

GIUSEPPE CACCIATORE

UNIVERSALISMO E CURA PER LA DIFFERENZA. DIMENSIONI INTERCULTURALI NEL PENSIERO DI VANNA GESSA KUROTSCHKA

Il rapporto di collaborazione e di confronto scientifico e culturale tra Vanna Gessa Kurotschka e i filosofi napoletani (sia della Federico II che dell'Orientale) è stato sempre intenso e produttivo di importanti risultati sia sul piano dell'avanzamento della ricerca sia su quello di significativi e riconosciuti apporti originali. Qui posso soltanto limitarmi a un mero elenco: i convegni e i libri su Vico (frutto anche di una fattiva collaborazione con il l'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del Cnr di Napoli), la partecipazione dell'unità cagliaritano, coordinata efficacemente da Gessa, a ben tre progetti di ricerca di interesse nazionale, l'ideazione e la realizzazione di un master interuniversitario in consulenza filosofica. È in questo quadro di profondo e continuo interscambio culturale, scientifico e, innanzitutto, personale, che devono essere considerati i contributi di Gessa alla discussione e all'approfondimento delle problematiche concettuali e delle dinamiche politiche connesse all'interculturalità. L'obiettivo, ad esempio, del programma di ricerca avviato nel 2007 era quello di individuare nuovi strumenti concettuali e rinnovate metodologie di analisi ai fini della comprensione dei significati e dei contenuti di una filosofia e di un'etica dell'interculturalità, nel senso non solo di attivare ricerche e studi di tipo comparativo sulle culture, sulle religioni, sulle filosofie, sui modelli antropologici, ma anche e forse soprattutto provocare necessari ripensamenti e riformulazioni delle categorie di multiculturalismo e cittadinanza democratica, di intersoggettività e diritti umani, di universalismo e particolarismo. Se, allora, da un punto di vista storico, si è proceduto ad una ricostruzione dei modelli classici della relazione universalismo-particolarismo (da Aristotele a Vico, da Kant a Rawls, da Rorty a Habermas, da Sen a Nussbaum, etc.), da un punto di vista teorico si è tentato di valutare il grado di mutamento che i nessi relatività/normatività, differenze/identità hanno subito alla luce della crisi dei modelli classici della democrazia, del socialismo, del liberalismo. Si tratta perciò di introdurre nuove ipotesi che rimettano in tensione, al di fuori di ogni fondamentalismo, il delicato equilibrio tra individualità, identità e differenza tra popoli, culture e religioni.

La ricerca intellettuale di Vanna Gessa Kurotschka è sempre stata fortemente ed autenticamente filosofica, e lo era in modo particolare quando si impegnava nel pensare e nel ripensare alcuni snodi cruciali dell'etica o, per dir meglio, delle etiche moderne e contemporanee, impegnate a misurarsi con «quell'oggi filosofico», come lei scriveva, «in cui la domanda intorno al bene umano è situata»¹. È con il libro del 1999 sull'etica individuale² che emerge il *Leitfaden* della ricerca e della fondabilità, ma sarebbe meglio dire della rifondabilità (visto il suo continuo confronto critico con i luoghi originari dell'etica filosofica in Platone e Aristotele) di una idea di individualità e del Sé sottratta tanto al riduzionismo delle vecchie metafisiche totalizzanti, quanto al riduzionismo delle scienze psicologiche e biologiche contemporanee. Gessa ha continuamente attivato – specialmente nell'ultimo e intellettualmente intenso decennio della sua vita – un dispositivo al tempo stesso di recupero storico e di riattivazione teorica dei percorsi classici della filosofia morale, giacché per lei si trattava innanzitutto di capire e selezionare i criteri di validità di un agire etico nell'epoca terminale della secolarizzazione, delle metafisiche tanto religiose quanto filosofiche, in una fase della storia del mondo segnata dall'esplosione dei fondamentalismi etnici e confessionali e dalla difficile pensabilità e realizzabilità di una dimensione interculturale capace di riconoscere e di accogliere in una prospettiva neoumanistica le differenze di valori, di regole dell'agire, di tradizioni storico-antropologiche.

Vanna Gessa amava poco le frasi fatte e le citazioni roboanti e magniloquenti, ma credo che non le sarebbe dispiaciuto sentirsi definire come una appartenente a quella categoria di filosofi che Nietzsche chiamava i *pensanti-senzienti*³. In fondo si tratta di quei filosofi da cui Vanna era attratta in modo particolare per la loro idea di *fare poetico*: da un lato Nietzsche, appunto, e la sua idea di possibile ricomposizione di un mondo frammenta-

-
- 1 V. GESSA KUROTCHKA, *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, in V. GESSA KUROTCHKA, G. CACCIATORE (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Roma, Meltemi, 2007, p. 71.
 - 2 Cfr. V. GESSA KUROTCHKA, *Elementi di etica individuale*, Napoli, Guida, 1999. Nello stesso anno era apparso un altro volume, anch'esso spia significativa di un ormai sempre più evidente progetto di teoria e storia delle etiche contemporanee: *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Napoli, Liguori, 1999.
 - 3 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, a cura di F. Desideri, Pordenone, Studio Tesi, 1991, p. 224: «Noi, i pensanti-senzienti, siamo quelli che *facciamo* realmente e compiutamente qualcosa che ancora una volta non c'è: tutto il mondo eternamente crescente di valutazioni, colori, paesi, prospettive, scale gerarchiche, affermazioni e negazioni».

to e casuale dopo la morte di Dio e, dall'altro, Vico e la sua idea di sapere poetico come vero luogo originario di una mente fin dall'inizio "incapsulata" – era un termine molto usato da Gessa – nella corporeità dei bestioni tutta immaginazione e creatività fantastica.

È in questa cornice storica e teorica che è possibile inquadrare la costante curvatura etica dell'impegno filosofico di Vanna Gessa, un impegno volto anzitutto alla individuazione dei modi nuovi in cui bisogna affrontare il grande tema della *cura di sé* e degli altri e della ricerca di una vita buona e degna di essere vissuta. «Come agire bene quando si devono compiere scelte per le quali non si posseggono parametri e criteri univocamente fondati o comunemente condivisi?»⁴. È a partire da questa *Frage*, per così dire, costitutiva, che si dipana il filo conduttore delle ricerche filosofiche di Vanna Gessa. A partire dall'approfondimento della filosofia pratica tedesca da Wolff ai nostri giorni⁵ (in primo luogo di Gadamer, ma poi anche di Apel e poi soprattutto di Arendt) e con l'uso del concetto di *phronesis* come ipotesi di fondabilità di una ragione non più assolutamente normativa, ma prospettica ed orientata a costituire concezioni plurali del bene degli individui, l'etica di Vanna Gessa Kurotschka pone in primo piano il tessuto emotivo che caratterizza l'agire umano. Ma non si tratta – è bene subito precisarlo – di una mera e ripetitiva variante dell'aristotelismo pratico e neanche di una adesione acritica all'ermeneutica filosofica della tradizione heideggeriana e gadameriana. Proprio perché il percorso filosofico di Gessa è stato sempre lontano da ogni riduzionismo filosofico o scientifico, ciò che a lei interessa non è un'astratta immagine morale dell'individuo, ma una visione complessa e articolata (quasi a voler ritematizzare l'idea di *ganzer Mensch* proposta da Wilhelm Dilthey) del *bios* umano nel quel convivono forme distinte e, al tempo stesso, connesse di sapere e di esperienza della vita: la corporeità, la mente, la coscienza, il linguaggio, la cultura, la biologia, l'epistemologia, la poesia. Gessa, così, si mostra sempre più attenta, specialmente negli ultimi anni della sua intensa operosità e creatività teorica, a quei risultati della neurobiologia che hanno mostrato come il cervello è un organo di natura individuale, la cui struttura materiale non è statica, ma legata agli sviluppi dell'esperienza. O ancora a quei risultati

4 V. GESSA KUROTCHKA, *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, cit., p. 72.

5 Cfr. ID., *Il desiderio e il bene. Christian Wolff e le origini della moderna filosofia pratica in Germania*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 127-159; ID., *Il Desiderio e il Bene. Alle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Milano, Guerini, 1996; ID., *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, cit.

delle scienze cognitive, come la ricerca sui *qualia* che ha messo al centro gli aspetti soggettivi della mente cosciente. «Si costituiscono scenari sui quali si attuano profonde trasformazioni della figura umana e si apre la prospettiva del post-umano. I raffinati artifici della comunicazione, la violenza con la quale il fondamentalismo culturale riduce la molteplicità delle dimensioni del bene umano a un unico e tirannico valore identitario e i complicati strumenti tecnici innestati in un organismo di per sé plasmabile sono i mezzi attraverso i quali l'umano viene oggi rimaneggiato e riconfigurato. Il compito della filosofia è quello di mettere a disposizione gli strumenti concettuali utili a tentare di governare nella maniera migliore, vale a dire in modo eticamente qualificato, tale prospettiva di cambiamento»⁶.

Le riflessioni di Vanna Gessa Kurotschka hanno progressivamente condotto – passando attraverso precise e autonome ricognizioni storiografiche di Hegel, Vico, MacIntyre e le principali problematiche morali contemporanee⁷ – ad una idea di filosofia radicalmente nuova e trasfigurata, che

6 ID., *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, cit., pp. 77-78.

7 Qui mi limito solo segnalare alcuni dei contributi dell'ampia bibliografia prodotta da V. GESSA KUROTSCSKA: *Alasdair MacIntyre. La vita buona e i principi*, Napoli, Morano, 1995; *Riconoscimento e tragedia. Sulla ricezione filosofica dello Hegel jenese*, in G. CANTILLO, R. BONITO OLIVA (a cura di), *La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini, 1998, pp. 227-249; *Abitudine, senso comune e norma. Christian Wolff e Immanuel Kant*, in G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCSKA, H. POSER, M. SANNA (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Pubblicazioni del Centro di Studi Vichiani, Napoli, Guida, 2000, pp. 295-323; *Autocomprendimento e logica poetica del linguaggio*, in A. FERRARA, V. GESSA KUROTSCSKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 269-295; *Sui limiti dell'uso della tecnica applicata alla vita. L'eredità dell'etica di Hans Jonas*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», 3 (2003), pp. 175-214; *La non riducibilità della coscienza fra Philosophy of Mind e neurobiologia*, in «Iride», settembre-dicembre 2003, 40, pp. 467-493; *Passioni e ragione: dimensioni antropologiche ed etiche del sapere poetico in Vico*, in *Ragione e passioni / passioni e ragione. Note su metafisica, antropologia ed etica in Descartes e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003), pp. 209-249; *Generi fantastici, mostri, cyborg*, in G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCSKA, E. NUZZO, M. SANNA (a cura di), *Il Sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004, pp. 157-179; *I saperi del vivente e la filosofia*, M. FIMIANI, V. GESSA KUROTSCSKA, E. PULCINI (a cura di), *Umano e post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004, pp. 117-137; *La morale poetica. Vico, Aristotele e le qualità sensibili della mente*, in «Laboratorio dell'Ispf», Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti, II (2005), pp. 151-174; *Über die Grenzen der Anwendung von Biotechnologien. Hans Jonas vs. Jürgen Habermas*, in M. KAUFFMAN, L. SOSOE (Hrsg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschenges-*

rinuncia definitivamente alla pretesa di imbrigliare unidimensionalmente il mondo e si fa consapevolmente sapere critico dell'antropologia e dell'etica, della biologia e delle scienze della mente, avendo, tuttavia, sempre come obiettivo la riconfigurazione normativa di un bene individuale che sappia di volta in volta costituirsi come bene dell'umanità.

Era in effetti la formulazione – dinanzi ai modelli, elaborati in special modo in Germania dal neoaristotelismo pratico e dal neokantismo della *Diskursethik*, ma anche con un sguardo al neoaristotelismo nordamericano – del problema di come si potessero ipotizzare un'etica del Sé e una ricerca individuale della vita buona che dalla critica alle filosofie normative non facessero però discendere alcuna conclusione relativistica e piattamente utilitaristica. Si delineava, in sostanza, un progetto di critica filosofica radicale verso qualsiasi eredità trascendentalistica – con una troppo forte accentuazione di elementi antikantiani che animavano accese discussioni tra noi –, ma anche un dichiarato tentativo di costruire una intersezione di linguaggi e di paradigmi filosofici (l'Aristotele rivisitato da Nussbaum e Sen, il Kant “fronetico” di Arendt e quello rivisitato da Habermas e Wellmer, lo Hegel del riconoscimento e della scissione di Honneth e Menke e, infine, il Vico della sapienza poetica e degli universali fantastici) al fine di «formulare una concezione normativa e, contemporaneamente, prospettiva del bene individuale»⁸.

Qui affiora, come è facile capire, una delle fonti filosofiche privilegiate da Vanna Gessa: Martha Nussbaum e la sua teoria del bene, considerata come una delle riflessioni etiche più compatibili «con la richiesta del rispetto del pluralismo e del soggettivismo». Dunque, è proprio la teoria del bene elaborata dalla filosofa studiosa di Aristotele a costituirsi come uno dei presupposti basilari del discorso interculturale. L'interculturalità,

schlecht?, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2005, pp. 47-61; *Il carattere singolare e comune della facoltà di immaginare. Giambattista Vico*, in «Psiche», 2005, 1, pp. 189-201; *La capacità di immaginare la vita e i vincoli del suo buon esercizio. Il corpo, la mente, le culture*, in «Post-filosofie», II (2006), pp. 135-157; *La mente dei sensi, la libertà, l'intenzionalità. Sul rapporto dell'etica con la neurobiologia*, in «Iride», 2008, 1, pp. 143-161; *Il giudizio singolare e la validità comune. Sui fondamenti dell'etica*, in CH. LUMER (a cura di), *Etica normativa*, Roma, Carocci, 2008; *Il significato antropogenetico e costitutivo della fantasia. Aristotele e Vico*, in *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 203-218; *Narrative identitarie e giustizia*, in G. CACCIATORE, G. D'ANNA (a cura di), *Interculturalità*, Roma, Carocci, 2010, pp. 87-101; *Paura e conoscenza: un gioco di specchi*, in G. CACCIATORE, R. DIANA (a cura di), *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Napoli, Guida, 2010, pp. 109-123.

8 V. GESSA KUROTSCHKA, *Elementi di etica individuale*, cit., p. 17.

infatti, è innanzitutto un processo di riconoscimento reciproco, una ricerca continua del più ampio consenso possibile sul fatto che – come scriveva Gessa – «al di là delle differenze legate al tempo e al luogo, ci riconosciamo reciprocamente in quanto esseri umani, in quanto esseri che possiedono un *bios* con capacità funzionali specificamente umane [...]. L'essere umano, pur essendo capace di ragionare autonomamente (la pratica del bene è infatti affidata alle scelte pratiche di ogni singolo individuo), è un essere fragile che per poter realizzare sé stesso necessita degli altri esseri umani, del loro amore, della loro comprensione, della loro pietà e condivisione, della loro amicizia e, soprattutto, di una comunità politica e di istituzioni ben organizzate che mettano a disposizione le condizioni favorevoli alla sua realizzazione umana»⁹.

Possiamo così ora meglio inquadrare i contenuti della ricerca teoretica di Vanna Gessa, una ricerca che, a mio avviso, si concentra, da un lato, sull'indagine delle forme storiche costitutive dell'etica moderna e contemporanea e, dall'altro, sulla individuazione di un filo conduttore etico-politico capace di porsi all'altezza della complessità e delle radicali novità della contemporaneità. Questo filo conduttore non si limita al pur importante apporto derivato dalla teoria del bene di Nussbaum. Accanto a quest'ultima, anche per non dare spazio a una immagine troppo astrattamente irenica dell'interculturalità, accanto all'idea della realizzabilità di una teoria del bene non relativistica e tuttavia prospettica, accanto al rispetto della libertà della ricerca individuale del modo migliore di pensare e praticare la propria umanità si colloca, non può non collocarsi, una prospettiva di politica democratica come "orizzonte universalistico" dentro il quale la capacità di decidere di ognuno si manifesti e si traduca – e Gessa utilizza molto le ipotesi politico-economiche di Amartya Sen – in pratiche economiche e in deliberazioni politiche per la difesa, l'ampliamento e la realizzazione dei diritti umani.

Si potrebbe, giunti a tal punto, dire che quella di Gessa sia una chiara opzione verso un modello etico universalistico. Ma la cosa non è così semplice come sembra. Non si tratta infatti di una mera controversia accademica tra etiche normativistiche ed etiche pragmatistiche. Ciò che è in discussione è la nuova visione dell'etica, delle etiche, messe a confronto con un inedito scenario quale è quello offerto dalle questioni interculturali. E, prima fra tutte le questioni, appare quella, su cui maggiormente si concentra l'attenzione e l'analisi di Vanna Gessa: la pensabilità e praticabilità di

9 Cfr., per questa e la precedente citazione, V. GESSA KUROTCHKA, *La questione della vita buona, la filosofia e la consulenza filosofica*, cit., pp. 81-82.

un nesso tra le narrative identitarie e la giustizia. «In discussione è di nuovo ed eminentemente la capacità dell'universalismo etico di servire da fondamento morale per l'attivazione di processi di inclusione e di riconoscimento quando è chiamato in causa per affrontare difficili questioni interculturali. Quali problemi sorgono quando i valori illuministici, libertà individuale, uguaglianza, reciproco rispetto, devono farsi valere in rapporto a narrative identitarie che si costituiscono nell'ambito di culture nelle quali tali valori non vengono riconosciuti e anzi vengono apertamente violati?»¹⁰. Quello di cui ha oggi bisogno un'etica veramente interculturale non è una astratta adesione né a un universalismo dogmatico più o meno confessionale, più o meno assoluto, né a un contestualismo relativistico che si accontenta di un mero riconoscimento di una appartenenza culturale. L'universalismo a cui pensava Gessa era ed è quello che, grazie a ripensate categorie filosofiche, si mostra capace non solo di riconoscere, ma anche di *includere* la differenza culturale, attraverso processi radicali di trasformazione delle narrative identitarie tradizionali in narrative dialoganti e innanzitutto giuste.

Sarebbe qui impossibile – nell'economia di un discorso introduttivo – esporre e discutere nel dettaglio le articolate posizioni di Vanna Gessa rispetto ai temi e ai problemi dell'interculturalità. Ne indico qui soltanto i titoli: il modo nuovo con cui le questioni di genere si presentano con forza dirompente dentro i nuovi orizzonti dell'interculturalità (la poligamia, il velo, la lapidazione delle adultere, le spose bambine, le mutilazioni genitali femminili); la critica dell'umanesimo classico e tradizionale rivelatosi escludente manifestazione di una élite dominante, di un universalismo esclusivamente occidentale la cui genesi Gessa ritrova nelle lucide e spietate analisi di Frantz Fanon; l'accoglimento delle critiche rivolte da Nancy Fraser alle teorie del riconoscimento elaborate da Charles Taylor e Axel Honneth, incentrate essenzialmente sulla mancata e pur necessaria relazione tra riconoscimento e questioni di giustizia. «La correzione del paradigma del riconoscimento proposta da Fraser si dimostra dunque assai fruttuosa in relazione alle questioni poste dai conflitti interculturali che nelle società contemporanee non sono un'eccezione ma la regola. Essa permette infatti di operare relativamente ai conflitti identitari, quando questi mettono in gioco questioni normative e violazioni rilevanti dei diritti umani. Le differenze che si candidano ad essere riconosciute vengono sottoposte ad un esame per il quale esse devono superare uno standard di ammissibilità. Le rivendicazioni sono giuste e devono essere soddisfatte se si dimostra che la parità partecipativa di chi subisce il misconoscimento

10 ID., *Narrative identitarie e giustizia*, cit., p. 87.

viene violata. Questo permette un rinnovamento del paradigma tradizionale della giustizia che viene reso sensibile alle differenze senza però venire meno agli standard universalistici e, dunque, senza giungere a giustificare la reificazione di differenze culturali che perpetuano ingiustizia»¹¹.

L'approfondimento della tematica interculturale – grazie all'intelligente e personale utilizzazione di Arendt, Fanon, Nussbaum, Sen, Frazer – induce Gessa a delineare una ipotesi di affermazione possibile della differenza delle identità che travalica il mero stadio del riconoscimento multiculturale. Sulla base di una suggestione derivata da Frazer¹², Gessa propone l'adozione di una «strategia trasformativa» che oltrepassi lo stadio della semplice «strategia affermativa». La strategia trasformativa aggiunge al riconoscimento un paradigma di decostruzione delle differenze esistenti senza reificarle ed esponendole in ogni momento alla possibilità della trasformazione. Quella di Gessa è una strategia che si può definire *reformista*, nel senso di ipotizzare una radicale riforma che non riproponga né la pratica rigorista e criminalizzante – l'esempio su cui batte Gessa è ancora una volta quello delle mutilazioni genitali femminili – né quella che «reifica un sistema di subordinazione in nome del rispetto della identità culturale tradizionale». Vi è una terza via che intende basarsi sulle spinte centrifughe che ogni identità deve esser capace di mettere in moto per trasformarsi e per elaborare narrative identitarie più umane e più giuste.

È da ciò che Gessa definisce «crisi dell'architettura della ragione» che può emergere un programma di etica filosofica e di filosofia pratica che non si irretisca più in una insanabile contraddizione tra il decalogo dei principi astratti ed universali della giustizia e le visioni individuali del bene. Ciò diventa possibile nella misura in cui questo nuovo profilo dell'etica sia pronto a misurarsi senza pregiudizi e senza schematismi con la molteplicità inesauribile delle visioni del bene individuale, senza però che queste vengano lasciate nella loro frammentarietà e casualità, e si adoperino, invece, a immaginare e costruire una rinnovata «teoria della giustizia non *neutrazzata* rispetto alla differenza dei linguaggi particolari con cui l'individuo ha interpretato il suo *Sé autentico*»¹³.

Proprio in un'epoca che s'interroga in modo radicale sui limiti dell'uso della tecnica applicata all'organismo umano e sui confini stessi della vita e della morte e che mette continuamente in discussione i tradizionali pa-

11 *Ibid.*, pp. 94-95.

12 Cfr. N. FRAZER, *Giustizia sociale nell'epoca della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in *Id.*, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?* (2003), Roma, Meltemi, 2007, pp. 100 sgg.

13 V. GESSA KUROTSCHKA, *Elementi di etica individuale*, cit. p. 18.

radigmi dell'identità individuale, sempre più multiculturale e ibrida, non è più sufficiente e rassicurante un «sapere *speculativo*, un sapere che opera cioè con l'interesse di riprodurre veritieramente ciò che è, ma un sapere *creativo e pratico*, un sapere che, dunque, sappia ricuperare un rapporto positivo con la poesia»¹⁴. Alla fine del libro sull'etica del 2006, Gessa esprime alcune puntuali e intense riflessioni che mettono in chiaro il nucleo più vivo di un progetto di pensiero che senza trionfalismi speculativi auto-referenziali (tipici dei sempre soliti *guru* dello scenario filosofico nazionale delle terze pagine), riesce a ragionare in termini chiari e originali sui nodi più rilevanti coi quali deve misurarsi un'etica che abbia ad oggetto il *bios*, inteso anzitutto come comunità umana, sempre più attraversata dall'intreccio tra naturalità e artificiosità, tra integrità e ibridazione. Ma questo *bios* è oggi esposto al grave pericolo che già alla metà del secolo scorso Arendt paventava, e cioè la possibilità che prevalga l'artificio e che venga reciso il nostro legame con la terra. «La tecnica – scrive Gessa – sembra oggi offrirci la possibilità di non dipendere più né dalla *morte* né dall'*eros*, sembra in grado di liberare il *bios* umano dalla sua *physis*. L'uomo che nasce attraverso la tecnica non è più dipendente dall'*eros*. La *morte*, inoltre, si è trasformata in un fronte con il quale la tecnica contemporanea ha instaurato un confronto che forse solo per ora non è stato vinto»¹⁵. La nostra filosofa, la nostra amica, non cerca però una immagine arcadica ed edenica dell'uomo e non intende separare, con un astratto processo di sostanzializzazione, natura e cultura, umanità e artificialità. Anzi è proprio dentro l'accettazione consapevole di questa dialettica che può svilupparsi un'idea creativa ed eticamente responsabile di *comunità umana*. E un'etica che sappia collocarsi all'altezza delle sfide della contemporaneità post-umana può e deve riprendere una visione del *bene comune umano*, di ciò che alla *comunità degli esseri umani* si mostra come esemplarmente buono.

Gli ultimi anni di vita di Vanna Gessa hanno visto una concentrazione significativa di studi, saggi, ricerche, convegni dedicati proprio ai temi e alle questioni della memoria, della fantasia, dell'immaginazione, dell'ibridazione interculturale, dei nessi tra neurobiologia, cultura ed etica. Qui non v'è né tempo né spazio per una disamina esauriente di questi risultati certamente importanti di una riflessione filosofica che è stata fino all'ultimo intensa ed originale. Ma anche in queste sue ultime riflessioni ciò che viene al centro è ancora una volta una critica all'universalismo che mitiga però la sua radicalità dal momento che non rinnega, anzi esalta, l'attenzione per

14 Id., *Etica*, Napoli, Guida, 2006, p. 7.

15 *Ibid.*, p. 189.

l'agire, per la concretezza dell'esperienza storica che la memoria creativa può e deve salvaguardare. Nelle sue ultime pagine postume, Vanna Gessa ha lasciato a noi tutti un compito filosofico da approfondire e da assolvere: individuare e giustificare quella necessaria posizione intermedia tra passato e futuro, dentro la quale ridare senso e forza a giudizi universalizzabili (che non è lo stesso che universali) forniti di validità etica. Questo compito aveva per Vanna Gessa una centrale e insostituibile rilevanza antropologica, etica e politica.