora"[3]. Idea che nel XX secolo Heidegger in *Essere e tempo* (e nelle opere successive) sottoporrà a una critica approfondita sulla base della sua dottrina, detta 'Analitica esistenziale', e che fornirà lo spunto a diversi altri autori soprattutto legati al versante esistenzialistico o fenomenologico, sempre con l'obbiettivo di sottrarre il tempo a tale concezione unilateralmente fisicalista, oggettiva e matematizzante del tempo.

Eppure, si farebbe torto ad Aristotele, se si concludesse che in lui il tempo sia tutto e solamente inteso sul versante fisico-oggettivo. In una pagina della *Fisica*, acutamente messa in rilievo da Ingemar Düring, Aristotele scopre una connessione fra tempo e anima. È solo un cenno, eppure assume una portata considerevole, se si pensa che sino a quel momento i filosofi antichi si erano esclusivamente soffermati sul valore fisico-oggettivo-numerico della temporalità. Insomma, è finalmente la componente soggettiva e psicologica del tempo che si fa avanti dalle pagine dello Stagirita. Aristotele stesso, infatti, scrive che è indispensabile sollevare la questione del rapporto che esiste fra tempo e anima[4]. E la prima

---

[2] Cfr. Ivi, IV, 13, 222a, p. 119. Vedi anche le analisi di I. Düring, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1983, p. 371.

[3] Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di G. Chiodi, Milano, Longanesi, 1973.

[4] Cfr. Düring, *Aristotele*, cit., p. 370.

risposta che egli dà è che dal momento che l'ordine del tempo è misurabile, vi è un nesso fra tempo e anima, poiché la numerazione è un'operazione logico-psicologica compiuta dalla mente. Egli si spinge addirittura a scrivere: "se non esistesse un tempo dotato di anima, non esisterebbe nemmeno un tempo numerato"[5]. Non vuole dire, osserva Aristotele, che in verità il tempo non esisterebbe affatto se l'uomo non esistesse e non fosse in grado di percepirlo: il tempo, per Aristotele come per i Greci in generale, ha un'essenza oggettiva e come tale esso esiste indipendentemente dalla mente che lo concepisce. Tuttavia, senza la mente che lo pensa, il tempo non sarebbe comprensibile, poiché esso sfuggirebbe alla numerazione, e insomma rimarrebbe mero movimento esistente in natura, e non gli sarebbe attribuita la qualifica di "tempo"[6].

3. Il grande mutamento: il tempo psicologico secondo Sant'Agostino

"...In te, anime meus, tempora metior..."

Sant'Agostino, *Le Confessioni,* XI, 27, 36

Il massimo sviluppo all'idea soggettivistica del tempo, ossia all'idea del tempo come ingrediente del vissuto psichico umano, è stato però dato a cavallo dell'età antica e dell'età medievale, da parte di uno dei massimi pensatori di ogni epoca, il quale era anche un finissimo psicologo, come ci rivela la sua autobiografia dal titolo le *Confessioni*. Il riferimento è a Sant'Agostino (V sec. D. C.), che più energicamente di quanto avesse fatto nessun altro

[5] Ivi, p. 371.
[6] Ibidem.

pensatore sino a quel momento, parla del tempo (egli scrive in latino) come una "extensio" o "distensio animi"[7]. Il tempo, per lui, è dunque l'estensione o la distensione dell'anima, ossia fa tutt'uno con la dinamica esistenziale dell'anima, la quale ora si distende verso il passato e ora si protende verso il futuro. Scrive Sant'Agostino: nell'anima sono racchiuse e concentrate tutte e tre queste cose: passato, presente e futuro[8].

Infatti, secondo il filosofo cristiano, non sarebbe nemmeno possibile parlare di ciò che è stato e di ciò che sarà, se non in riferimento al soggetto che esperisce e vive dentro di sé quello che chiamiamo ieri e quello che chiamiamo oggi. Lungo sarebbe il discorso da fare a proposito di Sant'Agostino, che parla del tempo in molte delle sue opere e soprattutto nelle *Confessioni*. Ciò che ci preme sottolineare, è come per la prima volta nella storia del pensiero, verosimilmente, la dimensione soggettivo-psicologica prende chiaramente il sopravvento su quella puramente numerico-oggettiva della temporalità, ancora preminente in Aristotele.

L'importanza di Sant'Agostino nella storia del concetto di tempo inteso come forma fondamentale della vita psicologica, e in generale nella storia della cultura universale, è tale, che è indispensabile soffermarsi nello specifico su di lui. Anzitutto, per Sant'Agostino, tutte le espressioni che noi correntemente adottiamo a significare la temporalità hanno un'origine psicologico-soggettiva. In virtù dell'anima, che lo contiene e lo comprende, il passato cresce come una grandezza che ogni giorno si fa più ampia dietro le nostre spalle; parimenti il futuro viene da noi come consumato e corroso giorno dopo giorno, e noi stessi, la nostra vita interiore, i nostri ricordi, le nostre malinconie, ma

[7] Cfr. Sant'Agostino, Le Confessioni, Milano, BUR, 1999, XI, 28, 1.
[8] Ibidem.

altresì i nostri desideri, aspettative, ora si rivolgono all'indietro, nel passato, e ora si proiettano in avanti, nel futuro[9]. Come si vede, il senso della problematica in Agostino è tutto psicologico. Egli infatti procede a sviluppare anche il rapporto che nell'anima intercorre fra passato, presente e futuro. Mentre mi rivolgo indietro, ossia guardo al mio passato, lo apprendo come passato appunto poiché esso non è più; se guardo in avanti, ossia se mi rivolgo al mio futuro, lo concepisco parimenti come un nulla, dal momento che esso non ha ancora avuto luogo. A ben considerare, il tempo ha per Agostino un'esistenza evanescente, è quasi un nulla, appunto perché esso ha un'esistenza tutta interiore. Egli arriva a dire, in una pagina delle *Confessioni*, che tutto sommato la distinzione delle tre dimensioni temporali – passato, presente, futuro – è un'imprecisione del nostro linguaggio. Quel che veramente è, di quelle tre dimensioni, è il presente, l'ora, che tuttavia corre e fugge quasi fosse premuto da due nulla, costretto e schiacciato da ciò che era e da ciò che sarà, imprendibile nella sua essenza[10]. A ben guardare, sostiene Agostino, quelle tre dimensioni temporali si riducono a tre atti della psiche umana: il passato, al ricordo, mediante cui noi apprendiamo ciò che è stato; il presente, all'attenzione mediante cui percepisco o penso questo o quello; il futuro, all'immaginazione mediante cui mi pre-figuro il possibile che forse accadrà[11].

Nessuno sino ad allora aveva tratto simili conclusioni in maniera così energica, nel tentativo di interiorizzare il tempo nel cuore e nella mente dell'uomo. Immaginazione, ricordo,

---

[9] Cfr. E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 217 ss. Cfr. anche Sant'Agostino, *Le Confessioni*, cit., XI, 28, 1.

[10] Cfr. Sant'Agostino, *Le Confessioni*, cit., XI, 20, 1.

[11] Ibidem.

attenzione: sono facoltà che richiamano la più intima vita mentale, che si intrecciano alle malinconie e nostalgie del passato, al desiderio del futuro, ecc., di modo che sembra davvero per la prima volta che sia stata spalancata la porta al tempo come dimensione interiore del flusso di coscienza e della vita intima. Senza analisi come queste di Sant'Agostino, in età contemporanea Marcel Proust, Henri-Louis Bergson, Hermann Minkowski, e in generale tutta l'analisi psicologica della temporalità non avrebbe mai avuto luogo[12]. Si aggiunga ancora che Sant'Agostino non si limita ad aggiungere una visione del tempo rispetto alle altre che si sono avute sino a quel momento nella storia del pensiero, ma che egli in verità fa scaturire la sua visione dalla critica e dalla messa in risalto delle difficoltà e incongruenze che scaturiscono da una visione puramente naturalistico-oggettivistica del tempo. Aristotele, scrive Sant'Agostino, ha sostenuto l'identità di tempo e movimento e ha ritenuto che la numerazione desse ragione della temporalità; eppure non poche difficoltà si possono sollevare a proposito di questa concezione. In primo luogo, egli sembra ridurre involontariamente il tempo allo spazio: infatti, scrive Sant'Agostino, il movimento non è se non un mutamento di stato che avviene nel passaggio di un corpo da un punto all'altro dello spazio. E ciò è per essenza una cosa diversa rispetto al tempo impiegato per percorrerlo: Achille ci metterà, poniamo, dieci secondi; la tartaruga due ore[13]. Per cui, sostiene Agostino, si deve percorrere una strada diversa, tutta interiore e soggettiva, per spiegare adeguatamente il problema della temporalità.

[12] È la tesi di Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., Conclusione.

[13] Ivi, p. 222.

4. Il problema della temporalità nel pensiero heideggeriano

"...Das Dasein, be griffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit,
ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit..."

Martin Heidegger, *Il concetto di tempo*

Alla luce di tutto il discorso svolto nelle pagine di cui sopra, possiamo dire di avere finalmente un'immagine compiuta del tempo nella tradizione filosofica antica e medievale. Ma la trattazione preliminare, prima di concentrarsi su Ricoeur e Malherbe, non sarebbe completa se non focalizzassimo ora l'attenzione sulla speculazione in materia di temporalità offerta da Martin Heidegger. Il tema del tempo è centrale già in quella che è la prima grande opera filosofica di Martin Heidegger, *Essere e tempo*, che dalla maggior parte dei suoi interpreti è considerata il capolavoro del filosofo tedesco[14].

Occorre illustrare il pensiero di Heidegger dopo avere esposto il tema del tempo quale si viene sviluppando nelle maggiori scuole filosofiche e religiose di ogni epoca, proprio perché l'autore di *Essere e tempo* ha concepito la propria filosofia come il rovesciamento vero e proprio di una tradizione millenaria in materia di temporalità.

Occorre prendere le mosse dalle parole che compaiono nel titolo del suo libro: Essere e tempo. Il tema di fondo dell'ontologia, intesa come quella scienza che studia l'essere, è il tempo, cosa che troppo spesso le varie scuole filosofiche hanno disconosciuto. Come la filosofia tradizionale, sostiene Heidegger, ha troppo

[14] Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.

spesso disconosciuto che l'essere non può esser concepito come mera presenza, ossia al modo di una cosa, di un oggetto naturalisticamente inteso, così essa ha disconosciuto che il tempo stesso non può essere concepito sul modello della mera presenza. Cosa significa concepire il tempo come presenza? Significa, secondo Heidegger, ridurlo alle sue determinazioni più estrinseche e scontate, ossia al passato, al presente e al futuro, intese come tre dimensioni temporali il cui nesso reciproco nemmeno si riesce a comprendere. Ne risulta una degradazione dell'idea autentica del tempo, che viene così ridotto – scrive il filosofo tedesco - al tempo degli orologi e dei calendari[15]. Tutte cose senza dubbio utili - infatti come potremmo vivere senza calendari e orologi? -, ma che ci fanno perdere di vista la vera idea della temporalità. Occorre dunque in primo luogo svincolarsi dalla concezione 'cronologica' del tempo. E come fare ciò? Che ne è del tempo, se mettiamo da parte l'idea, radicata profondamente in noi, della misurazione, del computo e del calcolo di ore e minuti?

Per tentare di dare una risposta a questa domanda, occorre focalizzare l'attenzione sui fondamenti dell'ontologia di Heidegger e in primis sulla cosiddetta "analitica esistenziale", ossia l'indagine ontologica che passa attraverso l'essere dell'uomo, che Heidegger definisce "esserci" (Dasein). In *Essere e Tempo*, che fu pubblicato nel 1927, Heidegger dichiarava che il vero grande errore compiuto dalla filosofia tradizionale consistesse nella riduzione dell'essere a ente: insomma, anziché porre il quesito del senso dell'essere, la filosofia tradizionale trattava ed esaminava l'essere alla stregua di un ente, ossia di un oggetto fra i molti. In tal senso l'essere veniva concepito sul modello della cosiddetta 'presenza', ossia al modo di un ente, di un oggetto che sta davanti a noi e che

[15] Ivi, p. 39.

forse addirittura possiamo vedere, toccare, manipolare. Tutt'altro, secondo Heidegger, era il modo in cui il problema doveva essere correttamente impostato. E, per chiarire adeguatamente il senso dell'essere, l'analisi doveva prendere le mosse dalla disamina dell'essere cui l'uomo ha accesso nella maniera più immediata e diretta: tale essere, prosegue Heidegger, altri non è se non l'uomo stesso, per cui un'indagine del senso dell'essere in generale dovrà iniziare di necessità con una disamina di quel che è l'uomo in quanto tale, ossia esaminare le sue strutture ontologiche peculiari: è quel che Heidegger denomina "analitica esistenziale". L'indagine del senso dell'essere, insomma, deve prendere avvio con l'esame dell'esistenza, proprio perché l'uomo è come esistenza, che Heidegger definisce *Dasein*, ossia esserci, proprio perché tipico dell'uomo è il vivere in situazione, ossia all'interno di una determinata costellazione storica e sociale, per cui l'uomo non esiste mai in astratto, ma sempre in rapporto a un ambiente che lo pervade, lo sollecita, lo mette di fronte alla necessità di compiere delle scelte. E, se noi guardiamo all'esistenza dell'uomo, scopriamo che il suo modo di essere, continua il filosofo tedesco, è quello della "possibilità"[16]. L'uomo non agisce necessariamente in un senso o in un altro, non è cioè determinato ad agire come un sasso, che non può non cadere a terra, o un animale, che non può non seguire il suo istinto. Egli è libero di scegliere questa anziché quella possibilità, ma sempre in riferimento alla situazione che di volta in volta gli è data.

Per questa ragione, prosegue Heidegger, l'uomo vive nel mondo nella modalità del "progetto". Egli è gettato – sono espressioni letterali di Heidegger – in un mondo, e qui si trova a

[16] Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 18 ss.

dover progettare la sua esistenza, anzitutto guardando al futuro, decidendo per quali possibilità optare e quali scartare. E, se badiamo, il tema del tempo è già emerso. Infatti, Heidegger non si stanca di sottolineare che la tipica modalità d'esser dell'uomo è l'esistenza come possibilità o progettualità, e ciò ha un fondamentale significato temporale, dal momento che la possibilità, il progetto, per definizione, si rivolgono al futuro. La possibilità non è ancora realtà, semmai lo diverrà in futuro.

Dunque, l'uomo appare pervaso di temporalità: anzitutto con riferimento al futuro. La sua è una struttura aperta, modificabile. Finché l'uomo vive, è suscettibile di mutamenti e di adattamenti al mondo circostante. Un uomo diverrà avvocato, un altro diverrà elettricista, un altro ancora professore, e via di seguito. Ma si sbaglierebbe a ritenere che la temporalità dell'essere umano sia solo di tipo futuro. Viceversa, l'uomo è pervaso anche di passato, egli anzi è in prima istanza il suo passato. È quel che risulta soprattutto dalla trattazione dedicata da Heidegger al tema del 'circolo ermeneutico', ossia il rapporto di circolarità che intercorre fra pre-comprensione e comprensione.

In quanto progetto, fascio di possibilità, struttura aperta per definizione, l'uomo è un essere teso verso il futuro. Ma la sua stessa tensione al futuro non può non radicarsi in una essenziale appartenenza al passato. È questo il tema che Heidegger definisce 'pre-comprensione'. Secondo il grande pensatore tedesco, ogni qualvolta noi effettuiamo un atto di comprensione (sul piano intellettuale, umano, ecc.) stiamo inconsapevolmente ma necessariamente prendendo le mosse da uno sfondo di cognizioni preesistente e che, seppur dormiente allo stato generale, viene di volta in volta riattualizzato quando conosciamo la singola cosa. Ad esempio, vedo un masso, e inevitabilmente lo riconduco a quel che

so di un masso, di una pietra: se mi appare una cosa del tutto ignota e sconosciuta, quel minimo inquadramento che tuttavia riesco a darle, dipenderà pur sempre da una serie di nozioni preesistenti. Appare subito chiaro, alla luce di ciò, che non si apprende nulla se non sulla base di una stratificazione di conoscenze pregresse; ed è chiaro che questo nodo di esperienze pregresse s'identifica con me stesso, con tutto il mio passato. Ogni cosa che ho fatto, detto, pensato, vissuto – osserva Heidegger – si stratifica, entra a costituire il mio essere più profondo, la porto con me anche se non ci penso, e agisce con tutto me stesso, anche se non voglio, anche se non lo decido.

La nostra comprensione, insomma, non è mai neutrale, l'uomo – che Heidegger, come abbiamo visto, denomina Esserci -, come scrive Vattimo nella sua bella introduzione al filosofo tedesco, non è mai "un puro occhio sul mondo"[17], ma è sempre invischiato nel mondo, in situazione, condizionato dall'ambiente che lo circonda e che lo pervade da parte a parte. Essere nel mondo, esserci, vivere in situazione, progettarsi a partire da una situazione già sempre data – espressioni, per Heidegger, tutte equivalenti – vogliono dire una cosa sola, ottimamente esprimibile con le parole di Vattimo: "essere-nel-mondo equivale a essere originariamente intimo con una totalità di significati"[18]. L'uomo vive sempre immerso in una precomprensione delle cose: anche ciò che ci appare nuovo, in verità nuovo non è. Leggiamo un libro, solo in quanto siamo già guidati da una serie di aspettative di cognizioni orientative su ciò che esso contiene, e via discorrendo. Appare allora chiara la rilevanza del fattore passato in tutto ciò. Secondo Heidegger, noi riversiamo in quel che facciamo ora, in ogni nostro

[17] Ivi, p. 28 ss.
[18] Ibidem.

atto intellettivo, in ogni azione e volizione, una massa di competenze, conoscenze ed esperienze pregresse, che sono noi stessi, che fanno tutt'uno con il nostro passato. L'uomo è il suo futuro – in quanto è un fascio di possibilità e un progetto in fieri; ma non meno egli è il suo passato, nel senso che ciò che è stato, ciò che ha fatto, esperito e patito non muore, ma silenziosamente vive in lui, e continua a condizionare ogni singola esperienza, ogni azione attuale.

Di qui la conclusione fondamentale che Heidegger ricava dalla cosiddetta 'analitica esistenziale'. L'uomo è un essere per definizione temporale: il tempo si rivela come un orizzonte essenziale e imprescindibile della sua vita, ed egli vive nel passato come nel futuro. Ma nello svolgimento della sua analisi, a mio parere, Heidegger finisce per dare un risalto particolare proprio a quest'ultima dimensione temporale, ossia al futuro. L'uomo, l'esserci, osserva Heidegger, esiste nella forma del cosiddetto "avanti-a-sé"[19]. Egli, infatti, non potrebbe mai essere, progettarsi e svolgersi, se, per così dire, non si mantenesse costantemente in una condizione di apertura, affrontando le cose che gli capitano, assumendo le sue decisioni e responsabilità, e via discorrendo.

Ma, secondo Heidegger, proprio qui intervengono delle differenze decisive, che gettano luce sulle diverse modalità esistenziali dell'Esserci (che, ricordiamolo, è il termine tecnico, corrispondente al tedesco *Dasein*, con cui Heidegger definisce l'uomo). A detta del grande filoso, due sono sostanzialmente le modalità con cui l'essere umano vive e affronta la sua esistenza. Una è quella che egli definisce "esistenza inautentica", l'altra è quella che egli definisce "esistenza autentica". Il nostro autore ribadisce a ogni istante che queste espressioni non contengono in

[19] Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 503 ss.

sé giudizi di valore: egli non vuole cioè dire che il vivere cosiddetto autentico sia bene, e l'inautentico male, ma solo alludere a due differenti modalità di stare al mondo.

Inautentico è il modo di essere di chi vive come 'si' vive, di chi agisce come 'si' agisce, e non progetta la propria esistenza muovendo dalle più intime e irrinunciabili esigenze interiori, bensì conformandosi al modo in cui vivono e pensano i più. Sono in autentici, secondo Heidegger, i soggetti che dicono quel che si dice, che studiano e lavorano come si studia e lavora, senza mai nutrire dubbi, senza mai mandare in crisi il cerchio delle proprie precostituite certezze, senza mai provare alcun sentimento d'angoscia nei riguardi dell'esistenza[20].

Viceversa, autentico è il soggetto il quale ha il coraggio della libertà: è colui il quale ha la forza di sospendere la propria adesione preconcetta al bagaglio di convincimenti che ha ereditato dal suo ambiente e dalla tradizione famigliare, sociale e nazionale, per scegliere se stesso, e vivere conformemente a una regola che egli dà a se stesso, e che non derivi viceversa dagli altri. Perché ciò accada, sostiene Heidegger, occorre che il soggetto uomo scelga e anticipi idealmente quel che invece il senso comune ritiene che accada all'uomo all'improvviso, senza che egli possa farne l'oggetto di una deliberazione e di una scelta, ossia la propria morte.

In un passo celebre, Heidegger afferma che l'esserci autentico esiste e si progetta nella forma di un esserci per la morte (in tedesco, *Sein zum Tode*). Ecco allora perché il futuro è la chiave dell'esistenza umana: la morte avverrà nel futuro, e io mi apprendo come morituro e perciò come un essere relativo, mutevole,

[20] Ivi, 301 ss.

ignorante. Solo colui che non respinge dietro di sé, facendo finta di ignorarlo, il pensiero della propria morte è colui il quale vive intensamente, fino in fondo, ogni attimo della sua esistenza, sapendo che potrebbe essere l'ultimo. Soprattutto, il pensiero della morte gli fa ricordare sempre la necessità di assumere un contegno serio, di drammatica sincerità nei confronti dell'esistenza. Una vita mal spesa, vissuta senza un ideale o una vocazione, sostiene Heidegger, è una vita che, venuto il momento di fare i conti con la morte, si scopre vuota, fallita, sprecata.

In concreto, come si distingueranno allora queste due modalità di vivere soggettivamente la temporalità? Il passato inautentico, scrive Heidegger, è in realtà mera precomprensione che non si converte in comprensione autentica: è l'atto di chi pensa e vive nella forma del 'si' (si pensa, si ritiene, si giudica, ecc.). Il futuro inautentico, da parte sua, assume la forma di quella che Heidegger chiama "aspettazione"[21]. Il soggetto non progetta il suo avvenire sulla base del suo essere, dei suoi intimi convincimenti, bensì sulla base degli oggetti, degli aventi, sempre assunti e giudicati nella forma anonima e inautentica del 'si'. L'uomo fa derivare se stesso, i suoi progetti esistenziali, e così via, da quel che l'oggetto può offrirgli. Non andrà sul posto di lavoro, ad esempio, per soddisfare una esigenza spirituale, ma solo per guadagnare quanto più denaro è possibile; non andrà in vacanza per conoscere e fare nuove esperienze, ma solo per divertirsi, ecc. Svago, denaro, ecc., perseguiti per se stessi, possono essere altrettanti esempi di quel che Heidegger denomina esistenza inautentica.

Dunque, se il passato inautentico è mera pre-comprensione, il passato autentico si riscatterà in un atto di comprensione

[21] Ivi, p. 504.

genuina, in cui il soggetto si emancipa dalle pastoie del 'si' e vede e giudica con i propri occhi e agisce in base alle motivazioni più profonde della sua coscienza. D'altronde, se il futuro inautentico è aspettazione, ossia mera attesa dell'oggetto che ci renderà sereni e felici ovvero cupi e iracondi, il futuro autentico assume la forma di quella che Heidegger chiama "anticipazione". Esso è cioè anticipazione ideale della morte: non ovviamente attuazione in senso materiale di essa, ad esempio con il suicidio, bensì ideale raffigurazione della mia fine.

Ma come si noterà, da tutta questa esposizione è rimasto tagliato fuori, sino a questo momento, appunto il presente. Ci domanderemo, allora: che ne è del presente? Vive l'uomo autentico anche il presente in maniera diversa rispetto all'uomo in autentico?

Sulla base di tutto quanto abbiamo esposto fin qui, la risposta non potrà che essere affermativa, e davvero caratteristica è la modalità differenziale con cui si vive il presente autentico rispetto a quello in autentico. Inautentico, per Heidegger, è il presente inteso come 'presentazione'[22]. Significa che il tempo è vissuto come atomistica successione di atomi temporali, ossia come sequela di punti temporali, per cui il presente non è se non uno di essi, ossia quello che vivo qui e ora. È chiaro, allora, che la visione inautentica del tempo, meramente indifferenziata e quantitativa, qual è propria dell'uomo inautentico, è la visione naturalistica, per cui la vita, la mia vita, è ridotta a una sequela amorfa di istanti in successione, e tali che ciascuno di essi è uguale a quello che precede e a quello che segue. Il presente dell'esistenza inautentica, dunque, è un presente piatto, incolore, privi di carattere, di profondità, di sapore. È il tempo di colui il quale non vive, propriamente, ma sembra piuttosto vissuto dalle cose, dagli eventi

[22] Ivi, p. 505.

che si svolgono intorno a sé e che sembrano avere il potere di rapirlo.

L'istante, quello che Heidegger chiama lo *Jetzt-zeit*, ossia il tempo-ora, il puro battito di orologio, è un tempo meccanizzato e spazializzato: ridotto a una meccanica pulsazione, al movimento minimo di una lancetta e di un ingranaggio, riduce a un meccanismo e un'estensione priva di vita la stessa esistenza dell'uomo. Nell'istante, scrive Heidegger, ossia nel presente dell'esistenza in autentica, il tempo è insieme "presentante e obliante"[23]. Presentante, in quanto esso non è ovviamente vuoto di contenuto, ma riempito di volta in volta dalle esperienze che anche all'uomo inautentico non possono mancare; il presente come istante, dunque, è sempre presentificazione di qualcosa, di un contenuto, di un oggetto, e via discorrendo. Ma al tempo stesso ciò che ne determina il carattere di fondamentale inautenticità è il suo effetto obliante. Nel vivere il presente come istante, uguale a quello che è stato e uguale a quello che sarà, nell'esser vissuto anziché propriamente nel vivere, nel progettare se stessi senza discostarsi dalla dimensione del "si vive", ossia senza scegliere se stessi nella propria irripetibile unicità e peculiarità, la vita si fa monotona, scialba, e l'emozione è spesso affettazione, l'originalità è spesso ostentazione e posa, l'individualità si risolve nella serialità.

Altra cosa, invece, il presente autentico, quello che il filosofo tedesco denomina "l'attimo"[24]. Esso si contrappone nettamente all'istante da ogni punto di vista. In primo luogo, l'attimo presuppone l'idea di un tempo qualitativo, non meramente quantitativo. L'istante, lo abbiamo visto, è un punto a caso in una serie interminabile di punti: un amorfo rettilineo in cui il senso

[23] Ivi, p. 507.
[24] Ivi, p. 505 ss.

della temporalità, degli eventi esistenziali si perde, e il soggetto nemmeno sa cosa stia facendo e perché lo stia facendo. L'attimo, invece, sfugge al cronometro, non si lascia ridurre alla meccanica pulsazione o battito della lancetta: cronologicamente parlando, esso può estendersi per qualche minuto come per ore intere, ma certo è che non è circoscrivibile e racchiudibile in una porzione di tempo d'orologio. Nell'attimo, scrive, Heidegger, il soggetto si libera per l'incontro con l'essere, esso "rende per la prima volta possibile l'incontro" con l'ente e con il mondo[25].

Muovendo da un progetto esistenziale autentico, centrato sull'anticipazione della possibilità più propria che è la morte del soggetto, muovendo dal fatto che la morte può irrompere in ogni momento nel corso dell'esistenza, tutto ciò che esperisco, vivo e faccio avrà un colore nuovo, un sapore intenso, una freschezza inusitata. Assaporare l'intenso profumo di una rosa, ad esempio, significa prender contatto con le sorgenti stesse dell'essere, vivere in profondità, scandire e centellinare, attimo dopo attimo, ogni mio atto esistenziale. Tale esistenza è sempre piena, perché vive tutto, di tutto è consapevole, a tutto aspira; nell'attimo, in particolare, la consapevolezza di autenticità che rappresenta il costante sottofondo, il basso continuo della mia vita, si acuisce e tocca un apice. Nel far ciò che faccio, nello scrivere ciò che scrivo, nel leggere ciò che leggo, sostiene Heidegger, è come se, soffermandomi a riflettere sul senso della mia esperienza e della mia vita, la possibilità anticipatrice della morte, scuotendomi dalla pigrizia e dall'inerzia e inducendomi a vivere autenticamente me stesso e la mia vita, nel mentre mi rammenta malinconicamente che anche la vita avrà una fine, dà intensità e risonanze profonde a tutto ciò che faccio. Nell'attimo, insomma, si intensifica la

[25] Ivi, p. 506.

consapevolezza che la mia vita è solo mia, progettata a partire da me stesso, senza incorrere nelle inautenticità, nei sofismi e nei conformismi del "si vive", nei quali ogni esperienza profonda si smarrisce, ogni istante è uguale all'altro perché essi sono tutti vuoti, e nulla saprei dire a chi mi domandasse quale sia il senso della mia esistenza.

5. Dopo Aristotele, dopo Agostino, attraverso Heidegger. La rilettura di Ricoeur

Abbiamo sin qui esposto nei loro lineamenti essenziali le concezioni della temporalità di tre dei massimi esponenti della filosofia del tempo di ogni epoca, vale a dire Aristotele, Agostino e Heidegger. Come abbiamo chiarito sin dal paragrafo iniziale, era indispensabile illustrare i fondamenti del loro pensiero al fine di potere chiarire i peculiari assunti di Ricoeur in materia di temporalità. Il grande filosofo francese si è misurato con la filosofia della temporalità di quei tre sommi maestri specialmente in un'opera come *Tempo e racconto*, che è fra le sue fondamentali[26].

A giudizio del grande filosofo francese, - e tale convincimento è l'assunto portante della sua grande opera in tre volumi -, speciale rilevanza, dopo Aristotele e prima di Husserl e di Heidegger, ha la posizione di Agostino, di cui Ricoeur analizza in special modo il libro IX delle *Confessioni*. Senza minimamente negare la grandezza filosofica di Agostino, Ricoeur sostiene che il Vescovo di Ippona abbia saputo far emergere una aporetica fondamentale, con cui ogni schietta analisi fenomenologica (ossia

[26] P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3 voll., Milano, Jaca Book, 1986-1988.

analitico-descrittiva) della temporalità dovrebbe fare i conti[27]. È innegabile – come abbiamo mostrato in precedenza – che Agostino abbia rappresentato un progresso filosofico rispetto ad Aristotele per il fatto che laddove in quest'ultimo il tempo (scrive Ricoeur) è sempre e solo "tempo del mondo", in Agostino il tempo diviene "tempo dell'anima"[28].

Come abbiamo visto in precedenza, senza dubbio l'avvento della speculazione agostiniana ha rappresentato – scrive Ricoeur – "un innegabile progresso" rispetto ad Aristotele e in generale rispetto alla tradizione filosofica antica[29]. L'aporia da cui tuttavia il grande filosofo cristiano non arriva a districarsi ha a che vedere, sostiene Ricoeur, con il fatto che la filosofia psicologica della temporalità non copre l'estensione problematica della filosofia cosmologica del tempo, corrispondente appunto alla concezione aristotelica. Questo, scrive Ricoeur, rappresenta "il principale scacco della teoria agostiniana"[30]. Pure con la grande profondità e sottigliezza della sua analisi, Agostino non sarebbe stato in grado – prosegue il filosofo francese – di "sostituire una concezione psicologica del tempo a una concezione cosmologica"[31]. Detto diversamente, ossia adottando termini e concetti che Ricoeur non usa, la filosofia agostiniana della temporalità illustra una serie di problemi nuovi, inediti rispetto a quelli aristotelici, ma allo stesso tempo dalla filosofia aristotelica del tempo trapelano nuclei problematici importanti, che nella speculazione di Agostino non trovano diritto di cittadinanza. In rapporto al tema della temporalità, conclude perciò Ricoeur, fra Aristotele e Agostino, fra

---

[27] P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato,* Vol. III, Milano, Jaca Book, 1988, in particolare p. 15 ss.

[28] Ivi, p. 17 ss.

[29] Ibidem.

[30] Ivi, p. 17.

[31] Ibidem.

interpretazione cosmologica e interpretazione psicologica, intercorre un "insopportabile dissenso"[32].

Ora, a giudizio di Ricoeur, come meglio si vedrà nel prosieguo, l'importanza della speculazione di Heidegger risiede eminentemente nel fatto che essa ha rappresentato un tentativo di addivenire a una sintesi di entrambe queste prospettive unilaterali, quella soggettivistica e quella oggettivistica, nel segno di una lettura ontologica del tempo. La temporalità, per Heidegger, infatti, non rappresenta solo l'orizzonte di senso dell'Esserci, della persona, bensì dell'Essere tout court, considerato nella sua globalità indivisa. Vedremo nel prosieguo come Heidegger – secondo l'interpretazione di Ricoeur - tenti di completare e di inverare, nella sua concezione della temporalità, le eterogenee istanze filosofiche della psicologia e della cosmologia.

[32] Ibidem.

CAPITOLO PRIMO

DOPO RICOEUR. ALLA RICERCA DELLE FONTI DEL PENSIERO DI MALHERBE

1. Tempo e racconto

Proseguiamo così nella ricerca delle premesse e degli antefatti del pensiero filosofico e bioetico di Malherbe. Inevitabile, allora, imbattersi in un autore del calibro di Paul Ricoeur, il quale, artefice di un intimo ripensamento di tutte le problematiche più vive della fenomenologia a partire da Husserl, si è misurato intensamente con la temporalità in varie sue opere, tra le quali occorre menzionare in primis la monumentale monografia dal titolo *Tempo e racconto*[33]. È significativo che nel sottotitolo subito il filosofo francese indicasse come quest'opera fosse solo il primo volume di una più ampia ricerca che egli avrebbe svolto negli anni successivi. In effetti, se si guarda al complesso dell'opera di Ricoeur, da un lato, come meglio vedremo in seguito, l'opera in questione è sempre stata presentata come una monografia gemella rispetto a un testo come *La metafora viva*[34]. Dall'altro lato, *Tempo e racconto* si estende in tre volumi, rispettivamente apparsi nel 1983, nel 1984 e nel 1985, il che significa che essa contiene dentro di sé, come in germe, molti dei più delicati e profondi nuclei problematici del successivo pensiero ricoeuriano. Come risulta già

---

[33] P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo,* Milano, Jaca Book, 1986.

[34] P. Ricoeur., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaca Book, 1976.

dal titolo di quest'opera, il tema della temporalità è assolutamente cruciale in essa. È quanto del resto afferma lo stesso Ricoeur, il quale, nel presentare il primo volume della trilogia (che si estende per un complesso di oltre 1000 pagine), afferma: "Il tempo è il tema filosofico che regola dall'inizio alla fine *Tempo e racconto*. Ho fatto il mio ingresso nella questione del tempo grazie al mio interesse per il racconto e per la *fonction narrative*"[35].

Proprio l'ampiezza di questo testo la dice lunga circa l'intendimento che ha animato Ricoeur: un intendimento di voluta sistematicità, che fa il paio con un'altra importante opera del filosofo francese apparsa nel corso degli anni '60, *Filosofia della volontà* e che, nel contempo, getta le premesse per l'ulteriore, radicale riflessione speculativa consegnata alle pagine di un'opera come *Sé come un altro*[36].

Ora, qual è l'aspetto più innovativo della riflessione di Ricoeur svolta in *Tempo e racconto*? Indubbiamente, si può cogliere un tratto di continuità, ma anche di non meno importante discontinuità, rispetto alle riflessioni in materia di temporalità di maestri come Husserl e Heidegger. In Husserl, infatti, il tema della temporalità era strettamente legato alla questione della coscienza interna del tempo e dell'intenzionalità soggettiva costitutrice come tale dell'esperienza; in Heidegger, invece, la questione della temporalità diventa l'orizzonte di una ricerca ontologica che, attraverso l'analisi esistenziale, mira ad eliminare il senso dell'essere (gettando così le basi di quella che sarà la speculazione ulteriore del grande maestro di Freiburg). Tuttavia, non solo alle fonti della fenomenologia, bensì anche alla tradizione speculativa

---

[35] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., p. 7.

[36] P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaka Book, 1993.

in materia di temporalità che abbiamo dianzi esaminato si richiama Ricoeur, nel momento in cui afferma che, inevitabilmente, qualunque indagine che oggigiorno si voglia proporre intorno alla natura della temporalità deve prendere le mosse dal passo cruciale delle *Confessioni* di Sant'Agostino, in cui il vescovo di Ippona domanda a se stesso: "Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio"[37].

Vi è dunque una intrinseca ambiguità o, se si preferisce, enigmaticità e persino paradossalità nella tematica della temporalità. Essa è, per così dire, coestensiva con l'essere umano, con la sua coscienza, con le modalità più ovvie dell'esperienza ordinaria; tuttavia, nel momento in cui si tenta di tematizzarla e focalizzarla criticamente, essa si fa evanescente, sfuggente, quanto mai ambigua ed equivoca. Come, appunto, confermato nella mirabile formula agostiniana onde io, in quanto soggetto dell'esperienza naturale e preriflessiva (precedente a qualsiasi epoché o riduzione trascendentale, per dirla con Husserl), al di qua di qualsiasi sforzo riflessivo, sono perfettamente a mio agio con il mio vissuto di temporalità. Ragion per cui se qualcuno mi dice: Quando ci incontriamo? Io rispondo tra un'ora, tra un giorno, tra una settimana. Se qualcuno mi domanda – per riprendere ancora una volta le esemplificazioni fornite da Ricoeur stesso –: Quando ci siamo incontrati? Io risponderò: un mese fa, un anno fa, ecc.[38]. Dunque, prima che inizi la riflessione critica, prima che l'analisi filosofica e fenomenologica abbia corso, la temporalità non costituisce affatto problema, nel senso che viviamo in essa e con

[37] «Che cosa è, allora, il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se devessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so», tr. di C. Vitali in Sant'Agostino, *Le Confessioni*, cit., XI, 14, XVII, p. 559.

[38] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., in particolare p. 49 ss.

essa in maniera completamente spontanea. Questa temporalità – dice sempre Ricoeur – *è noi stessi*, ed è questo il motivo per cui nell'atteggiamento naturale e preriflessivo, paradossalmente, sappiamo che cosa la temporalità sia e non abbiamo alcuna necessità di domandarci di più intorno a essa[39].

Senonché, si domanda Ricoeur, ancora una volta sulla scorta della capitale riflessione agostiniana, cosa accade nel momento in cui io tento di andare oltre questo vissuto immediato, di naturale spontaneità, per domandare a me stesso, ed eventualmente spiegare a un altro, cos'è la temporalità? Accade allora un fatto enigmatico, paradossale. Nel momento in cui la coscienza critica si desta e tenta di carpire l'essenza profonda della temporalità e di tradurla in termini concettuali, in formule logicamente chiare e prive di zone d'ombra, il problema in oggetto si fa quanto mai arduo e sfuggente. Fino a un istante prima che qualcuno – o me stesso – mi chiedesse che cosa la temporalità è, non avevo dubbio alcuno[40]. La temporalità, infatti, come si è detto, faceva – e sempre fa – tutt'uno con il mio modo spontaneo e naturale di agire, di pensare, di essere.

Viceversa, nel momento in cui si compie uno sforzo riflessivo il tempo, per così dire, diviene *altro da me*. Tendo, cioè, a oggettivarlo, a pormi di fronte a esso tentando di scrutarlo, di definirne il carattere e la struttura sua propria; ed è proprio in quel

---

[39] Vedasi anche, su questi spunti critici di Ricoeur, F. Righetti, *Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, "Lo sguardo. Rivista di filosofia", 2013, 11, pp. 213-228. Per una applicazione alle tematiche dell'estetica (non dimentichiamoci che il tema della temporalità, come meglio vedremo, si ricollega sempre in Ricoeur alla questione della metafora e del racconto), si veda anche la presentazione offerta da E. Franzini – M. Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, in particolare p. 55 ss.

[40] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., in particolare p. 53 ss.

momento che – come già Agostino si trovò a sperimentare – la temporalità risulta oscurarsi e come inabissarsi in una pluralità inestricabile di ambiguità. Il tempo, cioè, che nell'atteggiamento naturale della coscienza appare come la cosa più ovvia e ordinaria, consustanziale – afferma addirittura Ricoeur – al nostro essere e vivere, si tramuta in quanto vi sia di più imperscrutabile e non rappresentabile[41].

Senonché l'approfondimento critico di Ricoeur, rispetto a questa pur mirabile riflessione aporetica agostiniana, si sviluppa nel momento in cui egli osserva che le difficoltà, le enigmaticità nel tentativo di chiarire l'essenza concettuale del tempo insorgono prepotenti proprio nel momento in cui si formula a se stessi o ad altri la questione: che cos'è il tempo?[42]. Ora, il punto essenziale della questione è proprio questo: il fatto, cioè, che la questione venga posta in una forma *concettuale*, cioè a dire in una proposizione con soggetto e predicato. Evidentemente, osserva Ricoeur, il *punctum realiter dolens* nella trattazione critica della temporalità risiede appunto nel passaggio dalla dimensione preriflessiva (naturale o prefenomenologica, per dirla con Husserl), alla dimensione propriamente riflessiva e critica. Nel momento in cui non vi è alcuna istanza concettuale, ossia alcuna pretesa di formulare in termini critici l'essenza del tempo, questo non dà adito a problema alcuno. Nel momento in cui, invece, si tenta di dare una formulazione critica, cioè a dire una trascrizione in termini concettuali e proposizionali, dell'essenza del tempo,

[41] Ivi, p. 69.

[42] Ivi, p. 36. Si veda anche sul tema in questione F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 22, oltre al summenzionato studio di Righetti, *Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, cit., in particolare p. 213 ss.

insorgono difficoltà almeno a prima vista insormontabili. Ed è questo, a mio modo di vedere, il senso e l'interpretazione corretta della frase cruciale che compare già nella presentazione del volume primo di *Tempo e racconto*, allorché Ricoeur osserva che "il tempo diviene umano nella misura in cui è articolato in modalità narrativa"[43].

Ed ecco allora l'elemento cruciale: la connessione che vi è tra volontà di indagare l'essenza del tempo e indispensabilità di una formulazione concettuale e proposizionale. In senso lato, infatti, osserva Ricoeur, la temporalità si distende in una *narrazione*.

Ma da qui allora emergono una serie di nuclei problematici del più alto interesse. La temporalità, che, almeno *prima facie* si sottrae agli sforzi logicizzanti del fenomenologo, appare poi perfettamente incarnata ed espressa all'interno della dimensione estetica, narrativa, romanzesca (il che spiega per quale ragione questo aspetto della riflessione critica di Ricoeur sia della più grande rilevanza anche in rapporto all'estetica e alla filosofia dell'arte)[44].

Dunque, sussiste, tra temporalità e modalità espositiva e narrativa un nesso inseparabile, ancorché intimamente problematico. Da un lato, infatti, la temporalità appare riottosa a lasciarsi rinserrare nelle fila della fredda determinazione concettuale. Allorché – come già Sant'Agostino aveva osservato –

---

[43] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit, in particolare p. 9 ss., ma in generale andrebbe presa in considerazione l'intera prefazione all'opera.

[44] Nuclei tematici, questi, per i quali si rimanda, ancora una volta, all'opera a cura di Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., in particolare p. 54 ss.

io domando a me stesso: *Che cos'è il tempo?*, sono imbarazzato e preda di enormi difficoltà critiche. Viceversa, nel momento in cui la temporalità si oggettiva e si distende all'interno di una creazione narrativa, che come tale prevede un "prima", un "poi", un "nel frattempo...", il tempo riacquista quella spontaneità e quella, per così dire, dimestichezza, che aveva nell'atteggiamento naturale e preriflessivo e che ineluttabilmente perde nel momento in cui si compie il successivo passaggio alla dimensione critica e fenomenologica[45].

Un'altra espressione è degna di nota all'interno della formulazione di Ricoeur secondo cui "il tempo diviene umano nella misura in cui è articolato in modalità narrativa". In primis, come si è detto, vi è la rilevanza della dimensione *proposizionale*. Che si tratti di proposizione logica (come nella filosofia e nelle scienze) o che si tratti di proposizione estetica e prelogica (come nella dimensione artistica) comunque il tempo rivela un nesso privilegiato, ancorché intimamente aporetico, con il *linguaggio*. Ma la dimensione problematica si acuisce proprio perché, come si è detto, sottraendosi al linguaggio che è critica e filosofia, il tempo invece trova un suo rifugio privilegiato nella dimensione estetica, della narrazione, dell'arte. Come osserva anche in un'opera come *La metafora viva*, nel momento in cui, nel narrare una fiaba a un bambino, si dice "C'era una volta...", il tempo torna a essere quella dimensione a noi intima, consustanziale e niente affatto problematica, che esperiamo quotidianamente nella nostra vita ordinaria e preriflessiva. Il tempo dunque è noi stessi, ci è

[45] Vedasi anche, sul tema, D. Wood, *On Paul Ricoeur. Narrative And Interpretation*, London-New York, Routledge, 2002, in particolare p. 100 ss., opera, questa, fondamentale, proprio perché si concentra eminentemente sulle articolazioni dialettiche e le argomentazioni di *Tempo e racconto*.

intimamente *amico* (osserva con una bellissima metafora Ricoeur) tanto nella vita ordinaria quanto nella vita dell'arte, specialmente nella narrazione letteraria. Viceversa, nel momento in cui si tenta di attirarlo sotto i ferri della filosofia e di darne una definizione univoca e stringente, i nuclei aporetici si moltiplicano e si fanno quanto mai aspri[46].

Ma un altro importante elemento emerge sempre all'interno di quella fondamentale definizione. Nel momento in cui assume guisa o forma di *narrazione*, nel momento in cui, cioè, il tempo viene modulato e presentato attraverso quella che Ricoeur definisce *fonction narrative*, esso diventa propriamente *umano*[47].

Mette dunque conto attirare l'attenzione su questa tematica espressa dall'aggettivo *umano* attribuita alla temporalità nel momento in cui questa viene espressa su un piano proposizionale o *narrativo*. Paradossalmente, vuole dire Ricoeur, è come se il tempo rivelasse la sua *umanità* proprio nel momento in cui diviene oggetto di una tematizzazione filosofica o, per converso, di una rappresentazione di ordine narrativo. Finché siamo su un piano preriflessivo, è come se – vuole dire Ricoeur – la dimensione della temporalità fosse ancora pertinente al regno della natura, cioè a dire a quella sfera propriamente pre-umana dell'essere[48].

---

[46] Cfr. ancora, sul punto, Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 49 ss., nonché la già menzionata, capitale monografia di Wood, *On Paul Ricoeur. Narrative And Interpretation*, cit., in particolare p. 58 ss.

[47] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., in particolare p. 13 ss.

[48] Per quanto concerne questa interpretazione relativa alla accezione *naturale* o preumana della temporalità in Ricoeur, vedasi M. Casucci, *Libertà e persona. Saggi su Paul Ricoeur*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018, in particolare p. 61 ss., nonché J. Arthos, *Hermeneutics After Ricoeur*, London, Bloomsbury, 2019, in particolare p. 48 ss.

Il tempo, allora, diventa coestensivo del sé, fondante l'ontologia dell'essere umano, e dunque esso stesso propriamente *umano*, nel momento in cui l'essere umano ne diviene consapevole e tenta di tematizzarlo concettualmente o, eventualmente, di farne l'oggetto di una rappresentazione estetica.

Ma la cosa fondamentale da sottolineare è che il contesto in cui Ricoeur si trova a dover agire, nel tentativo di elaborare criticamente il concetto del tempo, riguarda pur sempre la dimensione linguistica. Vi è un nesso profondo, come del resto testimonia il titolo stesso del volume *Tempo e racconto*, tra tempo e linguaggio. E come, allora, per Ricoeur, deve intendersi questo linguaggio entro cui la temporalità si distende, si articola, si fa struttura propriamente umana? A giudizio del filosofo francese, il linguaggio in rapporto al tempo deve essere inteso in una triplice accezione. Si tratta, cioè, propriamente, di tre "pratiche" linguistiche, che possono essere denominate al modo che segue:

- il linguaggio ordinario della conversazione;
- il racconto storico oppure il discorso filosofico;
- la finzione letteraria propriamente intesa[49].

Andiamo dunque ad esaminare una ad una queste dimensioni linguistiche entro cui la temporalità si distende e si fa propriamente cosciente o, per dirla con la suggestiva espressione di Ricoeur, *umana*. La prima sfera linguistica, come si è detto, è quella che ha a che vedere con il linguaggio nella conversazione ordinaria. Tale conversazione, secondo Ricoeur, ha carattere mimetico. Ove l'espressione "mimesi" (che nel lessico della tradizione filosofica

[49]Vedasi ancora, per un quadro d'insieme su queste tematiche, Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., in particolare p. 49 ss., nonché, ancora una volta, Arthos, *Hermeneutics After Ricoeur*, cit., in particolare p. 71 ss.

è riconducibile alla celebre espressione dell'estetica aristotelica della riproduzione o imitazione) è tuttavia da intendersi, a giudizio del filosofo francese, in una accezione duplice, ora come "imitazione" vera e propria (cioè a dire riproduzione o imitazione *stricto sensu*) e ora, all'inverso, come ricostruzione. Di questa duplice accezione del linguaggio, secondo Ricoeur, sono espressione due tipiche funzionalità o *praxis* del nostro parlare ordinario. Questo parlare, sostiene il filosofo francese, è propriamente *mimetico* nel momento in cui esso tende a riprodurre o descrivere con esattezza una situazione. È quel che accade, ad esempio, allorché parlando con una persona diciamo: Io mi trovavo lì in quel momento, poi egli sopraggiunse, ecc., così da evocare dinanzi agli occhi di colui che è il nostro interlocutore un vero e proprio "quadro" mentale[50]. Viceversa, il linguaggio ordinario, sostiene Ricoeur, è propriamente ricostruttivo nel momento in cui esso non si limita ad una descrizione mimetica, sostanzialmente passiva, dei fatti, bensì tende a darne una interpretazione; adotta, cioè, un determinato punto di vista o taglio di tipo critico. È quel che accade, ad esempio, allorché proponiamo una interpretazione di un fatto, di una persona, di una situazione. L'esempio fatto da Ricoeur è: "Non riuscivo a veder bene il colore di quell'oggetto, ma mi pareva azzurro". Oppure il seguente: "Ai miei occhi quella persona è malfida", ecc.[51].

In quest'ambito, sostiene Ricoeur, la temporalità è ancora in una dimensione *pre-umana*. Essa, naturalmente, appartiene pur sempre all'umano: di chi stiamo discorrendo, infatti, se non di uomini? Tuttavia, proprio per il fatto che essa non è oggetto di una

[50] Vedasi, sul punto, Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo,* cit., in particolare p. 36. ss.

[51] Ivi, in particolare p. 306 ss.

tematizzazione esplicita e critica, viene propriamente agita e vissuta anziché esser fatta oggetto di una discussione – per dirla con Jacques Derrida – "in presa riflessa"[52].

La temporalità, invece, sulla scorta di quanto abbiamo detto, dispiega la sua essenza propriamente umana nel momento in cui si accede ad un ulteriore e superiore ambito linguistico, quello che, sostiene Ricoeur, ha a che vedere con la dimensione della narrazione storica o della rappresentazione e ricostruzione filosofica[53].

Qual è, secondo Ricoeur, la grande novità che la dimensione del racconto storico introduce rispetto alla temporalità immediata, ingenua, naturale, preriflessiva – e, per certi versi, *pre-umana* – della vita ordinaria? A giudizio di Ricoeur, siamo qui in presenza di un divario netto. La temporalità ordinaria, immediata, ingenua e irriflessa, è propriamente una temporalità *passiva*; subìta anziché agìta. E ciò permette di svelare per quale ragione essa, *prima facie*, appaia come una temporalità perfettamente appresa dal soggetto agente e del tutto scevra di nuclei aporetici. La temporalità ordinaria, immediata, preriflessiva è scevra di problemi, appare agevolmente compresa, per la semplice ragione che essa non costituisce, appunto, un problema: dimensione problematiche che invece si dilata e si sprigiona a partire dal quesito filosofico intorno all'essenza di essa[54].

---

[52] Per un confronto stimolante tra la veduta di Ricoeur e quella di Derrida anche in materia di temporalità vedasi C. Di Martino, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patocka e Derrida*, Bari, Edizioni di Pagina, 2018, in particolare pp. 201 ss. e 283 ss.

[53] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., in particolare p. 36 ss. Nonché Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., in particolare p. 65 ss.

[54] Vedasi, sul punto, ancora una volta, Di Martino, *Figura della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, cit., in particolare p. 39 ss.,

Dunque, sul piano della temporalità preriflessiva della vita ordinaria, siamo in presenza di una temporalità essenzialmente *passiva*, oppure come anche dice Ricoeur, "subìta"[55]. Viceversa, sul piano del racconto storico la temporalità non è più l'oggetto di una esperienza anonima e passiva, bensì diventa materia di una attiva opera di configurazione e significazione da parte della coscienza[56].

Nella narrazione di ciò che è stato, la coscienza umana interviene attivamente come il fattore che struttura, plasma e articola il tempo innanzitutto in quanto "cornice" entro cui andare a collocare i fatti che rappresentano il peculiare contenuto della interpretazione storica[57]. Nel rivolgere la sua attenzione ai fatti della storia, nel ricostruirli, nel darne interpretazioni disparate, nell'entrare in conflitto con le vedute che altri storici hanno proposto intorno ai medesimi argomenti, ecc., lo storico applica le coordinate temporali secondo funzioni critiche e, in tal modo, pur non essendo ancora arrivato a dare una definizione esplicita di cosa sia il tempo nella sua essenza, ne fa un uso oculato e funzionale ai suoi scopi. Possiamo dire, allora, che è stato senz'altro superato il piano della spontaneità immediata, irriflessa e ingenua, che è propria dell'atteggiamento naturale e pre-fenomenologico, in cui, come a più riprese abbiamo sottolineato, il tempo non costituisce

---

nonché Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., p. 39 ss.

[55] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., in particolare p. 303.

[56] Sul punto vedasi anche E. Bugaite, *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, in particolare p. 8 ss., nonché A. Giambetti, *Ricoeur, nel labirinto personalista*, Milano, Franco Angeli, 2013, in particolare p. 200 ss.

[57] Vedasi, sul punto, F. Sacchetti, *Sé come un altro. L'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, in «Società, mutamento, politica», 2, 4, pp. 317- 345, 2011.

affatto problema e non è anzi nemmeno percepito come problema[58].

Abbiamo poi il discorso filosofico, che, analogamente al discorso storico, si caratterizza per l'oltrepassamento del piano ingenuo, spontaneo e immediato della coscienza naturale, ma che, a differenza dell'atteggiamento storico, ha il merito – agli occhi di Ricoeur – di tentare di focalizzare criticamente l'attenzione sul concetto del tempo e di sviscerarne i nuclei aporetici. Senonché, proprio qui ci troviamo di fronte a una delle problematiche più aspre del pensiero di tutti i tempi. Quella temporalità che, come si è detto, non rappresenta problema alcuno ma anzi è agita senza alcun elemento di criticità, diviene ora essa stessa intimamente e aspramente aporetica.

In effetti, questo punto è di grande importanza, proprio perché non è un caso che, tra i tanti teorici della temporalità nella tradizione del pensiero occidentale – da Aristotele ad Agostino, da Kant a Husserl e Heidegger – colui che viene senz'altro privilegiato nel contesto dell'analisi di Ricoeur è certamente Agostino. E ciò proprio perché, appare chiaro al filosofo francese, Agostino ha posto l'accento come nessun altro sul nucleo intimamente irrazionale e che si sottrae alla comprensione critica, della temporalità in quanto tale. Fondo di aporeticità cui finisce per aderire lo stesso Ricoeur, se è vero – come ha osservato una interprete come Francesca Brezzi – che "pur attraverso molteplici movenze critiche, nei tre volumi che costituiscono la monografia *Tempo e racconto* in ultima analisi Ricoeur pare dare corpo alla conclusione agostiniana; conclusione, che, peraltro, non è conclusione bensì semmai un nuovo inizio, cioè un modo di dare nuovo impulso al tentativo di circoscrivere criticamente l'essenza

[58] Vedasi ancora, sul punto, Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., in particolare p. 61 ss.

del processo temporale”[59].

Ora, se confrontiamo il primo piano del vissuto temporale – quello facente riferimento alla *praxis* linguistica della vita ordinaria, spontanea e immediata – con il piano che fa capo, invece, alla dimensione della temporalità che è propria dello storico, troviamo certamente, come già abbiamo avuto modo di osservare, una differenza cruciale. Nel contesto del racconto storico, infatti, finalmente il tempo diviene non più subìto bensì agìto, fattore attivo di costruzione. A questo riguardo è sintomatico che Ricoeur si richiami, in alcune notazioni sparse di *Tempo e racconto*, anche alla *Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant. È noto, infatti, che il sommo filosofo tedesco faceva della temporalità una delle due forme pure dell'intuizione (l'altra era la spazialità), che come tali rappresentavano la condizione preliminare del pensiero critico, ma in sé non avevano valore concettuale, bensì, appunto, intuitivo, come tale spontaneo e immediato[60]. Ora, nella ricostruzione storica, sostiene Ricoeur, vediamo appunto attualizzata in un modo che più chiaro non si potrebbe, la concezione kantiana del tempo in quanto forma pura dell'intuizione. Lo storico, infatti, non tematizza criticamente la temporalità, non si imbatte nelle aporie, *prima facie* insormontabili, contro cui si scontra il filosofo, sulla scorta di Agostino. Tuttavia, neppure si può dire che egli, lo storico, faccia della temporalità un uso spontaneo e irriflesso, ingenuo e acritico come è quello che l'uomo della strada – che è ciò che facciamo tutti

---

[59] Ottime osservazioni, a riguardo, si trovano anche nella fondamentale monografia di Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., in particolare p. 76 ss.

[60] Vedasi, su queste tematiche, la trattazione critica di H. Höffe, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 1996, in particolare p. 78 ss.

noi prima di entrare nell'atteggiamento fenomenologico. Al contrario, la temporalità si presta meravigliosamente a escursioni critiche, torsioni concettuali, estensioni interpretative e, ovunque, appare pronta a offrire la cornice di riferimento a tutti i nuclei tematici che sono oggetto della ricostruzione storica.

Tuttavia, a giudizio di Ricoeur, un passo oltre si fa allorché si addiviene alla dimensione o *praxis* linguistica, che pertiene alla dimensione della narrazione letteraria. Come la storia, infatti, la narrazione letteraria è inquadrata entro la cornice della temporalità; e questa temporalità – ciò vale per lo scrittore e per il poeta così come per lo storico – è oggetto di una attiva configurazione estetica, semantica, cioè a dire la sequenza temporale soggiace interamente alla intenzionalità creatrice dell'artista[61].

Dunque, ricapitolando, possiamo dire quanto segue. Sul piano della coscienza ordinaria e immediata la temporalità viene vissuta nella sua spontaneità e come tale, in virtù di tale forma irriflessa, non costituisce problema. La consapevolezza della delicata problematicità del tempo emerge con il passaggio alla *praxis* linguistica attinente alla filosofia e alla storia. Nel caso del discorso filosofico, come sappiamo, specialmente con riferimento privilegiato a Sant'Agostino, è l'aspro e, a prima vista almeno, irriducibile nucleo aporetico del tema temporale a emergere con ogni chiarezza.

Viceversa, nel caso del discorso storiografico, si oltrepassa l'immediatezza e spontaneità della vita ordinaria, ma non si attinge neppure il nucleo problematico e aporetico che è proprio del discorso filosofico. Ciò nonostante, come abbiamo avuto modo di

[61] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., p. 131 ss.

vedere, un netto passo in avanti si registra per via del fatto che il tempo è oggetto di una configurazione semantica data dall'uomo. E tale dimensione attiva, significante, semantica della temporalità riceve un'ulteriore prosecuzione e, a giudizio di Ricoeur, un ulteriore approfondimento nella tematica estetica, con speciale riferimento al tempo della narrazione letteraria[62]. Tanto lo storico quanto il narratore letterario, infatti, hanno la possibilità di fare un uso attivo e propriamente "significante" della temporalità[63]. Tuttavia, essi sono distinti per via del fatto che laddove lo storico – sostiene Ricoeur – ha un campo d'azione limitato sulla temporalità (dal momento che egli lavora solo ed esclusivamente sul passato, su ciò che è stato e non è modificabile), il narratore, in quanto tale, può agire indisturbato su tutte e tre le dimensioni ex-statiche della coscienza temporale, vale a dire passato, presente e futuro[64].

Richiamandosi anche alla discussione aristotelica circa la differenza che intercorre tra la storia e la poesia, Ricoeur in una brillante catena argomentativa mostra come tra il poeta (o, in generale, l'artefice di creazioni letterarie, specialmente il narratore) e lo storico vi sia una differenza essenziale anche considerando le loro peculiarità dal punto di vista temporale. Lo storico, infatti, pur intervenendo attivamente sulla temporalità, è limitato, come si è detto, alla dimensione esclusivamente passata del tempo. Per quanto concerne, infatti, il presente e soprattutto il

---

[62] Vedasi ancora, sull'argomento, Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., in particolare p. 71 ss.

[63] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., in particolare p. 113 ss.

[64] Vedasi anche, su questo punto, quanto osservato dallo stesso Ricoeur in Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, cit., in particolare p. 76 ss.

futuro, a lui non è concesso se non fare congetture, vale a dire proporre ipotesi sulla scorta dell'immaginazione. La temporalità di cui egli fa uso, insomma, si concentra tutta nel passato. E ciò spiega allora per quale ragione, secondo Ricoeur, l'ottica, pur importantissima, dello storico viene oltrepassata nel momento in cui si passa a considerare l'atteggiamento spirituale del narratore letterario. Questi va ben oltre il passato: nella creazione letteraria, infatti, si può intervenire su tutte e tre le dimensioni del tempo, talvolta con esiti che sfociano addirittura nel virtuosismo (come, ad esempio, in quei grandi narratori contemporanei – esplicitamente citati da Ricoeur –, in cui è proprio la manipolazione delle sequenze temporali a rappresentare uno dei dati più appariscenti della loro arte. Il riferimento è ad autori come William Faulkner, Aldous Huxley, Virginia Woolf, James Joyce, ecc.)[65].

Dunque, Ricoeur vuole dire in buona sostanza che tra l'esperienza immediata e aproblematica della temporalità (atteggiamento naturale preriflessivo, in cui il tempo non costituisce problema), tra la narrazione storica (in cui la ricostruzione del passato coincide con la significazione del fatto) e, la temporalità del racconto narrativo vi è una triplicità di livello che confluisce, da ultimo, appunto nella temporalità narrata come esperienza culminante. Lo storico è relegato al passato, a ciò che non è modificabile. Il narratore, oltre alla dimensione del passato, conosce quella del presente e del futuro, proprio perché a lui spetta il privilegio di potersi muovere entro la libera immaginazione. Si comprende allora per quale ragione, nel capitolo terzo – decisivo –

[65] Cfr. ancora sull'argomento Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, cit., in particolare p. 69 ss., nonché Ricoeur, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, vol. III, cit., in particolare p. 79 ss.

di *Tempo e racconto* (volume primo), intitolato "La triplice mimesis", il filosofo francese non esiti a dichiarare che "tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana esiste una correlazione che non è puramente accidentale, ma presenta una forma di necessità transculturale"[66]. Per dirla diversamente, riprendendo le parole con cui Ricoeur poco dopo si esprime, "il tempo diviene *tempo umano* nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, e il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale"[67].

In questa concettosa definizione ritroviamo alcuni cruciali elementi critici che abbiamo messo in risalto nell'analisi svolta precedentemente. Innanzitutto, ricorre l'ulteriore importante riferimento alla cosiddetta *umanità* del tempo. Il tempo, infatti, allorché viene configurato all'interno di quello che Ricoeur definisce "modulo narrativo" diventa propriamente *umano*, cioè a dire si emancipa dalla statica oggettività che è propria della *naturalità*. Verosimilmente, riecheggia in queste notazioni critiche di Ricoeur il lascito della riflessione del grande filosofo francese Henri Bergson[68]. Questi, infatti, muoveva dal dualismo di temporalità meccanica (in sintesi, la temporalità dell'orologio, in

---

[66] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., p. 91.

[67] Ibidem.

[68] Vedasi, sul nesso ideale di Ricoeur e Bergson, J. Wall, *Moral Creativity. Paul Ricoeur And Poetics Of Possibility*, Oxford, Oxford University Press, 2005, in particolare p. 200. A giudizio di John Wall, l'influenza e il richiamo di Ricoeur a Bergson è particolarmente incisivo e ricorrente nelle opere giovanili; tuttavia, egli nota persuasivamente come l'influenza bergsoniana circoli, sia pur larvatamente, in molte delle argomentazioni speculative di Ricoeur e, in alcuni dei suoi ultimi saggi, il nome del grande filosofo francese, teorico della memoria e dello slancio vitale oltre che degli stadi immediati della coscienza, torna esplicitamente a farsi sentire.

cui una successione di istanti tutti perfettamente identici, come altrettanti atomi temporali, si sussegue senza sosta) e la temporalità qualitativa che fa tutt'uno con la dinamica interiore della coscienza (che è in grado di protendersi nel futuro, riprendere il suo passato, ecc.)[69].

Dunque, la temporalità attinge la sua dimensione propriamente umana nella misura in cui viene a configurarsi secondo un "modulo narrativo": con ciò Ricoeur vuole dire che, in tal modo, il tempo diviene propriamente funzione della coscienza, assolve alle istanze espressive di quest'ultima, e non si risolve più in una estrinseca successione di istanti meccanicamente concepita. Ma vi è dell'altro. Ricoeur, infatti, come abbiamo visto dalla citazione precedente, soggiunge anche che "il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale"[70]. Ciò sta davvero a confermare che tra narrazione e temporalità vi è un nesso tutt'altro che estrinseco, addirittura, si potrebbe dire, un rapporto di reciproco condizionamento. La temporalità, infatti, è condizione della narrazione. (Infatti, come sarebbe possibile narrare una storia, se non presupponessimo una sequenza ordinata di prima, durante, dopo, ecc.?). Allo stesso tempo, però, Ricoeur vuole dirci che vale anche la proposizione inversa e correlativa, secondo cui la narrazione è a sua volta condizione della temporalità. Il racconto dispiega propriamente la sua essenza – per dirla ancora una volta con l'espressione di Ricoeur: "raggiunge la sua piena significazione" – nel momento in cui diventa un presupposto

[69] Si veda, per un inquadramento critico di tutte queste tematiche, A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Roma-Bari, Laterza, 1999, in particolare p. 22 ss.

[70] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., p. 91.

dell'esistenza temporale. Per dirla diversamente, un racconto diviene esteticamente attraente e perspicuo nel momento in cui si immedesima e fa tutt'uno con la temporalità dei suoi personaggi, delle cose, degli eventi che in esso vengono rappresentati. Vi è, cioè, un decorso temporale della narrazione, che il grande scrittore ha il dono di far apparire in tutta la sua naturalezza quasi magica[71].

Vi è, dunque, scrive Ricoeur, una vera e propria "*mediazione* tra tempo e racconto"[72]. E tale mediazione si estrinseca nella forma di un reciproco condizionamento: il tempo viene prima del racconto e lo rende possibile; il racconto, per parte sua, viene in certa misura prima della temporalità e ne rende possibile il pieno dispiegamento.

2. La metafora viva e il linguaggio di rivelazione

Abbiamo già avuto modo di esplicitare come un'opera quale *Tempo e racconto* sia da Ricoeur stesso presentata come una sorta di monografia "gemella" rispetto al summenzionato libro *Tempo e racconto*. Ciò si può interpretare nel senso che in un testo come *La metafora viva* vengono ripresi ed esplicitati tutta una serie di nuclei critici elaborati da Ricoeur in riferimento al tema della temporalità, in *Tempo e racconto*. Così, assodato il grande tema della correlazione esistente in maniera essenziale tra tempo e racconto, Ricoeur, in un testo come *La metafora viva*, focalizza la sua attenzione critica appunto sulle caratteristiche interne dell'universo semantico che viene creato mediante la narrazione.

---

[71] Vedasi anche, su queste tematiche, Ricoeur, *La metafora viva*, cit., in particolare p. 77 ss.

[72] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit., p. 93.

La retorica, ridotta a semplice studio dei tropi, è oggi una disciplina morta e amputata delle sue parti più importanti[73]. Ora è proprio perdendo lo stretto legame che la retorica ha con la filosofia, a favore della più riduttiva tassonomia delle figure, che anche la metafora ha perduto il suo senso più profondo per essere studiata solo come una delle figure del discorso.

Il carattere intrinseco della poesia, secondo Ricoeur, e lo stesso dicasi anche della narrazione letteraria in generale, sta invece proprio nella sua indole *metaforica*. Con ciò Ricoeur vuole dire che la poesia, la scrittura narrativa in generale, è un tessuto di immagini dotate di una facoltà di significazione autonoma, che certamente prendono spunto dalla realtà empirica quale viene vissuta dal poeta o dallo scrittore, ma la trascendono in direzione della costituzione di un universo di senso affatto autonomo[74].

Ora, è questo carattere di autonomia dell'opera d'arte, poggiante sul presupposto della temporalità in essa immanente, che occorre esplicitare per comprendere adeguatamente il senso di tutto il discorso svolto da Ricoeur in un'opera come *La metafora viva*. Vale allora la pena prendere le mosse dalla disamina di un passo del libro in questione in cui Ricoeur afferma che "l'epoché della realtà naturale è la condizione perché la poesia sviluppi un mondo a partire dallo stato d'animo che il poeta articola. Sarà compito dell'interpretazione di spiegare la prospettiva di un mondo liberato, mediante la sospensione della referenza descrittiva"[75].

---

[73] Cfr. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, cit., in particolare p. 10 ss.

[74] Vedasi, sulle tematiche estetiche di Ricoeur, la già menzionata monografia a cura di Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., in particolare p. 54 ss.

[75] Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, cit., p. 302.

Siamo qui in presenza di un passo assai denso, su cui occorre soffermarsi, giacché da esso potranno essere ricavati una serie di significati fondamentali anche per la prosecuzione del presente elaborato. Innanzitutto, occorre osservare come Ricoeur riprende il tema chiave della fenomenologia – l'epoché intesa alla stregua della riduzione trascendentale, vale a dire l'ideale messa in parentesi del mondo come atto preliminare alla comprensione critica e fenomenologica – e di tale istanza faccia altresì la premessa della peculiare operazione semantica compiuta dal poeta. La poesia, innanzitutto, osserva Ricoeur, prende le mosse dallo stato d'animo che il poeta è chiamato ad articolare. Tuttavia, un'interiore urgenza espressiva rappresenta soltanto uno dei fondamenti o presupposti del fare poetico. L'altro presupposto o fondamento, adombrato nel passo appena menzionato, è, appunto, quello di una sorta di sospensione ideale della realtà naturale (una sorta di epoché, cioè, che il poeta eserciterebbe sulle realtà circostanti)[76].

Ora, come propriamente deve essere intesa, nel contesto del discorso di Ricoeur, tale epoché della realtà naturale compiuta dal poeta. Il filosofo fenomenologo, come sappiamo, effettua l'epoché o riduzione trascendentale al fine di far emergere tutto un mondo di significati critici che nel vissuto ordinario rimangono occultati, come invisibili. Parimenti, secondo Ricoeur, il poeta si astrae idealmente dalla realtà circostante appunto al fine di fare di essa una sorta di punto di riferimento e vertice di attribuzione dei propri stati e sentimenti interiori. Se ne ricava, allora, quello che suggestivamente Ricoeur definisce "un mondo liberato, mediante la sospensione della referenza descrittiva"[77]. Con ciò Ricoeur vuole

[76] Ivi, in particolare p. 301.

[77] Ivi, p. 302.

dire che la sospensione del giudizio – vale a dire la premessa mentale della filosofia fenomenologica, facente tutt'uno con la cosiddetta epoché o riduzione trascendentale – si configura, nel discorso poetico in quanto tessuto di vive metafore, alla stregua di una "sospensione della referenza", come comunemente intesa secondo i criteri del discorso descrittivo. Il discorso poetico, e in generale il discorso narrativo, infatti, non è un discorso che designa gli oggetti, le cose, con una funzione meramente strumentale, come ci accade nel discorso ordinario. Al contrario, la referenza cosale, l'indicazione pragmatica delle cose secondo finalità e bisogni immediati, viene, appunto, sospesa. Quel che si evoca, allora, è quel che suggestivamente Ricoeur definisce "un mondo liberato" proprio perché è liberato innanzitutto dalle pressioni e urgenze del bisogno pratico con le sue istanze dichiarative e denominative. Non vi è più la necessità di descrivere, di fare del mondo esterno un *referente* indispensabile alle nostre parole. Ecco il senso ultimo, secondo Ricoeur, della meravigliosa libertà che inerisce alla creazione poetica. E ne scaturisce, come prosegue Ricoeur, anche "un modo più radicale di referenza"[78]. Questa referenza radicale è l'universo di significati simbolici e di sfumature sentimentali e liriche che sono il proprio della poesia. Il mondo esterno non è semplicemente rinnegato, ma è piuttosto assunto come una sorta di premessa o punto di riferimento della creazione poetica. Gli oggetti, nella poesia, nella scrittura narrativa in generale, non valgono più per se stessi bensì in quanto simboli degli stati d'animo del poeta: ed è questa, a mio modo di vedere, la corretta interpretazione della tesi di Ricoeur secondo cui, mediante la poesia, quel che viene all'essere è "un modo più

[78] Ivi, in particolare p. 301.

radicale di referenza"[79] o, come anche il nostro autore si esprime, "un mondo liberato, mediante la sospensione della referenza descrittiva "[80].

Ciò si ricollega a una serie di importanti ulteriori nuclei critici del pensiero di Ricoeur, innanzitutto la sua tesi assai suggestiva per cui, in fondo, il romanzo è sempre biografia o addirittura autobiografia. Come è stato opportunamente osservato, secondo Ricoeur "La narrazione *porta soccorso* alla dispersione dell'esistenza, organizzandola in un sistema complesso ma coerente. Il racconto ha vocazione morale, coincide con la *vita* stessa, con la sua *salvezza*"[81].

3. Sé come un altro.

Al fine di comprendere le speculazioni di Ricoeur in materia di romanzo, biografia e autobiografia, i nostri tentativi ermeneutici non sarebbero completi se non facessimo riferimento a uno dei testi più importanti e suggestivi del grande filosofo francese: *Sé come un altro*, che, apparso nell'edizione francese del 1990, fu tradotto in italiano solo tre anni dopo[82].

Se confrontiamo le tesi portanti di un'opera come *Sé come un altro* con quelle che abbiamo illustrato sin qui, vediamo che se da un lato vi è un elemento di continuità, nel contempo molteplici sono gli aspetti di rottura, quasi paradossale, che quest'opera fa emergere rispetto alla pregressa produzione intellettuale di

---

[79] Ibidem.

[80] Ivi, p. 302.

[81] Franzini -Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., p. 56.

[82] Ricoeur, *Sé come un altro*, cit.

Ricoeur.

Abbiamo avuto modo di illustrare in precedenza, con peculiare riferimento a un'opera come *La metafora viva*, come Ricoeur fosse portato a evidenziare il fondo biografico, autobiografico addirittura, del romanzo. Muovendosi ancora una volta nel solco della tradizione soggettivistica francese, il grande filosofo affermava, appunto, che il romanzo, per quanto possa essere l'espressione di una fantasia accesa e portata a ritrarre con nitidezza e limpidezza le cose, esso si rivela pur sempre come la manifestazione di una attitudine interna: l'attitudine, cioè, per cui inevitabilmente si finisce sempre per parlare di sé, delle proprie esperienze, oggettivando anche nel carattere e nelle situazioni di un romanzo, apparentemente immaginari e non riferibili alla personalità dell'autore, parti e profili della propria identità personale, del proprio io[83].

Ora, da questo punto di vista, un'opera come *Sé come un altro*, arriva a radicalizzare queste premesse critiche del discorso di Ricoeur. Soffermiamoci per un istante ancora su quel passo onde, secondo Ricoeur, "la narrazione *porta soccorso* alla dispersione dell'esistenza, organizzandola in un sistema complesso ma coerente"[84].

Quella che così emerge – ha osservato uno studioso come Vincenzo Cicero – è una sorta di dualità o non corrispondenza tra l'Io e la narrazione autobiografica. È come se il filosofo volesse in fondo dire che l'esistenza, per sua intrinseca e strutturata costituzione, è portata alla dispersione, alla frammentazione. Interviene, allora qui, in soccorso dell'esserci, la narrazione, la

[83] Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, cit., in particolare p. 303 ss.

[84] Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., p. 56.

quale fronteggia tale dispersione e la riconduce a una unità di fondo.

Del resto, è quello che accade a tutti noi allorché tentiamo di fare chiarezza nel nostro passato e in quell'atto non troviamo di meglio se non di affidarci alla nostra penna, al libero e spontaneo fluire della nostra rievocazione (non necessariamente in forma scritta: anche una riflessione organica, fra sé e sé, può essere sufficiente a riguardo). In tal modo, quelle che sembravano parti sconnesse della nostra esperienza, antitetiche e contrapposte le une alle altre, ritrovano unità, coerenza, continuità. In breve, la nostra vita passata – specialmente in quella peculiare forma di narrazione che è la rievocazione autobiografica – ritrova all'improvviso filo logico, saldezza, appunto unità coerente. Ecco allora perché, secondo Ricoeur, tra soggettività e narrazione vi è un nesso indissolubile. Il Sé, cioè, non esiste propriamente in condizioni di autonomia e indipendenza: non vi è, cioè, una peculiare caratteristica dell'essere umano che possa definirsi *aseità*[85]. Al contrario, il Sé si struttura, diviene propriamente – come a Ricoeur piace esprimersi – una *figura* solo nell'atto della narrazione che lo assume a suo proprio oggetto.

Ora, se fin qui eravamo di fronte alle tesi fondamentali illustrate dal filosofo francese in *La metafora viva* e altresì nei tre volumi di *Tempo e racconto*, un'opera come *Sé come un altro* introduce indubbiamente un rilevante mutamento di prospettiva. È stato efficacemente detto che uno dei temi capitali di un'opera come *Sé come un altro* è quello della "identità narrativa"[86].

---

[85] Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, cit., in particolare p. 303 ss.

[86] Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., in particolare p. 56.

La peculiare qualità della narrazione, infatti, risiede proprio nel fatto che essa, e solo essa, è in grado di dare struttura e unità all'Io. Senonché, sorge spontanea la seguente domanda: che ne è, dell'Io (o, come a Ricoeur piace esprimersi, del *Sé*), nel momento in cui tentiamo di coglierne le peculiari dinamiche al di fuori e al di qua della dimensione narrativa? È stato detto, assai opportunamente, che, in un'opera come *Sé come un altro*, "l'identità narrativa è la *cerniera* che consente all'autore di ripensare al rapporto tra azione e passione all'interno dello stesso Sé, scisso in due poli distinti, il primo portatore di un costitutivo immobilismo, il secondo suscettibile di aprirsi al mondo dei possibili"[87].

L'Io, insomma, appare frammentato, debole, disgregato. Ecco allora per quale ragione la "identità narrativa" che il soggetto assume mediante la scrittura o la narrazione in generale, ha indubbiamente l'effetto di rafforzare l'Io, in primis inducendo un profondo ripensamento del rapporto, all'interno del Sé scisso, del legame che intercorre tra azione e passione.

Se il Sé, cioè, non accedesse alla dimensione della narrazione – vuol dire Ricoeur – esso sarebbe condannato costitutivamente all'immobilismo, alla passività e, appunto, a non potere in alcun modo oltrepassare la sua costitutiva condizione di disgregazione. Viceversa, nel momento in cui il Sé si configura come "identità narrativa" accedendo alla narrazione scritta di Sé, si assiste a una peculiare apertura al mondo dei possibili (si noterà come, volutamente, qui Ricoeur implicitamente ricalchi la celebre definizione che Aristotele diede della poesia rispetto alla storia: per cui la prima sarebbe superiore alla seconda per il fatto che laddove la seconda deve inevitabilmente aderire al fatto accaduto

[87] Ivi, p. 55.

e non può in alcun senso modificarlo, la prima si libra senza vincoli nel mondo dei possibili)[88].

Ora, seguendo la riflessione di Ricoeur sull'identità personale ci accorgiamo che essa ci viene presentata in *Sé come un altro* sulla scorta della dialettica fra idem e ipse. L'idem è l'identità statica, la medesimezza che ci dice numericamente sempre uguali a noi stessi dalla nascita alla morte, è questa un'identità astratta e formale; vi è poi l'esperienza dell'ipseità, cioè di un se stessi in persona che implica il distendersi della pluralità delle nostre esperienze e dei cambiamenti che ci accadono nel tempo. Per individuare l'ipse Ricoeur fa riferimento proprio al testo narrativo, ovvero ad una soggettività dinamica, capace di tessere la trama unitaria delle nostre esperienze nel corso del loro svolgersi e riscontrabile proprio nell'intreccio di un racconto.

Molteplici, naturalmente, sono gli spunti tutti di altissimo livello speculativo, che questa teoria ricoeuriana del Sé e dell'identità narrativa esibisce. Non si può non fare riferimento, a questo proposito, a un altro dei grandi libri di Ricoeur, che sin qui non abbiamo ancora citato: *Il conflitto delle interpretazioni*[89]. Richiamandosi specialmente a Freud – di cui Ricoeur è un conoscitore profondo – il filosofo francese come il grande fondatore della psicanalisi (non diversamente, del resto, da Nietzsche e da Marx, anche loro a più riprese citati da Ricoeur, benché con caratteristiche del tutto sue proprie) sia uno dei grandi "maestri del sospetto" della cultura contemporanea[90].

Freud, cioè, sostiene Ricoeur, ci ha insegnato che la nostra

---

[88] Cfr. Düring, *Aristotele*, cit., in particolare p. 499 ss.

[89] P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977.

[90] Ivi, in particolare p. 14 ss.

vita cosciente non è se non, per così dire, la punta di un iceberg. La dimensione dell'inconscio, insomma, si spalanca letteralmente sotto di noi e si sottrae radicalmente alla nostra consapevolezza. Ci fa piacere ritenere di conoscerci, di saper controllare le nostre reazioni, ecc., ma questa – Freud l'ha definitivamente dimostrato, afferma Ricoeur – non è se non una pia illusione. Un discorso del tutto analogo, secondo Ricoeur, è quello che fu svolto da Nietzsche e da Marx. Quando quest'ultimo, ad esempio, metteva in luce come le produzioni culturali altro non fossero se non riflessi condizionati dalla struttura economica (invisibile dentro di essi), non faceva, appunto, se non smascherare quella logica del sospetto, che la cultura ufficiale (ideologica) voleva ignorare. Parimenti, quando Nietzsche mostra che i nostri più virtuosi sentimenti altro non sono se non manifestazioni dissimulate della nostra volontà di potenza, davvero sembra precorrere Freud nell'acume con cui vede in atto, nella nostra vita psichica, meccanismi di difesa, resistenze, sublimazioni, proiezioni, ecc.[91].

Ora, se noi mettiamo a raffronto le prospettive vertiginose introdotte da *Il conflitto delle interpretazioni* con quelle di un'opera come *Sé come un altro*, vediamo come, pur nel variare dei nuclei tematici affrontati da Ricoeur, vi sia una profonda e sostanziale unità di pensiero in tutto il suo *iter* speculativo. Sostiene Ricoeur che l'Io, il Sé – se preso isolatamente – corre seriamente il rischio di non avere consistenza unitaria, logica, ordine. Tale consistenza egli la raggiunge solamente sul piano della narrazione ove si assiste a una sorta di proiezione o di oggettivazione del Sé all'interno del discorso. Solo allora, per così dire, al Sé è dato specchiarsi in un ordine altro e regolare,

[91] Vedasi ancora, sul punto, Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., in particolare p. 303 ss.

attingendo così quella peculiare consistenza che invano si cercherebbe anteriormente alla narrazione.

In tal modo appare chiaro già il titolo di quest'opera – *Sé come un altro* – che, a prima vista, potrebbe apparire paradossale e oscuro. Dopo Freud, dopo Marx e dopo Nietzsche – sostiene Ricoeur – è inevitabile pensare al Sé come, appunto, un Altro. Il complesso degli impulsi, degli stimoli, delle aspirazioni, dei desideri che si muovono sotto la coscienza e la condizionano in profondità rappresentano dunque il grande sommerso del nostro psichismo che della nostra vita cosciente rappresenta il motore e la forza trainante. Ecco allora per quale ragione, sostiene Ricoeur, il nostro Sé è sempre, propriamente, un altro, dal momento che vi è in esso una componente inconscia affatto preminente e ineludibile. D'altra parte, va anche ricordato che lo stesso Ricoeur, analizzando il comparativo di uguaglianza che fa da titolo a *Sé come un altro,* ammette fin subito nella prefazione che a quel "«come» vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione -se stesso somigliante ad altro-, ma ad una implicanza: sé in quanto…altro"[92].

Dunque, proprio quel che noi riteniamo di conoscere meglio, cioè a dire la nostra coscienza, in verità viene, per così dire, espropriata a noi stessi. Ed ecco allora che il semplice *cogito* cartesiano, che coglie il vissuto dell'Io nella sua autotrasparenza, si fa radicalmente problematico e incerto. Chi sono io? Se noi seguissimo il filo della meditazione del filosofo fondatore della filosofia moderna, dal *Discorso sul metodo* sino alle *Meditazioni metafisiche*, riterremmo che il semplice atto spontaneo dell'autocoscienza è in grado di restituirci in tutta la sua ricchezza lo statuto dell'ego. Senonché, in particolare dopo la psicanalisi,

[92] Ricoeur, *Sé come un altro*, cit. p. 78.

queste conclusioni appaiono inaccettabili. La nostra autocoscienza, cioè, ci dice semplicemente che abbiamo un Io, che in questo momento prova queste e queste altre sensazioni, ecc., ma non ha fatto altro che dirci propriamente *cosa* siano questi vissuti e questo stesso Io. Ecco allora per quale ragione, come già abbiamo visto in precedenza, all'interno della sfera del Sé si produce una scissione, un dualismo peculiare. Da un lato, cioè, una dimensione dell'ego che appare propriamente disgregata, frammentaria, malcerta; dall'altro lato, invece, una dimensione propriamente attiva dell'ego, il quale rispecchia se stesso nell'ordine della narrazione e tenta, almeno in certa misura, di dare a se stesso coerenza, salda unità, ordine e direttive.

Ma non ci si può, allora, sottrarre alla considerazione – che affiora a più riprese dalle pagine di *Sé come un altro* – per cui, come appunto dice il titolo dell'opera, il Sé propriamente rappresenta e dà voce a un *Altro*, che per certi versi gli è addirittura ostile, nemico, portato a interferire con le sue azioni, ecc.

Ciò ci permette anche di comprendere un'altra delle tesi portanti di quest'opera: la narrazione intesa come "propedeutica all'etica"[93].

Fin qui, infatti, abbiamo visto la dimensione della narrazione confinato nell'ambito – peraltro di primaria importanza – dell'artisticità, della teoresi. Ora, mediante le nuove riflessioni di *Sé come un altro* è una nuova prospettiva filosofica che si inaugura, quella dell'etica. Abbiamo visto, infatti, che implicitamente richiamandosi ad Aristotele, Ricoeur non esiti ad affermare che

[93] Si veda ancora su questo tema, Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., p. 55, nonché Righetti, *Il racconto di sé, tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, cit., in particolare p. 213 ss.

mediante l'oggettivazione di sé nella narrazione in quanto romanzo, autobiografia, l'Io si redime dalla condizione di passività e dispersione della frammentarietà e oscurità che naturalmente gli è propria, per guadagnare il "mondo dei possibili"[94].

È innegabile che ci troviamo qui di fronte a una delle vette dell'intera speculazione novecentesca (non solo una delle vette, cioè, della riflessione teoretica di Ricoeur). Secondo il filosofo francese, infatti, proprio perché il Sé è disgregato e frammentario, l'Io riacquista unità e saldezza in quanto esso si rispecchia in quell'ordine della narrazione che egli stesso ha costituito. Quelli che erano solo fili disgregati e confusi, nuclei di senso antitetici e paradossali, iniziano a ripigliare un ordine, a disporsi secondo un senso coerente. Ed ecco allora per quale ragione qui si trascende la dimensione della mera teoresi per accedere propriamente al mondo della prassi e, dunque, all'etica. Nel momento in cui, per il tramite della narrazione, ci si redime dalla dispersione e dalla frammentazione, si accede inevitabilmente al mondo del possibile: vale a dire, è il mondo del futuro, di ciò che potrebbe essere e che ancora non è, che diviene oggetto dell'attività umana. Nel momento in cui l'individuo inizia a conoscere se stesso, cioè, egli acquista anche quella autoefficacia e – direbbero gli psicologi cognitivisti – quell'*empowerment*, senza di cui non vi è alcuna possibilità di azione di successo[95].

Alla luce di tutto quanto si è detto sin qui, allora, non si può

---

[94] Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., in particolare p. 55 ss.

[95] Si veda l'interessante saggio della psicologa e psicoterapeuta, P. Santagostino, *Guarire con una fiaba. Usare l'immaginario per curarsi*, Milano, Feltrinelli, 2006, in cui l'autrice mette in luce le relazioni esistenti tra immaginario e corpo, nonché tra salute, narrazione e terapia.

non consentire con quanti hanno ritenuto – in maniera esemplare – che ne *La metafora viva*, nei tre volumi di *Tempo e racconto*, e, aggiungeremmo noi, anche in opere come *Il conflitto delle interpretazioni* e *Sé come un altro*, "l'identità narrativa sembra presentare un modello possibile di individuazione, concorrente con i poli dell'argomentazione, dell'autoriflessione, dell'azione, offrendo così attraverso la rifigurazione del tempo nel racconto una possibile unità del soggetto e una comprensione dell'opera al di là della sua rete di significazione. Il senso di una vita, per Ricoeur, si gioca nel tempo, nel desiderio e nello sforzo di dare forma a una vita compiuta, coesa nonostante i cambiamenti, le ambiguità. Solo la narrazione permette di *ritrovare* il tempo perduto: il racconto sintetizza l'eterogeneo, permette di *leggere* le fasi della propria vita come *capitoli* di uno sviluppo, momenti di un percorso che richiede non solo la spiegazione ma anche la comprensione del cammino compiuto"[96].

Difficilmente si potrebbe esprimere in maniera più compatta e incisiva la teoria filosofica di Ricoeur a questo riguardo. L'unità del soggetto, il senso di una vita – sostiene Ricoeur – al di là dei mutamenti, delle ambiguità, dei paradossi, può essere data solo nella narrazione. Ciò perché – come osserva il filosofo implicitamente citando Proust – il nostro "tempo perduto" possiamo ritrovarlo solo, appunto, sul piano della narrazione. È qui, infatti, che ritroviamo la sintesi di quel che, altrove e anteriormente, sarebbe semplicemente eterogeneità, dispersione, frammentarietà. Prima della narrazione, cioè, i diversi capitoli della nostra vita – sostiene Ricoeur – non sarebbero se non frammenti slegati e incoerenti: è solo, allora, nell'unità della narrazione che ci è dato ritrovare un ordine e una connessione di

[96] Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., p. 55.

questi capitoli e, instaurato tra essi un filo logico, vederli come altrettante parti di un tutto, altrettanti volti di un prisma che finalmente ha conquistato la sua unità e la sua coerenza[97].

Ma il tema dell'Altro che è pur sempre il Sé affiora qui con importanti connotazioni dialettiche. Il Sé, cioè, come sappiamo specialmente dopo Freud (e più in generale grazie a quelle che Ricoeur chiama le filosofie del *Cogito spezzato*), davvero non coincide mai interamente con se stesso (vale a dire con la percezione cosciente che l'Io ha di sé), ma si rivela, appunto, un altro, ricettacolo di impulsi, desideri, pensieri, ecc., che il soggetto non solo non sospetta di avere ma che inorridirebbe se solo gli si potesse instillare il dubbio che egli, e nessun altro, ne è depositario[98].

L'idea di fondo, allora, è che in verità la scissione che è costitutiva dell'Io non venga mai superata ma semplicemente venga atteggiata in forme e modi diversi. Da un lato, al di qua della narrazione, come abbiamo visto, l'Io si trova in una condizione di frammentazione, di dispersione, oscurità. Qui, davvero, il Sé è un *altro*, dal momento che l'Io cosciente non può in alcun modo rispecchiarsi in quel guazzabuglio di impulsi, sordido e incoerente, che è il suo lato inconscio. Ma che ne è, allora, del Sé che si rispecchia nell'ordine compiuto di tutta la narrazione? Possiamo dire propriamente superata, nell'ottica di Ricoeur, la scissione e

---

[97] Vedasi ancora, sul punto, Ricoeur, *Tempo e racconto*, cit., in particolare p. 242 ss, nonché le acute considerazioni critiche svolte da V. Cicero, *Le parabole regali. Ricoeur e la metafora nel testo teologico* in V. Busacchi e G. Costanzo (a cura di), *Paul Ricœur e «Les Proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Cantalupa, Effatà, 2016, in particolare p. 604 ss.

[98] Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., in particolare p. 77 ss.

l'alterità che abbiamo visto in precedenza? Occorre qui dare una risposta *secundum quid*. Certamente non siamo più in presenza dell'alterità che abbiamo visto dianzi: per la prima volta, infatti, nell'ordine della narrazione, l'Io riattinge unità, coerenza, organicità. La dispersione, la frammentazione sono superate. Nel contempo, però, osserva Ricoeur, sarebbe senz'altro fuorviante concludere con una vera e propria celebrazione dell'unità e omogeneità dell'Io. Siamo pur sempre di fronte, infatti, ancora una volta, all'*altro* ossia a una sorta di proiezione o di distacco e superamento dell'Io immediato. L'Io, le cui vicende, vicissitudini e gesta, infatti, leggiamo nella narrazione, non è certamente l'Io che vive *hic et nunc*, che ha superato la dispersione, la frammentazione mediante l'atto della scrittura, ecc.

Dunque, il dualismo non viene propriamente superato. Piuttosto, esso – per il tramite della scrittura in quanto narrazione – viene configurandosi in una modalità nuova, non più disfunzionale, se così ci si può esprimere. La dispersione, l'incoerenza, la passività, insomma, vengono, per così dire, contenute all'interno di questa nuova dimensione di senso che rinvia al mondo dei possibili e che è la narrazione, indispensabile preludio all'etica, cioè a dire all'azione impegnata e responsabile che ci fa tendere a *vivere una vita buona con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste*[99].

Ecco allora per quale ragione vediamo qui confermate, in quest'ottica, le notazioni dianzi svolte, secondo cui, per Ricoeur, fondamentalmente il romanzo è biografia o addirittura autobiografia. Secondo il grande filosofo francese, infatti, con una frase che già abbiamo avuto modo di riferire, "la narrazione *porta soccorso* alla dispersione dell'esistenza, organizzando un sistema

[99] Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., in particolare p. 302 ss.

complesso ma coerente. Il racconto ha vocazione morale, coincide con la *vita* stessa, con la sua *salvezza*"[100].

Non sarebbe salvo il soggetto, non sarebbe redento, cioè, se non riuscisse ad affrancarsi da quella condizione di dispersione originaria che è propria della sua vita naturale e che può essere sublimata e trasfigurata, e in quell'atto trascesa, appunto, solo nell'ordine nitido della narrazione.

Molteplici, in ogni modo, sono gli spunti che affiorano da questa radicale innovazione che, anche solo rispetto al movimento fenomenologico, Ricoeur offre nell'interpretazione del soggetto, del Sé. È stato osservato opportunamente, infatti, che già il padre della fenomenologia, Edmund Husserl, recuperava una istanza idealistica nel momento in cui la coscienza trascendentale veniva elevata al rango di centro e fondamento di ogni sapere possibile, conclusione, questa, cui Husserl approvava mediante la sua rivisitazione (in chiave cartesiana) del concetto secondo cui la coscienza di sé sarebbe apodittica, indubitabile[101].

Ora, se raffrontiamo la concezione husserliana a quella di Ricoeur, il quale per parte sua insiste sul carattere frammentario, disgregato dell'Io nella sua condizione naturale, oltre che gli elementi di convergenza sono anche soprattutto gli elementi di dissonanza e incompatibilità che emergono tra la lezione ricoeuriana e la lezione di Husserl stesso. Si è detto, assai giustamente a riguardo, che Ricoeur non fa se non operare uno "spostamento di ottica": mutamento di prospettiva, questo, che consisterebbe soprattutto nel ripudio "dell'idea di un soggetto che

---

[100] Franzini – Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, cit., p. 56.

[101] Vedasi, sul punto, Sacchetti, *Sé come un altro. L'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, cit., pp. 317-345.

si autopone", in favore dell'idea secondo cui il Sé non può comprendersi se non mediante l'interpretazione segnica che si svolge mediante la pre-comprensione di un contesto semantico già dato[102].

Se si raffrontano allora le origini della fenomenologia – cioè a dire Husserl – con gli svolgimenti che questa corrente di pensiero ha avuto in tempi più recenti (e in primis in Ricoeur), ci è possibile misurare tutta la distanza che intercorre tra questi pensatori più recenti rispetto al padre fondatore Husserl. È noto, infatti, che la fenomenologia nasce animata da un'intensa esigenza fondazionale: l'idea di fondo di Husserl, infatti, è che mediante l'*epoché* e il correlativo superamento dell'atteggiamento naturale in cui già sempre l'uomo si trova, sarebbe possibile rifondare la filosofia e, per il tramite di essa, persino le scienze, che Husserl, come risulta soprattutto da uno dei suoi testi rimasti a lungo inediti, ritiene versino in una crisi profonda[103].

Dunque, lungi dal potersi cogliere da sé in maniera apodittica e indubitabile, il Sé ricoeuriano è portatore di una identità intrinsecamente problematica. Si vede come, sul tronco della lezione fenomenologica, egli abbia innestato quei fermenti scettici, di dubbio, che, appunto, in un testo come *Il conflitto dell'interpretazione* il filosofo francese è solito ricondurre a maestri come Marx, Nietzsche e, soprattutto, Freud, del cui pensiero egli era conoscitore provetto.

Ricoeur, insomma, entra nel vivo della modernità (o post-modernità) nel momento in cui non esita a riconoscere il carattere

---

[102] Ibidem.

[103] Vedasi, sul punto in questione, E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1990, in particolare p. 7 ss.

debole, frammentario dis-integrato del soggetto (presa di posizione, questa, che è anti-idealistica quant'altre mai).

Se ora si confrontano questi esiti estremi della riflessione fenomenologica di Ricoeur con Husserl e, prima ancora, con colui che è da considerarsi l'iniziatore del moderno idealismo gnoseologico, cioè a dire Cartesio, la distanza che intercorre è enorme. Si può dire che dall'uno all'altro, da Cartesio a Ricoeur, "l'esaltazione dell'Io – sono parole di Francesca Sacchetti – abbia pagato il prezzo della sua *hybris*"[104]. Infatti, prosegue l'autrice in questione, Ricoeur insiste in continuazione sul punto per cui è "in Cartesio che nasce l'idea che l'Io sia il fondamento assoluto del sapere, un Io che proprio grazie al carattere iperbolico del dubbio giunge ad affermare la certezza della propria esistenza, legata come è, quest'ultima, all'esercizio del pensiero"[105].

Invece, pervaso come è di sapere psicanalitico, Ricoeur non esita ad affermare il carattere frammentario e non integrato dell'Io. Ecco allora per quale ragione, per Ricoeur, banco di prova della verità e, in generale, di qualsiasi percorso di comprensione, non è più il soggetto che si poteva considerare *tout court* in quanto a sé stante, bensì, ovviamente, il *testo*, in cui il soggetto, come abbiamo visto, tende a oggettivarsi acquistando così unità, coerenza, fisionomia ordinata.

Possiamo forse dire che Ricoeur, in tal modo, inauguri una sorta di psicologismo di nuovo conio, togliendo con ciò l'autonomia del discorso filosofico? Sarebbe una risposta superficiale e frettolosa. "Nodo centrale della teoria del testo di Ricoeur – ha osservato sempre la Sacchetti – è quello secondo il

---

[104] Sacchetti, *Sé come un altro. L'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, cit., p. 319.

[105] Ibidem.

quale lo scopo, la meta finale del processo ermeneutico non dev'essere quello di ritrovare l'intenzione dell'autore e la psicologia, da cui emergerebbe (come predicava invece l'ermeneutica romantica), quanto invece di *far parlare* il testo, lasciando che esso dispieghi il suo *mondo* e che si lasci interpretare come ciò che è irriducibilmente *altro* rispetto alla coscienza"[106].

Ora, proprio tale critica della soggettività in senso idealistico-husserliano, come principio fondante, vera e propria *conditio sine qua non* del conoscere, apre il problema dell'intersoggettività nella peculiare lettura che Ricoeur ne dà. Innanzitutto, rielaborando criticamente alcuni importanti spunti husserliani in materia di empatia (che poi altro non è, a ben pensarci, se non la forma più immediata e positiva del mio rapportarmi all'altro da me)[107]. Il sé non può mai cogliersi da se stesso: deve necessariamente oggettivarsi in un testo: e questo spiega allora, per quale ragione, si debba sempre parlare del sé come di un "altro".

In questo modo, allora, possiamo dire di essere finalmente giunti a un punto cruciale, ossia alla definizione che dell'etica della reciprocità dà Ricoeur. Abbiamo visto che, secondo questo filosofo, nel momento in cui si effettua la transizione dall'ego (il Sé disgregato e passivo, sostanzialmente ignoto) al piano della narrazione, del testo, che poi è interpretazione o ermeneutica, si ha nel contempo il superamento della dimensione puramente teoretica per accedere al mondo della prassi, a quello dell'etica. Il fascio dei possibili, cioè, diviene oggetto anche di elaborazione pratica, di risoluzione concreta, di deliberazione. In tal modo, secondo questo autore, il soggetto inizia a conoscere se stesso, a oggettivarsi,

[106] Ibidem.

[107] Ivi, p. 327.

seppure in una forma che non potrà mai dirsi definitiva ma che dovrà anzi essere costantemente sottoposta a revisioni e integrazioni. Soprattutto, in questo modo, ci si emancipa da una visione puramente individualistica (solipsistica addirittura) dell'etica, per addivenire a una visione dell'etica di stampo relazionale.

Siamo qui in effetti di fronte a un punto cruciale, che poi ci servirà da filo conduttore anche per la successiva analisi che svolgeremo del pensiero di Malherbe. Etica, per definizione – lo sottolinea lo stesso Ricoeur a più riprese – è relazionalità, intersoggettività, connessione di più poli. Dunque, il soggetto che accede alla dimensione della narrazione, del testo, è un soggetto che finalmente si redime dalla condizione di dispersività, passività che lo caratterizzava in precedenza, per accedere a quello che, con suggestiva espressione, Ricoeur definisce il "mondo delle responsabilità"[108]. Si tratta, cioè, di un soggetto che, avviando un percorso autoriflessivo consegnato (anche solidalmente) a una narrazione, si avvia a prendere il proprio posto nel mondo, a interfacciarsi con gli altri e ad assumersi consapevolmente la responsabilità e il peso delle proprie scelte, il tutto in un'ottica che deve essere definita, appunto, come di "etica della responsabilità".

Ora, nell'accingerci a prender commiato dalla filosofia di Ricoeur per accedere alla bioetica nell'analisi di Malherbe, occorre svolgere alcune riflessioni conclusive. Questa "etica della reciprocità" – ha osservato in particolare una studiosa dianzi citata – assume anche, in Ricoeur, il carattere di una dialettica tra il

[108] Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., in particolare p. 179 ss.

volontario e l'*involontario*[109]. Dunque, l'etica della responsabilità, che coinvolge una pluralità di poli di riferimento, riguarda certamente gli altri soggetti, le altre persone che con noi entrano in rapporto; ma nel contempo riguarda anche quella dimensione del nostro Sé che si sottrae alla consapevolezza e persino alla peculiare qualità dello psichismo, per assumere le fattezze della corporeità, del soma. In altri termini, l'etica diventa necessariamente bioetica in quanto è un'etica che deve farsi carico delle grandi questioni che premono sulla vita, che è in primis vita organica, vita corporea, vita del nostro corpo proprio.

Ecco allora per quale ragione dall'ermeneutica si può passare senz'altro alla bioetica di Malherbe. L'etica, cioè, specialmente alla luce dei gravi problemi che la contemporaneità si trova a vivere (dissesto climatico, deterioramento dell'equilibrio ambientale, ecc.) non è più soltanto un'astretta relazione di soggetti, bensì si configura sempre più come un assillante interrogarsi intorno ai diritti della natura che vive dentro di noi e fuori di noi. Ecco allora perché, nel segno della cosiddetta *reciprocità*, si passa da Ricoeur a Malherbe: per dirla diversamente, si passa dalla prospettiva di un'etica ancora individualmente concepita alla prospettiva di un'etica intersoggettiva, relazionale, reciproca, in cui la coscienza deve rapportarsi anche all'inconscio e altresì al mondo della corporeità e della natura.

---

[109] Sacchetti, *Sé come un altro. L'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, cit., p. 320.

CAPITOLO SECONDO

LA BIOETICA NEL SUO SVILUPPO STORICO E LA POSIZIONE DI MALHERBE

1. Nascita e sviluppo di una disciplina

Il problema generale della bioetica è da considerarsi uno dei più aspri del nostro tempo. Infatti, le questioni che esso coinvolge sono tali da determinare spesso dubbi radicali sul senso ultimo della vita e della dignità umana, e sono tali da innescare conflitti e tensioni fra le diverse concezioni dell'uomo e del mondo, soprattutto fra il punto di vista cattolico e quello laico. Come osserva un autore di impronta laica, Maurizio Mori, spesso noi riposiamo indisturbati sulle nostre concezioni del mondo, sui nostri convincimenti filosofici e religiosi, finché non avviene qualcosa di grave e inatteso a scuoterli, e a tal punto nascono dubbi, interrogativi assillanti, conflitti di interpretazione[110].

Prima di andare a esaminare la presa di posizione peculiare di Malherbe in materia di bioetica, occorre tuttavia chiarire brevemente che cosa propriamente si deve intendere con questa espressione e, in primis, quando si può dire che la bioetica sia nata. Va detto subito, al riguardo, che la datazione è incerta. Secondo D'Antuono la bioetica inizia a delinearsi nella seconda metà degli anni Quaranta, in concomitanza con il Processo di Norimberga,

---

[110] Cfr. M. Mori, *La fecondazione artificiale*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. XI ss.

allorché dinanzi agli occhi attoniti del mondo furono rese pubbliche le atrocità che, in nome di presunti disegni scientifici, i medici nazisti avevano compiuto su esseri umani inermi. Fra le motivazioni delle sentenze di condanna del Processo di Norimberga, infatti, compaiono anche alcune importanti linee guida che sono state raccolte in quello che è poi stato definito il Codice di Norimberga[111]. Per la prima volta, cioè, si vide chiaramente che il sapere e la prassi scientifica non poteva procedere senza tenere nella debita considerazione istanze etiche, deontologiche e umanistiche.

Ma fu soprattutto dagli anni Sessanta del secolo scorso, in concomitanza con il tumultuoso sviluppo della scienza e con la conseguente trasformazione della società, che le questioni che oggi definiamo bioetiche divennero sempre più pressanti e ineludibili[112].

Un nuovo mutamento cruciale per la bioetica avvenne infine negli anni Settanta, grazie anche all'intervento della politica statunitense che, nel 1974, instituiva la National Commission, una commissione pensata per occuparsi specificatamente di etica e ricerca, con l'obbiettivo di mettere a punto una dottrina comune che potesse fungere da guida nel campo della ricerca condotta sugli esseri umani, individuando i principi etici fondamentali che dovrebbero essere alla base della ricerca biomedica e

---

[111] La traduzione del Codice è disponibile in S. Spinsanti (a cura di), *Documenti di deontologia e di etica medica*, Milano, Paoline, 1985. Cfr. E. D'Antuono, *Bioetica*, Napoli, Guida, 2003.

[112] Oltre ai testi menzionati in precedenza si veda anche, sull'origine e lo sviluppo della bioetica, G. Russo (a cura di), *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Roma, Armando, 1995, in particolare p. 12 ss.

comportamentale[113]. Tale Commissione porterà all'elaborazione, nel 1978, del Belmont Report[114] e conseguentemente dei tre principi in esso contenuti: rispetto per le persone, beneficenza, e giustizia.

Se uno dei problemi principali della storia è *il quando*, alla luce di quanto detto finora, dobbiamo allora constatare che individuare un momento preciso in cui la bioetica viene alla luce, diventa un compito decisamente arduo se non impossibile. "Infondo quando cerchiamo di individuare, con uno sguardo retrospettivo, l'origine storica di un certo fenomeno, - nota Fabrizio Turoldo - ci troviamo spesso di fronte ad una zona grigia, dove i confini sono sfumati"[115]. Come abbiamo visto quindi, nel breve excursus storico sull'origine della disciplina, seguendo il pensiero di Turoldo possiamo infine concludere che "esistono molti avvenimenti che contribuiscono a determinare una svolta, ma nessuno di essi, singolarmente, riesce a spiegarla. L'unico dato certo è che nessuna delle teorie che sono state formulate sull'origine della bioetica ha mai individuato un punto di partenza che fosse precedente la Seconda guerra mondiale, così come nessuna teoria ha mai collocato l'inizio della bioetica in un'epoca successiva agli anni '70"[116].

---

[113] "La Commissione in quattro anni pubblicò sette documenti su diversi aspetti della questione (la ricerca sul feto: 1975, i detenuti: 1976, la psicochirurgia: 1977, la rivelazione di informazioni sulla ricerca: 1977, i bambini: 1977, i malati mentali istituzionalizzati: 1978 e la revisione dei protocolli di ricerca: 1978". M. Chiodi, *Modelli teorici in bioetica,* Milano, Franco Angeli, 2005, p. 31.

[114] The National Commission for the Protection of Human Subject of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report, Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, DHEW Publication No (OS) 78-0012, 1978.

[115] F. Turoldo, *Breve storia della bioetica*, Torino, Lindau, 2014, p. 7.

[116] Ivi, p. 8.

Come si vede, allora, la storia della bioetica è recente, e non è un caso. Essa, infatti, si iscrive totalmente all'interno del Novecento proprio perché il Novecento, pur con tutte le grandi trasformazioni e i progressi che ha prodotto, ha portato con sé fenomeni di distruzione terribili, prodotti appunto dal grande sviluppo scientifico e tecnologico. La guerra di sterminio, l'uso della bomba atomica, i genocidi su base razziale, l'impiego di armi chimiche e batteriologiche, ecc., sono altrettante problematiche, emerse nel corso della storia della fine del secolo scorso, che rendono acuta e indispensabile la discussione dei temi bioetici.

Quanto poi al termine "bioetica", esso è un calco dall'anglo-americano *bioethics*. Questa parola sarebbe stata coniata al principio degli anni Settanta da un medico, l'oncologo americano Van Rensselaer Potter, il quale redasse una serie di testi mosso dall'eminente preoccupazione che la specie umana non sarebbe sopravvissuta a lungo se avesse continuato a impiegare in maniera cieca e indiscriminata la tecnologia senza rispetto alcuno per le questioni etiche e, come oggi sempre più si dice, ambientali[117]. In realtà, studi più recenti, avrebbero portato alla scoperta che la coniazione del termine bioetica è da attribuirsi al pastore protestante Fritz Jahr, che nel 1927 scrisse un saggio intitolato *Bio-Etica: una rassegna delle relazioni etiche degli umani nei confronti degli animali e dei vegetali*[118] dove il teologo e filosofo tedesco parlò di un «imperativo bioetico» con l'intento di estendere

---

[117] D'Antuono, *Bioetica*, cit., in particolare p. 8. Cfr. anche M. Mori, *La bioetica. Che cos'è, quando è nata, e perché. Osservazioni per un chiarimento della natura della bioetica e del dibattito italiano in materia*, in *Bioetica*, 1993, 1, p. 115 ss.

[118] Cfr. F. Jahr, *Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze,* in «Kosmos: Handweisen für Naturfreunde», n. 24, I, 1927, pp. 2-4.

l'imperativo categorico kantiano, secondo il quale tutti gli esseri viventi hanno diritto al rispetto e devono essere trattati non come mezzi, ma come fine in sé stessi, a tutte le forme di vita[119].

A poco a poco, allora, la bioetica diviene sempre più materia di un dibattito intellettuale che, proprio per la crucialità delle questioni sollevate, coinvolge sempre più le voci della società civile. Si inizia ad assistere anche a una progressiva specializzazione dei rami disciplinari della bioetica. Questa, infatti, sorge come bioetica umana, avente come oggetto i temi della salute dell'uomo, del suo vivere, del suo morire, ecc.

A tal proposito, nel tentativo di mettere in luce che cosa sia la bioetica, Turoldo fa notare come il termine "bioetica" porti a pensare che questa non sia effettivamente una nuova disciplina ma più semplicemente un ramo dell'etica generale atto a dare delle risposte agli interrogativi posti dalle manipolazioni che la tecnologia ci permette di operare nel campo della vita umana[120]. "Il prefisso «bio» (dal greco *biòs*, cioè vita) sembrerebbe infatti indicare un particolare tipo di etica, per cui, accanto all'etica degli affari, all'etica dell'ambiente, e a tutte le altre etiche al genitivo, ci sarebbe anche l'etica della vita"[121]. A poco a poco, tuttavia, alla bioetica della vita umana si accostano anche altre discipline, per così dire, sorelle: è innanzitutto il caso della bioetica ambientale, in cui è preminente la preoccupazione ecologica per la salvaguardia dell'ambiente e della natura; ed è altresì il caso della bioetica animale, la quale mette in primo piano la tutela anche giuridica che spetta agli animali, prendendo le mosse da un preciso orizzonte di valori etici cui la ricerca scientifica, anche quando si applica agli

[119] Cfr. Turoldo, *Breve storia della bioetica*, cit. p. 5.

[120] Cfr. F. Turoldo, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Roma, Città Nuova Editrice, 2003, p. 5.

[121] Ibidem.

animali, non può derogare (le questioni di bioetica animale, verosimilmente, presero le mosse, già dagli anni Settanta, dall'acceso dibattito intorno alla illegittimità della vivisezione)[122]. "Tutto questo ci porta a pensare che - conclude Turoldo - la bioetica, più che un settore specifico dell'etica, rappresenti un nuovo tipo di etica sua volta, da tutta una serie di ambiti specifici"[123].

2. Spunti per un approfondimento critico della bioetica a partire da Ricoeur: rispetto e simpatia verso la "seconda persona"

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato soprattutto l'importanza che la riflessione di Ricoeur riveste in ordine ai temi fondamentali della temporalità, del sé e dell'altro, e del racconto, nell'intento di dare a divedere come in alcune delle più rilevanti riflessioni di Ricoeur sia possibile ritrovare parecchie fonti, anche indirette o inconfessate, del pensiero dello stesso Malherbe. Ma ora ci proponiamo un approfondimento ulteriore. Non soltanto, cioè, sosteniamo che Ricoeur ha influenzato, forse più di quanto entrambi gli autori non fossero consapevoli, i pensieri di Malherbe, ma nel contempo riteniamo che egli ci offra anche una serie di rilevanti nuclei problematici su cui riflettere, in vista di una fondazione critica e filosofica della bioetica.

---

[122] Si veda, sul tema, G. Chieffi, *Bioetica ambientale*, in L. Chieffi (a cura di), *Bioetica e diritti dell'uomo*, Torino, Paravia, 2000, in particolare p. 281 ss, nonché S. Castignone, *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985.

[123] Turoldo, *Bioetica e reciprocità. Una prospettiva sull'etica della vita,* cit., p. 5.

Il soggetto della bioetica – vale a dire il malato, ma questo vale anche per i fornitori di cure, se ci riferiamo specialmente al campo medico – sì ritrova, infatti, quotidianamente a incrociare le tematiche che affiorano dalla riflessione di Ricoeur. Si consideri, ad esempio, il tema della temporalità, nel suo raccordo con la questione del racconto: sono problematiche che all'interno di una trattazione della bioetica non possono non occupare un ruolo cruciale. Il malato, ma altresì il caregiver, sia egli infermiere o medico, si trova ad avere un vissuto particolarmente intenso della temporalità. E questa temporalità, molto spesso, si traduce nelle forme del racconto, sia in chiave autobiografica, con riferimento a ciò che è stato, sia in chiave di prospettiva sull'avvenire. In tal modo, il racconto assume le caratteristiche – per adottare un'altra tipica categoria di Ricoeur – del "linguaggio di rivelazione": per dirla diversamente, esso diviene una vera e propria "metafora viva", la quale è da dirsi viva, innanzitutto per il fatto che essa è, appunto, la storia di una vita vissuta: di colui che cura, di colui che, quanto malato, soffre, ecc. Ma, soprattutto, i nuclei critici del pensiero ricoeuriano che rivelano maggiore importanza in vista di una fondazione critica e schiettamente filosofica della bioetica sono quelli che emergono nell'analisi dei temi dedicati al "Sé come un altro". Abbiamo avuto modo di mostrare, infatti, come la trattazione del Sé in quanto altro dia adito, nel pensiero di Ricoeur, a una vera e propria etica della reciprocità. E possiamo ben dire che non è concepibile bioetica, la quale non si atteggi nelle guise di una etica della reciprocità. Se noi riuscissimo, cioè, a considerare l'altro da noi come se fosse il mio stesso io, se non riuscissimo, cioè, a immedesimarci empaticamente nei suoi vissuti, nelle sue sofferenze, tutte le tematiche bioetiche rimarrebbero prive di approfondimento adeguato. Senza l'atteggiamento di reciprocità, che porta noi stessi – in quanto porgiamo cure e

trattamento – a riconoscerci nell'altro, le riflessioni morali intorno ai problemi della medicina, della cura, del trattamento, sarebbero destinate a non poter essere mai adeguatamente approfondite.

Peraltro, se ci accingiamo a scandagliare adeguatamente quella sorta di pozzo senza fondo che è la riflessione di Ricoeur, noi vediamo come queste tematiche siano state preparate già assai per tempo lungo il suo itinerario speculativo. Giova rammentare a questo riguardo, un testo come *Il sentimento*, che Ricoeur pubblicò in prima edizione nel 1959[124]. Perché per il nostro tema il sentimento è di importanza fondamentale? Evidentemente, perché esso rappresenta una fondazione dell'empatia e del riconoscimento dell'altro, cioè a dire il sentimento consente di entrare in una logica di reciprocità, che altrimenti non sarebbe possibile. Riprendendo temi cari alla tradizione spiritualistica francese – in primis al grande lascito di Pascal – Ricoeur insiste sull'antitesi inevitabile di ragione e sentimento. La ragione, osserva infatti il nostro filosofo, ha una funzione obbiettivante: essa, cioè, presuppone una chiara distinzione tra il soggetto e l'oggetto e, semplicemente, presuppone che quest'ultimo, per così dire, non contamini o influenzi il primo. Viceversa, il sentimento tende a unificare il sé e l'altro in virtù di una istanza condivisa di partecipazione al mondo e, in particolare, al mondo dell'altro, di colui che è certamente un soggetto inconfondibile rispetto a me, i cui vissuti, timori, preoccupazioni, ecc., io sono in grado di riconoscere ed eventualmente di condividere, proprio in virtù della funzione sentimentale.

Degne di nota, in quest'ottica, le seguenti parole di Ricoeur, il quale osserva che, a differenza della ragione, "il sentimento si

[124] Il saggio in questione è stato ristampato nel seguente volume: P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Parigi, Vrin, 1986.

annuncia come coscienza di *esser già nel*"[125]. La ragione, cioè, vuol dire Ricoeur, ha bisogno di vagliare criticamente, soppesare, ponderare, esercitare l'istanza del dubbio. Nulla di tutto questo, invece, vale per il sentimento, il quale, appunto, è consapevole già sempre di *in-essere* nell'altro, inserito nel punto di vista altrui, nel vissuto, nella sofferenza di colui che è di fronte a me. Prosegue allora Ricoeur: "La ragione senza il sentimento rimane nella dualità, nella distanza; il sentimento ci rivela che, quale che sia l'essere, noi ne siamo parte; grazie al sentimento l'essere non è per noi il totalmente altro, ma il contesto, lo spazio originario nel quale noi continuiamo a esistere: ciò in cui noi ci muoviamo, vogliamo, pensiamo e siamo"[126].

Il sentimento – prosegue inoltre Ricoeur, nello stesso testo menzionato dianzi – è propriamente *geniale* dal momento che ci consente di aderire immediatamente al punto di vista altrui ed elimina dall'interno dinamiche, tensioni, inquietudini, predilezioni, ecc. Ecco allora per quale ragione, prosegue Ricoeur – il quale su questo punto si riallaccia criticamente ad alcuni dei maestri principali della tradizione fenomenologica, soprattutto Husserl e Scheler – il sentimento è quella funzione della coscienza che consente di fondare i valori di rispetto e di simpatia. Per dirla con le parole dello stesso Ricoeur, senza il sentimento, che dà adito alla simpatia e al rispetto, non vi sarebbe alcuna "etica della seconda persona"[127].

È appena il caso di sottolineare quanta rilevanza tutte queste tematiche abbiano per i temi della bioetica. Ricoeur suggestivamente parla di un vero e proprio "enigma

---

[125] Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit., p. 326.

[126] Ivi, pp. 326-327.

[127] Sul concetto di etica della seconda persona si veda anche Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., in particolare p. 133 ss.

dell'estraneo"[128]. L'estraneo, cioè, rimane enigmatico, impenetrabile, nel momento in cui io mi approccio a lui esclusivamente alla luce della funzione intellettuale. L'estraneo, dunque, in tal senso rimane radicalmente altro, a me irriducibile, da me incomprensibile. Posso oltrepassare tale barriera di alterità, tale diversità a tutta prima irriducibile, solo nel momento in cui soppianto la funzione della ragione con la funzione del sentimento. La cosiddetta "simpatia" – che, anche etimologicamente, significa propriamente "sentire come l'altro" – non sarebbe neppure concepibile, nel momento in cui non sapessimo aderire al nostro sentimento.

Tutte le tematiche della bioetica, infatti, riconoscono inevitabilmente come presupposti essenziali nuclei tematici cruciali come rispetto, sentimento, empatia, simpatia. Ma Ricoeur è ulteriormente utile, sempre in vista di una rifondazione critica della bioetica, nel momento in cui fa tutta una serie di ulteriori puntualizzazioni critiche rispetto al modo in cui ordinariamente, anche nella stessa tradizione fenomenologica, il concetto di simpatia e di empatia vengono intesi.

Ricoeur è ben lungi dal negare i grandi meriti che un autore come Max Scheler si è acquisito nel sottoporre a una approfondita e organica analisi descrittiva e di stampo fenomenologico la simpatia, investigata – come dice il titolo del classico trattato scheleriano – secondo la sua essenza e le sue forme. A Scheler, infatti, va comunque il merito di aver saputo focalizzare l'attenzione su stati d'animo e vissuti che esulavano dalla cerchia di interessi del fondatore della fenomenologia, Husserl. Eppure, Ricoeur ritiene che quantunque sia indispensabile riconoscere i

[128] Cfr., ancora una volta, Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit., in particolare pp. 327-331.

meriti di Scheler, occorra andare oltre e evidenziare anche i limiti della sua analisi.

Il limite principale, a giudizio di Ricoeur, nell'analisi – pur mirabile – della simpatia di Scheler sta nel fatto che quest'ultimo autore tende a supporre una sorta di immediata identificazione, quasi fusionalità, tra sé e l'altro. Per lui, cioè, annota Ricoeur, io, in quanto soggetto empatico, dovrei aderire all'altro e – come del resto dice il nome stesso – con-sentire con l'altro[129].

La fusionalità, invece, per Ricoeur, rappresenta un rischio, quantunque egli valorizzi il ruolo cruciale e insostituibile della simpatia. Già in queste prime prove degli anni Cinquanta, infatti, il nostro autore andava verso la fondazione di una "etica della reciprocità", per adottare l'espressione che ricorre nelle opere della maturità. E tuttavia, sostiene Ricoeur, non vi potrebbe essere autentico riconoscimento e, dunque, non vi sarebbero le condizioni della reciprocità, se noi fossimo letteralmente *fusi* con l'altro, al punto da non potercene più distinguere. Questo, secondo Ricoeur, il rischio insito nelle opere di Scheler; ed è questo, secondo Ricoeur, il limite che occorre ben individuare e oltrepassare.

È appena il caso di sottolineare l'enorme rilevanza che queste annotazioni possono avere per una fondazione critica della bioetica (ed è evidente anche l'importanza che certe tematiche avranno, seppur indirettamente, nella posizione di Malherbe). Non è possibile, cioè, sostiene Ricoeur, riconoscere l'altro, individuarne le sue caratteristiche salienti, nel momento in cui si parta dalla premessa di una vera e propria adesione. La connessione simpatetica, in definitiva, presuppone il distanziamento: sulla base di questa lezione di Ricoeur diventa difficile non pensare a talune

[129] Si veda, per un quadro d'insieme, M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Milano, Bompiani, 1999, in particolare p. 111 ss.

delle posizioni cruciali di Malherbe, specialmente come risulterà dall'analisi delle cosiddette "sette domande speculative" con cui deve inevitabilmente misurarsi, a giudizio del filosofo belga, qualsiasi tentativo di fondazione critica della bioetica. Non si può non pensare, cioè, a Malherbe, specialmente nel momento in cui egli – discorrendo di quella che dovrebbe essere la quarta delle domande fondamentali – afferma che la bioetica presuppone nozioni come corpo, persona e, soprattutto, "autonomia"[130]. La bioetica, cioè, quando si applica al campo medico, suppone la capacità – soprattutto da parte del caregiver – di entrare in un rapporto intimo e solidale con l'altro, senza pur tuttavia sopprimere l'autonomia dell'altro. Porsi la questione dell'orizzonte di valore dell'altro, del suo dolore così come del suo piacere, di come rispettarlo, senza violarne l'integrità teleologica, ecc., è un tema che difficilmente potrebbe essere adeguatamente sviluppato alla luce di una concezione puramente "fusionale" come quella che Scheler mette in evidenza nelle sue ricerche fenomenologiche intorno alle forme e all'essenza della simpatia. Molto meglio, direbbe un autore come Malherbe, aderire alla prospettiva di un Ricoeur, proprio in quanto senza autonomia, senza indipendenza, la bioetica procederebbe a tentoni, alla cieca, rimanendo inevitabilmente priva di qualsiasi adeguata fondazione critica.

La simpatia, cioè, rappresenta certamente la connessione, l'unità dei due soggetti; ma è parimenti vero che tale unità non può avere il carattere dell'immediatezza, bensì deve passare attraverso una qualche forma di mediazione. Vale la pena rammentare a questo

[130] Vedasi anche, a riguardo, T. Faitini, L. Galvagni, M. Nicoletti (a cura di), *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, Trento, Università degli studi di Trento, 2014, in particolare p. 70 ss.

proposito, una penetrante citazione di Ricoeur, tratta da un altro dei suoi studi degli anni Cinquanta, il suggestivo articolo su *Simpatia e rispetto. Fenomenologia ed etica della seconda persona*[131]. Secondo Ricoeur, Scheler rivela nella sua analisi un limite che già affiora con chiarezza nelle prese di posizione del suo maestro Husserl: "Husserl e Scheler non hanno forse omesso il momento della negazione che Hegel e Marx hanno individuato nel cuore delle relazioni interumane? L'opposizione delle coscienze è la chiave della loro alterità"[132].

Ecco allora l'aspetto centrale che qui emerge con chiarezza. Il limite fondamentale, secondo il nostro autore, di un punto di vista come quello meramente fenomenologico sta nell'immediatezza che nega il momento schiettamente dialettico della negatività, dell'opposizione, ben presente, invece, in autori come Hegel e Marx.

Occorre allora, pur senza disconoscere l'enorme importanza dell'analisi fenomenologica – sostiene Ricoeur –, recuperare anche questa non meno vitale tematica dialettica e osservare che l'unione, l'armonia e, dunque, la simpatia, non possono se non scaturire attraverso il momento del confronto che è anche, quantomeno *prima facie*, contrasto e negazione reciproca.

Rispettare l'autonomia dell'altro in bioetica: riconoscere l'autonomia dei suoi fini, la sua corporalità, ecc., non significa infatti – se ben ci pensiamo – aderire tout court e senza mediazioni alle sue prospettive valoriali, al suo modo di essere, ecc. Certamente l'esigenza di una mediazione, così come in Ricoeur, è ben presente anche in Malherbe.

---

[131] Cfr. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit., in particolare p. 230 ss.

[132] Ivi, in particolare p. 344.

Ma non solo Hegel, in questo studio giovanile, di così grande rilevanza per la bioetica e in particolare per lo svolgimento di pensiero di un autore come Malherbe, è richiamato da Ricoeur. Questi fa riferimento anche a un autore come Kant, che ha grande rilevanza, nel suo tentativo di rifondazione fenomenologica dell'idea di simpatia, proprio per la concezione teleologica del regno dei fini. La vicinanza rispetto a un autore come Malherbe è qui nettissima. Come si vedrà in seguito, infatti, anche Malherbe si richiama a quel nucleo cruciale della kantiana critica della ragion pratica consistente, appunto, nell'idea secondo cui la vita morale dell'umanità è un vero e proprio regno dei fini, in cui debbono cioè coesistere liberamente, senza coercizione, nel rispetto dell'autonomia di ciascuno, le finalità esistenziali che ognuno di noi si propone[133].

Il concetto di autonomia – secondo Malherbe – non avrebbe rilevanza critica alcuna se noi prescindessimo dal kantiano "regno dei fini". Non soltanto, allora, Ricoeur è su questa linea critica, che vediamo appunto ripresa e sviscerata da Malherbe. Ma egli la integra ulteriormente con uno spunto critico davvero prezioso: il concetto, anche esso di ascendenza kantiana, di "rispetto".

Nella suggestiva prospettiva speculativa inaugurata da Ricoeur, il concetto di "rispetto" rappresenta un ineludibile termine medio tra la prospettiva di uno Scheler, segnata dall'inammissibile immediatezza e persino fusionalità tra i due soggetti, e la prospettiva, di matrice hegeliana, che insiste sull'ineliminabile momento dell'opposizione, del contrasto, dell'antitesi. Aderire immediatamente, in una sorta di fusionalità

[133] Vedasi, per un quadro d'insieme di queste tematiche inerenti alla filosofia kantiana, E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, in particolare p. 113 ss.

indistinta, è inammissibile e, in ogni caso, rappresenterebbe il naufragio di quella che, più avanti, Ricoeur avrebbe definito "etica della reciprocità". D'altronde, abbandonarsi a una prospettiva puramente antitetica, significherebbe privilegiare il momento della distinzione, dell'opposizione rispetto a quello dell'unità, con esiti parimenti inammissibili e, in ogni caso, disfunzionali rispetto a una fondazione della bioetica in chiave di riconoscimento dell'altro e, soprattutto, di autonomia della persona.

È mediante il concetto di rispetto – osserva Ricoeur – che, da un lato, ci sottraiamo alle secche della fusione e, dall'altro lato, evitiamo il rischio di un conflitto permanente e inestinguibile. Rispettare l'altro, infatti, significa riconoscere l'intima coerenza del suo punto di vista, anche qualora non se ne condividano promesse e presupposti. Si tratta di un tema che emerge con tutta chiarezza, come vedremo nel prosieguo, dalla trattazione che Malherbe fa del concetto di autonomia della persona richiamando appunto il kantiano regno dei fini. All'interno di questo "regno dei fini" morale coesistono, secondo Malherbe, tanto il caregiver, quanto colui che quelle cure riceve. Le loro prospettive, i loro orientamenti esistenziali sovente saranno divergenti. Eppure, far valere dettami etici delle prassi di cura, di trattamento – appunto secondo quanto la bioetica prevede – presuppone che l'altro sia *riconosciuto* come altro, ossia appunto diverso da me e, in primis, *riconosciuto* come essere umano.

Su questo nucleo tematico, è innegabile la netta convergenza speculativa di autori come Ricoeur e come Malherbe. Le riflessioni della bioetica, infatti, si applicano a chiunque, a ogni soggetto in quanto umano, anche quando egli sia lontano migliaia di anni luce dalle nostre prospettive esistenziali e valoriali. Che sia bianco o che sia nero; che sia eterosessuale od omosessuale; che sia ateo o

cattolico; abile o diversamente abile, ecc., per la bioetica tutto ciò non fa differenza alcuna.

Dunque, per poter veramente *riconoscere* l'altro nella sua alterità; per potergli portare propriamente *rispetto*, la condizione preliminare, secondo il nostro autore, è quella di evitare qualsiasi immediata relazione fusionale. Io sono io, insomma, e l'altro deve rimanere l'altro, con i suoi orizzonti valoriali, le sue scelte e decisioni, ecc., che a noi potrebbero anche apparire ripugnanti, ma che tuttavia non gli tolgono la sua umanità, cioè a dire la sua dignità e la sua suscettibilità di essere rispettato. La bioetica e, in generale, tutta la "filosofia" della cura, presuppone – molto spesso tacitamente – proprio questo ordine di principi. L'altro, in quanto essere umano dotato di una sua dignità, ha il diritto di essere soccorso e sottoposto a cure. Il bello, l'importante della bioetica – così come concepita da Malherbe, sulla scia di analoghe riflessioni svolte da Ricoeur – sta proprio nel fatto che essa accoglie coraggiosamente il *diverso* e ne fa comunque oggetto di cura.

Vale allora la pena concludere per il momento questa tematica evidenziando il pensiero di Ricoeur, quale viene espresso da una pagina come quella seguente: "Il rispetto mi sembra essere il momento non solo trans-affettivo che può giustificare criticamente la simpatia, ma trans-storico, che ci permette di accettare o di rifiutare ciò che la storia produce nel dolore. La giustificazione critica della simpatia è anche la reificazione pratica della lotta. Solo il rispetto, in effetti, può anticipare la fine della lotta, nel doppio senso di visione morale e di termine storico, e anzi conferire una misura alla violenza. È sempre il rispetto che fa partecipare la non-violenza alla storia. Questa dialettica concreta della non-violenza e della violenza nella storia, sotto l'impulso del

rispetto, contiene il rapporto essenziale tra la simpatia e la lotta"[134].

Ribadiamo ancora una volta che, per il nostro autore, simpatia significa propriamente "simpatizzare", *sympathein*, vale a dire un'attitudine a soffrire o, eventualmente, a gioire in corrispondenza dell'altro, insieme con lui. Ma esercitare attivamente la simpatia, secondo Ricoeur, comporta anche una serie di ulteriori conseguenze, di grande rilevanza giacché anch'esse verranno implicitamente incorporate da Malherbe nella sua riflessione. La lotta in quanto atteggiamento pratico di vessazione e sopraffazione dell'uno sull'altro, viene inevitabilmente reificata e sospesa, nel momento in cui a prevalere è l'istanza simpatetica. E dal momento che quest'ultima inaugura l'istanza del rispetto – osserva il nostro autore – è possibile altresì prevedere la fine della lotta, con conseguente possibilità di partecipare all'istanza non violenta della storia tutta.

3. Malherbe: studi e formazione

Il presente elaborato, in ogni modo, non è dedicato ad una trattazione generale e sistematica della bioetica. Per quanto riguarda questa disciplina, basti quel che si è detto nelle pagine precedenti. L'obiettivo, viceversa, è quello di mostrare come un pensatore originale quale Malherbe rilegga in forma criticamente innovativa le principali questioni che hanno agitato il dibattito bioetico nel corso degli ultimi decenni. A tale scopo vale la pena soffermarsi brevemente sulla formazione, gli studi e, in generale, sulla carriera intellettuale e accademica di questo grande filosofo del nostro tempo. Malherbe nasce a Bruxelles nel 1950. Dopo

[134] Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit., p. 357.

essersi laureato in filosofia presso l'Università Cattolica di Lovanio e, successivamente, dopo aver conseguito il dottorato in Teologia alla Sorbona di Parigi, egli è tornato, questa volta in qualità di professore ordinario, presso l'Università di Lovanio e, successivamente, presso l'Università di Montreal in Canada. L'ultima fase della carriera accademica di Malherbe lo vede in Italia: presso l'Università degli Studi di Trento, infatti, egli ricoprirà la cattedra di Filosofia Morale, nella Facoltà di Lettere. Ma l'amore con l'Italia è da lui condiviso, negli ultimi anni, anche con l'amore per la Svizzera. Ricoprirà, infatti, varie cariche di insegnamento presso gli atenei elvetici e, specialmente, dal 2010 al 2015, sarà docente di Filosofia morale presso l'Ecole Supérieure en Education Sociale a Losanna. Nel frattempo, egli proseguirà la sua densissima carriera di visiting professor, con cicli di conferenze, seminari e corsi tenuti in tutto il mondo e specialmente presso il natio Belgio, la Francia, la Svizzera e, ancora una volta, il Canada. A soli 65 anni di età Malherbe muore improvvisamente presso la sua casa di Neuchâtel in Svizzera il 13 dicembre 2015.

Egli ci lascia una quantità di opere che, se non fosse stato per la morte prematura, avrebbe potuto arricchire e integrare ulteriormente. Molte di esse sono state tradotte in italiano, tra le quali ricordiamo lo studio fondamentale su Meister Eckhart[135], e, oltre a questa, opere come *Per un'etica della medicina*[136] e, a essa strettamente connessa, la silloge di studi dedicata a *Il cittadino, il*

[135] J.-F. Malherbe, *Soffrire Dio. La predicazione tedesca di Maestro Eckhart*, Napoli, EDI, 2013.

[136] J.-F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Milano, Paoline, 1989

medico e l'AIDS[137]. Negli ultimi anni il precipuo interesse epistemologico e bioetico di Malherbe si era allargato ulteriormente, includendo al suo interno anche gli studi epistemologici. Si comprende, allora, per quale ragione siano nati anche alcuni studi circa la crisi di legittimità dalla democrazia odierna e la prevaricazione in essa del capitalismo senza freni e remore. Fondamentale, in quest'ottica, lo studio *La democrazia a rischio di usura*, anch'esso tradotto in lingua italiana[138].

Molteplici, in ogni caso, sono stati gli interessi e gli ambiti di analisi praticati da Malherbe. Egli aveva esordito, sin dagli anni Settanta, al tempo, cioè, dei suoi primi lavori, con monografie soprattutto di taglio epistemologico. Va rammentata, in primis, la sua importante analisi del rapporto che intercorre tra la filosofia della scienza di Karl Popper e il positivismo logico[139]. Negli anni successivi, come si è detto, si assiste all'allargamento del suo interesse verso la bioetica, con l'avvertenza che le tematiche bioetiche sono state preminenti in lui sino all'ultimo, quantunque, specialmente nell'ultimo decennio, egli avesse accolto e attribuito non meno importanza, nel contesto del suo pensiero, anche alle tematiche politiche, come confermato dal summenzionato studio sulla democrazia a rischio di usura e, oltre a questo, sul bellissimo testo dal titolo *Les crises de l'incertitude*[140].

---

[137] J.-F. Malherbe (a cura di), *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, Milano, Paoline, 1991.

[138] J.-F. Malherbe, *La democrazia a rischio di usura. L'etica di fronte alla violenza del credito abusivo*, Trento, Il Margine, 2010.

[139] J.-F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Parigi, PUF, 1977.

[140] J.-F. Malherbe, *Les crises de l'incertitude*, Parigi, Liber, 2006.

Non ci si stancherà mai di rimpiangere la scomparsa prematura di Malherbe. Uno studioso che gli fu vicino specialmente negli ultimi anni presso l'ateneo trentino, Francesco Ghia, ricorda come lo studio ove Malherbe riceveva i colleghi, peraltro spoglio, avesse appese alle pareti tutta una serie di ritratti di classici del pensiero dall'antichità a oggi, da Socrate sino a Wittgenstein e Arendt. Fra essi, tuttavia, va ricordato anche un altro filosofo, non meno rilevante di questi, che tuttavia fu non meno decisivo per la formazione di Malherbe, vale a dire uno dei suoi principali maestri a Lovanio, Jean Ladrière, specialista soprattutto in filosofia della scienza, della matematica e del linguaggio. È soprattutto il ripudio di qualsiasi forma di dogmatismo e di chiusura intellettuale, nella scienza così come nell'etica, caratteristico di tutte le tesi filosofiche di Ladrière, a suggestionare in profondità il giovane Malherbe. Perché un qualsiasi sistema di concetti possa giustificarsi – sosteneva Ladrière – esso deve inevitabilmente fare delle concessioni e aperture a un linguaggio diverso. Senza tale apertura, senza tale trascendenza verso l'altro, qualsiasi tentativo di autogiustificazione inevitabilmente cascherebbe in contraddizione. In tal modo, sosteneva Ladrière, il classico principio logico – risalente ad Aristotele – del *tertium non datur* o "del terzo escluso" si rivelava incongruente e fallace[141].

Dunque, come si vede, fedele alla originaria intuizione di

[141] Si veda, in breve, il vibrante ricordo a cura di Ghia di Malherbe in F. Ghia, *Il ricordo del professor Jean-François Malherbe* (16 dicembre 2015), in www.webmegazine.unitn.it. Vedasi inoltre la discussione tra E. Sbarbati e J.-F. Malherbe, *Finitezza e infinito*, in cui il filosofo belga accede a una comprensiva autointerpretazione del suo pensiero: E. Sbarbati – J.-F. Malherbe, *Finitezza e infinito*, in «Divus Thomas», 2015, 118, pp. 127-157.

Ladrière, Malherbe ha ritenuto che il compito del pensiero, in ciascun ambito, fosse quello di affrancarsi da qualsiasi forma, sia pur larvata, di dogmatismo. E proprio del tentativo di Ladrière di mostrare l'infondatezza critica del principio secondo cui *tertium non datur*, trae origine una delle prime e più feconde intuizioni epistemologiche di Malherbe, vale a dire la sua "teoria del terzo incluso", che egli ebbe il merito di applicare, ben al di là dei suoi originali confini epistemologici, alle questioni di filosofia morale e, specialmente, di etica clinica e di bioetica in generale[142].

L'idea di fondo di Malherbe, ripresa da Ladrière ma da Malherbe originalmente rivisitata, è che la concezione secondo cui *tertium non datur*, vale a dire l'idea secondo cui una terza opzione non sussiste di fronte alle possibili soluzioni di un problema, è fondamentalmente dogmatica, indizio di chiusura intellettuale. A essa si deve contrapporre, invece, la concezione che viene dall'assunto che Malherbe definisce del "terzo incluso", vale a dire che non esclude nessuno dei terzi per ragioni dogmatiche e aprioristiche. Ne scaturisce, allora, una generale visione della realtà e della scienza di natura problematica, dinamica e aperta all'inclusione. Viene così sconfessata da parte di Malherbe la logica escludente e alternativa del cosiddetto aut-aut. A quest'ultimo, invece, Malherbe preferisce di gran lunga la diade et-et, grazie a cui – ha osservato Francesco Ghia – è possibile "uscire dalla ristrettezza del dover essere necessariamente o una cosa o il suo contrario"[143]. La teoria del terzo incluso, in Malherbe,

[142] Sulla teoria del terzo incluso in Malherbe si veda innanzitutto G. M. Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, Milano, Franco Angeli, 2019, in particolare p. 27 ss, nonché A. Da Re, *Etica e forme di vita*, Milano, Vita e Pensiero, 2017, in particolare p. 39 ss.

[143] Ghia, *Il ricordo del professor Jean-François Malherbe*, cit.

si rivelerà particolarmente feconda, come vedremo in seguito, proprio nel dominio etico e bioetico. L'idea dogmatica per cui si dà solo A oppure non-A, solo la tesi e la sua antitesi, precludendosi tutta una serie di alternative, è senz'altro da rigettare e, in ogni caso, ben difficilmente compatibile con la proteiforme ricchezza di prese di posizione, vedute e valori del mondo contemporaneo. Chi, oggi, scrive Malherbe, pretendesse di speculare intorno all'etica avvalendosi dei principi logici tradizionali (principio di identità e di non contraddizione, *Tertium non datur*, ecc.) è destinato a inaridire le sue vedute intellettuali su dogmi ereditati dalla tradizione e immutabili.

Il nostro tempo – questo appare oggi uno degli insegnamenti più fecondi di Malherbe – è un tempo problematico, in cui non esistono prese di posizioni e valori che a priori possono dirsi superiori ad altri che, viceversa, risultino perdenti. Ecco allora per quale ragione, specialmente in un'età di gregarismo e conformismo come la nostra, la simpatia di Malherbe va soprattutto a quelli che egli chiama gli "eretici" di ogni tempo. Coloro i quali, cioè, si sono fatti fautori di punti di vista alternativi, spesso scomodi e che, proprio per questo, hanno sovente pagato con l'ostracismo e, in casi estremi, con la vita, l'originalità delle vedute che propugnavano[144].

Malherbe non si nascondeva che noi oggi ci troviamo a vivere tempi di crisi, che di volta in volta ci fanno correre il rischio di ricascare nel dogmatismo, nel settarismo, nella chiusura intellettuale ed etica. Proprio al fine di scongiurare questo rischio, egli osserva, occorre valorizzare quelli che egli definisce

[144] Si veda in particolare, su queste tematiche, J.-F. Malherbe, *Ascoltare l'inaudito. L'etica degli eretici*, Napoli, EDI, 2014.

suggestivamente i "cammini di creatività" che corrispondono alle "pratiche etiche dell'inclusione"[145]. Appare allora chiara, in filigrana, la complessità della posizione etica e bioetica di Malherbe. Da un lato, come si è detto, egli prende le mosse dalla constatazione della crisi di valori e dal conseguente disorientamento assiologico del nostro tempo. Dall'altro lato, tuttavia, egli nota come limitarsi a demonizzare e stigmatizzare in negativo questa posizione significherebbe semplicemente riproporla, sia pure con il segno immutato. Occorre, invece, avere il coraggio di addivenire a una sintesi, appunto in virtù di quelle "pratiche etiche dell'inclusione", la cui forza sta proprio nel tentare a tutti i costi il dialogo anche con chi al dialogo si sottrae. Solo in questo modo, dalla tensione tra dialogante e non dialogante, positivo e negativo, innovativo e retrivo o conservatore, possono sprigionarsi quei "cammini di creatività", di cui la società odierna – Malherbe lo sostenne sino ai suoi ultimi giorni – più di ogni altra cosa ha bisogno[146].

4. La posizione di Malherbe in seno alla bioetica e alla filosofia della medicina odierna

Scopo del presente elaborato non è certo quello di ricostruire nella sua interezza il pensiero filosofico di Malherbe: anche perché si tratterebbe di impresa disperata da condurre entro i limiti di un solo studio. Al contrario, prendendo le mosse da Ricoeur e dalla sua teoria del simbolo e dell'etica della reciprocità, occorre

[145] Ghia, *Il ricordo del professor Jean-François Malherbe*, cit.

[146] Vedasi anche, su queste tematiche, J.-F. Malherbe, *L'educazione di fronte alla violenza*, Bastogi, Foggia, 2014.

mostrare come Malherbe ne abbia originalmente sviluppato le vedute in direzione, appunto, di una nuova etica e bioetica, incentrate, come si è anticipato, sulla logica del terzo incluso (non escluso).

Alla luce di quanto abbiamo detto nel paragrafo precedente, ricostruendo nelle sue linee essenziali la formazione e lo svolgimento intellettuale e scientifico di Malherbe, si può dire come egli, partito da originari interessi epistemologici (abbiamo menzionato la sua monografia dedicata a Karl Popper), si sia ben presto venuto orientando verso problematiche etiche, bioetiche e, da ultimo, etico-politiche e sociologiche. Si può allora sostenere, con specifico riferimento alla sua bioetica e filosofia della medicina, come Malherbe abbia riproposto *in micro* questa traiettoria evolutiva dall'epistemologia all'etica e alla bioetica anche all'interno del suo stesso impianto di pensiero. Nella sua filosofia della medicina, infatti, come meglio vedremo in seguito, egli prende le mosse proprio dal piano epistemologico (scopo del quale è quello di investigare le condizioni di possibilità – per dirla con Kant – del sapere medico) procedendo ben presto in direzione di una organica interpretazione dell'essere umano in quanto unità inscindibile di psiche e soma. In tal modo, i due termini anzidetti, quello di partenza e quello di arrivo, l'epistemologia e l'antropologia, rappresentano i due elementi che definiscono, nel suo complesso, la posizione intellettuale e filosofica rivendicata da Malherbe.

Tuttavia, un altro dei pregi della riflessione teoretica del pensatore belga sta nel fatto che essa si affranca dalle astrattezze a cui troppo spesso i filosofi di mestiere indulgono, per andare a scandagliare le questioni più concrete e puntuali che, con specifico riferimento alla bioetica, insorgono dinanzi alla sofferenza del

paziente. Ecco allora per quale ragione, invece di parlare di bioetica umana in generale, Malherbe preferisce parlare, in una forma assai più puntuale e incisiva, di "etica clinica"[147]. Si tratta, cioè, della bioetica allorché deve misurarsi *hic et nunc* con le problematiche minacciose che il paziente porta con sé quando è allettato in ospedale.

Un primo importante elemento emerge a questo proposito nella posizione di Malherbe. Abbiamo avuto modo di evidenziare, in precedenza, come egli sottolinei l'importanza ineludibile di quelli che definisce "cammini di creatività" nel tracciare nuove vie alla riflessione e, soprattutto, alla pratica etica in un tempo come il nostro, segnato da crisi valoriali e rischi di pesanti ripiegamenti dogmatici. Tale dimensione creativa – che come tale è sinonimo di originalità e innovazione – emerge nelle questioni cruciali della bioetica come egli le descrive. Di fronte alle più ardue questioni della riflessione bioetica odierna, quel che occorre innanzitutto– recita così la suggestiva definizione offerta da Malherbe – è una forma di "immaginazione morale"[148].

Dunque, quella che Malherbe definisce "immaginazione morale" non è se non la risorsa fondamentale da cui trae spunto la cosiddetta "creatività etica", la quale gioca un ruolo rilevante nel definire tutte le nostre scelte morali e, soprattutto, nel far sì che

---

[147] Di importanza cruciale, da questo punto di vista, la monografia di J.-F. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2014.

[148] Vedasi, su questo concetto, Faitini, Galvagni, Nicoletti (a cura di), *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, cit, in particolare p. 131 ss, nonché Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., in particolare pp. 8-9.

esse sappiano aderire pienamente a quello che di volta in volta appare come il caso singolo, irripetibile e mai riconducibile *tout court* alle fattispecie che lo hanno preceduto. La creatività etica, infatti, puntualizza Malherbe, si colloca "nel punto di intersezione di due assi: l'asse della sollecitudine e della giustizia (...) e l'asse della duplice promozione del bene singolare e del bene comune"[149].

5. Definire la bioetica attraverso sette domande speculative

Pur nella complessità e varietà delle posizioni critiche espresse nel corso degli anni, Malherbe è apparso sempre tenacemente legato a un intendimento di fondo: quello di presentare la bioetica alla stregua di una sorta di "*umanizzazione* del campo sanitario"[150]. Malherbe insiste infatti, a più riprese, in molti suoi testi, sull'indispensabile tentativo volto a "umanizzare la bioetica; passaggio obbligato, questo, per arrivare, presto o tardi, a quella "umanizzazione" delle scienze positive (in primis della medicina e della biologia), di cui tutti oggi sentiamo la profonda necessità[151].

Uno degli aspetti salienti nella posizione di Malherbe,

---

[149] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 9.

[150] Ivi, p. 18.

[151] Vedasi ancora, sul punto, il saggio di Malherbe, *Medicina e filosofia: obbligo di mezzi ma non di risultati*, in Faitini, Galvagni, Nicoletti (a cura di), *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, cit., e in particolare il saggio, in esso contenuto, pp. 253-258.

tuttavia, è che tale "umanizzazione" della bioetica non è affatto da intendersi nel senso di un moralismo melenso. Al contrario, è ferma persuasione del filosofo che non si possa umanizzare la bioetica se non sottoponendola a una critica filosofica rigorosa. Per fare ciò, allora, è indispensabile innanzitutto sottoporre la bioetica a sette fondamentali ordini di domande, che Malherbe formula al modo seguente:

- nell'ambito della morale e della salute quali sono i rapporti che intercorrono tra diritti e doveri?

- La bioetica è da intendersi propriamente come *saggezza* o, all'inverso, come *normatività*?

- La bioetica può essere definita alla stregua di una sorta di "arte del dialogo" nell'ambito della sanità?

- La bioetica presuppone nozioni come quelle di corpo, persona e autonomia? E, se sì, è in grado di definirla in maniera rigorosamente critica?

- Quale rapporto intercorre tra bioetica e tempo, con specifico riferimento alla supremazia dell'elemento *chronos*?

- La bioetica contempla adeguatamente la questione teleologica, ossia degli scopi?

- Quale rapporto intercorre, se ve ne è uno, tra bioetica e piacere?[152].

Sarebbe un errore grossolano – puntualizza Malherbe – fraintendere queste sette domande alla stregua di un approfondimento speculativo semplicemente fine a se stesso. Al

[152] La più approfondita discussione di queste sette domande è svolta da Malherbe in Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 20.

contrario, secondo il filosofo, è attraverso il chiarimento dei delicati nuclei critici evocati da queste sette domande che passa la possibilità di istituire quella che egli definisce una vera e propria "relazione *filosofica* fra le norme generali e le situazioni particolari che si vivono in ambito sanitario, nel quale dobbiamo spesso fare delle scelte e prendere delle decisioni"[153].

È altresì interessante notare come in queste domande che Malherbe pone alla bioetica sia possibile rilevare, in modo più o meno diretto, molte delle riflessioni presenti nel pensiero di Ricoeur. Tematiche spesso già emerse nel corso della nostra trattazione e che, come vedremo, si ripresentano puntuali nella speculazione filosofica di Malherbe.

Prendiamo allora le mosse dalla prima di queste questioni ed esaminiamole una per una.

1. Quali sono i rapporti tra diritti e doveri nell'ambito della bioetica? A questa problematica già Ricoeur aveva dato risposta in un saggio intitolato *Les trois niveaux du jugement médical*[154], giungendo a conclusioni molto simili a quelle di Malherbe. Ma occupiamoci per ora della posizione del filosofo belga. Questa domanda viene più precisamente formulata da Malherbe nel modo seguente. È pacifico che la bioetica si occupi dei diritti dei pazienti e dei doveri dei curanti. Ma possiamo essere certi – osserva il filosofo – che sia da escludere a priori anche la questione inversa?

---

[153] Ibidem.

[154] P. Ricoeur, *Les trois niveaux du jugement medical,* in «Esprit», n. 12, 1996, p. 21-33. Il saggio presentato alla conferenza internazionale «Ethics – Codes in Medicine and Biotechnology», Freiburg im Breisgau (Germania), ottobre 1997, è stato poi inserito nel testo, P. Ricoeur, *Il Giusto. Vol. 2,* Cantalupa, Effatà, 2007, pp. 238-253.

Detto diversamente, ha senso chiedersi se per caso la bioetica sia portata a promuovere anche i diritti dei curanti e i doveri dei pazienti? (Di fronte a questa domanda abbiamo una chiara dimostrazione di quella che è, per Malherbe, la logica del "terzo incluso". Vediamo, infatti, come ogni questione filosofica, in questo autore, non sia mai presa *sic et simpliciter*, ma sia sempre rovistata nel profondo, rigirata, sviscerata in tutte le sue implicazioni e in tutte le sue possibili antitesi, come del resto la formulazione di questa prima tra le sette domande filosofiche poste alla bioetica, conferma).

Per rispondere a questa domanda Malherbe comincia innanzitutto con l'evidenziare come, nel rapporto tra paziente e curante sussista un peculiare contratto, vale a dire un accordo di due volontà che consiste – dalla parte del paziente – nel giungere a guarigione e, dalla parte del curante, di potere espletare la propria professionalità. Senonché, osserva Malherbe, già Aristotele aveva mostrato come vi siano sostanzialmente due tipologie di rapporti contrattuali nei rapporti fra le persone. Gli uni – osserva Malherbe, sintetizzando il pensiero dello Stagirita – sono "contratti di sfruttamento"; gli altri, viceversa, sono "contratti di collaborazione" (con l'avvertenza che sia gli uni sia gli altri tipi di contratto possono essere tanto impliciti quanto espliciti)[155].

Come possiamo definire, allora, osserva Malherbe, il contratto che intercorre tra paziente e curante? In primis, vi è il fatto di dire che esso, nella più gran parte dei casi, è un contratto implicito. Ben difficilmente, infatti, i presupposti contrattuali su

[155] Sulla tematica dei contratti in Aristotele, così come rivisitata da Malherbe, si veda anche Malherbe, *L'educazione di fronte alla violenza*, cit., in particolare p. 39 ss.

cui poggia la collaborazione tra paziente e clinico vengono resi espliciti. Più cruciale, secondo Malherbe, è l'ulteriore questione: nel rapporto che si instaura tra paziente e curante, siamo in presenza di un contratto di collaborazione o, al contrario, di un contratto di sfruttamento?

Per tentare di rispondere a questa domanda, osserva Malherbe, occorre in primis definire come propriamente debbano essere intesi quei due tipi di contratti. La differenza essenziale che tra essi intercorre – osserva il filosofo – risiede nel fatto che essi si fondano su principi di reciprocità (è il caso dei contratti di collaborazione) o, all'inverso, ne sono totalmente privi (è il caso dei contratti di sfruttamento)[156]. Secondo Aristotele – ripreso puntualmente da Malherbe – un contratto di collaborazione si instaura nel momento in cui tra parte e controparte sussiste un rapporto di simmetria e di equilibrio. Ciò significa, appunto, che tra essi si instaura una collaborazione proprio perché diritti e doveri delle parti hanno carattere di corrispondenza e di reciprocità. Quando tale reciprocità o corrispondenza viene meno, siamo invece in presenza di un contratto di sfruttamento.

Ora, alla luce di questi due schemi e tipologie contrattuali – collaborazione o sfruttamento – come dev'essere inteso, osserva Malherbe, il rapporto che intercorre tra curante e paziente? Profondamente influenzato dal metodo fenomenologico, Malherbe dà corso alla sua analisi iniziando, per così dire, "dal basso". Egli non ha, cioè, risposte precostituite e onnicomprensive da offrire. Al contrario, si avvale di analisi minuziose, che prendono le mosse dalle prime apparenze dei fenomeni e che cercano così di risalire

[156] Vedasi, sul punto, Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 20.

via via alla definizione essenziale dei problemi. Fra curanti e pazienti – osserva allora in primis il nostro filosofo – è innegabile che sussista un contratto di carattere non simmetrico. Certo, rilevare tale mancanza di simmetria tra paziente e curante, nota Malherbe, potrebbe apparire per certi versi una ovvietà. È inevitabile, infatti, che il momento in cui noi ci rivolgiamo a un tecnico – quale che egli sia, quale che sia la sua specialità – ci troviamo a esperire una asimmetria dovuta al fatto che noi, che non sappiamo, ci rivolgiamo a lui, che sa, affinché ci offra la sua consulenza risolutiva per un problema che ci assilla. Tale asimmetria è particolarmente acuta, prosegue il filosofo, quando ci rivolgiamo a uno specialista della cura. E ciò proprio perché ne va del bene più grande che noi abbiamo, vale a dire della nostra salute, se non addirittura la nostra stessa vita. Dunque, quando ci rivolgiamo a un medico, quando ci rivolgiamo a un chirurgo, quando ci rivolgiamo a uno psicologo, a uno psichiatra, ecc., siamo di fronte a una persona che ne sa più di noi e che, inevitabilmente, potrebbe darci delle direttive su come mutare il nostro atteggiamento, sempre per il nostro bene. Tuttavia, osserva Malherbe, il tema della asimmetria tra curante e paziente non deve indurci a dimenticare che, da un'altra angolazione critica, anche quando siamo in cospetto di un tecnico che ne sa più di noi, la asimmetria deve rimanere tale solo ed esclusivamente nelle cognizioni di tipo tecnico. Quando, invece, si abbia a che fare con le scelte di vita e con le scelte morali, inevitabilmente non può esservi asimmetria. Anzi, al contrario, proprio perché tutti noi, tecnici e non tecnici, pazienti e medici, abbiamo comunque una medesima dignità in quanto esseri umani, quella asimmetria che è inevitabile dal punto di vista tecnico e specialistico, deve inevitabilmente venir meno e rovesciarsi, anzi, nella sostanziale parità di dignità. Osserva con apparente gusto del paradosso

Malherbe che si potrebbe addirittura spingere più in profondità questa argomentazione, sicché, considerando il contratto che intercorre tra paziente e curante nell'ottica di una squisita valutazione etica, "risulta che i pazienti hanno tutti (o quasi tutti) diritti e, invece, i curanti hanno tutti (o quasi tutti) doveri. Questo tipo di contratto si caratterizza con un contratto di sfruttamento dei curanti da parte dei pazienti[157].

Si tratta di un tema di indubbia rilevanza, su cui si concentra a preferenza l'attenzione di Malherbe. Nonostante la sua paradossalità, l'asserto riferito dianzi è del tutto chiaro. Come si è detto, infatti, finché rimaniamo sul piano puramente tecnico e professionale, inevitabilmente si darà una asimmetria tra colui che eroga il servizio (il curante, il medico) e il destinatario di quel servizio (vale a dire il paziente). Se invece abbandoniamo il piano della cognizione tecnica e ci trasferiamo su quello dell'etica, la asimmetria anzidetta si converte in simmetria: in questo caso, è la pari dignità che intercorre tra i due soggetti, attivo e passivo, di quel rapporto contrattuale ad abolire qualsiasi forma di asimmetria. Il venir meno di un rapporto gerarchico tra quei due soggetti, in ogni modo, non inficia la fondamentale eterogeneità delle loro posizioni. Essere paziente ed essere curante, cioè, non postula una equivalenza dei loro ruoli. La speciale differenza che tra essi intercorre, infatti, riguarda il fatto che dalla parte del paziente vi è la dimensione del diritto; dalla parte del curante vi è la dimensione del dovere. Il che si potrebbe anche tradurre come segue: fra paziente e curante non intercorre, come si è visto, un rapporto di collaborazione, bensì, al contrario, vi è un rapporto di *sfruttamento* (del curante da parte del paziente). Dunque, se alla luce di tutte queste argomentazioni ritorniamo alla domanda di

[157] Ivi, p. 21.

partenza, vale a dire quali sono i diritti e i doveri che spettano rispettivamente ai curanti e ai pazienti, vediamo che è la dimensione del diritto del paziente a balzare in primo piano. Il paziente, cioè, è un soggetto di diritto così come l'altro, il curante, è un soggetto di dovere: a ben considerare – conclude Malherbe – ci troviamo di fronte al rovescio di quella asimmetria che caratterizza, dal punto di vista tecnico-cognitivo, il rapporto tra essi. Se, infatti, in una sorta di ideale scala gerarchica, considerando il loro rapporto dal punto di vista cognitivo, ritroviamo "in alto" il professionista della sanità, il medico, e, "in basso" il paziente in quanto destinatario dell'intervento sanitario, tale gerarchia di alto-basso esce senza dubbio rovesciata quando consideriamo il profilo etico del loro rapporto. Proprio perché è depositario di un sapere particolare che mette l'altro, il paziente, nelle condizioni di tacere e di ricevere passivamente il suo intervento, il medico, il professionista della salute risulta anche colui il quale deve farsi carico di doveri di contro ai diritti de

deve avere anche un carico di responsabilità maggiore dal punto di vista etico e deontologico.

2. Può la bioetica essere considerata come l'erede della classica *φρόνησις* o "saggezza", o si tratta semplicemente dell'applicazione fredda e meccanica di norme determinate?

Siamo qui di fronte a un'altra domanda cruciale. Secondo il nostro autore, infatti, il quale su questo punto ama richiamarsi ancora una volta ad Aristotele, tutte le leggi in quanto formulazioni generali (ciò vale per le norme del diritto così come per i precetti dell'etica e, dunque, della stessa bioetica) sono, costitutivamente, imperfette e suscettibili di essere emendate. "Ciò è comprensibile – puntualizza Malherbe –, perché la legge è un'espressione

generale imposta e da applicare a casi particolari, che molte volte non si possono uniformare: la legge non sempre riesce a illuminarli"[158].

La legge, cioè, per quanto razionale e generale sia, inevitabilmente si trova a dover entrare in conflitto con molti dei casi particolari. Dunque, anche la più razionale, la più estesa e organica delle leggi si troverà a dover riscontrare dei limiti, per il semplice fatto che non tutti i casi individuali sono riconducibili immediatamente a essa. Ecco allora per quale ragione – prosegue Malherbe – "ci sono trasgressioni della (lettera della) legge che sono non soltanto compatibili con l'etica, ma addirittura raccomandabili"[159].

Occorre, osserva Malherbe, tracciare qui una distinzione chiave, che è quella che, rispetto all'etica (e alla bioetica), hanno la "soggettività" e "l'arbitrarietà". Vera nemica dell'etica, osserva Malherbe, è questa, non quella. La soggettività, infatti, in rapporto all'etica, è indispensabile, dal momento che la legge, come si è detto, soffre sempre delle eccezioni e, pertanto, siamo costretti a intervenire in essa, a esercitare la nostra discrezionalità raziocinante e a trovare, per forza, delle eccezioni. L'arbitrarietà, invece, è sinonimo di quella che Malherbe definisce anche, in un altro testo, "cattiva soggettività"[160]. L'arbitrarietà consiste, infatti, nel trasgredire alle leggi dell'etica, vale a dire a quei paradigmi

---

[158] Ivi, p. 22. Queste stesse tematiche vengono svolte da Malherbe in un altro dei suoi testi chiave: J.-F. Malherbe, *Il nomade poliglotta*, Napoli, EDI, 2015, in particolare p. 131 ss.

[159] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 22.

[160] Malherbe, *Ascoltare l'inaudito. L'etica degli eretici*, cit., p. 71.

che anche io, che trasgredisco, comunque in un angolo della mia mente riconosco come universali e indefettibili, per giunta pretendendo di imporre agli altri la mia individualità in qualità di norma universale[161].

Vale dunque ancora una volta sottolineare la discrepanza che intercorre tra soggettività e arbitrarietà, elementi in ogni caso inconfondibili. La soggettività – puntualizza Malherbe – non può e non deve essere superata. Anzi, come sappiamo, inevitabilmente qualsiasi legge generale deve essere circoscritta e ricondotta alla dimensione soggettiva, che poi è la dimensione di colui il quale si propone di mettere in pratica quella legge. Al contrario, l'arbitrarietà non solo può ma deve essere superata. Arbitrario, infatti, è il comportamento di colui il quale erige il proprio libito a criterio di scelta, indifferente, insofferente e persino insolente nei confronti delle altrui vedute e posizioni. Sul piano bioetico, ad esempio, è da dirsi "arbitraria" la posizione – puntualizza Malherbe – dell'eminente clinico il quale, noncurante delle vedute etiche e religiose del paziente, che potrebbe, ad esempio, essere membro dei Testimoni di Genova e dunque come tale rifiutare le emotrasfusioni, procede comunque, ritenendo che quest'ultimo sia in pericolo di vita, a delle trasfusioni di sangue[162].

Ma come, in concreto, è possibile oltrepassare la dimensione

---

[161] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 22.

[162] L'esempio delle emotrasfusioni dei pazienti Testimoni di Geova è riferito dallo stesso Malherbe: Malherbe, *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit., in particolare p. 136 ss. Su questi temi Malherbe si è soffermato anche in una sua monografia in tedesco (a oggi non ancora tradotto in italiano) che è la seguente: J.-F. Malherbe, *Medizinische Ethik*, Würzburg, Echter, 1990.

dell'arbitrio, che fa tutt'uno con l'insolenza e l'insofferenza di chi ritiene che il proprio punto di vista, anziché relativizzato, possa essere assolutizzato, nella totale indifferenza dei punti di vista altrui? La risposta di Malherbe è una: "intersoggettività critica"[163]. Richiamandosi a filosofi come Habermas, il quale già sul finire degli anni Ottanta aveva teorizzato, in una celebre opera, la cosiddetta "etica del discorso" che postula una comunità di soggetti diversi intesi tuttavia a ritrovare un fondamento condiviso delle loro scelte razionali, Malherbe dichiara che l'arbitrio può essere sconfitto non già professando una insuperabile e improponibile eliminazione della soggettività, bensì, al contrario, promuovendo appunto pratiche di dialogo critico tra i singoli[164].

Occorre dunque evitare in tutti i modi, secondo Malherbe, di confondere soggettività e arbitrarietà. Ma che ne è, allora, secondo questa prospettiva, della cosiddetta "oggettività"? Per quanto possano esservi dei precetti etici condivisi, possiamo dire che essi legittimamente aspirino a essere considerati oggettivi? Rispondere affermativamente a questa domanda – puntualizza il filosofo – sarebbe un fraintendimento grossolano. Non vi è legge etica, per quanto generale essa possa considerarsi, la quale sia suscettibile di essere considerata puramente oggettiva. Non vi è, cioè, nelle norme e nei precetti, garanzia di oggettività alcuna, mai. Anzi, osserva argutamente Malherbe, in fatto di etica (e altresì di bioetica) "l'oggettività non è altro che la soggettività di colui che pretende

---

[163] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., pp. 22-23.

[164] J. Habermas, *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 2009; Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 22, nonché Malherbe, *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit., in particolare p. 101 ss.

di tenere in mano il bastone più grosso" e di brandirlo minaccioso[165]. Detto diversamente, insomma, l'oggettività non sarebbe se non una soggettività malintesa, che sconfina nella prepotenza e, dunque, tale che fa tutt'uno con quella arbitrarietà di cui abbiamo detto di sopra. Chiunque pretenda di aspirare all'oggettività, non fa se non commettere il più grave degli arbitri, che è sempre foriero di vessazioni e violenze (da cui la metafora anzidetta del "bastone più grosso", con cui malmenare e ridurre al silenzio i diversamente pensanti). Come dare risalto, allora, alla soggettività senza cascare nell'arbitrarietà? Come, cioè, accogliere la soggettività irriducibile dei punti di vista senza con ciò cadere nel relativismo, che minaccia di dissolvere qualsiasi etica? La risposta, per il nostro filosofo, sta appunto nel concetto e nella pratica della "intersoggettività critica"[166]. E accettare l'intersoggettività critica significa, semplicemente, evitare di prendere una soluzione come buona aprioristicamente e aprire le porte al confronto dialettico, che come tale ha il carattere della indefinitività. In tal modo, come osserva sempre Malherbe in un passo dianzi citato, diventa letteralmente possibile "trasgredire (la lettera di) una norma, evitando, però, nel contempo, l'arbitrarietà", il che avviene senza garanzia di oggettività alcuna che abbiamo visto essere una garanzia trascendentale fallace, una arbitrarietà

---

[165] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 23.

[166] Si veda ancora, sul tema, J.-F. Malherbe, *Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, Montréal, Mediaspaul, 1996, in particolare p. 39. Cfr. anche Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 22.

mascherata da imparzialità[167].

Il tema dell'intersoggettività critica, proprio in quanto suppone il serrato confronto dialettico tra i punti di vista dei singoli, ci riconduce alla questione della "saggezza" che viene evocata dalla formulazione della seconda domanda. Come propriamente è da intendersi questa saggezza, che, non a caso, Malherbe si compiace di scrivere alla greca, come *φρόνησις*? Per rispondere a questa domanda, il filosofo menziona Aristotele, per il quale, com'è noto, la virtù stava nel giusto mezzo, cioè a dire nel saper tenere un atteggiamento equidistante tra due estremi, parimenti viziosi[168]. Ecco allora in cosa consiste propriamente la saggezza, per Malherbe, quando si faccia riferimento in particolare alla bioetica: essa è da intendersi, propriamente, come "l'arte di creare una 'terza via' tra il troppo e il troppo poco"[169].

E come deve essere intesa, propriamente, questa virtù mediana, in cui consiste, secondo questa singolare forma di mero aristotelismo di cui si fa portavoce il nostro autore, la saggezza, la *φρόνησις* ? Considerarla una via mediana alla stregua di un mero compromesso – come potrebbe essere, secondo l'esemplificazione proposta da Malherbe -, "il 6 tra 2 e 10?" Secondo Malherbe, tale risposta sarebbe un'ingenuità inammissibile. Al contrario, dobbiamo vedere in questa *terza via* – egli puntualizza – "una

---

[167] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 22.

[168] Si veda, per un quadro d'insieme della dottrina etica di Aristotele, la fondamentale monografia di I. Düring, *Aristotele. Linee guida per un'interpretazione*, Milano, Mursia, 1996, in particolare p. 403 ss.

[169] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 23.

mediazione superiore, che potremmo paragonare al colmo di un tetto, che forma una cima tra due versanti e due grondaie"[170]. Non è difficile riscontrare, ancora una volta, seppure in forma implicita, per così dire, tra le righe, entro il non-detto del testo di Malherbe, quella logica del "terzo incluso" che egli innalza a vessillo del ripudio di qualsiasi forma di dogmatismo e che era il lascito più vivo della sua formazione universitaria a Lovanio. Il mero compromesso, infatti, sostiene Malherbe, è sostanzialmente manifestazione di una indifferenza di fondo nei confronti dei due estremi, del minimo e del massimo, dell'eccesso e del difetto assoluti. Al contrario, quel che propriamente occorre, come si è detto, è una "mediazione superiore", così come accade al colmo di un tetto che, secondo l'efficace immagine edilizia proposta, rappresenta una sorta di apice o di culmine di due grondaie. Fuor di metafora, prosegue Malherbe, quella che definiamo *terza via* non è da considerarsi una virtù che respinga parimenti due mediocrità: non è, per fare un esempio più concreto, qualcosa di paragonabile al coraggio che si collocherebbe in una sorta di media via tra temerarietà e paura. Al contrario, si tratta di una *medietà* che ha la forza di accogliere e trasvalutare in sé le istanze positive di entrambi quegli opposti, rigettandoli, tuttavia, nella loro unilateralità, che come tale è inammissibile. Riprendendo, infatti, l'esempio del coraggio, scrive Malherbe che questo non è da considerarsi *media via* tra la paura e la temerarietà ma, appunto, culmine e manifestazione riassuntiva di entrambe quegli atteggiamenti. "Il coraggio riprende il meglio della paura: la cautela; e il meglio della temerarietà: l'audacia"[171]. Ecco allora per quale ragione appare particolarmente efficace, in questo contesto,

[170] Ibidem.

[171] Ibidem.

l'utilizzo di metafore edilizie o, meglio, architettoniche. La saggezza, infatti, conclude Malherbe, è propriamente da intendersi "come l'arte di costruire delle linee di colmo"[172]. È, propriamente, l'arte di portare a sintesi, sviscerandone il meglio, atteggiamenti che, in sé presi, sarebbero inservibili e inammissibili proprio per la loro unilateralità e astrattezza.

Si comprende allora per quale ragione venga detto da Malherbe che "l'arte politica del saggio aristotelico è quella di gestire creativamente questo equilibrio normativo"[173].

La conclusione, allora, cui approda Malherbe, è davvero sintomatica. Io vorrei – egli conclude, esprimendo in forma quasi poetica il suo *desideratum,* "che la bioetica coltivasse e praticasse la saggezza piuttosto che averne paura e non contribuisse a costruire quella prigione che risulta dall'inflazione normativa che caratterizza le nostre società"[174]. Degno di nota, in quest'ultimo passo, il nesso che esplicitamente viene rilevato da parte di Malherbe tra bioetica e saggezza. Mi pare anche che Malherbe tenda a evidenziare il ruolo che la filosofia, nella fattispecie la riflessione bioetica "dovrebbe avere sull'operazione diretta, concreta, messa in atto dal soggetto curante. Non è, cioè, *sapere* tout court quello che così si richiede: al contrario, si richiede una forma di saggezza che, tra le altre cose, dovrebbe anche consentire quella metaforica evasione dalla «prigione» che caratterizza il nostro tempo, un tempo – conclude da ultimo Malherbe – segnato

[172] Ibidem.

[173] Ivi, p 24.

[174] Ibidem.

in profondità da una vera e propria inflazione normativa" [175]. Abbiamo infatti noi oggi, come Malherbe osserva anche in altri suoi testi, una vera e propria inflazione normativa. Proprio perché manca di chiare delle salde direttive, il nostro tempo è caratterizzato da una proliferazione di norme che, molto spesso, entrano le une in collisione con le altre. Si tratta, come soprattutto osserva Malherbe nelle sue pagine più polemiche, di una solo apparente presa di posizione critica nei confronti della società capitalistica. Al contrario, il binomio tra bioetica e saggezza è da considerarsi parte integrante esclusivamente di una bioetica che abbia saputo lasciarsi pervadere dalla saggezza, cioè a dire dalla *φρόνησις* .

3. Si può dire che la bioetica si presenti come una sorta di "arte del dialogo"? L'intendimento filosofico di Malherbe è addirittura esplicito: egli si richiama a Platone, cioè a dire il sommo maestro speculativo del dialogo, e, prima ancora di lui, al suo maestro Socrate, il quale non volle mai scrivere neppure una sola pagina ritenendo che la parola scritta inaridisse e rendesse quindi del tutto sterile e inconcludente l'argomentazione, il ragionamento[176].

Ora, l'aspetto significativo della riflessione di Malherbe è che, a suo modo di vedere, anche in campo sanitario andrebbero ripristinate le condizioni perché si svolga un autentico dialogo. Vi

---

[175] Vedasi, su questo punto, Malherbe, *La democrazia a rischio d'usura. L'etica di fronte alla violenza del credito abusivo*, cit., in particolare p. 11 ss.

[176] Vedasi, su questo punto, A. Koyré, *Introduzione a Platone*, Firenze, Vallecchi, 1933, in particolare p. 103 ss.

sono, secondo il nostro autore, fondamentalmente sette criteri che rendono plausibile il "dialogo" che, al momento, si sta svolgendo tra il depositario di un sapere disciplinare (ad esempio, il medico, lo psicoterapeuta, l'avvocato, ecc.) e colui che, semplicemente, è destinatario di quel sapere.

Un primo criterio – osserva Malherbe – ha a che vedere con il cosiddetto "principio di ricerca". In effetti, se non vi fosse una comune e condivisa ricerca del bene, del vero e, in generale, di qualsiasi altro valore umano, non si avrebbe dialogo, proprio perché tra i soggetti non sussisterebbe rapporto alcuno o esso sarebbe meramente fittizio[177].

Abbiamo poi un secondo principio, denominato "principio di equità". Verosimilmente, Malherbe si richiama qui alle condizioni politiche in cui versavano i cittadini della *polis* ateniese nel V secolo (non è un caso, infatti, che egli stesso richiami Socrate e Platone). Tali condizioni erano, appunto, improntate a un criterio di *equità*. Quando vige il principio di equità – in maniera analoga, osserva il nostro filosofo, a quel che accadeva nelle *agorà* delle antiche democrazie greche, in cui a tutti era garantito il diritto di parola e di espressione - significa che tra i presenti vi sono le condizioni per un dialogo autentico e, soprattutto, è garantito che ciascuno di essi parli a turno rispettando innanzitutto con il silenzio il punto di vista altrui. Vi è poi un terzo e fondamentale principio, il cosiddetto "principio di benevolenza"[178]. Si tratta dell'atteggiamento fondamentalmente partecipativo per cui ci si apre all'altro ritenendo che egli, anche se portatore di punti di vista

[177] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 24.

[178] Ibidem.

divergenti rispetto ai nostri, possa dare contributi vitali alla discussione in corso. L'idea di fondo, allora, è che la ricerca sia un affare comune, cui ciascuno potrà dare il suo contributo, per il minimo che lo si possa considerare. Ciò induce, allora, a considerare con una fondamentale "benevolenza" di partenza – puntualizza Malherbe – le voci, i pareri e le argomentazioni che provengono da coloro i quali, a prima vista, ci appaiono lontani e incompatibili.

Giungiamo poi all'altro, e non meno fondamentale, principio denominato "principio di chiarezza"[179]. La chiarezza è sinonimo di trasparenza, vale a dire di tessitura rigorosamente razionale delle argomentazioni espresse e presentate al confronto critico. Il dialogo, cioè, anche quando assume inflessioni polemiche, deve inevitabilmente essere improntato a criteri di trasparenza. Senza trasparenza, cioè a dire senza chiarezza, non vi è dialogo alcuno, bensì, semplicemente, un metaforico "duellare" con l'ausilio di argomentazioni e parole pungenti, intorno a un argomento che non sta a cuore a nessuno dei due soggetti in disputa. È proprio questo il punto nodale sottolineato da Malherbe: un dialogo, allorché sia improntato al criterio di trasparenza e chiarezza, non deve assumere il carattere di una disputa, di una sorta di tenzone verbale, bensì, al contrario, deve essere una sorta di collaborazione reciproca e comune avente lo scopo di mettere in primo piano la ricerca della verità che tanto sta a cuore a chi, effettivamente, appare interessato alla profondità del discorso filosofico e bioetico.

Altro importante principio sottolineato da Malherbe è il

[179] Ivi, p. 25.

cosiddetto "principio di competenza"[180]. Malherbe molto candidamente parte da un assunto che ben difficilmente potrebbe trovare grazia presso gli odierni sostenitori della democrazia diretta. Per lui, infatti, il principio di competenza è da ritenersi semplicemente indispensabile: con l'avvertenza che tale competenza è da intendersi propriamente come *epistemologica*, vale a dire che è da intendersi – puntualizza il filosofo – come "quella forma di attitudine critica che permette a un soggetto di distinguere: a) ciò che sa per esperienza personale; b) ciò che crede di sapere perché glielo hanno detto altri in cui ripone più o meno fiducia; c) ciò che ipotizza; d) ciò che gli piacerebbe sapere, ecc."[181]. Perché dunque possa avervi alleanza terapeutica – puntualizza Malherbe – occorre, oltre la trasparenza e la chiarezza assolute sul ruolo che compete alle due parti, anche l'esplicita adesione a un comune programma di ricerca.

Passiamo quindi a sesto principio, ovvero il "principio di confutazione". Platone riteneva l'esser confutato come il maggior beneficio e, anche secondo Malherbe per condurre a buon fine una ricerca, la confutazione si rivela eccezionalmente più feconda del consenso[182].

Giungiamo, così, al settimo e ultimo principio enumerato da Malherbe: il cosiddetto "principio di riparazione"[183]. Come è stato opportunamente osservato, benché si tratti di una argomentazione squisitamente filosofica, essa pone un'esigenza estrema, difficilmente evitabile, nel campo dell'etica. Tale suggestione,

---

[180] Ibidem.

[181] Ibidem.

[182] Ibidem.

[183] Ivi, p. 26.

puntualizza il nostro filosofo, fu enunciata per la prima volta da Platone nel *Gorgia*, testo in cui si argomentava che, tutto sommato, è preferibile essere il destinatario di un comportamento ingiusto, piuttosto che essere il soggetto agente di un'ingiustizia[184].

Ora, se brevemente ripercorriamo questi sette sotto-principi in base a cui è stata formulata, da parte di Malherbe, la domanda relativa al punto tre, ritroviamo davvero una serie di elementi che dovrebbero informare sempre qualsiasi presa di posizione bioetica. Dalla ricerca all'equità; dalla benevolenza alla trasparenza o chiarezza; dalla competenza alla confutazione e, da ultimo, alla riparazione, troviamo tutta una serie di istanze difficilmente erudibili, dal momento che quando esse vengono meno, la bioetica cessa di essere umana, per citare, ancora una volta, la suggestiva frase di Malherbe espressa in un altro testo[185].

4. Quale ruolo svolgono i concetti di *persona*, *autonomia* e *corpo* nella riflessione bioetica odierna? La bioetica, puntualizza il nostro autore, non può usare in maniera acritica, cioè a dire convenzionale e irriflessa, i suoi concetti o categorie di base. In questa ottica – osserva Malherbe – la bioetica si scopre radicata nella più profonda tradizione del pensiero occidentale, quella platonica. Peraltro, osserva il filosofo, ben difficilmente oggi si troverebbe chi sia in grado di svolgere, di questi concetti, un'analisi rigorosa e critica (filosofica) veramente esaustiva. Come può intendersi, osserva il nostro autore, una persona? Occorre certamente dare una definizione preliminare, altrimenti si

[184] Koyré, *Introduzione a Platone*, cit., p. 71.

[185] Malherbe, *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit., in particolare p. 93 ss.

correrebbe il rischio di adoperare e maneggiare in maniera del tutto irriflessa concetti che, in ogni modo, svolgono un ruolo cruciale di pietre angolari per l'edificio di qualsiasi bioetica. Una persona potrebbe certamente essere definita come una peculiare fusione o sintesi di psiche e soma. Certamente questa risposta è accettabile, almeno in prima istanza. Eppure, prosegue Malherbe essa deve andare oltre e attingere livelli di senso ulteriori. In particolare, secondo il nostro autore, nel porci la domanda "che cos'è una persona?", dobbiamo innanzitutto osservare quanto segue[186]. Una persona, cioè, viene definita innanzitutto dalla presenza (ovvero dall'assenza, sempre secondo il punto di vista dell'osservatore) di tre ordini di virtù assolutamente fondamentali. Esse sono: "L'ineffabilità, la creatività e l'unità"[187]. Innanzitutto – come si può opportunamente osservare – la persona è da dirsi ineffabile proprio perché profondamente misterioso e, allo stato attuale delle ricerche, incomprensibile, è il modo in cui la mente si colloca all'interno del corpo (in primis, all'interno del cervello) e da quello spazio guida tutte le operazioni che quella persona si accingerà a compiere a casa. Parimenti, un altro aspetto essenziale della persona è la dose di creatività. Essere persona, infatti, significa innanzitutto essere irriducibilmente un individuo che è stato in grado di sottrarsi alla massificazione e all'anonimato e, per dirla con Carl Gustav Jung, citato da Malherbe, è stato in grado di circoscrivere il proprio campo di individuazione, che dovrebbe portare alla scoperta del Sé[188]. Da ultimo, viene sottolineato come

---

[186] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 27.

[187] Ibidem.

[188] Si veda anche, su queste tematiche, M. Moreno, *Breve storia della terapia*, Torino, RAI, 1999, in particolare p. 71 ss.

il terzo e non meno irrinunciabile requisito che spetta alla persona sia quello della "unità". Ciò significa che la persona si caratterizza per la sua intima "indivisibilità". Certamente sono molti, addirittura moltissimi, i contesti entro cui ciascuno di noi, oggigiorno, è chiamato a operare, a rispondere a molteplici istanze, ecc. Tuttavia, il requisito dell'unità è da intendersi anche in un senso spirituale. Occorre, cioè, che vi sia integrazione, comunicazione e, soprattutto, coerenza tra i vari lati della persona. Viceversa, c'è il rischio che, di volta in volta, ciascuno di noi assuma una maschera sociale comoda ma così tristemente inautentica[189].

Vi è poi, altro ulteriore e non meno imprescindibile requisito della persona, quello della cosiddetta "autonomia". Scrive Malherbe: "L'autonomia ai miei occhi è il futuro individuale della reciprocità del divenire se stessi. L'autonomia resta a ogni modo un concetto complesso, la cui comprensione è resa difficile dalla molteplicità di usi che se ne sono fatti nelle diverse lingue occidentali"[190]. Allora, conclude Malherbe, tematiche come autonomia, corpo, persona, di importanza decisiva in ogni riflessione filosofica, diventano addirittura ineludibili allorché si discetti di bioetica, come del resto osserva lo stesso Malherbe il quale soggiunge a ideale suggello di tutto il discorso sin qui svolto: "La bioetica non può sottrarsi dal fare una discussione approfondita su quanto riguarda la persona, l'autonomia e il corpo, perché in caso contrario essa si rivestirà implicitamente del più

---

[189] Vedasi ancora, sull'argomento, Malherbe, *Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, cit., p. 116 ss.

[190] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 31.

riduttivo deontologismo”[191].

5. Quale rapporto intercorre, prosegue Malherbe, tra bioetica e temporalità?

Alcune delle questioni principali che sollecitano la riflessione bioetica, osserva infatti il filosofo, hanno, direttamente o indirettamente, a che vedere con la questione della temporalità. Ad esempio, il problema del surriscaldamento globale, così profondamente sentito da tutti noi, è una questione che certamente ha a che vedere con la temporalità, dal momento che per certi versi sembriamo essere fuori tempo massimo per salvare il pianeta dalla catastrofe. Ma la questione della temporalità – prosegue Malherbe – viene chiamata in causa anche da altre tematiche che hanno a che vedere con la bioetica. Il nostro tempo, ad esempio, efficacemente osserva il nostro autore, è affetto da una vera e propria “malattia della fretta”[192]. Ad esempio, la tematica della temporalità appare fondamentale anche nelle questioni relative all’eutanasia. Al nostro immaginare e sentire comune, infatti, osserva Malherbe, la prospettiva di una vita vegetativa destinata a protrarsi per un tempo indefinito appare ancora più scioccante e inaccettabile di quanto non sarebbe, verosimilmente, la prospettiva di una vita vegetativa breve, ecc.[193].

Per inquadrare criticamente in maniera adeguata – sostiene

---

[191] Ivi, p. 32.

[192] Malherbe, *Les crises de l’incertitude*, cit., in particolare p. 116 e ss.

[193] Si veda anche, sull’argomento, Malherbe, *Homicide et compassion. L’euthanasie en éthique clinique*, cit., in particolare p. 111 ss.

Malherbe – le questioni che sottendono la discussione bioetica, è indispensabile approfondire criticamente alcune questioni essenziali relative alla temporalità, che del resto, specialmente a partire dalle fondamentali indagini di Husserl e di Heidegger, riveste un'importanza assolutamente cruciale nel pensiero filosofico del Novecento. Non a caso abbiamo visto, nella prima parte del nostro lavoro, l'ampio risalto che il tema della temporalità riveste nella discussione filosofica di Ricoeur.

Dunque, occorre focalizzare l'attenzione sulla temporalità. E per farlo, osserva Malherbe, è indispensabile focalizzare l'attenzione critica innanzitutto sull'etimologia, la quale ci può offrire preziosi spunti critici per enucleare il fondo semantico della temporalità, del *χρόνος* (chrónos). Occorre, allora, ritornare alla filosofia greca, e domandarsi, in primis, osserva Malherbe, di quali vocaboli i Greci si servissero per designare il tempo e tutto ciò che lo concerneva. La prima, quella a tutti nota, osserva Malherbe, è quella di *χρόνος*. Ma oltre questa, egli osserva, vi sono almeno quattro altre fondamentali nozioni di temporalità, designate, nel greco antico, da altri concetti; ed è degno di nota che, nella discussione filosofica greca, di volta in volta, tutti essi ricorrono. Questi quattro concetti ulteriori sono rispettivamente: *καιρός* (kairós), *σχολή* (schôlè), *διατριβή* (diatribè), *αἰών* (aïôn). Dunque, si tratta pur sempre della temporalità, ma di una temporalità che, a seconda della parola di volta in volta pronunciata, rivela una diversa sfumatura semantica.

In primis, vale la pena ricordare il concetto di *χρόνος*: di tutti i concetti esso è certamente il più noto: esso rimanda al tempo in quanto misurabile, cioè a dire, volgarmente, il tempo degli orologi,

dei cronometri[194]. È questo il tempo che guida la scienza – soprattutto la scienza moderna – e, tramite essa, la vita ordinaria. È la vita degli interessi, delle sincronizzazioni, degli appuntamenti, dei calendari: è la vita che oggigiorno, a seguito della grande crisi sanitaria che ci troviamo a dover scontare con l'emergenza del Coronavirus, appare forzatamente messa in crisi, come posta in pausa. Le attività commerciali e produttive sono sospese; le persone chiuse in casa; il tempo contabile, il tempo che "è denaro" – come dice un adagio popolare – appare anch'esso sospeso, e siamo indotti a dover fare i conti con una temporalità, la cui lunghezza appare a tratti persino estenuante. Appare allora in crisi, oggigiorno, proprio quel tempo che – suggestivamente osserva il nostro autore – "ha permesso di far arrivare gli uomini sulla luna, il tempo delle programmazioni artistiche e della gestione degli obiettivi, in breve, il tempo calcolabile, divisibile e computabile"[195].

Un'altra accezione di temporalità degna di essere presa in considerazione all'interno di un discorso sui fondamenti critici della bioetica è quella del tempo come *καιρός*: un'accezione del tempo, osserva opportunamente il nostro autore, a carattere qualitativo più che quantitativo. Si tratta propriamente di un'accezione del tempo inteso in un senso favorevole, il tempo che corrisponde all'opportunità di compiere una determinata azione (ovvero, all'inverso, all'occasione di non compierla). Potrebbe essere, per una civiltà agricola come quella tradizionale e patriarcale, il tempo di seminare e, viceversa, il tempo di

---

[194] Cfr. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 32.

[195] Ibidem.

raccogliere; potrebbe essere il tempo di fecondare e quello di partorire; potrebbe essere il tempo di lavorare e quello di riposare; quello di produrre il cibo e quello di consumarlo. Si tratta di coppie dialettiche che si potrebbero esemplificare senza interruzione: *καιρός*, infatti, rappresenta anche il momento di tacere e quello di parlare, quello di ricevere e quello di donare, ecc.[196]. Il *καιρός*, insomma, presenta pur sempre un'iniziativa a carattere rischioso, un'opportunità audace, che tuttavia ci consente di ritenere che potremo ricavarne un esito felice.

Anche qui è possibile cogliere una stretta correlazione con la tematica della bioetica. Il tempo qualitativo, il tempo delle occasioni, il tempo dell'opportunità, nelle tematiche bioetiche, è di importanza cruciale. Si consideri, per fare un esempio particolarmente rilevante, il tema del surriscaldamento globale e, in generale, della crisi che caratterizza i nostri ecosistemi: siamo oggi in un momento particolarmente difficile, dato che man mano che il tempo (inteso come *χρόνος*) passa, rischiamo di perdere via via l'opportunità (questa volta il tempo inteso come *καιρός*) di poter intervenire in maniera risolutiva e di dare una svolta a una situazione che, se proseguisse indisturbata lungo questa china, ci condurrebbe inevitabilmente alla crisi irreversibile del nostro ambiente naturale.

Un'altra rilevante accezione della nozione di temporalità in riferimento al tema della bioetica è quella della *σχολή*. Si tratta, naturalmente, di quell'accezione del concetto di tempo da cui nella stragrande maggioranza delle lingue indoeuropee è derivata la

[196] Sulla tematica della temporalità Malherbe si sofferma anche in un'opera come Malherbe, *L'educazione di fronte alla violenza*, cit., in particolare p. 113 ss.

parola “scuola” (in tedesco, ad esempio, *Schule*, in inglese *school*, in latino *scholae*, in francese *école*, in spagnolo *escuela*, ecc.). Non si tratta, tuttavia, del tempo dell’obbligo, dell’impegno, come il concetto derivato di “scuola” potrebbe lasciare intendere. Al contrario, si tratta di un’accezione di tempo che, nel mondo latino, ebbe il suo corrispondente nel concetto di *otium*. Dunque, è il tempo libero, il tempo del non fare *propriamente nulla* (nel senso del lasciare accadere, del meditare, del lasciarsi cogliere dall’evento inatteso, sorprendente, e proprio per questo particolarmente produttivo e proficuo). Come si è detto, questa accezione di tempo – lo puntualizza altresì Malherbe – è resa dall’espressione *otium*. È importante osservare che la negazione di questo concetto è quella di *negotium*. Un’accezione la quale designa gli uffici, gli impegni, le intraprese, vale a dire il traffico mondano della persona. Non è un caso, infatti, che l’uomo di impresa – propriamente, il *negoziante* – risulti essere colui il quale molto spesso davvero “non ha tempo” (non ha, cioè, l’opportunità di potere dedicarsi ad altre azioni che non siano quelle relative ai suoi affari). E’ l’uomo privo appunto di tempo libero, per il quale “il tempo è denaro” e che non intende abbandonarsi ad attività collaterali, propriamente *oziose*, ecc. A prima vista sembrerebbe non esservi un nesso con la tematica bioetica. Invece un nesso c’è, quantunque esso appaia solo indirettamente. Il tema bioetico, infatti, emerge in tutta la sua forza cogente nel momento in cui noi sospendiamo i traffici mondani, l’impegno che già sempre ci lega agli enti del mondo-ambiente (per dirla con una celebre locuzione dello Heidegger di *Essere tempo*), per cogliere l’istante dell’esistenza autentica, nella quale l’individuo si dispone ad

ascoltare la voce più profonda che gli sgorga dal di dentro[197]. Se noi, infatti, rimanessimo costantemente coinvolti negli affari e negli impegni mondani, potremmo essere certi che la domanda problematica e assillante della bioetica non riusciremmo non solo a esaudirla ma neppure ad ascoltarla. Le tematiche bioetiche, infatti, spesso entrano in antitesi con l'impegno mondano, con il "tempo che è denaro", con l'assillante coinvolgimento e assorbimento del *negotium*, ecc. Pensare la bioetica, soprattutto tradurla in concreta prassi deontologica, clinica, ecc., significa molto spesso disporsi a dover rinunciare all'assillante e persino dittatoriale istanza del tempo obbligato, del lavoro che ci rende propriamente servi, ecc. Occorre, cioè, affinché sia possibile lasciare riecheggiare dentro di noi la domanda bioetica, "avere tempo", per riferirci ancora una volta a una caratteristica e pregnante espressione dello Heidegger di *Essere e tempo*[198]. Le questioni sull'eutanasia, sulla difficile questione del "suicidio assistito", le tematiche altresì ambientalistiche, ecc., richiedono, per essere ascoltate e ancor più per essere esaudite, molto spesso, appunto la sospensione dei nostri affari mondani: richiedono, cioè, che si abbia il coraggio di porre in parentesi il tempo che è *σχολή* [199].

E abbiamo poi la quarta accezione di temporalità, quella corrispondente alla nozione di *διατριβή*. Si tratta di un'accezione

---

[197] Si veda, per un quadro generale di queste tematiche heideggeriane, Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit.

[198] Heidegger, *Essere e tempo*, cit., in particolare p. 222 ss.

[199] Sul tema della temporalità in quanto σχολή si veda anche, Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 33.

totalizzante del tempo, in cui il pensiero greco poneva in risalto la dimensione oggettiva di quest'ultimo: paragonato quasi a un rullo compressore – per dirla con una locuzione ad effetto – in grado di piegare qualunque cosa, di assottigliare qualunque asperità, di piegare qualsiasi resistenza, ecc. L'immagine proposta da Malherbe è quella del torrente che, con il suo infinito passare e ripassare, goccia dopo goccia, flutto dopo flutto, sopra il letto di ciottoli, li leviga, cancellando da essi ogni asperità[200].

Questa accezione di temporalità – puntualizza Malherbe – corrisponde al tempo dell'invecchiamento: egli dice che corrisponde propriamente al "tempo del lavoro della morte nella vita e della vita nella morte"[201]. Una tale nozione di temporalità può apparire per certi versi simile a una vera e propria "guerra d'usura"[202]. Quasi superfluo sottolineare il trasparente nesso che lega questa accezione del concetto di temporalità alla problematica bioetica. Speciale rilevanza assume qui la tematica ambientale, ecosistemica. Il tempo che logora, il tempo che con il suo trascorre tutto livella e tutto distrugge, appare davvero sinonimo dell'azione usurante che noialtri, noncuranti, con le nostre modalità di produzione e di scambio, per decenni abbiamo operato sulla natura circostante in sostanza ignorando il collasso cui stiamo portando il nostro ambiente naturale.

Come l'acqua che, goccia dopo goccia, frutto dopo frutto, lima le asperità della roccia rendendole levigate, trasformando, cioè, il sasso in ciottolo, così la nostra modalità di produzione, nel corso del tempo, ha finito per stremare gli ecosistemi e sembriamo

[200] Ibidem.

[201] Ibidem.

[202] Ibidem.

rendercene conto solo ora, allorché rischiamo di essere a un passo dal baratro, dalla catastrofe senza ritorno. Davvero, da questo punto di vista, la nozione del tempo come *διατριβή* sembra ricordare il tempo che richiama il lavoro della morte che si insinua nella vita, che si fa strada dentro la vita e che, a poco a poco, in maniera a prima vista invisibile, la corrode dall'interno, sino a convertirla nel suo contrario, cioè a dire nella distruzione, nell'annullamento.

Da ultimo, abbiamo la quinta nozione del tempo: il tempo inteso come eternità, *αἰών*. Si tratta di un'accezione del tempo per certi versi paradossale del tempo. Non è, infatti, questo, il tempo che dura a lungo, quanto piuttosto il tempo che si caratterizza per essere – e non sarebbe un paradosso – la negazione stessa del tempo o, che è lo stesso, l'assenza di esso. Propriamente, infatti, Malherbe lo definisce "un tempo senza tempo"[203]. Allorché siamo di fronte a questa conclusiva definizione del tempo, le quattro accezioni che abbiamo precedentemente distinto e definito – la temporalità, vale a dire, come *χρόνος*, come *καιρός*, come *σχολή* e come *διατριβή* – vengono meno, proprio perché l'*αἰών* rappresenta, di ciascuna di esse, la negazione. Occorre allora domandarsi: qual è il nesso che lega la temporalità in quanto *αἰών* con la tematica bioetica? Ancora una volta scorgiamo un nesso profondo, che tuttavia non si profila, per così dire, dalla parte dell'oggetto, bensì dalla parte del soggetto. Chiaramente tutte le questioni della bioetica – vita, corporeità, ambiente naturale, ecc. – sono per loro definizione caduche, periture. Il tempo come *αἰών*, insomma, non si attaglia a nessuna di esse. Viceversa, ritroviamo la concezione della temporalità cristallizzata nell'eterno, appunto come *αἰών*, nel

[203] Ibidem.

momento in cui pensiamo che le questioni che la biotica solleva, proprio in quanto dotate di virtù deontologica, attingono l'eternità. Sono, cioè, spesso questioni etiche e persino metafisiche (soprattutto in quelle versioni teologizzanti della bioetica che sono proprie del pensiero cristiano) che inevitabilmente vanno riguardate *sub specie aeternitatis* (per dirla con Spinoza)[204]. Cos'è la vita, cos'è la morte? Qual è il diritto che l'uomo ha di sopprimere la vita? Perché l'ambiente naturale è un valore non effimero, che occorre difendere anche al di là di considerazioni utilitarie, ecc.? sono alcune delle questioni vitali che la bioetica si pone e che debbono essere trattate innanzitutto mediante un approfondimento critico e teoretico della riflessione speculativa.

Un altro importante sviluppo della riflessione di Malherbe è quello che concerne la conflittualità che si configura – in rapporto al tema bioetico – tra tutte queste concezioni della temporalità. In particolare, come osserva opportunamente Malherbe, la nostra civiltà, la nostra società "soffre di *cronite*", vale a dire è propriamente ammalata di tempo o, meglio, di una sistematica mancanza di tempo. Ciò significa, cioè, che essa attribuisce – sulla scorta dei suoi assunti scientisti e tecnocratici – un rilievo senz'altro sproporzionato al *χρόνος*, finendo per svalutare implicitamente tutte le altre possibili nozioni di tempo: il momento adatto al divenire se stessi (corrispondente all'accezione del tempo come *καιρός*) viene comunque meno; viene parimenti meno la nozione autentica della temporalità come meditazione e ascolto della propria voce profonda (*σχολή*); analogamente la nostra coscienza perde di vista l'effetto usurante che la ripetizione

[204] Sul concetto di eternità in Spinoza si veda F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 1991, in particolare p. 119 ss.

irriflessa e inautentica può avere sulle cose e sulle persone, vale a dire la nozione della temporalità in quanto *διατριβή*. Da ultimo, si ci trova sistematicamente a confronto con l'eternità, con αἰών, proprio perché tende sistematicamente a eludere tutte le più profonde questioni che la bioetica si pone. La conseguenza, allora, è una sorta di pervasiva inautenticità dell'individuo contemporaneo, il quale – osserva acutamente Malherbe – "si trova fortemente impegnato mentre tenta di agire come vera persona autonoma: l'accesso al tempo della meditazione, che apporterebbe al soggetto la lucidità necessaria a un'azione libera e razionale, è sistematicamente impedito"[205]. Ulteriori spunti di riflessione, solo accennati e non sistematicamente svolti, emergono anche in quelle pagine sparse di Malherbe, ove egli osserva come la preminenza tirannica del χρόνος su tutte le altre forme di temporalità si traduca, ancora una volta, in una sistematica negazione delle pur ritornanti questioni critiche fondamentali della bioetica. Ad esempio, egli osserva che le pratiche ospedaliere, purtroppo, molto spesso, prevedono un predominio della dimensione del cronometro, a dispetto di un'autentica – egli scrive – "forma di ospitalità" del malato, di colui che soffre, la quale inevitabilmente ha come suo presupposto anche il tempo in quanto *σχολή* e altresì in quanto *καιρός*. Ora, sarebbe indispensabile – osserva in conclusione il nostro autore – che "la bioetica sviluppasse una sensibilità più viva al tessuto del tempo vissuto, piuttosto che accontentarsi del dogma della supremazia del *chrónos*"[206]. La cura, puntualizza allora il nostro autore, non deve assolutamente essere svalutata e declassata al rango di operazione meramente tecnica, assoggettata alla

[205] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., pp. 34-35.

[206] Ivi., p. 35.

semplice regolazione del cronometro. Al contrario, in una cura che sia propriamente cura dell'essere umano, non già di una corporeità inerte; in una cura che sia propriamente un *prendersi cura* dell'essere umano in quanto unità integrale di soma e psiche, di materia e spirito, occorre che tutte le cinque accezioni dianzi distinte e discusse della temporalità vengano contemplate congiuntamente, poiché se ciò non accadesse, si finirebbe inevitabilmente per disconoscere – sostiene il nostro autore – la costitutiva fragilità del malato, di colui che soffre, e altresì di coloro i quali (per vincoli di parentela, vicinanza, ecc.) inevitabilmente soffrono empaticamente con lui.

6. Quale rapporto intercorre tra bioetica e teleologia, intesa quest'ultima come la dimensione della finalità?

Siamo qui di fronte a una questione tra le più pungenti che la bioetica si trova a dover trattare. Quali sono le finalità, gli scopi ultimi che la medicina persegue con le sue pratiche? È degno di nota che in un'opera come *Les crises de l'incertitude* Malherbe a questo riguardo cita uno dei testi capitali della filosofia del Novecento, *La crisi delle scienze europee* di Edmund Husserl[207]. È noto, infatti, che il grande filosofo fondatore della fenomenologia, in apertura di un suo celebre libro, facesse riferimento alla cosiddetta "crisi" delle scienze europee, la quale consisteva soprattutto nell'incapacità, da parte delle scienze, di pensare fino in fondo i propri contenuti e, soprattutto, gli scopi per cui esse sono nate e verso cui si orientano. Al di là, cioè, dell'indiscutibile

[207] Malherbe, *Les crises de l'incertitude*, cit., in particolare p. 139 ss; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit.

rilevanza dei loro risultati immediati, tecnici, le scienze oggi appaiono caratterizzate – sosteneva Husserl, il quale redigeva le sue pagine intorno alla prima metà degli Trenta del Novecento – da una sostanziale incapacità di pensare criticamente i contenuti del loro sapere (posizione, questa di Husserl, che sarebbe stata ripresa e radicalizzata più tardi da Heidegger, il quale non esitava ad asserire che propriamente "le scienze non pensano" e che pertanto la loro destinazione ineluttabile è la tecnica)[208].

Malherbe, pertanto, si richiama a queste riflessioni dei due grandi maestri del pensiero novecentesco; ma le riprende dall'angolazione della bioetica e, in particolare, del rapporto che questa ha con la medicina. Nel prendere le mosse nella sua discussione circa le finalità delle pratiche tecniche in campo sanitario, Malherbe muove dall'assunto per cui l'uomo, oggigiorno, appare in grado di modificare oltre che l'ambiente l'uomo stesso e, ancor più, appare in grado di farlo domani. In passato, egli osserva, l'uomo era in grado di modificare se stesso soprattutto nel senso della formazione e dell'educazione, vale a dire nel senso che egli era in grado di esplicitare le sue potenzialità. Oggigiorno, invece, la capacità di trasformazione e di autotrasformazione dell'uomo arriva a incidere direttamente nel campo organico, nella materia. Grazie alle formidabili scoperte della biologia, della neurologia, della genetica, ecc., siamo in grado di modificare l'organismo dell'uomo e, per esso, anche il suo comportamento. Con la procreazione assistita – osserva Malherbe – abbiamo cambiato il modo di far nascere dei bambini; con le cure palliative abbiamo cambiato il modo in cui l'uomo giunge alla morte, lenendo i dolori che si accompagnano alle malattie più

[208] Cfr. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., in particolare p. 139 ss.

gravi, ecc. In tal modo – egli conclude - quelli che sono, ontologicamente, i limiti costitutivi dell'essere umano sono andati incontro a una radicale trasformazione[209].

Malherbe chiarisce che non intende affatto disconoscere il valore profondamente rivoluzionario e l'allargamento delle possibilità esistenziali che tutto ciò ha comportato per ciascuno di noi. Donne che fino a tempi relativamente recenti non erano nelle condizioni di potere avere figli, ora possono coronare il loro legittimo desiderio di divenire madri. La lotta contro le malattie si è fatta più efficace. Il modo in cui si muore è cambiato rispetto al passato: i dolori che talvolta precedono le malattie più gravi si sono notevolmente ridotti. La chirurgia, come noto, fa letteralmente miracoli. Dunque, impossibile sottovalutare la rilevanza delle *performance* della tecnologia medica e biologica: esse non possono essere disprezzate. Tuttavia, prosegue Malherbe, occorre domandarsi se realmente noi ci rendiamo conto del loro senso e della loro portata. Qual è – afferma Malherbe, giungendo subito al nodo cruciale del problema – il senso di queste performance? Dare una risposta a queste domande, oggi, appare un'impresa molto difficile, forse addirittura impossibile. Il senso di queste performance, cioè, semplicemente oggi tende a sfuggirci. È come se le performance divenissero – osserva Malherbe – fini a se stesse. Siamo in presenza – egli puntualizza – di una vera e propria "tendenza alla performance per la performance"[210]. Si tratta ancora una volta di una manifestazione di quell'imperialismo del *χρόνος*, che già in precedenza è stato messo in luce. La relazione

---

[209] Cfr. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., pp. 35-36.

[210] Ivi, p. 36.

tra mezzi e scopi, oggi, nel campo biomedico (ma Malherbe ritiene che non riguardi solo questo campo) appare addirittura rovesciata. "Viviamo in un'epoca in cui alla bulimia dei mezzi corrisponde l'atrofia dei fini"[211] è la lapidaria asserzione di Paul Ricoeur riportata in un articolo del cardinal Gianfranco Ravasi. Il grandioso sviluppo dei mezzi a cui noi oggi assistiamo diventa una sorta di finalità intrinseca, diventa scopo a se stesso. Se ci domandiamo quale sia lo scopo ulteriore, trascendente, della performance biotecnologica, la risposta è destinata a rimanere inevasa.

Tale inversione del rapporto mezzi-fini, tale ulteriore manifestazione dell'imperialismo del *χρόνος*, secondo Malherbe, appare come un radicale depauperamento dell'essenza umanistica della scienza. Coloro i quali agiscono implementando performance biotecnologiche – osserva il filosofo – semplicemente perdono di vista che lo scopo dell'azione, nell'agire scientifico, altro non può essere se non l'essere umano (o, oltre questo, la salvaguardia della natura e dell'ambiente).

La cosa veramente fondamentale, conclude dunque Malherbe, è che è indispensabile recuperare una coscienza critica acuta e vivace del rapporto morale che intercorre tra i mezzi (che possediamo addirittura in sovrabbondanza, egli puntualizza) e le finalità per cui li impieghiamo. Se ci domandiamo, allora, ammesso che qualcuno ancora se lo domandi, quale propriamente sia la "finalità vera" (scrive Malherbe) della nostra azione, la risposta è destinata a rimanere inevasa in una forma addirittura desolante[212]. Una crisi radicale, secondo Malherbe, affligge la bioetica odierna. Questa scienza, pur nei suoi meriti indubbi, puntualizza il filosofo

---

[211211] G. Ravasi, *Fare impresa per creare valori*, in «Il Sole24 ore», 24 febbraio 2016.

[212] Cfr. ivi, pp. 36-37.

belga, oggi tende prevalentemente a focalizzare la sua attenzione su quelle che sono le condizioni formali di legittimità dei mezzi impiegati dalle scienze mediche. Tematica, questa, certamente importante, addirittura ineludibile; ma occorre non perdere mai di vista il fatto – puntualizza Malherbe – che oltre la questione attinente alle condizioni di legittimità formale degli strumenti, vi è poi la domanda veramente cruciale che concerne, viceversa, le finalità delle cure. Ora, proprio questo è il tema che rimane clamorosamente in secondo piano, per via di quello che Malherbe definisce una sorta di "divieto di pensare" che pende, come una sorta di spada di Damocle, sulle teste di tutti noi, ivi inclusi gli operatori del settore sanitario e medico[213].

Questo asserto, *prima facie*, suona addirittura sconcertante. Per quale ragione affermare che le scienze – come del resto osservava lo stesso Heidegger – non *pensano*? E per quale ragione – osserva ulteriormente Malherbe – affermare che grava, su di noi, sulle nostre teste, un vero e proprio *divieto* di esercitare la facoltà del pensiero, la facoltà della critica?

Sono due domande, a ben considerare, distinte; e tuttavia non prive di importanti punti di contatto tra di loro. Innanzitutto, per quanto concerne quello che Malherbe – in armonia con il pensiero di Heidegger – definisce il deficit di pensiero delle scienze, occorre focalizzare l'attenzione su quello che una filosofa originale ma certamente debitrice nei confronti di Heidegger, Hannah Arendt, definiva come la distinzione tra il "pensare" propriamente detto e il mero "calcolare"[214]. Siamo qui allora di

[213] Cfr. ivi, p. 36.

[214] Su questa distinzione della Arendt si veda H. Arendt, *Vita activa*, Bologna, Il Mulino, 2009, in particolare p. 113 ss.

fronte a una tematica di importanza veramente fondamentale. Le scienze, oggigiorno, hanno solo la *parvenza* del pensiero, ma poi effettivamente non pensano. O, se si preferisce, il loro pensiero si riduce a una sorta di estrinseco "calcolare". Le questioni fondamentali, quelle che, per dirla con Kant, formano ciò che si potrebbe definire il "regno dei fini", e, in generale, tutte le questioni di valore, assiologiche, ecc., rimangono per principio estromesse dal campo del pensare scientifico e, ancor più, della sua applicazione, cioè a dire la cosiddetta tecnica[215].

Ci troviamo, dunque, oggigiorno, di fronte a scienze di indubbia efficacia: scienze, cioè, che sono capaci di "calcolare" con una precisione ingegneristica addirittura ossessiva; ma che d'altro canto si rivelano estremamente deficitarie quando si tratti di esercitare la facoltà critica intesa come determinazione dei valori, individuazione dei fini, ecc.

Quel che oggi ci manca, quel che oggi più di ogni altra cosa noi dovremmo avere – puntualizza Malherbe – è appunto una scienza la quale, in generale, sia all'altezza della sfida del pensiero e che non limiti il suo compito al mero calcolare. Ma come può essere più precisamente determinata una tale demarcazione del mero *calcolare* rispetto all'effettivo, pieno e integrale *pensare*? Per definire questa tematica, Malherbe si richiama ancora una volta a Hannah Arendt, la quale a sua volta si rifaceva a una celebre distinzione illustrata da Aristotele nella sua metafisica, vale a dire i quattro ordini di cause. Queste erano dallo Stagirita intese rispettivamente come causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale. Ciascuna di queste quattro cause –

[215] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., in particolare p. 39.

secondo Aristotele – rispondeva alle seguenti fondamentali domande:

- qual è la materia, intesa come substrato, che è oggetto di modificazione nel divenire?

- Qual è la forma che, presente all'inizio, si ritrova anche allo stadio terminale del divenire?

- Qual è la causa che, in quanto forza *efficiens* è in grado di trasformare materialmente un determinato oggetto?

- La trasformazione che così ha luogo, a quale scopo, a quale fine corrisponde?[216].

Già Aristotele aveva modo di osservare che i tecnici non fanno se non occuparsi dei tre primi ordini di cause: causa materiale, causa formale e causa efficiente, e finiscono per trascurare radicalmente l'ultimo ordine causale, quello finalistico. Diversamente detto, il mero tecnico (che si tratti dell'artigiano come del chirurgo) per potere esercitare il suo mestiere, si limita a porsi l'interrogativo relativo alla materia che egli maneggia, alla forma che passerà dallo stato finale a quello iniziale del processo dell'agire e, naturalmente, relativo alla causa propriamente efficiente che del divenire è come una sorta di motore. Tuttavia,

La Arendt osserva come già Aristotele osservava come un tale deficit di interrogazione circa "il regno dei fini" e le causalità quale sia propriamente la finalità ultima e suprema di questo processo, è un quesito di importanza cruciale, che egli neppure si pone[217].che a esso ineriscono, appaia come un grave limite. Sfere

[216] Vedasi, sull'argomento, Düring, *Aristotele. Linee guida per un'interpretazione*, cit., in particolare p. 333 ss.

[217] Ivi, in particolare p. 334 ss.

dell'agire umano di importanza cruciale come la politica e l'etica (peraltro non distinguibili nel pensiero degli antichi) ineriscono infatti proprio a questa quarta dimensione, quella che invece i tecnici fondamentalmente ignorano[218].

Ed è proprio a queste riflessioni di Aristotele e di Hannah Arendt che riannoda il suo pensiero Malherbe. Medici, biologi, biomedici, e quant'altri, egli osserva, dimenticano che semplicemente – parole sue – i "tecnici non sono soltanto tecnici, ma sempre anche cittadini, che mai dovrebbero dimenticare la questione della finalità dell'azione"[219].

Proprio questo, allora, è il punto cruciale su cui Malherbe focalizza la sua attenzione. Oggigiorno i tecnici – nella fattispecie i biomedici, con cui la bioetica si confronta – si lasciano assorbire integralmente dalle questioni puramente *tecniche* inerenti al loro sapere e alle modalità di applicazione di esso. Essi, cioè, ignorano il modo in cui il loro sapere, la sua possibilità di applicazione pratica possa e debba inserirsi all'interno di quel più vasto novero di quesiti problematici, che riguardano *la polis*, vale a dire la "città" con il complesso dei sui valori integrali. I tecnici, cioè, per dirla ancora una volta con le parole di Malherbe, semplicemente dimenticano, ignorano che la *technè* non è se non un aspetto, uno spicchio delle tante arti che fanno parte della *polis* intesa come unità e integralità indivisa. La tecnica, anche la più sublime ed efficace, è pur sempre parte rispetto al tutto (tutto che,

---

[218] Arendt, *Vita activa*, cit., p. 211 ss.

[219] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 37.

evidentemente, corrisponde all'anzidetta *polis*)[220]. Paradossalmente, l'agire tecnico non si esaurisce in se stesso. Proprio in quanto è parte della città, proprio in quanto è parte della *polis*, esso finisce per venire coinvolto inevitabilmente all'interno di un gioco di azioni e reazioni con tutta una serie di altre tecniche, di finalità, di valori, dalla cui considerazione critica non è dato prescindere. Senonché, osserva Malherbe, lo "scandalo" del nostro sapere, della nostra tecnica odierna risiede proprio nel fatto che esso pretende di essere *pars pro toto*, vale a dire rinuncia all'umiltà di sapersi elemento parziale integrante, e nel contempo subordinato, a una totalità che insieme lo include e lo trascende[221].

Ora, se veramente la tecnica vuole trascendere se stessa e nel contempo inverarsi; se il tecnico – detto diversamente – vuole divenire a pieno diritto *cittadino*, occorre ricordarsi che non ci si può limitare ai tre ordini di cause iniziali ma bisogna, necessariamente, attingere il quarto e superiore livello, quello delle cause di ordine finale.

La distinzione (insieme alla correlazione) tra i mezzi e i fini appare come un aspetto cruciale della riflessione filosofica occidentale, quale si è venuta sviluppando dai Greci in avanti. Eppure, si sbaglierebbe a fare di essa una tematica meramente etnocentrica, il che significherebbe fondamentalmente relativizzarla e togliere a essa quella universalità addirittura archetipica, che ci induce a sollevarla in maniera così netta e radicale. Non solo la filosofia greca, bensì anche quella ebraica –

---

[220] Vedasi anche, su queste problematiche, Malherbe (a cura di), *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit., in particolare p. 101 ss.

[221] Malherbe, *L'educazione di fronte alla violenza*, cit., in particolare p. 29 ss.

annota Malherbe – implicitamente pone una netta distinzione tra il pensare e il calcolare e ritiene che la peculiarità di quest'ultimo stia appunto nel restringere la propria sfera cogitativa alle tre prime cause o domande. Si pensi, ad esempio, alla tematica della causa materiale: i tecnici – annota Malherbe – sono soggetti i quali dispiegano le loro competenze e attitudini così da potere propriamente *calcolare* il modo più efficace in cui la materia della propria azione sia suscettibile di trasformazione. Parimenti, essi individuano nel modo più chiaro e netto quella che è la causa *efficiente* che è in grado di trasformare un oggetto da uno stato a un altro. La loro inventiva è innegabile; molteplici, infatti, sono gli ostacoli che la tecnica, in quanto tale, riesce ad aggirare per trasformare, modificare, ecc., i propri oggetti. Quel che continua tuttavia a fare radicalmente difetto, osserva Malherbe, è appunto la dimensione dello scopo, della finalità[222]. Ancora una volta il nostro filosofo si richiama ad Hannah Arendt, la quale ebbe a definire il pensiero (in quanto per principio si distingue dal calcolo) come una sorta di "calcolo con discussione del proprio scopo"[223]. Il pensiero, peraltro, si distingue dal calcolo non già nel senso che si contrappone radicalmente a esso e, sdegnosamente, ne respinge presupposti e metodi. Al contrario, l'autentico pensiero non è se non quell'operazione mentale la quale nell'atto del trascendere il calcolo lo ingloba e invera dentro di sé. Il paradosso delle scienze, oggigiorno, sta proprio nel fatto che esse sono in grado di escogitare con inventiva sovente inesauribile strade nuove. Tuttavia, esse non appaiono mai in grado di rimettere

---

[222] Cfr. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., pp. 38-39.

[223] H. Arendt, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 2015, in particolare p. 113 ss.

propriamente in discussione gli scopi immediati che perseguono. Si pensa veramente, osserva Malherbe, solo nel momento in cui noi non dimentichiamo la quarta domanda. Egli scrive: "Pensare significa interrogarsi sempre sulla finalità della propria azione e non soltanto sui mezzi da utilizzare per raggiungere lo scopo"[224].

Come si vede, qui implicitamente Malherbe introduce una distinzione tra *finalità* propriamente detta e scopo *tout court*. Possiamo dire anche che tale distinzione tra finalità e scopo corrisponde pienamente alla distinzione anzidetta tra pensare e calcolare. Il pensare, infatti, è in grado di elevare lo sguardo critico sino ad abbracciare l'orizzonte dei valori in quanto scopi. Il calcolare, viceversa, consegue uno scopo immediato che fa tutt'uno con il compimento della propria performance, perdendo tuttavia di vista l'orizzonte di valore più ampio entro cui giocoforza l'atto del calcolare si inquadra[225].

Tutti presi, come inviluppati, nella dimensione del mero calcolare, perdiamo di vista la dimensione della critica e ci troviamo dunque a soffrire – conclude Malherbe – "un potente «impedimento del pensiero», da cui deriva una vera anestesia del nostro senso critico"[226]. Il nostro senso critico, insomma, è come anestetizzato; il che tuttavia non impedisce di dispiegare grande inventività e ingegnosità nel predisporre, appunto, tutta la strumentazione che è resa indispensabile dall'attività del calcolo.

---

[224] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 37.

[225] Cfr. Malherbe, *Ascoltare l'inaudito. L'etica degli eretici*, cit., in particolare p. 113 ss.

[226] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 37.

Non è un caso, allora, che tale senso critico anestetizzato, tale pensiero impedito e come imbavagliato, sia una prerogativa di un tempo come il nostro, di una società la quale appare letteralmente asservita al tempo misurato, al *χρόνος*, vale a dire alla successione degli istanti amorfi, sempre identici a se stessi, in cui la vita scorre uniforme, senza sobbalzi, senza drammi, senza scosse. Il tempo come *χρόνος*, l'attività del *cogitare* ridotta a mero calcolo, conclude dunque Malherbe, non sono se non prerogative della società borghese, la quale si trova a dover scontare la sua radicale assenza di senso pensando di poterla malamente compensare con l'agio, la ricchezza, la comodità, l'abbondanza delle cose materiali, ecc.[227].

Il nostro tempo, proprio perché appare tutto pervaso dalle potenzialità addirittura demoniache – virtualmente illimitate – della tecnica, appare come narcisisticamente orientato su di essa e non è in grado di scorgere criticamente altro. Scrive Malherbe: "Siamo arrivati al punto di considerare che tutto ciò che è possibile dovrebbe essere realizzato. Non ci chiediamo più se dalla concretizzazione di tutte queste possibilità risulterà un «servire» o piuttosto un «asservire» l'uomo"[228].

Vale la pena allora sottolineare come queste riflessioni di Malherbe rappresentino la radicalizzazione di tendenze speculative

---

[227] Si veda, su questi temi, soprattutto Malherbe, *La democrazia a rischio di usura. L'etica di fronte alla violenza del credito abusivo*, cit., in particolare p. 200 ss, nonché la trasfigurazione romanzesca che lo stesso Malherbe ha dato in un'opera come Malherbe, *Il nomade poliglotta*, cit., in particolare p. 199 ss.

[228] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 37.

già chiaramente affiorate in un autore come Edmund Husserl, con speciale riguardo alla sua *Crisi delle scienze europee*, o addirittura in Heidegger, la cui riflessione circa il tramonto della metafisica fa tutt'uno con una radicale disamina della assenza di facoltà cogitative e propriamente critiche della cosiddetta scienza[229]. Il grande dispiegamento di mezzi tecnici – conclude allora Malherbe – varrà a "servire" l'uomo o non piuttosto ad asservirlo[230]. Questa, secondo lui, la domanda cruciale cui oggigiorno sistematicamente le scienze si sottraggono.

L'analisi inclemente di Malherbe riprende ancora una volta Hannah Arendt, la quale era solita affermare che noi, nonostante tutto il nostro grande sapere, ci troviamo oggi in una condizione singolare, a metà strada tra quella dell'*animale* e quella del *cittadino* in quanto soggetto politico autentico[231]. Non siamo più meramente animali in quanto siamo stati in grado di affrancarci dal bisogno che pungola il nostro soma e la nostra psiche come uno stimolo immediato; ma tuttavia non siamo ancora autentici cittadini, soggetti politici, vale a dire *umani* in senso proprio, proprio perché tendiamo a scambiare la parte per il tutto e tendiamo a ignorare che la parte, proprio perché parte, è da considerarsi

---

[229] Cfr. R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Roma-Bari, Laterza, 1995, in particolare p. 116 ss, nonché Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., in particolare p. 113 ss.

[230] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 37.

[231] Cfr. Arendt, *Vita activa*, cit., in particolare p. 116 ss.

elemento subordinato rispetto a un tutto che lo trascende[232].

Ma perché tutto ciò? Perché – si domanda Malherbe, radicalizzando la sua domanda originaria – noi abbiamo dato vita a una pluralità di discipline scientifiche nelle quali la dimensione del calcolo soverchia di gran lunga quella del pensiero? Non è facile rispondere a questa domanda, osserva Malherbe; tuttavia, per tentare una risposta, vale la pena prendere le mosse da una considerazione di Nietzsche, il quale aveva osservato, sul finire dell'Ottocento, che noi – cioè a dire l'uomo occidentale - "abbiamo paura della libertà, paura di noi stessi, paura della vita e anziché godere del nostro sviluppo, soffriamo rimanendo estranei a noi stessi"[233]. È come se le scienze contemporanee – e, in primis, quelle che afferiscono all'ambito medico e biologico – rivelino una sorta di fondamentale paura che l'uomo occidentale ha nei confronti di se stesso, e questo a dispetto della tendenza che è a lui caratteristica di considerare se stesso e la propria cultura e civiltà superiore a quella del globo tutto[234]. Se noi fossimo in grado di abbracciare noi stessi e il nostro destino – puntualizza da ultimo Malherbe – non avremmo difficoltà alcuna a elevare le scienze al rango di pensiero propriamente detto. Invece, non siamo in grado

---

[232] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 38. Cfr. anche Arendt, *Vita activa*, cit., p. 155 ss.

[233] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 38.

[234] È degno di nota che nel rammentare la critica di Nietzsche alla paura della libertà propria dell'uomo occidentale, lo stesso Malherbe faccia riferimento a due opere fondamentali di Erich Fromm: E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1996, nonché E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Il Saggiatore, 1995.

di godere del nostro sviluppo, addirittura ci esponiamo a una fondamentale sofferenza in quanto rimaniamo estranei a noi stessi. Si tratta – per dirla con Freud, a sua volta citato da Malherbe – di un fondamentale atteggiamento interiore di scissione, per cui noi rifiutiamo una parte che a noi stessi è sgradevole e inaccettabile[235].

In ultima analisi, osserva Malherbe, questa accusa, questa critica andrebbe rivolta a coloro i quali beneficiano dello straordinario sviluppo delle scienze, cioè a dire tutti noi. Noi, infatti, – puntualizza il filosofo – "preferiamo che altri scrivano la trama del brano teatrale di cui noi siamo gli attori, poiché siamo paralizzati all'idea di prendere la penna e scrivere da noi stessi il nostro copione. In definitiva, siamo lacerati nel nostro proprio essere. Siamo letteralmente «diabolizzati»: gettati al di fuori di noi, nella dispersione della nostra impossibile identità"[236].

È questo il punto più acuto della crisi cui l'uomo contemporaneo, secondo Malherbe, è giunto. Il nostro proprio essere (vale a dire la sostanza del nostro essere biologico e psichico oltre che storico e culturale) appare oggi vittima di una lacerazione profonda. Siamo lacerati, e perciò espropriati dalla parte più profonda del nostro essere. Per dirla ancora una volta con le parole stesse di Malherbe, siamo letteralmente *diabolizzati*: la nostra possibile identità, allora, si trova come frantumata e noi ci troviamo letteralmente alienati a noi stessi, estraniati a noi stessi,

---

[235] Cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 305 ss. Cfr. anche Malherbe, *Ascoltare l'inaudito. L'etica degli eretici*, cit., in particolare p. 113 ss.

[236] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 38.

gettati al di fuori della nostra cerchia soggettiva più intima[237].

In effetti, alla radice o in premessa delle pratiche poste in atto dalle neuroscienze contemporanee, osserva Malherbe, noi vivremo una fondamentale assenza di consapevolezza critica circa il reale *status* dell'essere umano.

E quali sarebbero, allora, puntualizza il filosofo, i limiti capitali che noi non vogliamo riconoscere e che si rispecchiano involontariamente appunto in questa connaturata attitudine delle scienze a calcolare anziché a pensare?

A questa domanda cruciale il nostro filosofo risponde citando Heidegger ancora una volta e, prima di lui, Epicuro, grande filosofo greco del III sec. a.C. il quale – sempre secondo Malherbe – avrebbe rivelato uno sguardo addirittura più acuto di quello dello stesso Heidegger dal momento che egli per primo aveva riconosciuto che noi non intendiamo affatto riconoscere di essere mortali e, addirittura, di vivere "già in prospettiva della morte"[238].

Il problema fondamentale – osserva Malherbe – è quello secondo cui noi, più o meno saggi, più o meno colti, siamo tutti fondamentalmente accomunati dal fatto di non voler riconoscere

---

[237] Vedasi ancora, su queste tematiche, Malherbe, L'educazione di fronte alla violenza, cit., p. 114 ss.

[238] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 38. Per una panoramica generale del pensiero epicureo si veda D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari, Laterza, 2005. Viceversa, circa le tematiche heideggeriane relative all'angoscia come contrassegno dell'autenticità, segnata dall'aspettativa della morte, anticipata dall'uomo come "la sua possibilità più propria", vedasi Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2015, cit., in particolare p. 333 ss.

quel che inevitabilmente esiste, vale a dire la finitudine umana, la quale si rispecchia preliminarmente nella caducità e altresì nella mortalità dell'uomo.

Sempre secondo Malherbe, infatti, uno degli elementi che più concorrono a suscitare interrogativi circa l'essere umano nella contemporaneità, risiede, appunto, nel fatto che la finitudine umana, oggigiorno, è sostanzialmente negata, respinta, disconosciuta.

Siamo tutti d'accordo – l'osserva Malherbe stesso sulla scorta dell'esistenzialismo – che l'essere umano è un fascio di progetti: noialtri esistiamo – egli puntualizza – solo in quanto abbiamo e coltiviamo progetti. Ma – egli si affretta a soggiungere – "un 'progetto' è precisamente uno sforzo verso una finalità. Di conseguenza, dimenticare la domanda sulla finalità significa avanzare come un cieco verso una finalità nascosta"[239].

Risulta, allora, da questo passo, il nesso inseparabile che, secondo Malherbe, sempre lega la dimensione progettuale con quella finalistica. Che cosa accade, a noialtri oggigiorno, in quanto siamo guidati con orgoglio dalle nostre scienze? Accade che, semplicemente, noi viviamo la nostra vita senza effettivamente porci il quesito relativo alla finalità. Senonché, puntualizza Malherbe, il fatto di non domandare a se stessi nulla circa la finalità, non significa che il problema immenso della finalità venga cancellato come con un colpo di spugna. Al contrario, il fatto di rimuovere la domanda essenziale (qual è lo scopo di tutto ciò?), non significa che il problema della finalità possa venire eliminato bollandolo equivocamente con un residuo di teologia o di

[239] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 38.

metafisica. Anzi, evitare di prendere coscienza in maniera critica e approfondita del tema della finalità, significa semplicemente ritrovarselo ancora una volta davanti, con la sua poderosa forza ostacolante: significa, per dirla ancora una volta con le parole di Malherbe – "avanzare come un cieco verso una finalità nascosta"[240].

Emerge qui un elemento critico di notevole spessore e novità all'interno del discorso di Malherbe. Procedere come la scienza calcolante richiede, cioè a dire senza porsi domande radicali in termini di orizzonti di senso e di valore, non significa cancellare il tema della finalità, sicché poi occorrerebbe la filosofia per ricordarlo. Al contrario, significa semplicemente, difendere a oltranza quella prospettiva politica che trova dinanzi a sé una fondamentale "finalità nascosta"[241]. Vi è sempre, in ciascuno nostro agire, che noi ne siamo consapevoli o meno, quella che Jung definisce "finalità nascosta"[242]. E Malherbe non esita a ricollegarsi a questa definizione del grande psicanalista svizzero. La finalità, piaccia o no, vi è sempre: vi è tuttavia radicale differenza, egli osserva, tra una finalità che rimane fondamentalmente inconscia nel soggetto agente, e, viceversa, una radicalità che il soggetto agente ha saputo in larga misura rischiarare criticamente e, con ciò, tirare fuori dal proprio inconscio[243].

Ma perché – osserva in conclusione il nostro autore – le scienze non sono in grado di elevarsi al rango del pensiero vero e

---

[240] Ibidem.

[241] Ibidem.

[242] C. G. Jung, *Due testi di psicologia analitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, in particolare p. 113 ss.

[243] Cfr. J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973, p. 119 ss.

proprio, al rango di quello che egli suggestivamente definisce "l'autentico pensare"[244]. La risposta è assai semplice: pensare, pensare per davvero, pensare criticamente, cogliere – per dirla con Hannah Arendt – il retto e il verso delle cose, è un'operazione alquanto complicata[245]. Per parte sua Malherbe definisce il pensiero non solo "un'operazione difficile", ma altresì "un'operazione a rischio"[246]. Due elementi, allora, insorgono qui: in primis, l'intrinseca mancanza di agevolezza dell'operazione del pensiero. È arduo, cioè, riflettere criticamente sulle cose, coglierne il tratto costante e permanente, evitare, cioè, di ricascare nei pregiudizi che sono propri del senso comune, come del resto già sappiamo dal pensiero greco in avanti, il quale, da Platone in poi (ma verosimilmente già da Parmenide) era solito contrapporre *ἐπιστήμη* e *δόξα*, vale a dire la verità autentica (frutto di ragione) e la verità puramente apparente (frutto, cioè, dell'illusione sensoriale)[247]. Ora, se l'elemento della *criticità* – torna a puntualizzare Malherbe – rende ragione della intrinseca complessità e difficoltà dell'operazione del pensiero, l'elemento di contrapposizione all'*opinio comunis*, vale a dire alle sensazioni sempre mutevoli e logicamente infondate del volgo, rende ragione della sua intrinseca rischiosità. Colui che pensa – osserva malinconicamente Malherbe

---

[244] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 39.

[245] H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 113 ss.

[246] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 39.

[247] Si veda, su queste direttrici fondamentali del pensiero classico, W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1998, in particolare p. 113 ss.

– è inevitabilmente destinato a essere sempre più solo, sempre più in contrapposizione rispetto al volgo schiamazzante e impulsivo[248]. Deve, cioè, contrapporsi alla massa con tutto ciò che ne consegue. Egli, cioè, deve essere consapevole che incontrerà, lungo il suo cammino – già di per sé disagevole – una serie di avversità dovute all'opposizione del sentire volgare, e ciò perché – puntualizza Malherbe – "pensare fa paura a chi non pensa affatto, e il pensiero destabilizza e inquieta"[249].

Dunque, due elementi. L'intrinseca difficoltà del pensare dovuta al fatto che ogni autentico itinerario di pensiero non ha mai la forma di un cammino già preformato, bello e fatto davanti, che si tratti semplicemente di percorrere lietamente. Al contrario, ogni volta che si è fatto un passo nella strada del pensiero critico il passo che successivamente seguirà apparirà problematico, incerto, niente affatto scontato. E per compiere nella sua interezza il cammino, occorrerà prudenza, ostinazione, pazienza, valore[250]. E vi è, oltre a questa elemento di difficoltà intrinseca, anche l'elemento della contrapposizione al volgo: è quello che Malherbe definisce elemento di inquietudine, destabilizzazione e persino timore che caratterizza il pensiero, poiché – egli prosegue – "pensare è vietato e violare il divieto è quasi sempre sentito come un atto di violenza diabolica, così come esso è una delle più eminenti forme di violenza simbolica, dal momento che consiste nell'uscire dalle

---

[248] Malherbe, *Les crises de l'incertitude*, cit., in particolare p. 119 ss.

[249] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 39.

[250] Cfr. ibidem.

divisioni ereditate per costituire una nuova sintesi"[251].

Molteplici elementi si condensano in queste annotazioni di Malherbe e vale la pena districarle e soppesarle criticamente una per una. Il pensare, innanzitutto, in queste pagine non viene definito soltanto come un atto teoretico, bensì come un atto etico. Pensare significa forzare i pregiudizi, mostrarne l'infondatezza, molto spesso significa rivelare un'immagine delle cose che è il negativo fotografico di quella avvalorata dal senso comune. L'atto del pensare è propriamente un atto di coraggio, tant'è vero che le qualità invocate da Malherbe per caratterizzarne l'essenza sono propriamente di tipo morale: prudenza, pazienza, valore come coraggio, ostinazione: dunque, un complesso di qualità morali e pratiche, che già di per sé fanno riferimento alle avversità che inevitabilmente colui che pensa dovrà affrontare.

Per un istante proviamo a riportarci alla situazione della bioetica. Anche la scienza medica – osserva Malherbe – alla pari di tutte le altre scienze e tecniche, sovente eccelle nell'arte del calcolare, mentre le fa difetto la dimensione del pensare. E allora la bioetica è chiamata a un compito formidabile: a essa spetta, infatti, osserva Malherbe, far luce sugli orizzonti di valore, critici e di senso, che alla dimensione del pensare pertengono e che dovrebbero rappresentare il quadro entro cui si colloca la tematica bioetica, cioè a dire della correlazione dei mezzi ai fini, ecc.

Il pensare, allora, osserva Malherbe, ricollegandosi in un altro suo testo a un grande filosofo francese del Novecento, Eric Weil, richiama la dimensione della violenza, sicché – come diceva Weil, richiamato da Malherbe – filosofia e violenza formano un

[251] Ibidem.

connubio inscindibile[252].

Pensare, vuole cioè dire Malherbe, significa affrontare – e superare – due ordini di violenze: una violenza che egli definisce *simbolica* e una violenza che egli definisce *diabolica*[253].

Una violenza simbolica, poiché, sostiene Malherbe, tutta una serie di concezioni che la tradizione ci tramanda debbono essere sempre di nuovo rimesse in discussione, problematizzate, relativizzate mediante l'atto della critica, la quale per definizione è sempre eversiva. Colui che pensa per davvero, colui cioè che pensa le cose e non si limita a ripetere formule stantie, inevitabilmente – puntualizza Malherbe – sarà portato a esercitare una vera e propria "violenza simbolica" nei confronti della tradizione di pensiero che si trova bella e fatta dinanzi a sé. È questo ciò che fanno tutti gli innovatori, tutti i maestri. Senonché, come per una sorta di legge del contrappasso, la "violenza simbolica" che essi esercitano nei confronti del *corpus* di concetti e pregiudizi imperanti nel loro *milieu* sociale e culturale, finisce per ritorcersi contro di loro, per effetto di una sorta di "violenza diabolica" che la società circostante, sentendosi come scossa dalle fondamenta della loro speculazione critica, esercita contro di loro. Scrive Malherbe: "Socrate, Epicuro, Bruno, Eckhart, Spinoza, Marx, Nietzsche, Freud, Arendt, tutti questi pensatori hanno sofferto calunnie, ostracismo e repressione. Alcuni di loro sono stati scomunicati, condannati a morte, talvolta giustiziati per aver tentato di aprire una breccia nel muro dei pregiudizi del loro

---

[252] E. Weil, *Logica della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999, in particolare p. 193 ss.

[253] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 39.

tempo”[254]. La solitudine, l’isolamento è il minimo scotto che un pensatore originale e critico deve pagare: molto più spesso, come la storia insegna, e come risulta dagli esempi riferiti da Malherbe, sono proprio l’ostracismo, la calunnia, la diffidenza, il disprezzo che vengono attirati su di sé, come limatura di ferro dal magnete, ove la limatura di ferro (per rifarsi alla mirabile metafora di Malherbe) sono i pregiudizi, le calunnie, le diffidenze del volgo, e il magnete è, invece, il nuovo e dirompente pensiero recato dalla mente propriamente critica[255].

Secondo Malherbe, infatti, violenza *simbolica* e violenza *diabolica* sono due volti della stessa medaglia: è come un’azione cui non può non seguire una reazione. Alla violenza *simbolica* del pensiero (corrispondente al momento dell’azione innovativa, di rottura) segue la violenza *diabolica* (corrispondente all’elemento della reazione). Sempre secondo Malherbe, la violenza *simbolica* è inevitabilmente un *prius*; la violenza *diabolica*, viceversa, rappresenta un *posterius*, vale a dire un elemento che non può non seguire quando la facoltà critica abbia simbolicamente fatto giustizia del passato[256]. Ecco, allora, alla luce di questa diade violenza simbolica/violenza diabolica, messe chiaramente a nudo tutte le implicazioni e i presupposti speculativi di quella tematica, esaminata dianzi, in cui Malherbe metteva in luce il carattere inquietante, destabilizzante, addirittura vietato, del pensiero, il quale si esercita mettendo in atto un’efficacia violatrice. Il

---

[254] Ibidem.

[255] Cfr. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, cit., in particolare p. 199 ss.

[256] Cfr. anche, sull’argomento, Malherbe (a cura di), *Il cittadino, il medico e l’AIDS*, cit., in particolare p. 113 ss.

pensatore originale esercita la violenza simbolica (Socrate, Bruno, Freud, ecc.) e la società circostante, adusata a riposare sui propri preconcetti, ripaga il pensatore innovativo con la moneta della violenza diabolica, calunniandolo, scomunicandolo, perseguitandolo a vario titolo. Ma perché tutto ciò accade? La risposta, secondo Malherbe, è piuttosto semplice. "Il pensiero – osserva il filosofo belga – è sempre un rischio costoso, che la maggioranza degli individui non sono affatto disposti a correre, cosa che chiaramente impedisce loro di divenire "persone autonome"[257]. Pensare significa dunque rinunciare alle abitudini comode. Molto meglio, allora, camuffarsi da originali seguitando però, nel contempo, a usare sempre le medesime formule, a ripetere sempre i medesimi concetti, sottraendosi, appunto, al rischio del pensiero propriamente critico. Esercitare la critica – conclude Malherbe – significa avere indipendenza, autonomia e dunque, quantomeno indirettamente, operare un distacco dal comodo legame di dipendenza rispetto a preconcetti diffusi ed ereditati.

Ma cosa vuol dire, allora, si domanda Malherbe, propriamente pensare? Che cos'è, esattamente, il pensiero? In primis, se ci domandiamo che cosa propriamente significhi pensare, dobbiamo rispondere, sostiene Malherbe, con un invito, con un'esortazione: dobbiamo propriamente ritornare alla scuola di Socrate, farci idealmente allievi di colui che per primo esercitò la virtù radicale del dubbio filosofico. Che cosa fece, infatti, Socrate? Egli seppe svegliare i cittadini, i quali, senza di lui, davvero avrebbero continuato indisturbati a dormire il sonno della ragione

[257] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 39.

per tutta la loro vita[258].

Abbiamo visto, inoltre, che il pensiero è propriamente una forma di autonomia, di indipendenza; è idealmente un modo per troncare un legame con preconcetti troppo frusti e inadatti a comprendere l'uomo, la realtà, il mondo. Emerge allora qui un ulteriore, interessante approfondimento speculativo di Malherbe. Proprio perché il pensiero presuppone autonomia mentale e morale, e si traduce in un'ulteriore affermazione di indipendenza, vi è un legame essenziale e inscindibile tra pensiero critico, o pensiero senz'altro, e *solitudine*. A ciò allude Malherbe allorché osserva che, in fondo, "pensare vuol dire *dialogare in silenzio con se stessi*"[259]. Colui che pensa, infatti, deve propriamente sospendere i presupposti su cui la sua azione e il suo pensiero si sono sino a quel momento comodamente e indisturbatamente fondati. Per dirla con Husserl, deve esercitare un'operazione preliminare di scetticismo: egli deve esercitare la sua *epoché*, sospendendo la sua adesione immediata, acritica e irriflessa, nei confronti delle credenze, dei pregiudizi, della realtà. Addirittura, sempre secondo la lezione husserliana, egli deve arrivare idealmente a sospendere la sua credenza nella validità del mondo. Sospesa questa credenza, ogni ulteriore credenza sarà metodologicamente neutralizzata. Ed è compito della critica, allora, riguadagnare speculativamente ogni singolo concetto, ogni singolo valore, fondandolo tuttavia criticamente. Ciò ci riporta, allora, ancora una volta al tema dell'isolamento ideale che caratterizza il vero pensatore. Costui, infatti, dialoga in silenzio, dialoga con se stesso, a se stesso rivolge domande e a se stesso dà risposte. Esercitare l'*epoché*,

[258] Cfr. ibidem.

[259] Ibidem.

neutralizzare temporaneamente le credenze preconcette ereditate dalla tradizione e dall'ambiente sociale circostante, significa appunto fare un passo indietro idealmente, cioè a dire distaccarsi da quelle concezioni, sospendendole e neutralizzandole. Esercitare il pensiero critico, infatti, osserva Malherbe, "presuppone che ciascuno sia intenzionato e in grado di rendere conto di ciò che pensa e dice... *Logon didonai*: rendere conto – non fornire la prova, ma essere in grado di dire come si è pervenuti a un'opinione e per quali ragioni le si è data quella formulazione"[260].

Un altro elemento importante messo in risalto, sia pur succintamente, da Malherbe riguarda anche quella che è la peculiare dimensione della temporalità entro cui si dispiega l'esercizio della critica. Naturalmente, se ci riportiamo a quelle che sono le quattro accezioni fondamentali di temporalità distinte da Malherbe, appare evidente che la temporalità che è propria della riflessione critica, della filosofia e nello specifico della bioetica, altra non potrà essere se non quella della cosiddetta *σχολή*. Si tratta, infatti, come abbiamo visto in precedenza, della dimensione della temporalità che si lega al cosiddetto *otium*, il tempo che presuppone il venir meno dei legami mondani, dell'impegno pratico, del *negotium* in senso stretto. In tal modo, attraverso l'analisi della temporalità, otteniamo una conferma critica di quanto si è detto dianzi. Pensare, infatti, significa idealmente isolarsi; significa recidere metaforicamente i legami che già sempre ci avvincono a un nodo di certezze precostituite tutte per base di pregiudizi e opinioni mal fondate. E come possiamo noi liberarci da queste catene pregiudiziali, se non idealmente

[260] Ivi, pp. 39-40. Su questo punto Malherbe cita la seguente opera: H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990, p. 66.

separandoci e allontanandoci dal mondo circostante, neutralizzandone mediante una *epoché* fenomenologica i presupposti valoriali; e come possiamo isolarci e neutralizzare il mondo circostante – conclude perentoriamente Malherbe – se non disponendoci in quella peculiare modalità del tempo che corrisponde, propriamente, al cosiddetto "non fare *propriamente nulla*", il che non significa, naturalmente, starsene in panciolle e a rigirarsi i pollici, bensì, al contrario, significa essere disposti a lasciar accadere l'evento, a lasciarsi cogliere da ciò che ci può sorprendere, stimolare la nostra meraviglia, accendere la nostra riflessione e la nostra meditazione. Il tempo della riflessione critica, allora, corrisponde al tempo di ciò che abbiamo definito *otium*. A esso si contrappone, invece, il *negotium*, vale a dire il concetto corrente e pregiudiziale secondo cui "il tempo è denaro" e chi si sofferma a riflettere, a meditare, sospendendo temporaneamente i presupposti di validità delle sue credenze, propriamente perderebbe tempo, sarebbe un nullafacente, ecc.[261].

Ecco allora per quale ragione il pensatore originale viene sempre visto con diffidenza dal volgo. Quest'ultimo, infatti, è sempre coinvolto negli affari mondani; ha sempre per le mani un qualche *negotium*. Il distacco metaforico e la neutralizzazione di un qualsiasi *negotium*, invece, in base a quanto si è detto, rappresenta il presupposto ineludibile di qualsiasi attività propriamente critica.

E tutto questo, allora, conclude Malherbe, al fine di

[261] Per i presupposti heideggeriani e husserliani di queste concezioni si veda Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., in particolare p. 99 ss., Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, cit., in particolare p. 116 ss.

dichiarare che esercitare il pensiero, disporsi al cosiddetto *otium*, rientrare nella dimensione della temporalità che è isolamento e dunque propriamente *σχολή*, significa ancora una volta trascendere le prime tre dimensioni del concetto di causalità e puntare senz'altro alla questione ultima, quella della finalità; una questione – afferma definitivamente Malherbe – che oggi dobbiamo purtroppo dire non essere "presa abbastanza in considerazione nella bioetica odierna"[262]. E un altro interessante, amaro accenno di Malherbe riguarda anche la possibilità che oggi la bioetica si sia chiusa in un esercizio in fondo sterile, parolaio e nient'affatto critico, proprio perché verosimilmente essa rappresenta la manifestazione di pensiero di una corporazione professionale o accademica, la quale è attenta a rivendicare i propri interessi e molto meno disposta a esercitare la facoltà della critica. Scrive infatti Malherbe: "Temo anche che la bioetica di oggi non sia abbastanza spaziosa per accogliere persone veramente autonome"[263]. Che è quanto dire: temo che la bioetica non sia disposta ad accogliere menti propriamente critiche, in grado di ripensare i fatti e le idee, senza aver timore di giungere anche a conclusioni sovversive. Ritornare alla scuola di Socrate – conclude allora Malherbe – significa definitivamente trascendere la dimensione del mero calcolare e far sì che entro la dimensione della temporalità che è *σχολή*, possa accadere l'inaudito, il miracoloso, l'inatteso: cioè a dire l'evento del pensiero. Ciò significa, per la bioetica, disporsi a "interrogare al momento giusto, così come al momento inopportuno, le finalità dell'azione in campo

[262] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 40.

[263] Ibidem.

sanitario”[264]. Malherbe parla di momento giusto e di momento inopportuno: a ben considerare, sono soltanto i due volti della luna, cioè a dire i due aspetti inscindibili di un’unica cosa. Per il pensiero, che suppone il ritirarsi entro la dimensione temporale della *σχολή* sospendendo il coinvolgimento di qualsiasi *negotium*, il momento giusto corrisponde, inevitabilmente, a un momento *inopportuno*. Si intende, inopportuno dal punto di vista del pregiudizio corrente, di quella che Heidegger chiamava la “chiacchiera” o anche il “si dice”[265]. Contro la dittatura del “si dice” la bioetica deve saper rispondere con l’assunzione di responsabilità critica e morale dell’“io dico”.

7. Vi è un nesso tra etica e piacere? Detto diversamente, come la bioetica si pone di fronte alla presunta antitesi morale di dovere e piacere? Giungiamo così all’ultima delle sette domande sollevate da Malherbe. Il quale non ignora certo che l’etica, specialmente dopo la critica della ragion pratica di Kant, tende a essere sempre più impostata in termini di doveri, nei termini, cioè, di obbligazioni le quali prescindono dalla dimensione del piacere, dell’utile. Una delle formulazioni dell’imperativo categorico kantiano è da questo punto di vista emblematica e si lascia compendiare nella seguente formula: tratta l’umanità negli altri uomini come te stesso sempre alla stregua di un fine, mai di un mero mezzo. Così, da Kant in avanti – prosegue Malherbe – ci siamo abituati a concepire l’etica in termini di dovere, ritenendo che la dimensione del piacere non c’entra nulla con l’etica e anzi entri in conflitto con le sue più pure istanze. Ma come può essere

[264] Ibidem.

[265] Heidegger, *Essere e tempo*, cit., in particolare p. 139 ss.

definito il piacere rispetto al dovere? Il dovere, osserva Malherbe, può essere definito a priori. Esso, infatti, viene formulato, nella sua secchezza, con l'istanza: "tu devi"[266]. Di contro alla fondazione del dovere come a priori, sta la concezione del piacere come un a posteriori. Ciò significa, cioè, che il piacere non può essere definito rigorosamente nei termini di una formula razionale univoca e ineluttabile. Esso è piuttosto – annota Malherbe – "un cammino che si traccia passo passo, attraverso tutti gli ostacoli che, se non vengono superati in modo adeguato, impediscono alla vita di essere piacevole"[267].

Ci troviamo dunque di fronte a una questione veramente cruciale. Non possiamo certo sminuire l'importanza di una filosofia morale come quella che, a partire da Kant, incentra la vita pratica dell'uomo sulla dimensione del dovere, dell'obbligazione. Per contro, tuttavia, non possiamo neppure prescindere dalla dimensione del piacere, dell'interesse. Pur senza nulla togliere al rigore dell'obbligazione morale, osserva Malherbe, che vita sarebbe mai quella in cui la dimensione della piacevolezza fosse completamente obliterata? Sarebbe una vita degna di essere vissuta? Difficile dare risposta affermativa, sostiene Malherbe, a questa domanda[268].

Tutto ciò spiega per quale ragione Malherbe non esiti a

---

[266] Sulla fondazione della filosofia morale kantiana si veda Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 199 ss, nonché E. Weil, *Problemi kantiani*, Urbino, Quattroventi, 1990, in particolare p. 176 ss.

[267] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 40.

[268] Sul tema si veda anche Malherbe, *Per un'etica della medicina*, cit., in particolare p. 151 ss.

dichiarare esplicitamente che tra tutte e sette le domande che egli ha posto, quest'ultima, relativa appunto alla conciliabilità, in ambito bioetico, dell'istanza del dovere con quella del piacere, risulti di gran lunga la più singolare, egli dice addirittura "la più strana"[269]. È inconsueto, infatti, all'interno della filosofia morale, parlare di piacere se non per negarlo o comunque sminuirne la rilevanza. E da questo punto di vista, si può dire che la bioetica ricalca assai da vicino il modello della filosofia morale in generale. Scrive infatti Malherbe: "Nella bioetica si parla tante volte di doveri e di diritti. Ma si parla poco di piacere. Intendo il piacere di vivere"[270]. Questa questione, osserva Malherbe, si ricollega strettamente alla sesta, cioè a dire a quella circa l'indispensabilità di focalizzare l'attenzione dell'analisi bioetica sulla tematica della finalità, che solitamente viene elusa e ignorata. Scopo dell'azione e del pensiero improntato alla bioetica, vuole infatti dire Malherbe, è di assicurare le condizioni di una vita che sia degna di essere vissuta innanzitutto perché vita piacevole. Scrive Malherbe: "L'interrogativo sulle finalità dell'azione in campo sanitario non dovrebbe evitare la questione del piacere"[271].

Si fraintenderebbe completamente il discorso di Malherbe, peraltro, se si riducesse il suo discorso a una sorta di indiretta apologia dell'edonismo. La bioetica, cioè, non è quella disciplina volta a valorizzare le condizioni che consentono di massimizzare il piacere nella vita umana. Una bioetica correttamente intesa, cioè, al di fuori vale a dire di illusioni rigoristiche e moralistiche tende

---

[269] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 40.

[270] Ibidem.

[271] Ibibem.

piuttosto ad assumere un indirizzo *eudemonistico*. Lungi dal cadere nell'illusione edonistica, la bioetica in senso proprio si caratterizza per il suo orientamento eudemonista. In quest'ottica, osserva Malherbe, una figura come quella di Epicuro, filosofo più noto che realmente conosciuto, è ancora oggi fonte di insegnamenti di valore inestimabile. "Per gli edonisti – osserva Malherbe –, la regola etica più radicale è cercare il più possibile il piacere istantaneo. Invece, per Epicuro e i suoi filosofi del giardino, il piacere assume tutt'altro valore: si potrebbe dire che il piacere ha la *sanzione positiva* di una vita vissuta in armonia con la natura, con se stessi e con gli altri"[272]. Viceversa, sempre secondo Epicuro, osserva Malherbe, il dolore non è l'assenza di piacere istantaneo, puntuale, sensoriale, bensì, al contrario, è la sanzione negativa che inevitabilmente scaturisce dalla rottura del rapporto armonioso dell'individuo con la realtà e con la natura circostante. Per quanto siano passati secoli e secoli dalla fondazione dottrina nosologica, metafisica e soprattutto morale dell'epicureismo, che risale infatti al III secolo a.C., questo movimento filosofico ci può dare ancora oggi degli insegnamenti importanti, specialmente per chi – sostiene Malherbe – vada ancora alla ricerca di una fondazione rigorosamente critica della bioetica. La dimensione del piacere, infatti, non deve essere affatto fraintesa in una chiave edonistica. L'edonismo di Epicuro, infatti, appare per certi versi come la vera e propria antitesi all'edonismo. Ricercare la felicità, al modo in cui la predica Epicuro, non può essere frainteso con la ricerca puntuale del piacere immediato, che solletica i sensi e lascia digiuna la ragione. Al contrario, si tratta di quel piacere che consiste nel vivere una vita armoniosa, in sintonia con la natura e pertanto aliena da un malinteso ascetismo. Il piacere, infatti, in sé

[272] Ivi, p. 37.

considerato, non è un obiettivo vero e proprio nella filosofia di Epicuro: questi, infatti, era solito insegnare che quanto più testardamente e con ostinazione si riceve il piacere, tanto più quest'ultimo prenderà a ritrarsi, a sfuggire. Al contrario, è indispensabile sforzarsi di vivere in armonia con la natura: a quel punto il piacere vero, che non è mero edonismo bensì è frutto di equilibrio, di senso e ragione, non tarderà a presentarsi[273].

Dunque, nella discussione bioetica, sostiene Malherbe, bisogna dare al tema del piacere tutto lo spazio che merita, giacché, contrariamente a tutto ciò che si potrebbe essere portati a pensare, "è il piacere che ci muove" in quanto esseri umani[274].

Abbiamo a più riprese osservato come lo scopo fondamentale della bioetica, anche attraverso le delucidazioni critiche delle sette domande anzidette, consista semplicemente nell'umanizzazione del campo medico e sanitario. Anche per questa ragione occorre ribadire con forza l'indispensabilità della tematica della finalità dell'azione tecnica medica, finalità che dovrebbe essere finalmente portata al centro della discussione critica della bioetica. Ecco allora per quale ragione quest'ultima deve certamente considerare diritti e doveri, ma non deve limitare la sua discussione a queste tematiche. La bioetica, cioè, non può limitare il suo compito a delucidare condizioni e presupposti dell'obbligazione: essa deve anche porsi il problema del piacere, dal momento che quest'ultimo è parte integrante di quella tematica della finalità che, come si è visto nel trattare la domanda numero sei, è un aspetto

---

[273] Si veda anche, sull'argomento, Epicuro, *Lettera sulla felicità*, Milano, Edizionimillelire, 1990, in particolare p. 13 ss.

[274] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 44.

assolutamente imprescindibile dell'interrogazione bioetica propriamente detta. Dunque, una bioetica che sappia porsi adeguatamente il problema del piacere, non soltanto non sarebbe una bioetica superficiale e corrotta, anzi sarebbe una bioetica autentica, ma nel contempo avrebbe il merito di intendere in maniera concreta e non astratta quella tematica della finalità, di cui si è detto.

Ora, la conclusione ultima di Malherbe è che una bioetica la quale prescinde dalla discussione approfondita del tema della finalità, del piacere, è inevitabilmente una disciplina la quale è destinata "troppe volte a lasciare in bocca il gusto amaro della propria povertà filosofica"[275]. Una tale bioetica che non sia in grado non soltanto di discutere ma neppure di intuire la portata delle più autentiche domande filosofiche (la finalità, il piacere nella vita umana, ecc.) è paragonabile – secondo la sferzante immagine di Malherbe – a uno di quei grandi dipinti condotti con tecniche illusionistiche: "Una facciata dipinta in modo bellissimo, ma che nasconde una realtà cieca"[276].

Dunque, per avere oggi come oggi una bioetica la quale sia all'altezza del proprio compito, osserva Malherbe, essa dovrebbe sapersi sollevare al di sopra dell'inflazione normativa, delle istanze puramente precettistiche che in molti casi sono in essa preminenti, per essere impostata alla stregua di una scienza della "saggezza"[277]. Avremo, così, una bioetica schiettamente filosofica,

---

[275] Ibidem.

[276] Ibidem.

[277] Vedasi anche, su questo punto, Malherbe, *Per un'etica della medicina*, cit., in particolare p. 166 ss., nonchè Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 44.

la quale trascenderebbe la dimensione del mero "confort comunicativo" per attingere la dimensione della vera e propria "arte del dialogo"[278]. Nel contempo, dovrebbe essere una disciplina la quale punti a oltrepassare l'astratta dimensione della deontologia, cioè del secco e arido *dover-essere*. Al contrario, sarebbe una disciplina la quale dovrebbe oltrepassare la dimensione del mero *calcolare* (proprio delle scienze e delle tecniche) per attingere il vero e proprio *pensare*. E in tal modo sarebbe una disciplina in grado, finalmente, di porsi la questione del vero piacere, dal momento che essa valorizza il tempo vissuto (innanzitutto con la dimensione della temporalità che è *otium*) rigettando la preconcetta supremazia del tempo in quanto *χρόνος*[279].

[278] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 44.

[279] Cfr. ivi, p. 45.

CAPITOLO TERZO

LA BIOETICA E I SUOI ELEMENTI FONDAMENTALI

Nei capitoli precedenti abbiamo sostanzialmente illustrato quali siano le premesse del discorso filosofico di Ricoeur e della speculazione bioetica di Malherbe nell'intento di far emergere quali siano le condizioni trascendentali o condizioni razionali di possibilità dell'esercizio della scienza medica e, al contempo, di mettere in luce le affinità e i punti di contatto dei due sistemi di pensiero fin qui esaminati. Se è vero, come scrive Turoldo, che dare risposte in tempi stretti è "una delle caratteristiche che fanno la differenza tra la filosofia pura (o la filosofia morale generale) e la bioetica"[280], allora ci sembra doveroso dover sottolineare come la differenza peculiare tra Ricoeur e Malherbe consista proprio in questo atteggiamento, più attento all'aspetto teoretico nel filosofo francese rispetto all'attenzione che pone nei risvolti della vita pratica il pensatore belga. "In filosofia, infatti, – conclude Turoldo – non c'è la necessità di chiudere una discussione entro tempi limitati e circoscritti; il dibattito può restare aperto indefinitamente e il problema stesso può rimanere irrisolto, venendo lasciato a un confronto aperto e tendenzialmente infinito. Non così nel campo bioetico: la soluzione deve essere necessariamente trovata in tempi brevi, essendovi la necessità di agire, di scegliere"[281].

Occorre allora fare un passo in avanti e andare a illustrare quali siano, secondo Malherbe, i contenuti specifici della bioetica

[280] Turoldo, *Breve storia della bioetica,* cit., p. 112
[281] Ivi, pp. 112-113

in quanto scienza nuova. In special modo la disamina delle sette domande passate in rassegna nel secondo capitolo ci ha mostrato come, secondo il filosofo belga, la bioetica e il pensiero *tout court* soffrano oggi, nella pratica clinica, gli effetti di una crisi che dobbiamo sperare sia reversibile. Così, nelle pagine che seguono andremo a sviscerare una serie di contenuti specifici che saranno di importanza ineludibile nelle strutture sanitarie del futuro, se vorranno rispettare i criteri fondamentali di un pensiero bioetico che sia criticamente all'altezza delle sfide che ci pone il nostro tempo.

1. Pratica clinica e temporalità

"...Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολύς· ἄκεσις χρόνῳ, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῳ..."

Ippocrate, *Trattato* d*ei Precetti*, 1.1

Nei capitoli procedenti abbiamo mostrato come della temporalità si diano varie accezioni. In tal modo, occorre prendere le mosse da quello che, verosimilmente, è il tema cruciale di tutta la filosofia contemporanea, vale a dire la temporalità. Abbiamo già avuto modo di vedere come, secondo Malherbe, la temporalità si distingua in varie dimensioni, a seconda del contributo, più o meno elevato che essa offre alla filosofia del nostro tempo.

In ogni modo, come si è mostrato dianzi, diverse sono le accezioni attraverso cui la temporalità può essere compresa e investigata, sicché la domanda cruciale che a questo punto si pone

il nostro autore è: qual è il tempo proprio della pratica clinica[282].

Sulla base della distinzione delle varie accezioni di temporalità che abbiamo precedentemente messo in luce, possiamo ora arrivare a focalizzare l'attenzione sulla questione relativa al tempo della pratica clinica. Si tratta di un tema cui Malherbe dedica considerevole attenzione e che pone al centro della sua trattazione i vari aspetti critici di cui deve tenere conto una bioetica consapevole dei suoi profondi problemi. Si domanda allora il nostro filosofo: "Da quali segni possiamo riconoscere il *momento opportuno* nel quale realizzare un atto clinico? Che si tratti di cambiare una medicazione, di un colloquio importante, di una visita da consentire o di una pulizia da fare, la questione si pone. E si pone con urgenza"[283]. Ci troviamo di fronte ancora una volta dinanzi alla pressione del tempo come *χρόνος*, che abbiamo già avuto modo di considerare in precedenza e che ora si ripresenta da un'angolazione critica inusitata. Il tempo della cura, il tempo dell'assistenza, vuole dire Malherbe, inevitabilmente dovrebbe essere un tempo qualitativo, corrispondente al tempo dell'attesa, del lasciar maturare, del lasciar essere. Invece, certamente anche per via delle difficili condizioni in cui la sanità si trova ad agire, non di rado il tempo come *χρόνος* esercita la sua pressione dittatoriale. Osserva Malherbe: "La pressione del cronometro sta diventando via via più pressante nelle diverse pratiche cliniche"[284]. Le ripercussioni di una tale "pressione" del tempo in quanto *χρόνος* le si vedono ovunque. I *caregiver* – osserva Malherbe –, siano essi

[282] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizione dell'alleanza terapeutica*, cit., in particolare p. 123.

[283] Ivi, p. 135.

[284] Ivi, p. 123.

medici o paramedici, spesso si rammaricano di non potere prendersi cura adeguatamente dei pazienti, di non avere letteralmente più "il tempo" per poterlo fare. Ma la lamentela emerge anche su un altro versante, quello di coloro i quali vengono curati. I pazienti, infatti, molto spesso dichiarano che si sentono trattati più come oggetti che come soggetti da parte del personale curante. Tutto ciò è da ricondursi, ancora una volta, alla dittatura della temporalità intesa come mera cronologia, di cui si è detto. Gli istanti dell'orologio, del cronometro addirittura, si succedono gli uni agli altri inesorabilmente, tutti uguali, tutti amorfi nella loro fungibile astrattezza. Inevitabilmente tutto ciò che la temporalità attraversa e incontra – siano anche i vissuti dolorosi dei pazienti e dei loro familiari – viene standardizzato, uniformato, ridotto al campo di una performance che rispecchia soltanto moduli gestionali, parametri di *risk management*, facendo davvero assomigliare sempre più la concreta e vibrante realtà dell'ospedale a un'azienda.

Malherbe è scomparso improvvisamente nel 2015, lasciando un vuoto incolmabile negli studi filosofici. Pertanto, egli non ha potuto assistere e svolgere le sue riflessioni intorno a questa gravissima emergenza sanitaria dovuta al Covid-19, che oggigiorno si è abbattuta sul pianeta e i cui esiti sono tuttora aperti. Tuttavia, possiamo seguitare a svolgere il filo delle sue riflessioni, mostrando come esse corrispondano puntualmente alla grave situazione di emergenza che ci troviamo a esperire nell'emergenza del Coronavirus. Abbiamo detto, infatti, che uno dei miti principali che la riflessione bioetica oggigiorno riscontra ha a che vedere con il pericolo che la cura diventi un semplice "prendersi cura" commisurato ad astratti parametri temporali, i quali in quanto tali non sono in grado di farsi carico della concreta, individuale e irripetibile realtà della persona che vive e soffre attraverso la malattia e che con il personale curante ha un rapporto che è

innanzitutto umano, fatto di sentimenti, di pensieri, di idee, ecc. Il che, come abbiamo detto, ha ripercussioni negative vuoi sul versante di chi cura vuoi sul versante di chi viene curato.

Ora, se noi commisuriamo questa tematica a quello che oggigiorno sta avvenendo in questa grave pandemia, non possiamo non confermare la singolare lungimiranza delle vedute elaborate da Malherbe alcuni anni fa, allorché certamente si erano verificate epidemie di varia natura (si consideri, ad esempio, il virus Ebola, la Sars, ecc., o lo stesso AIDS, su cui peraltro Malherbe ha scritto pagine mirabili), ma nulla, in ogni caso, di paragonabile a questa emergenza sanitaria[285].

Cosa sta accadendo, infatti, oggigiorno? Dietro la pressione di questo virus letifero, noi ci troviamo a esperire ora più che mai la problematica sagacemente messa in luce da Malherbe, e che ci induce a far luce sul tema di una temporalità divorante – come il dio Chrónos della mitologia greca – che letteralmente divora i propri figli, che in questo caso saremmo noi in quanto malati, parenti dei malati o, semplicemente, persone che rimangono con il fiato sospeso dinanzi a questa emergenza gravissima. Non per limiti intellettuali, critici e deontologici imputabili al personale curante, medici e paramedici oggi sono letteralmente costretti a "correre", a far presto, in una lotta che dobbiamo sperare tutti non sia impari contro questa nuova e imprevista emergenza di natura globale. Nella vera e propria guerra contro quello che efficacemente è stato definito un nemico invisibile, una delle risorse più importanti è propriamente il tempo. Le abbiamo sentite continuamente frasi come quelle seguenti: non bisogna perder tempo, bisogna guadagnare tempo, occorre sfruttare qualsiasi

[285] Cfr. Malherbe (a cura di), *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit.

istante che si abbia a disposizione per potere portare avanti la lotta contro il Coronavirus. È inevitabile, non possiamo fare diversamente, specialmente in questo momento in cui la pandemia sta toccando un apice. Eppure, le riflessioni anzidette di Malherbe, con le ripercussioni sfavorevoli che ne derivano per curanti e pazienti, escono profeticamente confermate. In questa lotta contro il tempo, in questo tentativo a tratti disperato di evitare che Chrónos, attraverso il Coronavirus, divori l'umanità, medici e infermieri sovente mettono a repentaglio le loro esistenze, si infettano, muoiono; e anche quando ciò non accade, il loro vissuto psicologico ne esce profondamente segnato e condizionato, come le cronache di tutti questi giorni confermano.

Non meno grave e sconvolgente, naturalmente, è il vissuto che, sull'altro versante, si trovano a dover vivere i pazienti, contagiati dal virus, e i loro familiari, come purtroppo le strazianti scene di dolore cui stiamo assistendo in questi giorni confermano. Nell'incessante lotta contro il virus, nella corsa contro il tempo al fine di bloccare la crescita esponenziale dei contagi, i pazienti, non di rado, finiscono per vedersi trattati – per dirla appunto con Malherbe – alla stregua di oggetti anziché di soggetti. L'abbiamo visto ovunque in queste giornate: pazienti ammassati nelle corsie degli ospedali, costretti in condizioni di quarantena addirittura inumane. Costretti per giorni e giorni a non vedere nessuno se non gli operatori che entrano nelle loro stanze asettiche, ricoperti da tute isolanti al cospetto delle quali il malato, inevitabilmente, vede perdere completamente la sua dignità, il che sembra confermare certe brillanti analisi di un filosofo e sociologo dello spessore di Michel Foucault – peraltro mai citato da Malherbe – nelle sue celebri indagini intorno alla genesi e alla funzione dell'ospedale

moderno[286].

Per non dire, poi, del destino delle salme. Abbiamo visto in questi giorni, specialmente nelle province di Bergamo e di Brescia, bare accatastate, nell'impossibilità di dare onoranze funebri adeguate ai poveri malati, che spesso i loro cari non hanno nemmeno potuto salutare per l'ultima volta, il che rende ancora più straziante tutta la situazione.

Dopo questa digressione, allora, vale la pena tornare ancora una volta a riflettere sul rischio che il predominio del tempo come astratto *χρόνος* comporta per la qualità di una medicina umanisticamente orientata. Soprattutto l'emergenza attuale intorno al Coronavirus ci conferma che questo tempo divoratore, questo dio inesorabile che è, appunto, Chrónos, inevitabilmente rivela un volto duplice. Potremmo dire, seguitando a svolgere il filo delle riflessioni originali di Malherbe, che vi è in primis un *χρόνος* corrispondente allo stato di necessità, allo stato di emergenza: è la temporalità che vediamo oggi dispiegarsi in atto in una lotta senza quartiere contro l'infezione, una lotta che, ripetiamolo ancora una volta, assume innanzitutto la declinazione del "far presto", del "non fermarsi", dell'intervenire e agire "prima che sia troppo tardi" (per citare un'altra locuzione di uso comune in questo periodo), ecc. Naturalmente, il tempo cronologico in quanto imposto dallo stato di necessità, in questa accezione, non ha nulla a che vedere con presunti deficit deontologici della nostra bioetica, della "filosofia", della cura che implicitamente fonda le prassi ordinarie del curare e prestare assistenza. Anzi, possiamo dire che

[286] Tra i vari scritti elaborati da Michel Foucault a riguardo, vedasi in primis, M. Foucault, *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1999, in particolare p. 116 ss.

l'eccellenza delle nostre strutture sanitarie – si fa qui specifico riferimento all'Italia, in primis al Nord Italia – sia uscita confermata proprio dalle straordinarie capacità di reazione che sono state poste in essere nel tentativo di contrastare quanto più celermente possibile il virus. Ma si dirà: e i pazienti ammassati in corsia? E la depauperazione di umanità vissuta da coloro i quali si sono ritrovati isolati all'interno di camere-celle, visitati soltanto da personale curante in tuta, privo addirittura di aspetto umano? E i morti privi di funerale? E l'impossibilità, per i familiari, di rendere un ultimo saluto ai loro cari? Sono naturalmente tutte cose di gravità inaudita, che però – ripetiamolo ancora una volta – non possono essere imputate a mancanze di chicchessia. Siamo in presenza, cioè, di un tempo - *χρόνος* che è un tempo necessità, che detta le regole inesorabili a tutti e ci mette nelle condizioni di comprendere che se non cerchiamo di stare al suo passo, se non "corriamo con lui", rischiamo davvero di vedere perduta per sempre questa guerra contro il nemico invisibile.

Come si è detto, la situazione di emergenza odierna ci fa vedere due accezioni del concetto di temporalità cronologicamente intesa. La prima, quella del tempo nello stato di necessità, non postula mancanze nel comportamento di nessuno. Nello sforzo sovraumano volto a congiungere le forze onde evitare che il tempo – per il tramite del Coronavirus – divori i suoi figli, cioè a dire tutti noi in quanto esseri umani, diventa purtroppo inevitabile, quantunque doloroso, sacrificare alcuni aspetti dell'umanità dei pazienti, dei loro cari, e persino dei defunti. L'altra accezione del tempo in quanto *χρόνος*, viceversa, mette in primo piano la tematica di un tempo in quanto istanza cronologica che dev'essere commisurato alle condizioni ordinarie della nostra esistenza. Nelle situazioni di estrema necessità e urgenza, disgraziatamente, l'umanità del paziente, l'umanità dell'essere umano in generale,

parzialmente dovrà essere sacrificata. Nelle condizioni ordinarie, invece, siamo tutti tenuti a porci di nuovo il quesito di come valorizzare il carattere ineliminabilmente *soggettivo* dei pazienti in quanto esseri umani, il che ci riconduce alla necessità di ripristinare un tempo qualitativo, propriamente e intensamente umano, della cura, che rischiamo di smarrire completamente dietro la concezione meramente efficientistica dell'ospedale in quanto azienda dell'assistenza sanitaria.

Davvero mirabili, in ogni caso sono le riflessioni svolte da Malherbe intorno a quello che egli suggestivamente definisce "il potere di *χρόνος*", un potere che – egli soggiunge – getta luce intensa sui meccanismi dell'evoluzione letifera che le pratiche cliniche tendono sempre più ad assumere. Quando la cura si deve misurare con lo strapotere di *χρόνος*, osserva Malherbe, inevitabilmente essa rischia di rivelarsi "mortifera", anziché apportatrice di salute e di vita[287].

Naturalmente, tutto questo trova ulteriore, tragica conferma nella situazione di assoluta emergenza sanitaria che oggigiorno ci troviamo a vivere. Ma, secondo Malherbe, si può dire che la portata *mortifera* del potere di *χρόνος*, nell'ambito delle prassi di cura, esce confermata anche in condizioni di sanità ordinaria: si consideri solo, per valutare il problema dall'angolazione critica di coloro i quali somministrano le cure, al tema del cosiddetto *burnout*, che così intensamente colpisce infermieri e medici e che non di rado è responsabile di varie malattie - psicologiche, psicosomatiche squisitamente organiche - e talvolta anche dell'abbandono della professione sanitaria.

---

[287] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizione dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 125.

Nello stato di necessità, il tempo come *χρόνος* non è superabile: esso detta dinamicamente leggi alle quali non possiamo sottrarci, pena la sconfitta nella guerra sanitaria come quella che stiamo vivendo oggi.

Allora, prosegue Malherbe, come fare per aggirare la strapotenza del tempo in quanto χρόνος? Allorché ci si ritrova a vivere una situazione di estrema urgenza, di necessità, a tale strapotere è non solo impossibile ma altresì doveroso non sottrarsi. Viceversa, allorché ci siano possibilità alternative, allorché, cioè, la facoltà di scelta connaturata all'essere umano è serbata, occorre sottrarsi al *χρόνος*. Con l'avvertenza ulteriore che, alla temporalità in quanto orizzonte dell'Esserci (intendendo l'Esserci in quanto sinonimo di esistenza umana, come sappiamo a partire dalla fondamentale versione fenomenologica dell'esistenzialismo di Heidegger), non ci si può sottrarre[288]. Al *χρόνος*, insomma, quando è possibile, ci si deve sottrarre. Alla temporalità in quanto tale, però, non ci si sottrae: sottrarsi al *χρόνος*, cioè, anche per colui che cura e si prende cura, si deve semplicemente optare per un'altra delle possibili modalità temporali che dianzi Malherbe ha distinto. In particolare, se noi limitassimo l'intervento curante alla scansione cronologica, alla scansione degli istanti sempre uguali a se stessi, astratti e amorfi, come appunto previsti dalla temporalità in quanto *χρόνος*, la cura sarebbe semplicemente una relazione priva di autentica rilevanza umana, destinata ineluttabilmente a trasformare l'uomo curato in oggetto, negandone la sua irriducibile soggettività umana.

Ora, abbiamo già visto nel primo capitolo come per Ricoeur

[288] Cfr. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., in particolare p. 131 ss.

"il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale"[289]. Secondo il pensiero del filosofo francese, infatti, è proprio partendo dal tempo che il racconto crea il tempo stesso. Nella costruzione dell'intrigo, cioè, mettendo in relazione il susseguirsi degli eventi dagli esordi alle conclusioni, si dà forma alla successione degli stessi in un contesto temporale.

Analogamente a quanto avviene nelle analisi di Malherbe, anche Ricoeur (in quella che il filosofo definisce *la sintesi dell'eterogeneo*) affianca al tempo cosmico-cronologico: il *κρόνος*, il tempo psichico-interiore: il *καιρός*, cioè il *tempo opportuno*. Il tempo infatti, secondo il filosofo francese, acquista senso nel momento in cui si riconfigura nell'esperienza umana e, da *assoluto,* come punto di vista fisico della successione oggettiva che conta gli istanti tutti identici a se stessi, si fa esperienza di vita vissuta accedendo a quella che con altre parole possiamo definire la coscienza interna del tempo. "La posta in gioco ultima e dell'identità strutturale della funzione narrativa e dell'esigenza di verità di ogni opera narrativa, - scrive Ricoeur - sta nella natura temporale dell'esperienza umana. Il mondo dispiegato da qualsiasi lavoro narrativo è sempre un mondo temporale"[290]. Il tempo è dunque il tema filosofico che regola il racconto, sia come configurazione delle azioni umane, sia come rifìgurazione, ricostruzione e trasformazione dell'esperienza viva nel tempo mediante il racconto. Così, mentre nel racconto il tempo viene organizzato, l'esperienza del tempo vissuto dà significatività al racconto, che diventa una sorta di rifigurazione, nell'esperienza

[289] Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, cit. p. 15.
[290] Ibidem.

del lettore. Ciò avviene in ogni tipo di lavoro narrativo, anche in quello che scardina le regole classiche della costruzione dell'intrigo, al punto che, dice il nostro autore, "credere d'aver definitivamente chiusi i conti con il tempo della finzione per il fatto che abbiamo spinto, disarticolato, rovesciato, invertito, sfondato, reduplicato le modalità temporali alle quali i paradigmi del romanzo 'convenzionale' ci avevano abituato, vuol dire credere che l'unico tempo concepibile sia appunto il tempo cronologico. Vuol dire dubitare delle risorse che la finzione possiede per inventare le proprie misure temporali, e vuole dire dubitare che tali risorse possano incontrare nel lettore talune attese, concernenti il tempo, infinitamente più sottili di quelle rapportate alla successione rettilinea"[291]. Il tempo, quindi, è sempre il referente del racconto, mentre il racconto articola il tempo come forma dell'esperienza umana. A questa difficoltà, di tenere insieme i due estremi del tempo, risponde in modi diversi l'operazione narrativa facendo lavorare e rendendo produttive le aporie del tempo[292].

Alla luce di quanto sopra detto si capisce meglio, a mio parere, come, secondo Malherbe, per curare il paziente conservandone e anzi valorizzarne l'umanità occorre uscire dal tempo in quanto *χρόνος* e abbracciare quello che il filosofo belga suggestivamente definisce "il tempo giusto"[293]. Si tratta, allora, di accedere a una dimensione temporale *altra*, di natura

---

[291] P. Ricoeur, *Tempo e racconto. La configurazione nel racconto di finzione*, vol. II, Milano, Jaka Book, 1987, p.48.

[292] Cfr Ricoeur, *Tempo e racconto, il tempo raccontato,* cit., in particolare p. 208, dove Ricoeur analizza le tre aporie del tempo: 1) l'aporia dell'occultamento reciproco delle prospettive fenomenologica e cosmologica, 2) l'aporia della totalizzazione del tempo, e 3) l'impossibile rappresentabilità del tempo.

[293] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 125.

essenzialmente qualitativa, la quale ci pone la questione di come fare per individuare il "momento opportuno" (sono sempre parole di Malherbe) per somministrare la cura presupponendo l'identità del paziente in quanto essere integralmente umano[294]. Tra le varie possibilità temporali che si danno al soggetto che cura in quanto in grado di sottrarsi al potere del *χρόνος*, Malherbe tende a valorizzare il καιρός. Il *χρόνος*, è la temporalità inerte, uniforme, che scorre sempre identica a se stessa. Quella del *καιρός*, viceversa, è una temporalità qualitativa: per illustrarne la natura, il filosofo belga si richiama all'esempio dell'agricoltore. Se quest'ultimo, infatti, esercitasse la sua professione secondo la temporalità in quanto *χρόνος*, egli agirebbe secondo giorni e ore fisse nel seminare il suo campo. Viceversa, la temporalità in quanto *καιρός* mette l'agricoltore nella condizione di saper cogliere tutti i segni premonitori dell'esperienza passata in vista di una intuizione di quel che sarà il futuro. Scrive, infatti, Malherbe che è grazie all'intuizione della temporalità in quanto *καιρός* che "l'agricoltore sa che le sementi richiedono un terreno mosso, e che un certo tipo di grano non sopporterà il gelo mentre un altro ne avrà bisogno; lui sa quando la terra è pronta a ricevere la semente[295]. Ogni professione che richieda un contatto diretto e intimo con la sua materia, con il suo *terminus ad quem* relazionale, presuppone una nozione quantomeno inconsapevole della temporalità in quanto *καιρός*.

Un altro esempio fatto da Malherbe è quello della madre. Una madre, beninteso quella che, per dirla con Winnicott, definiremmo "madre sufficientemente buona", sa sempre qual è il momento

[294] Ibidem.

[295] Ibidem.

opportuno per mettere a letto i propri figli, poiché ne coglie la stanchezza, irrequietezza, lamentosità, ecc.[296]. Non sarebbe, infatti, una madre di winnicottiana memoria ossia una "madre sufficientemente buona", se decidesse che i figli vanno messi a letto sempre a una stessa ora, sempre in determinate condizioni, ecc. Al contrario, la madre che sia veramente tale, ha una intrinseca intuizione di qual è lo stato d'animo dei loro figli, e pertanto sa che talvolta può mandarli a letto prima, talaltra dopo, ecc. In quanto madre, ella ha sempre la giusta intuizione di quale sia, appunto, il momento giusto, qualitativamente giusto. Così, come il buon agricoltore sa sempre quel è il momento giusto, per la terra che egli coltiva, di ricevere la semente, orientandosi solo in maniera approssimativa con l'ausilio della temporalità cronologica, parimenti – osserva Malherbe, ed è questa una finissima notazione che il suo testo ci offre – la madre sufficientemente buona "sa che *l'ora buona* non è la stessa tutti i giorni, né è la stessa per ciascuno dei suoi bambini. L'esperienza può anche aiutare colui che cerca il momento giusto per parlare e, mentre aspetta, tace: insegna, ad esempio, che *una pancia affamata non ha orecchie*"[297].

Ora, se andiamo oltre gli esempi dell'agricoltore e della madre e ci riportiamo alla professione sanitaria, vediamo quanto illuminante e profonda sia la considerazione di Malherbe or ora riferita. Un medico che passi inesorabilmente sempre a una certa ora a fare la visita di reparto rischia semplicemente di scambiare

---

[296] D. Winnicott, *Il bambino deprivato*, Milano, Cortina, 1989, in particolare p. 211 ss. Cfr. anche, Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., pp. 125-126.

[297] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., pp. 125-126.

la sua attività per una azione di tipo burocratico. Parimenti, colui il quale, in quanto medico, ha deciso arbitrariamente e a priori che alla visita di ciascun paziente non dedicherà se non, poniamo, cinque minuti, corre il rischio di snaturare l'intima essenza umana della sua attività di cura all'interno di una temporalità uniforme e astratta come quella prevista dal *χρόνος*. Al contrario, il medico il quale eserciti con vocazione la sua professione secondo il *καιρός*, è colui che sa sempre qual è il momento giusto, e tale momento giusto può estendersi per una durata temporale ora maggiore e ora minore, in ogni caso non riducibile agli astratti parametri del *χρόνος*.

Abbiamo già avuto modo di osservare, in precedenza, come Malherbe ami richiamarsi, perlopiù implicitamente, alla fondamentale lezione di uno dei più grandi maestri del pensiero filosofico del Novecento europeo, Martin Heidegger[298]. È noto, infatti, che nell'illustrare le condizioni trascendentali dell'esistenza *autentica* del singolo rispetto alla condizione inautentica, di colui il quale vive secondo le modalità del "si dice" sottraendosi al profondo e angosciante confronto con il suo più intimo se stesso, Heidegger focalizza l'attenzione sulla presenza di due modalità fondamentali della temporalità umana. L'una, appunto, quella astratta, uniforme, propria cioè degli orologi (per dirla con il linguaggio di Malherbe, la temporalità in quanto *χρόνος*); l'altra, invece, è una temporalità qualitativa, essenzialmente dinamica, vocazionale, che non è in alcun senso riducibile alla temporalità di cronografi, cronometri e orologi. Si tratta, cioè, della temporalità che si contrae tutta in quello che

[298] La posizione di Malherbe nei confronti di Heidegger è illustrata, tra le altre cose, in un testo fondamentale come Malherbe, *Les crises de l'incertitude*, cit., p. 113 ss.

suggestivamente Heidegger definisce *attimo* e che solo uno sguardo superficiale e distratto potrebbe confondere con l'istante della temporalità degli orologi[299]. Colui che vive secondo la modalità dell'esistenza autentica – osserva Heidegger – ha letteralmente "sempre tempo", poiché è sempre in grado di cogliere l'occasione (Malherbe direbbe il *καιρός*) che gli consente di dispiegare il suo più autentico modo di essere, senza lasciarsi irretire nella servitù degli istanti che scorrono inesorabilmente tutti uguali a se stessi, succedendosi infallibilmente l'uno all'altro[300].

Riportiamoci allora al tema bioetico di colui che cura. Se il curante – per rifarci ancora una volta alla terminologia di Heidegger – è una persona che abbia optato per la modalità dell'esistenza autentica, egli saprà aderire a quel che il *καιρός* gli richiede. La sua giornata lavorativa, per fare un esempio, si dovrebbe estendere per dieci ore. Egli si rende conto che occorre del tempo ulteriore per poter concludere le sue visite, i suoi esami, ecc. Allora, inevitabilmente, quella giornata si estenderà in maniera indefinita, senza, appunto, che vi sia alcuna servitù da parte degli istanti della temporalità cronologica. Propriamente, il medico e l'infermiere che siano tali per vocazione "non guardano mai l'orologio": e questa affermazione di uso comune è intimamente vera, proprio perché la temporalità della loro professione è scandita da modalità ulteriori rispetto a quelle dell'astratta cronologia.

Se vogliamo tornare ancora una volta alla grave questione di attualità dell'emergenza pandemica che ha drammaticamente

---

[299] Cfr. Heidegger, *Essere tempo*, cit., p. 511 ss, nonché Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., in particolare p. 169.

[300] Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 113 ss.

colpito il globo intero, dobbiamo fare riferimento ancora una volta a quanto si è detto prima circa la ineluttabilità e inaggirabilità della temporalità in quanto *χρόνος* allorché subentrano stati di necessità e di urgenza inderogabile come quelli in cui i nostri sanitari si trovano oggigiorno nel loro sforzo sovente eroico di combattere la pandemia in corso. L'aspetto propriamente tragico, infatti, del lavoro sanitario in circostanze di emergenza è dovuto proprio al fatto che il tempo in quanto *χρόνος* non è superato in base al tempo in quanto *καιρός*, ma di necessità convive con esso in una conflittualità difficile da dirimere e che, talvolta, vede anche il provvisorio successo del *καιρός*. Nessun medico, nessun infermiere per vocazione, infatti, finirebbe per ritenere secondaria la sofferenza del paziente malato cronico che sia condannato a morte rispetto a quella del paziente più giovane e che pertanto, essendo magari anche privo di malattie pregresse, ha maggiori possibilità di rimanere in vita. Purtuttavia, la gravità della situazione in alcune parti del mondo è oggigiorno tale, che purtroppo, tacitamente, non pochi sanitari si son trovati a dover effettuare scelte di questo tipo. In questo caso, cioè, il *χρόνος* – la sopravalutazione, ad esempio, del "più giovane" rispetto al "più vecchio" – ha preso il sopravvento sul *καιρός* e la dimensione della cura ha finito, contro qualsiasi volonteroso proposito, per ridursi a un'attività esterna, burocratica.

Un'ulteriore considerazione che si potrebbe svolgere riguarda la presenza, nella riflessione speculativa di Malherbe, di una pluralità di accezioni di temporalità. Sembrerebbe, allora, profilarsi una contraddizione rispetto a quanto si è detto in precedenza. Abbiamo visto, infatti, il filosofo distinguere, accanto alla temporalità in quanto *χρόνος*, la temporalità in quanto *καιρός*, in quanto *σχολή*, in quanto *διατριβή* e, da ultimo, in quanto *αἰών*. Tuttavia, solo all'apparenza Malherbe si è disfatto, per così dire,

della complessa pluralità delle diverse accezioni semantiche di tempo. È vero, infatti, che la temporalità dell'esistenza autentica di colui che si prende cura si concentra, secondo il filosofo belga, nella temporalità in quanto *καιρός*, vale a dire quella temporalità qualitativa corrispondente al "momento giusto" o "momento favorevole"; ma è pur vero che se il *καιρός* corrisponde al tempo opportuno per compiere un gesto o per astenersi da esso, tale accezione di temporalità è resa possibile – sostiene Malherbe – solo dal concomitante intervento di ulteriori accezioni di temporalità. È possibile attingere dunque alla temporalità del *καιρός*, sostiene Malherbe, solo nel momento in cui si prende consapevolezza della temporalità in quanto così *διατριβή* (vale a dire il cammino della vita attraverso le sue metamorfosi, con il senso di deterioramento che lo scorrere del tempo comporta); e richiede altresì l'esser passati attraverso l'esperienza del tempo in quanto *σχολή* (vale a dire, quel tempo libero che, recidendo i vincoli imposti da un qualsiasi *negotium*, diviene propriamente *otium*, rendendo cioè possibile il dispiegarsi della libera e spontanea attività della meditazione, della creazione, della progettualità, ecc.).

Naturalmente, da ultimo, la temporalità in quanto *καιρός* prevede altresì il momento corrispondente al tempo in quanto *αἰών*, e si potrebbe anzi sostenere che, secondo Malherbe, proprio in tale momento essa culmini. Si tratta, infatti, di quella dimensione che, per paradossale che ciò possa apparire, corrisponde alla sospensione di ogni temporalità e pertanto lambisce l'eternità. Scrive Malherbe che *αἰών* "è il tempo paradossale aperto dal *kairós*, nel quale l'istante *presente* si trasforma in *eternità*, è il tempo della felicità"[301], corrispondente in quanto tale anche a ciò

[301] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 159.

che il nostro filosofo definisce "tempo fuori dal tempo"[302].

2. L'atto medico: *πρᾶξις* o *λόγος*?

"...Comme une grande partie de ce que savent les médecins leur est enseignée par les maladies..."
Marcel Proust, A*lla ricerca del tempo perduto*

Un ulteriore stimolante aspetto della riflessione bioetica condotta da Malherbe concerne la sua peculiare interpretazione dell'atto medico. Scrive Malherbe in un suo testo che "l'impegno etico fondamentale della medicina contemporanea si gioca intorno alla questione se essa riconosca o meno uno spazio alla parola"[303]. Più che una tematica radicalmente nuova rispetto a quella illustrata in precedenza, tale questione speculativa appare come una rivisitazione, da un'angolazione critica originale e inusitata, di alcuni profili problematici già emersi. L'atto medico e, in generale, l'atto curante in quanto emanazione di un atteggiamento interiore *inautentico*, vale a dire in quanto ridotto alla dimensione della temporalità estrinseca e cronologica, è portato a considerare oggetto anziché soggetto il paziente, secondo le considerazioni critiche svolte dianzi. Dunque esso si configura inevitabilmente come un'attività che – osserva Malherbe – ha il carattere del "meccanicismo" e che, soprattutto, appare inevitabilmente priva di parola, priva, cioè, di quella parola che abbia un carattere di relazione umana e di autentico scambio comunicativo –

[302] Ibidem.

[303] Ivi, p. 140.

intellettuale, emotivo, esistenziale – con il prossimo[304]. Se svolta secondo la modalità del *χρόνος*, la prestazione di cura non richiede la parola, beninteso, la parola che sappia parlare all'altro come essere umano (il che non toglie che, viceversa, vi possa essere un'autentica profusione di parole tuttavia meramente tecniche, che come tali il professionista rivolge solo a se stesso, in una sorta di dialogo interiore, o, tuttalpiù, alla rete dei collaboratori; parole che, in ogni caso, mai sono rivolte al paziente fuorché per dargli prescrizioni, ordini, ecc.)[305]. Scrive infatti Malherbe: "la conversazione del medico appartiene al genere *chiacchierata* oppure si rifà a considerazioni tecniche, ma raramente alla parola"[306]. Tra paziente e medico, tra paziente e personale sanitario, dunque, nella maggior parte dei casi, vi sono fondamentalmente due ordini di conversazione: l'una è quella che appartiene al genere *chiacchierata* (resa necessaria, sovente, dalle necessità tecniche, ad esempio indispensabile per rompere il ghiaccio, o per comunicare cose estrinseche ed estemporanee, ecc.). L'altra, invece, come già abbiamo anticipato, è quella modalità di comunicazione dal carattere fondamentalmente tecnico e che sostanzialmente si risolve in prescrizioni o addirittura ordini che il sanitario impartisce al paziente. Inevitabilmente, allora, il

---

[304] Si tratta di un tema che percorre vari scritti di Malherbe. Cfr., in primis, Malherbe, *L'educazione di fronte alla violenza*, cit., in particolare p. 116 ss, nonché Malherbe, *Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, cit., p. 112 ss, nonché Malherbe, *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit., in particolare p. 109 ss.

[305] Malherbe, *Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, cit., p. 111 ss.

[306] Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, cit., p. 141.

paziente aderisce a questo codice comunicativo che è implicitamente presupposto allo stabilimento e al mantenimento della relazione terapeutica. Si domanda infatti Malherbe: di cosa si parla, tra paziente e personale curante, in primis con il medico? Egli risponde: "Il paziente parla di sé, ma raramente delle sue preoccupazioni profonde, dei suoi desideri e delle sue speranze o illusioni. Più raro ancora che il medico inviti il paziente a un dialogo aperto, perché si perderebbe troppo tempo, con il rischio di sentire delle domande a cui, certe volte, non si è pronti a dare risposta"[307].

Nella sua compendiosità, questo brano è una sintesi mirabile delle più profonde fonti d'ispirazione del pensiero filosofico di Malherbe. Il paziente parla di sé, ma evidentemente lo fa con esclusivo riferimento ai suoi sintomi, all'insorgenza dei suoi disturbi, ecc. Dei suoi desideri, speranze e illusioni, egli non parla, non è tenuto a parlarne e inconsapevolmente egli lo sa sin dal momento in cui mette piede nello studio medico o nella clinica. Analogamente, è ben raro che il medico inviti il paziente a dialogare apertamente con lui: il rischio, infatti, osserva finalmente Malherbe, è quello che "si perderebbe troppo tempo"[308]: un tempo che, evidentemente, è qui inteso ancora angustamente secondo la modalità del *χρόνος*. Oppure, si evita la comunicazione perché, anche stando sul terreno strettamente tecnico, il paziente potrebbe fare domande a cui risulterebbe difficile, se non impossibile, per il sanitario, rispondere: il sottrarsi al dialogo franco, in questo modo, è anche un'occasione per rimarcare la gerarchia e le differenze di rango che inevitabilmente permangono

[307] Ivi, pp. 140-141.

[308] Ibidem.

nell'esercizio dell'arte medica (e su questo punto implicitamente Malherbe sembra richiamare ancora una volta la già menzionata indagine di Michel Foucault circa la genesi e il carattere degli ospedali nella società moderna e contemporanea)[309].

[309] Cfr. ibidem, nonché Foucault, *Nascita della clinica*, cit.

CONCLUSIONI

MALHERE E RICOEUR A CONFRONTO

Giunti al termine del presente elaborato, vale la pena tirare le fila di tutto il discorso che sin qui è stato svolto e tracciarne un bilancio critico. Il rapporto tra Malherbe e Ricoeur è certamente intrigante, denso di significati complessi non sempre immediatamente visibili; ma che proprio per questa ragione richiede di essere attentamente analizzato. Dei due è certamente il più anziano – vale a dire Ricoeur – colui il quale ha esercitato un'influenza sul più giovane, ossia Malherbe. Eppure, se noi ci limitassimo alle asserzioni esplicite e citazioni testuali presenti nelle opere di Malherbe, esse si ridurrebbero a ben poca cosa e diventerebbe difficile ricavarne la conclusione di ordine generale circa un influsso profondo che Ricoeur avrebbe esercitato sul pensatore di origine belga. Quanto siamo venuti asserendo sin qui nel corso dell'elaborato suona però come conferma dell'influenza che su Malherbe è stata esercitata da un autore come Ricoeur, quantunque si tratta di un'influenza perlopiù sotterranea, implicita, non sempre evidenziata dallo stesso Malherbe. Quali le ragioni di questo comportamento da parte di questo studioso? Vi è ragione di ritenere che si tratti di alcuni di quelle influenze che gli autori, per così dire, subiscono, assimilano sottopelle, ma che non sempre possono o vogliono esplicitare in termini critici. Anche per questa ragione, allora, occorre che gli studi posteriori – come, modestamente, il presente elaborato – si facciano carico di sciogliere quei nodi che affiorano all'interno del testo di Malherbe e che ci riconducono, appunto, a quella profonda, anche se sovente implicita, influenza esercitata dal più anziano autore sul più giovane.

Peraltro, occorre evidenziare come, nonostante le indubbie assonanze, emergono anche talune divergenze tra i due autori; divergenze le quali sono da ricondursi in primis alla *intentio* della trattazione dell'uno e dell'altro. Nel caso di Ricoeur, infatti, l'intendimento speculativo è dichiarato e manifesto; nel caso di Malherbe, viceversa, vi è un intendimento di tipo applicativo e pratico, dovuto ai suoi preminenti interessi bioetici, che viceversa non appare così spiccato in Ricoeur.

Pertanto, procederemo a esaminare alcuni nuclei tematici, soprattutto ricoeuriani, mostrando come essi, quantomeno indirettamente, incidono nelle tematiche che vengono trattate da Malherbe. Si considerino, ad esempio, le tematiche, trattate in tutta la carriera di Ricoeur, a partire da un saggio giovanile del 1954 sul *socius* e il "prossimo" (*Le "socius" et le prochain*) sino al fondamentale *Sé come un altro*[310].

La distinzione tra l'altro come *socius* e l'altro come "prossimo" (*prochain*) non ricorre come tale in Malherbe, ma ben difficilmente si potrebbero comprendere alcune delle sue più interessanti prese di posizione in ambito bioetico, se si prescindesse da questa fondamentale distinzione di matrice ricoeuriana. Osserva Ricoeur – nel suo saggio giovanile, ma, ripetiamolo ancora una volta, sono temi che ricorrono anche in *Sé come un altro* – che l'altro può essere inteso in una pluralità fenomenologica di modi. Escludendo quelli schiettamente *avversativi* (vale a dire, quei modi di rapportarci all'altro in cui quest'ultimo appare come nemico, rivale o variamente avversario), abbiamo fondamentalmente due modalità positive che esprimono

[310] P. Ricoeur, *Le "socius" et le prochain*, in P. Ricoeur, *L'amour du prochain*, Parigi, Cerf, 1954.

una relazione costruttiva e favorevole di noi stessi verso l'altro da noi: l'altro, appunto, in quanto *socius* e l'altro in quanto *prossimo*. L'altro in quanto *socius* – osserva Ricoeur – è l'altro in quanto collabora o coopera con me in una impresa comune dall'evidente fondamento utilitario. *Socius*, ad esempio, è l'altro in quanto mio socio in affari; ma potrebbe essere anche l'altro in quanto gioca insieme, ad esempio, in una performance sportiva di squadra. Tutte relazioni certamente produttive, proficue, che presuppongono un esito positivo che innanzitutto a me sta a cuore ma che – ed è questo il punto fondamentale per comprendere la differenza rispetto al *prochain* – non presuppongono in alcun modo una sorta di coinvolgimento di tipo affettivo o addirittura amoroso nei confronti dell'altro.

Tutt'altra cosa, viceversa, il "prossimo". In questo caso, anche indipendentemente da eventuali relazioni utilitarie che io possa intrattenere con esso, mi trovo di fronte a una persona la quale è l'oggetto della mia identificazione empatica. Io godo con lui, soffro con lui, gioisco insieme a lui e per lui, e in quell'atto di immedesimazione empatica i miei personali interessi appaiono come obliterati. La sua umanità è la sola cosa che mi stia a cuore; e nel rapportarmi a lui – osserva Ricoeur in talune pagine di rara suggestione e profondità analitico-descrittiva – tende quasi a mettere i propri interessi in secondo ordine[311]. Di volta in volta, allora, la nostra soggettività (e, per converso, la soggettività altrui) può farsi *socius* così come può farsi propriamente "prossimo". La soggettività che si fa prossimo è così definita da Ricoeur, riecheggiando esplicitamente la parabola evangelica del buon Samaritano: "Allo stesso modo del Samaritano, la soggettività che

[311] Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., in particolare p. 119 ss.; Ricoeur, *Le "socius" et le prochain*, cit., in particolare p. 176 ss.

diventa prossimo è una persona a causa della sua capacità di incontro: tutta la sua compassione è un gesto al di là del ruolo, del personaggio, della funzione; essa innova un mutualismo"[312]. Si tratta di un brano di rara densità, che vale la pena di sottoporre ad analisi attenta. La persona del Samaritano è soggettività proprio in virtù della sua capacità di incontro. Ricoeur vuol dire, cioè, che tutte le sue eventuali competenze, le sue eventuali deficienze o mancanze; i suoi meriti o demeriti, e via discorrendo, vengono, per così dire, sublimati e trascesi in questa sua energia empatica: egli, nella relazione di prossimità, vale come persona proprio – per dirla ancora una volta con le parole di Ricoeur – "a causa della sua capacità di incontro". E la sua compassione, la sua capacità di farsi altro, la sua capacità di vedere dentro l'altro e di aderirvi, si identifica propriamente – per dirla ancora una volta con Ricoeur – con "un gesto al di là del ruolo, del personaggio, della funzione". L'altro che si identifica in me, che dimentica i suoi interessi, i suoi scopi pur di venirmi incontro, accogliermi e aderire a quanto io sento, gioisco o soffro, esalta la sua persona indipendentemente dal suo ruolo, dal suo personaggio, della sua funzione sociale, professionale, e via discorrendo. La soggettività che si fa prossimo – dice in particolare Ricoeur in *Sé come un altro* - è la soggettività di colui il quale è in grado di andare incontro all'altro, di divenire come l'altro, indipendentemente dal fatto che questi sia ricco o povero, socialmente e professionalmente influente o insignificante, indipendentemente dal fatto che sia un "personaggio" o che non indossi i panni di personaggio alcuno. Il suo gesto, sempre nuovo, ci riconduce a una forma di volta in volta originale – dice ancora una volta Ricoeur – di "mutualismo". Perché l'amore che io provo

[312] Ricoeur, *Le "socius" et le prochain*, cit., in particolare p. 117 ss.

per l'altro, se è vero amore verso il prossimo, è come tale disinteressato e non può non innescare un intrinseco movimento di reciprocità. Infatti, rispecchiandomi in lui, faccio sì che egli si rispecchi in me, in una forma, appunto, di mutua relazione. Senza mutualismo, conclude poco più oltre Ricoeur, non vi sarebbe riconoscimento alcuno[313]. Vi è, nel mutualismo che mi unisce all'altro, una forma di sollecitudine reciproca. Nel riconoscere l'altro in quanto a me prossimo attuo una benevola spontaneità che ci riporta alla dimensione del dono, ossia al dare semplicemente per dare, senza attendersi alcuna sorta di ritorno da parte dell'altro.

Ritorniamo ora a Malherbe e alla sua peculiare concezione della bioetica. Non ci vuole molto a notare come, senza essere mai espressamente tematizzata, questa distinzione fondamentale tra *socius* e prossimo informi i nodi critici più profondi del suo pensiero. Nel momento in cui, ad esempio, Malherbe si pone la questione (esaminata nelle sette domande di cui sopra) se possa e debba instaurarsi un nesso tra piacere e bioetica; nel momento in cui si pone il quesito se la bioetica, trascendendo la dimensione *normativa*, debba essere una rinnovata forma di *saggezza* conforme ai tempi nostri; e, soprattutto, nel momento in cui egli afferma che, in un contesto sanitario, la bioetica dovrebbe rinnovare la tradizionale "arte del dialogo" (socratica, maieutica e dunque schiettamente dialettica), è impossibile non ritrovare appunto la distinzione anzidetta, nella forma in cui Ricoeur la postula. La bioetica, l'abbiamo visto a più riprese durante il presente elaborato, deve innanzitutto saper riconoscere l'altro – il malato, colui che soffre – nella sua dignità di persona autonoma, unità indissolubile di mente e di soma. Deve saper trascendere,

[313] Vedasi anche, sull'argomento, Ricoeur, *Autrement*, Parigi, PUF, 1997, in particolare p. 116 ss.

nell'applicazione della prassi medica e di cura, la concezione piattamente *cronologica* della temporalità per accedere a concezioni temporali semanticamente e moralmente più ampie e comprensive; deve porsi la questione teleologica, cioè a dire la questione degli scopi e, nel contempo, deve sapere fare del rapporto tra malato e medico (e, in generale, caregiver) una vera e propria arte del dialogo, in cui il malato venga visto nella sua complessità e concretezza imprescindibile di essere umano, come tale soggetto anche di discussione, di dialogo, polo in grado di porre domande, non soltanto destinatario passivo di risposte. Evidentemente, il soggetto autentico della bioetica, così come qui implicitamente Malherbe lo definisce, non è certamente un avversario, ma non è neppure il mero *socius* che l'altro diventa per me nel momento in cui con lui stipulo un'alleanza in affari e simili. Viceversa, l'altro è propriamente qui un *prochain*, un prossimo, con il quale devo sapere innanzitutto con-sentire e con-patire (nel senso propriamente etimologico del "soffrire o sentire *con)*. Ecco allora per quale ragione la bioetica non è semplicemente tecnica prescrittiva, non è – per dirla con le parole stesse di Malherbe – mera *normatività*, ma adempie propriamente ai suoi compiti e ai suoi scopi nel momento in cui sa atteggiarsi e proporsi come una nuova forma di *saggezza*, un ideale – quello della saggezza o *φρόνησις* – che tende a rivisitare o riproporre, nei nostri travagliati tempi, la più profonda essenza dell'umanesimo greco e socratico[314].

Interessanti sono ulteriori svolgimenti analitici che Ricoeur offre a partire dalla distinzione anzidetta di *socius* e prossimo, distinzione tra colui che con-patisce con me e colui che, viceversa,

[314] Cfr., ancora una volta, Malherbe, *Per un'etica della medicina*, cit., in paticolare p. 79 ss, nonché Malherbe (a cura di), *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, cit., in particolare p. 121 ss.

indipendentemente da legami affettivi di sorta, condivide con me un obiettivo utilitario. Abbiamo visto come Malherbe ritenga che la bioetica, in quanto diretta a promuovere nel contesto della sanità la cosiddetta "arte del dialogo", inevitabilmente è portata a porsi il quesito teleologico. Quali sono, cioè, gli scopi che ineriscono alla bioetica? In primis, naturalmente, come sappiamo, vi è il rispetto dell'altro in quanto persona, unità di mente e di corpo, riconosciuto nella sua autonomia. Ma allora, se noi rapportiamo il senso e lo spessore delle discussioni di Malherbe agli svolgimenti critici che, specialmente ma non solo in un'opera come *Sé come un altro* Ricoeur ne ricava, ritroviamo una serie di ulteriori, importanti passaggi fondativi. In primis, cioè, vale la pena allora focalizzare l'attenzione, specialmente in un'opera come *Sé come un altro* relativamente al tema della "giustizia", o del "giusto". Cosa si costruisce – osserva in una pagina particolarmente brillante e penetrante Ricoeur – nel momento in cui io sono in grado di atteggiarmi nei confronti dell'altro come se fosse per me un "prossimo", con il quale con-sentire o con-patire? La risposta di Ricoeur è che instaurando una relazione empatica con chi soffre e gioisce di fronte a me, indipendentemente da eventuali scopi che possa ricavarne, pongo in essere nientemeno che un ideale di "giustizia": "La vita buona con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste"[315].

Si tratta di un elemento di indubbia rilevanza, che ancora una volta ci induce a istituire un collegamento con le riflessioni bioetiche di Malherbe. Saper con-sentire con l'altro; saper con-patire l'altro, cioè a dire fare dell'altro un prossimo in senso proprio, significa gettare le fondamenta di quella che Ricoeur

[315] Cfr. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., in particolare p. 116 ss.

definisce "vita buona" e che – si badi bene – non si esaurisce mai nella pur fondamentale relazione bilaterale tra l'Io e il Tu, ma diventa principio germinativo di una vera e propria vita sociale se non addirittura etico-politica. Egli parla, infatti, propriamente di "vita buona con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste"[316]. Una profonda lezione di moralità possiamo ricavare da queste considerazioni di Ricoeur. Egli vuole dire, infatti, che la "giustizia" non è mai un concetto astratto; non è mai un principio che venga calato, per così dire, dall'alto da parte di un'autorità di volta in volta temuta o ammirata, ma è, per converso, una costruzione sociale che si origina a partire dal basso. Le istituzioni giuste, infatti, non nascono come per miracolo in astratto, bensì, al contrario, scaturiscono dal nostro sapere essere buoni per l'altro, riconoscere in lui una umanità indipendente da considerazioni utilitarie e da tornaconto personali. Proiettiamo ora questa analisi sulle prese di posizione di Malherbe. Grazie alla bioetica, secondo lui, la sanità potrebbe essere in grado di ritrovare ciò che da tempo ha perduto, vale a dire la prassi di cura in quanto vera e propria "arte del dialogo". E non solo: la bioetica sarebbe propriamente una modalità di *saggezza*, vale a dire non già di mera *normatività*; e, soprattutto, il tempo non sarebbe più l'amorfo pulsare di istanti che sono sempre identici a se stessi (il tempo come *χρόνος*) bensì diverrebbe un tempo qualitativo, che sa contrarsi ed estendersi al fine di recepire le istanze e i bisogni anche intimi dell'altro, che possono riguardare la sua anima e dunque trascendere la mera dimensione corporea. Riportiamoci per un istante, allora, alle acute riflessioni di Malherbe circa l'indispensabilità, per il nostro tempo, di saper concepire l'istituzione ospedaliera come deputata – sono parole di Malherbe, già citate dianzi – a erogare una vera e propria

[316] Per un approfondimento sul tema si veda P. Ricoeur, *Il Giusto,* Torino, SEI, 1998.

"*forma di ospitalità*" di colui che soffre, a fondamento della quale ritroviamo non già il tempo come *χρόνος*, bensì, viceversa, il tempo in quanto *καιρός*, nonché come *σχολή*. Ecco allora per quale ragione la relazione di prossimità di non saper sentire quel che l'altro vive, soffre e prova, diventa, secondo Ricoeur, la radice di istituzioni sociali giuste, tra le quali certamente la struttura ospedaliera occupa una posizione di spicco. In filigrana, infatti, si vede come anche Malherbe concepisca allo stesso modo la visione dell'altro, nella fattispecie del malato che soffre, secondo i parametri della relazione tra Io e *prochain*, elaborata da Ricoeur. E si vede come anche, per lui, la bioetica in quanto rinnovata *φρόνησις* o arte o "arte del dialogo" rappresenti una delle sorgenti di una società più equa e giusta.

Avviandoci dunque alla conclusione del presente elaborato, vale la pena osservare come le tematiche di Ricoeur siano indissolubilmente legate a quelle di Malherbe. Il rapporto che intercorre tra questi due autori, investigato nelle pagine precedenti, ci offre un ottimo esempio di come nella storia del pensiero sovente due autori possano dialogare, ora a distanza, ora in rapporto di "prossimità" (per dirla utilizzando i concetti di cui sopra), ma in ogni modo utilizzando concetti propri, locuzioni e linguaggi eterogenei e inconfondibili; da cui, tuttavia, attraverso un'analisi attenta, è possibile far risaltare orditi concettuali che allignano alla stessa matrice.

BIBLIOGRAFIA

- H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990.
- H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- H. Arendt, *Vita activa*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- H. Arendt, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 2015.
- Aristotele, La *Fisica*, a cura di A. Russo, Bari, Laterza, 1968.
- Arthos, *Hermeneutics After Ricoeur*, London, Bloomsbury, 2019.
- F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Roma-Bari, Laterza, 2014.
- E. Bugaite, *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- S. Castignone, *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- M. Casucci, *Libertà e persona. Saggi su Paul Ricoeur*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
- G. Chieffi, *Bioetica ambientale*, in L. Chieffi (a cura di), *Bioetica e diritti dell'uomo*, Torino, Paravia, 2000
- G. M. Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, Milano, Franco Angeli, 2019.
- M. Chiodi, *Modelli teorici in bioetica*, Milano, Franco Angeli, 2005.

- V. Cicero, *Le parabole regali. Ricoeur e la metafora nel testo teologico,* in V. Busacchi e G. Costanzo (a cura di), *Paul Ricœur e «Les Proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Cantalupa, Effatà, 2016.
- E. D'Antuono, *Bioetica*, Napoli, Guida, 2003.
- A. Da Re, *Etica e forme di vita*, Milano, Vita e Pensiero, 2017.
- C. Di Martino, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patocka e Derrida*, Bari, Edizioni di Pagina, 2018.
- I. Düring, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1983.
- I. Düring, *Aristotele. Linee guida per un'interpretazione*, Milano, Mursia, 1996.
- Epicuro, *Lettera sulla felicità*, Milano, Edizionimillelire, 1990.
- T. Faitini, L. Galvagni e M. Nicoletti (a cura di), *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, Trento, Università degli studi di Trento, 2014
- M. Foucault, Nascita della clinica, Torino, Einaudi, 1999.
- E. Franzini-M. Mazzocut-Mis, *Breve storia dell'estetica*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.
- S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Il Saggiatore, 1995.
- E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1996.
- F. Ghia, *Il ricordo del professor Jean-François Malherbe* (16 dicembre 2015), in www.webmegazine.unitn.it.
- A. Giambetti, *Ricoeur, nel labirinto personalista*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

- J. Habermas, *Etica del discorso,* Roma-Bari, Laterza, 2009.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di G. Chiodi, Milano, Longanesi, 1973.
- H. Höffe, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1990.
- J. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973
- W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- F. Jahr, *Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze,* "Kosmos: Handweisen für Naturfreunde", 24, I, 1927, pp. 2-4.
- C. G. Jung, *Due testi di psicologia analitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- A. Koyré, *Introduzione a Platone*, Firenze, Vallecchi, 1933.
- J.-F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Parigi, PUF, 1977.
- J.-F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Milano, Paoline, 1989.
- J.-F. Malherbe, *Medizinische Ethik*, Würzburg, Echter, 1990.
- J.-F. Malherbe (a cura di), *Il cittadino, il medico e l'AIDS*, Milano, Paoline, 1991.
- J.-F. Malherbe, *Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, Montréal, Mediaspaul, 1996.
- J. F. Malherbe, *Les crises de l'incertitude*, Parigi, Liber, 2006.
- J.-F. Malherbe, *La democrazia a rischio di usura. L'etica di fronte alla violenza del credito abusivo*, Trento, Il Margine, 2010.

- J.-F. Malherbe, *Soffrire Dio. La predicazione tedesca di Maestro Eckhart*, Napoli, EDI, 2013.
- J.-F. Malherbe, *Ascoltare l'inaudito. L'etica degli eretici*, Napoli, EDI, 2014.
- J.-F. Malherbe, *L'educazione di fronte alla violenza*, Bastogi, Foggia, 2014.
- J.-F. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2014.
- J.-F. Malherbe, *Il nomade poliglotta*, Napoli, EDI, 2015.
- F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- M. Moreno, *Breve storia della terapia*, Torino, RAI, 1999.
- M. Mori, *La bioetica. Che cos'è, quando è nata, e perché. Osservazioni per un chiarimento della natura della bioetica e del dibattito italiano in materia*, in Bioetica, 1993, 1.
- M. Mori, *La fecondazione artificiale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- G. Ravasi, *Fare impresa per creare valori*, "Il Sole24 ore" 24 febbraio 2016.
- P. Ricoeur, *Le "socius" et le prochain*, in P. Ricoeur, *L'amour du prochain*, Parigi, Cerf, 1954.
- P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaca Book, 1976.
- P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977.

- P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Parigi, Vrin, 1986.
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3 voll, Milano, Jaca Book, 1986-1988.
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, Milano, Jaca Book, 1986.
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto. La configurazione nel racconto di finzione*, vol. II, Milano, Jaka Book, 1987.
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, vol. III, Milano, Jaka Book, 1988.
- P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.
- P. Ricoeur, *Autrement*, Parigi, PUF, 1997.
- P. Ricoeur, *Il Giusto,* Torino, SEI, 1998.
- F. Righetti, *Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, "Lo sguardo. Rivista di filosofia", 11, I, 2013, pp. 213-228.
- G. Russo (a cura di), *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Roma, Armando, 1995.
- F. Sacchetti, *Sé come un altro. L'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, "Società, mutamento, politica", 2, 4, 2011, pp. 317- 345.
- Sant'Agostino, *Le Confessioni*, a cura di C. Carena, Roma, edizioni Città Nuova, 1987.
- P. Santagostino, *Guarire con una fiaba. Usare l'immaginario per curarsi*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- E. Sbarbati – J.-F. Malherbe, *Finitezza e infinito*, in "Divus Thomas", 2015.
- S. Spinsanti (a cura di), *Documenti di deontologia e di etica medica*, Milano, Paoline, 1985.
- M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Milano, Bompiani, 1999.

- The National Commission for the Protection of Human Subject of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report, Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, DHEW Publication No (OS) 78-0012, 1978.
- F. Turoldo, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Roma, Città Nuova, 2003.
- F. Turoldo, *Breve storia della bioetica*, Torino, Lindau, 2014.
- G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- J. Wall, *Moral Creativity. Paul Ricoeur And Poetics Of Possibility*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- E. Weil, *Problemi kantiani*, Urbino, Quattroventi, 1990.
- E. Weil, *Logica della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- D. Winnicott, *Il bambino deprivato*, Milano, Cortina, 1989.
- D. Wood, *On Paul Ricoeur. Narrative And Interpretation*, London-New York, Routledge, 2002.

INDICE DEI NOMI

Agostino (santo), 6, 8-11, 23, 24, 28, 30, 31, 38, 39, 40
Arendt H., 86, 128, 129, 131, 133, 136, 137, 142, 145, 149
Aristotele, 6-8, 9, 11, 23, 24, 38, 52, 53, 56, 86, 95, 96, 99, 104, 129, 130, 131
Arthos J., 33, 34

Bergson H., 11, 43, 44
Brezzi F., 30, 33; 34, 36, 38, 41, 75
Bruno G., 145, 147
Bugaite E., 37
Busacchi V., 59

Cartesio R., 63
Castignone S., 72
Casucci M., 33
Chieffi G., 72
Chieffi L., 72
Chiodi G., 7
Chiodi G.M., 87
Chiodi M., 69
Cicero V., 50, 59
Costanzo G., 59

D'Antuono E., 67, 68, 70
Derrida J., 36
Di Martino C., 36
Düring I., 7, 53, 104, 130

Eckhart (Meister), 84, 145
Epicuro, 139, 145, 155, 156

Faulkner W., 42
Foucault P.M., 164, 165, 180
Franzini E., 29, 31, 46, 49, 50, 51, 56, 57, 58, 61
Freud S., 53, 54, 55, 59, 62, 138, 139, 145, 147

Gadamer H.G., 5
Ghia F., 86, 87, 89
Giambetti A., 37
Gilson E., 10, 11, 39

Habermas J., 102
Hegel G.W.F., 79
Heidegger M., 5, 6, 7, 12-22, 23, 25, 27, 38, 115, 118, 119, 125, 128, 136, 139, 150, 152, 168, 173, 174

Höffe H., 39
Husserl E., 5, 23, 26, 27, 28, 30, 38, 61, 62, 63, 75, 76, 79, 115, 124, 125, 136, 148, 150

Huxley A., 42

Ippocrate, 160

Jacobi J., 141
Jaeger W., 142
Jahr F., 70
Joyce W., 42
Jung C.G., 112, 141

Kant I., 38, 39, 80, 90, 129, 152, 153
Koyré A., 107, 111

Ladrière J., 86, 87

Marx K., 53, 54, 55, 62, 79, 145
Mazzocut-Mis M., 29, 31, 46, 49, 50, 51, 56, 57, 58, 61
Minkowski H., 11
Moreno M., 112
Mori M., 67, 70

Nietzsche F., 53, 54, 55, 62, 137, 145

Parmenide, 142
Pascal B., 74
Patočka J., 36
Pessina A., 44
Platone, 107, 108, 110, 111, 142
Popper K., 85, 90, 146
Potter R. van, 70
Proust M., 11, 58, 177

Raggiunti R., 136, 150
Ravasi G., 127
Righetti F., 29, 30, 56
Russo A., 6
Russo G., 68

Sacchetti F., 37, 61, 63, 66
Santagostino P., 57
Sbarbati E., 86
Scheler M., 75, 76, 77, 78, 79, 80
Socrate, 86, 107, 108, 145, 147, 151
Spinoza B., 122, 145
Spinsanti S., 68

Turoldo F., 69, 71, 72, 159, 198

Vattimo G., 14, 16, 119, 125, 136, 150, 168, 174
Vitali C., 28

Wall J., 43
Weil E., 144, 145, 153
Winnicott D., 171, 172
Wittgenstein L., 86
Wood D., 32, 33
Woolf V., 42

RINGRAZIAMENTI

Mi è doveroso dedicare questo spazio del mio elaborato alle persone che hanno contribuito, con il loro instancabile supporto, alla realizzazione dello stesso.

In primis, un ringraziamento particolare al mio relatore, il Prof. Fabrizio Turoldo, per la sua immensa pazienza, per i suoi indispensabili consigli, per le sue parole di incoraggiamento e, per le conoscenze trasmesse durante tutto il percorso di stesura dell'elaborato.

Ringrazio infinitamente tutta la mia famiglia che mi ha sempre sostenuto, appoggiando ogni mia decisione, fin dalla scelta del mio percorso di studi, in particolare un grazie speciale va a mia sorella Sara che mi ha insegnato ad essere forte dimostrando come sia necessario sapersi rialzare dopo ogni caduta, questa tesi prende spunto proprio dal suo coraggio e dalla sua storia.

Un doveroso grazie alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale che mi è stata di utilissimo supporto per condurre al meglio le mie ricerche.

Grazie di cuore anche al mio collega Vanni Scarpa per aver partecipato ai miei discorsi filosofici durante i nostri turni di lavoro.

Un grazie speciale, infine, al mio amico Renato Soriano che mi ha spinto a portare a termine i miei studi abbandonati, senza di lui questo lavoro non sarebbe mai venuto alla luce.