

PAOLO AMODIO

IL MINORE COME SOGGETTO E L'ALLEANZA TERAPEUTICA

Alcune note di discussione¹

Non è per me facile discutere ora, dal momento che gli interventi sono stati molto esaustivi. Avevo degli appunti qui con me, ma adesso mi ritrovo a dover rivedere le mie stesse intenzioni, visto che sono stati anticipati alcuni punti che avevo segnato, in particolare la questione dell'allocazione delle risorse nel villaggio globale e della crescente sfiducia verso gli operatori sanitari. Così come avevo segnato, traendoli dalla letteratura più diffusa in merito, alcune questioni, nonché alcuni enunciati che riguardano il paradigma «alleanza terapeutica» cui attingerò nel corso di questo intervento. Mi scuserete dunque se il mio discorso non sarà effettivamente ordinato, e se dovrò di necessità procedere spesso a macchia di leopardo sull'istanza squisitamente «bio-etico-sociale» per concentrarmi alla fine su una possibilità «etico-filosofica» più originaria, che riprendo da alcuni miei percorsi intellettuali e di studio.

Col rischio di proporre alcuni fatti forse scontati, ecco infatti cosa la questione può suggerire alla mia sensibilità e alle mie competenze.

1. Parto dal titolo della seduta: *Il minore come soggetto*, e lascio sullo sfondo delle mio dettato, i due sintagmi isolati, «minore» e «soggetto».

Se, contro l'istinto paternalistico, già il modello contrattualistico proponeva una simmetria tra medico e paziente e l'alleanza terapeutica ne sviluppava il senso, nel superamento della mera opzione utilitaristica, nel caso del minore, l'etica della cura sembra quasi costretta alle istanze prime del paternalismo nella misura in cui col minore la relazione etica è asimmetrica *tout court*. Che il minore sia un soggetto (dotato di diritti) è senz'altro scontato sul piano teorico, che lo sia effettivamente sul piano pratico e cioè

1 Al di là degli ovvi adattamenti di punteggiatura, di sintassi, dell'inserimento delle citazioni estese e delle note a piè di pagina, il testo qui presentato è la trascrizione dell'intervento orale da me tenuto in qualità di *Discussant* nella sessione dedicata a *Il minore come soggetto* aperta dalla relazione del Prof. Armido Rubino. Sono consapevole che più c'è più di una lacuna, che diversi passaggi appariranno frettolosi, ma ho preferito conservare, oltre alla lettera, anche lo spirito dell'occasione (reazione finale inclusa).

che possa effettivamente mettere in atto una qualsiasi autonomia è più difficile da intravedere, almeno nel senso che quei diritti piuttosto che gestirli, gli sono dovuti in quanto il minore promette e prepara la sua età adulta, che di fatto è l'unico luogo in cui c'è l'autentica cittadinanza dell'autonomia.

Di più e peggio: col minore si va dal neonato al diciottenne, e con il pediatra, basta essere padre come me per averne immediatamente conto, il limite di età per la scelta del medico è oscuro e oscillante.

Come giustamente enfattizzato, l'età pediatrica comprende infatti individui dissimili per struttura biologica di base, metabolismo, maturità dei sistemi, potenzialità di crescita e sviluppo. Pertanto i trattamenti necessari sono generalmente complessi, ad alta intensità assistenziale e richiedenti competenze e tecnologie specifiche appositamente dedicate a soggetti con sistemi biologici differenti, definiti dalle diverse età (ad esempio neonatale, adolescenziale...). Si va inoltre dal semplice vaccino, al bambino-adolescente malato terminale. E ancora il vissuto di malattia, dolore e morte per familiari e professionisti impegnati nell'assistenza, è diverso e del tutto particolare nel caso di un minore rispetto a quello che generalmente si osserva nel caso di un adulto o di un anziano e perfino di un neonato. Questa peculiarità non riguarda tanto l'intensità della sofferenza, quanto i suoi connotati, le sue radici profonde che vanno a interagire con l'attesa rotazione delle generazioni e con l'aspettativa di un «dopo di sé» legata e ricondotta ai figli. Per tali motivi, le emozioni e i sentimenti generati dalla storia clinica di un bambino che non può guarire, dalla sua sofferenza e dalla sua morte, danno origine a complessi meccanismi psichici di difesa, che condizionano e inducono comportamenti specifici sia all'interno della famiglia, sia all'interno del gruppo di professionisti. La malattia grave di un bambino che conduce alla morte è un evento tragico che colpisce tutta la famiglia e in particolare i genitori; per gli operatori sanitari poi, è sempre molto impegnativo occuparsi del bambino in questa fase poiché suscita sensazioni di impotenza e perché inevitabilmente anche il professionista viene coinvolto dalla «non fisiologica» fine della vita².

2. Dal punto di vista squisitamente bioetico, poi, l'ambito di ricerca che ho qui ridotto all'osso secondo la letteratura e la mia esperienza e in ordine sparso riguarda almeno:

- La questione del dolore.
- Eutanasia neonatale.

2 Cfr. ad es. *Cure palliative rivolte al neonato, bambino e adolescente*, Documento tecnico a cura della Commissione per le cure palliative pediatriche presso il Ministero della Salute, www.salute.gov.it/imgs/c_17_publicazioni_580_allegato.pdf.

- Chirurgia rituale (circoncisione e mutilazioni genitali femminili).
- Consenso e assenso informato in pediatria.
- Sessualità nell'adolescente.
- Disordini alimentari (anoressia e bulimia).
- Nuove dipendenze (smart drugs, sostanze inalanti, videogiochi, internet, ecc.).
- Culture religiose e pediatria.
- Il bambino immigrato.
- Pedofilia e protezione dell'infanzia.
- Famiglie multiparentali e gestione medica del bambino.
- Obbligo vaccinale.
- Umanizzazione assistenziale in pediatria.
- Etica allocativa delle risorse in pediatria.

e ognuna delle questioni scotta solo a pensarla.

Già questo dovrebbe offrire seppur da lontano il senso dell'asimmetria cui facevo riferimento e con tutta la buona volontà dell'alleanza terapeutica è evidente che il terreno è assai più scivoloso che altrove (da un punto di vista etico, solo il rapporto con il malato mentale presenta forse problemi simili): dove non si riconosce piena autonomia non può darsi alcuna effettiva simmetria: il peso decisivo che assume l'inserimento terzo (genitori, rete ospedaliera e sociale) ne è l'indice.

E allora vediamo, anche «tecnicamente» se posso dire, quando si inserisce quel cuneo che sembra fatalmente fare breccia nella simmetria dell'alleanza. Da un punto di vista generale e condiviso, ciò che conta è la fase che precede la decisione clinica, che è per l'appunto la fase dell'«indecisione», termine che paradossalmente è più indicativo del termine «Valutazione», perché è lo spazio complicato della stima, del valore, della previsione e del prezzo della realtà complessa che circonda i diversi attori del nostro caso e li tiene sul filo. L'unica cittadina legittima di questo spazio sarebbe perciò l'etica, vero e proprio ponte benefico tra intenzione ed esecuzione, il cui passo scandirebbe il «bene» proprio nel momento in cui non è un passo «tecnico» e neanche un passo «giuridico»: solo qui insomma sarebbe misurabile la qualità «umana» della futura scelta clinica e cioè un attimo dopo l'intenzione e un attimo prima dell'esecuzione.

Il che potrebbe essere certamente sempre valido, ma nel caso del minore si assiste a una sorta di cortocircuito che, anche quando sul piano pratico si palesa a un successo condiviso, resiste sul piano teorico.

In cosa consiste, nei fatti, l'alleanza terapeutica?

Nel diritto del paziente a essere informato, a condividere azioni, statuti deontologici, proprietà e rischi giuridici, presa in «cura» in senso moltep-

ce ecc., insomma nella «buona veridicità» della relazione tra i soggetti o nella «beneficità della fiducia», come direbbero Pellegrino e Thomasma³.

Cosa salta, o quanto meno si complica maledettamente, quando c'è il minore?

Se il paziente è sempre un ricevente, ma pur sempre un libero ricevente cioè soggetto partecipe, responsabile e consenziente di ogni «decisione» che riguarda la sua persona e la sua salute, il minore è uno strano paziente: un quasi-soggetto (in fieri) cui corrisponderebbe dunque un quasi-partecipe e un quasi-responsabile di ogni «decisione» che riguarda la sua persona e la sua salute. È e resta un ricevente mai veramente libero perché non veramente autonomo.

Il mio timore è che, a restare sulle definizioni abituali, possa accadere come nei Comitati etici per la sperimentazione animale – porto qui la mia personale esperienza di Membro di un Comitato Etico-Scientifico per la Sperimentazione Animale – in cui il bioeticista parte e torna sempre allo stesso punto: dal momento che non possiede, e dunque non domina, teoricamente uno status identitario dell'animale, o fa l'animalista integralista e blocca ogni sperimentazione o si piega all'esigenza della preventiva bontà della ricerca, e finisce per fare il ragioniere del numero dei ratti e del numero degli esperimenti e si batte fino alla morte per una goccia di analgesico in più e un'eutanasia anticipata, anzi non deve neanche battersi, perché deve solo ricordarlo di tanto in tanto e non a tutti i ricercatori, che in genere sono perfettamente d'accordo.

Vengo al punto: non scandalizzi questo improvviso inserimento del ratto là dove stiamo parlando di bambini. Mi ha sempre molto colpito un passaggio di Maurice Merleau-Ponty durante una conversazione radiofonica degli anni '60 (il registro semplice e immediato, adattato alle esigenze comunicative di un mass-media, ci viene incontro nella sua brutale semplicità). Affermava il filosofo francese:

«È noto che il pensiero classico non presta una particolare attenzione all'animale, al bambino, al primitivo, al folle. Descartes, lo si ricorderà, vedeva nell'animale nient'altro che una somma di ruote, di leve, di molle, in definitiva una macchina. E quando non era considerato una macchina, l'animale, nel pensiero classico, costituiva un abbozzo di uomo e molti entomologi non hanno timore di proiettare su di esso i tratti essenziali della vita umana. Per i medesimi pregiudizi, la conoscenza dei bambini e dei malati è rimasta a lungo a uno stadio rudimentale: le domande che i medici o i ricercatori ponevano loro erano domande da uomini. Si cercava di misurare la distanza che li separa dall'adulto o dall'uomo sano nelle loro attività abituali piuttosto che

3 Cfr. E.D. PELLEGRINO, D.C. THOMASMA, *Per il bene del paziente, Tradizione e innovazione nell'etica medica* (1998), tr. it. Edizioni Paoline, Milano 1992.

cercar di comprendere come vivano in loro stessi. Quanto ai primitivi, o si cercava in loro un'immagine abbellita del civilizzato o, al contrario, come Voltaire nell'*Essai sur les mœurs*, non si vedeva nei loro costumi e nelle loro credenze che una sequenza di assurdità inspiegabili. Il pensiero classico sembra imprigionato in un dilemma: o l'essere con cui abbiano a che fare è assimilabile all'uomo, e allora è lecito attribuirgli per analogia i caratteri generalmente riconosciuti all'uomo adulto e sano, oppure esso non è che una macchina cieca, un caos vivente, e allora non esiste alcuna possibilità di trovare un senso al suo comportamento. Ma perché tanti scrittori classici mostrano indifferenza nei confronti degli animali, dei bambini, dei folli e dei primitivi? Tutto nasce dalla loro convinzione che esista un *uomo compiuto*, votato a esser "padrone e possessore" della natura, come diceva Descartes. In grado, dunque, di penetrare fino all'essere delle cose, di costruire una conoscenza sovrana, di decifrare tutti i fenomeni, e non solo quelli della natura fisica, ma anche quelli che ci presentano la storia e la società umane, di spiegarli per mezzo delle loro cause e, infine, di scoprire in qualche accidente del loro corpo la ragione delle anomalie che tengono il bambino, il primitivo, il folle e l'animale lontani dalla verità. I mondi del bambino, del primitivo, del malato, o, a maggior ragione, dell'animale, per quanto si è in grado di ricostruirlo attraverso il suo comportamento, non costituiscono sistemi coerenti, non v'è dubbio, mentre quello dell'uomo sano, adulto e civilizzato tende verso una tale coerenza. Ma il punto essenziale è che non la *possiede*. Una tale coerenza resta un'idea o un limite in realtà mai raggiunto, per cui il "normale" non può chiudersi in se stesso, e deve cercare di comprendere le anomalie da cui non è mai totalmente esente»⁴.

Al di là della questione del corpo che ci porterebbe troppo in là, non è solo dunque solo sul piano pratico, ma già dalla costruzione teoretica dell'identità «soggetto» – il soggetto è *autocoscienza*, ha un fondamento trascendentale che esclude tout court qualsivoglia elemento elementarmente «percettivo» – che è inclusa l'esclusione del bambino (e del folle e del primitivo e dell'animale) che *sarà* «soggetto», e fino a quando non lo sarà, resta nel dominio dell'allevamento, della beneficenza e dell'assistenza. Il mio sospetto è che a noi manchi uno statuto teorico per poter effettivamente pensare il minore come «soggetto» e per comprenderlo in una vera e propria «alleanza terapeutica» che aspiri all'orizzontalità e alla simmetria.

Merleau-Ponty ha semplicemente ragione: la filosofia, quella moderna in particolare, ha costruito un soggetto adulto, potente e *imponente* per il quale ogni differenza è mero *altro da sé*, da *riconduurre* a sé, da *inverare* cioè me-

4 Ora in M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, (a cura di) S. Ménasé, tr. it. SE, Milano 2002, 44 s.

dianete un atto di riconoscimento autoreferenziale della ragione adulta (e la scienza, compreso quella medica, su quest'asse ha costruito i suoi protocolli relazionali). La simmetria morale prevede e pretende la sincronicità delle ragioni in una sola ragione «umana» composta da autonomia, autodeterminazione, autocoscienza nel senso più esclusivo del termine: non c'è spazio per la differenza, non c'è spazio per una *minoranza*, a meno che non vi sia, ma la linea che segue è tutta invenzione dialettica, *potenzialità*, *promessa* (fino a) *certezza* di raggiungimento della ragione maggiorenne (maturata, cresciuta, emancipata, insomma *compiuta* e *universale*).

Con un atto di umiltà e uno di coraggio potremmo prendere atto del fatto che occorre «ri-pensare» l'identità del «minore» (un *minus*, appunto, il cui profilo sta nell'alterità e nella differenza, e che si impone nella sua radicale eteroreferenzialità): ma questo toccherebbe alla filosofia e alla scienza nei loro massimi sistemi, noi siamo qui e con i nostri figli o i nostri pazienti siamo chiamati a scegliere e a decidere nel coro delle reti civili, familiari e sociali.

3. Ora, se davvero l'etica ha un fondamento, questo risiede nella responsabilità e non già nella libertà come siamo portati a credere (per colpa della stessa storia della filosofia morale e delle sue dottrine, senz'altro). Ecco, di fronte al minore (come di fronte al folle o all'animale) viene fuori tutta la portata di questo per me letale e fatale fraintendimento.

E allora, seppur apparentemente sottovoce, la filosofia morale qualche cosa da questo punto di vista l'ha anche detta. E ciò che ha detto lo ha detto proprio a partire dall'asimmetria.

Emmanuel Lévinas – e so anche di non dire niente di nuovo anche a riversare la sua filosofia nel dominio «bioetico» (non posso che ribadire a modo mio le decisive parole e gli scritti del mio maestro Giuseppe Lissa) – ha per l'appunto ridisegnato la stessa «possibilità» dell'etica. Là dove sono un «soggetto», un'identità formale, dice il filosofo ebreo-francese, sono un ente libero che si esprime attraverso un *conatus essendi* e nel mondo trovo simmetricamente l'altro libero *conatus essendi* più o meno forte di me che mi destina allo scontro e alla guerra esistenziale: libertà e simmetria paradossalmente non sono cioè termini che entrano nel domino etico: la simmetria prepara la guerra perché è sì confronto, ma già affrontamento, incontro ma già scontro di soggetti (libere volontà, perché caricate di potenza esistenziale), insomma terreno di gioco di volontà di potenza⁵.

5 Riprendevo di qui in avanti alcuni passaggi del mio *Difficile sionisme. Pensée d'Israël et allégorie de la politique*, in Emmanuel Lévinas. *Philosophie et*

L'etica per Lévinas trova il suo fondamento possibile nella fragilità. Nell'incontro con l'alterità (totalmente *altra*), nella quale non solo non mi posso specchiare ma che cancella la mia identità di soggetto nel momento in cui mi chiama alla risposta, vive la responsabilità dell'*Eccomi* e non la libertà dell'*Io sono* (il Medesimo). Lévinas, nella sua *fenomenologia del Volto*, pensa alle figure bibliche della fragilità: l'orfano, la vedova, lo straniero, la cui apparizione è l'istanza della possibilità del bene, al di là dell'uomo e nel segno di un Dio che viene e si rivela solo nel compimento dell'azione buona. L'etica è un accadere *metafisico*, *filosofia prima* perché precede dia-cronicamente (*separazione del tempo e differenza nel tempo*) ogni ontologia, è al di qua dell'esistenza e dei suoi spazi sincronici. Come se il mondo, nel quale la speculazione lascia sempre «in evidenza» i suoi segni di comprensibilità, fosse talvolta sconfitto dall'inserimento misterioso di una *differenza*, di una *separazione* irriducibile al tempo sincronizzato del sapere, e che cifra *dia-cronicamente*, al di là di ogni nostalgia e di ogni conosciuto mondano, il senso «possibile» dell'interrogazione etica.

Ma ciò non vuol dire affatto che sia estranea ai tempi storici e delle esistenze. Anzi, se ne prende *cura*.

Per fare un po' di ordine. La subordinazione della libertà alla responsabilità che la relazione metafisica istituisce nella misura in cui il Volto impone l'Altro e *separa* il Medesimo, significa immediatamente de-posizione del soggetto, espropriazione della sua sovranità nei temi dell'Essere.

L'*esse* dell'uomo non è allora più originariamente *conatus*, volontà di potenza, ma *ostaggio* (nel segno che richiama l'*hospes* e non già l'*hostis*⁶), ostaggio d'Altri. Il soggetto deposto si pone dunque come *ospite/ostaggio*, e la soggettività del soggetto può «rinascere», se è lecito usare il termine, nell'accoglienza del Volto. La richiesta di *senso* così prodotta dona infatti una possibilità all'*esistenza* soggettiva, almeno nel significato che l'esistenza soggettiva riceve i suoi lineamenti dalla *separazione*. La coscienza di sé del soggetto prodottosi nella *separazione* non è più esteriorizzata dall'idea (o dall'intenzione), non è cioè una replica dialettica della coscienza che Io ho dell'Altro o una rappresentazione di sé. Né tanto meno si riduce a una negazione dell'essere da cui si separa. La soggettività non è cioè una modalità dell'essenza: nell'*Altrimenti che essere* lévinasiano, la *coscienza-di* è desiderio metafisico che produce la separazione radicale ed

judaiisme, sous la direction de Daniel Cohen-Lévinas et Shmuel Trigano, Paris, Editions In Press, 2002, 315-348.

6 *Hospes* (derivato da *hosti-potis*): straniero, forestiero che viene ospitato; *hostis*: nemico, straniero che porta guerra.

è dunque *attenzione* al Volto, ospitalità e non tematizzazione, che si *attua*, prima di ogni visione di sé, *stabilendosi in sé* come corpo e mantenendosi nella propria interiorità, nella *dimora*: il mondo è accoglienza e il soggetto un ospite. L'*esse* umano non è dunque *conatus essendi*, che contiene costituzionalmente reciprocità e interscambiabilità, ma «disinteressamento e addio»⁷ – *dis-inter-ess-amento*: separazione radicale; *ad-Dio*: tensione come benedizione, appello del bene, saluto dell'altro al di là dell'essere⁸.

Ora, se l'ordine del senso (e non quello dell'esistenza) è primario e si rende accessibile dalla relazione interumana e dall'unicità dell'individuo, il Volto è l'inizio di ogni intelligibilità morale e filosofica. E può divenire, in questo senso, anche l'inizio dell'intelligibilità politica e sociale almeno fino a quando si è disposti a riconoscere che la filosofia non è causa necessaria della politica e della guerra e cioè nella misura in cui l'escatologia della pace viene annunciata dalla responsabilità nelle vesti della Giustizia. La società (e la politica) sprofondano infatti negli abissi del nulla e nella guerra allorché gli uomini sono in una relazione di reciprocità e di simmetria che li fa «affrontamento di forze», mentre «la giustizia consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione in cui, nella non-reciprocità, la persona si presenta nella sua unicità. La giustizia è un diritto alla parola. Forse è a questo punto che si apre la prospettiva di una religione. Essa si allontana dalla vita politica che non è l'esito necessario della filosofia»⁹.

L'accadere dell'etica è apertura all'infinito, che risolve definitivamente ogni tentazione mitico-sacrale della religiosità nella dimensione, tutta etica, della Santità¹⁰. È nell'intratempo etico che l'infinito *mi viene* all'idea: mi viene all'idea nella significanza del Volto, nell'assoggettarsi del soggetto alla responsabilità per Altri – Altri mi chiama alla mia illimitata responsabilità. E tuttavia quando in presenza d'altri io rispondo, riconosco cioè la responsabilità che mi incombe, la parola «Io» significa «Eccomi»¹¹ e questa risposta non è «sapere dell'altro» ma appunto «testimonianza» che testimonia dell'Infinito nel soggetto. «Eccomi» diviene il luogo attra-

7 E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo* (1993), tr. it. Jaca Book, Milano 1996, 56.

8 Cfr. ID., *Di Dio che viene all'idea* (1982), tr. it. Jaca Book, Milano, 1986: «L'ad-Dio non è un processo dell'essere: nell'appello, io sono inviato all'altro uomo per il quale quest'appello significa, al prossimo per il quale devo temere», 204.

9 ID., *Totalità e infinito* (1961), tr. it. Jaca Book, Milano 1980, 306.

10 *Du sacré au saint* è il significativo titolo di un'opera di Lévinas [*Dal sacro al santo: cinque nuove letture talmudiche* (1977), Città Nuova, Roma 1985].

11 Cfr. ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), tr. it. Jaca Book, Milano 1983, 143.

verso il quale l'infinito, limitandosi, entra segretamente nel linguaggio. La limitazione dell'infinito è il linguaggio: il Volto cioè mi parla, si fa presenza nel linguaggio fraterno della comunità umana. Il linguaggio instaura la comunità umana perché è giustizia: in quanto presenza-del-Volto esso non «invita alla complicità con l'essere preferito, all'«io-tu» auto-sufficiente e dimentico dell'universo», rinvia piuttosto al *terzo*: il terzo che sempre mi guarda negli occhi d'altri. E allora se l'epifania del Volto apre l'umanità, la apre nella misura in cui il Volto, nella sua nudità di Volto, mi presenta la miseria del povero e dello straniero. Ma tale presentazione non si dà nei termini di un consegnarsi a me, al mio potere di trasfigurare la miseria in dato. La povertà e l'esilio restano espressione di un Volto e lo straniero, il povero, si presenta come uguale. L'ordine della Giustizia scatuisce proprio da questo darsi presente del povero: «la sua uguaglianza in questa povertà essenziale consiste nel riferirsi al *terzo*, così presente all'incontro e che, nella sua miseria, è già servito da Altri. Egli si *unisce* a me. Ma mi unisce a sé per servire, mi dà ordini come un Padrone. Ordine che può riguardarmi solo nella misura in cui sono padrone a mia volta, ordine, quindi, che mi ordina di dare ordini. Il *tu* si pone di fronte ad un *noi*. Essere *noi* non significa "spingersi" o fiancheggiarsi in un compito comune. La presenza del volto – l'infinito dell'Altro – è miseria, presenza del terzo (cioè di tutta l'umanità che ci guarda) e comando che comanda di comandare. Per questo la relazione con altri o discorso è non solo la messa in questione della mia libertà, l'appello che viene dall'Altro per richiamarmi alla mia responsabilità, non solo la parola con la quale mi privo del possesso che mi imprigiona, enunciando un mondo oggettivo e comune; ma anche la predica, l'esortazione, la parola profetica. La parola profetica risponde essenzialmente all'epifania del volto, accompagna ogni discorso, non come un discorso su temi morali, ma come momento irriducibile del discorso richiesto essenzialmente dall'epifania del volto in quanto esso attesta la presenza del terzo, dell'umanità intera, negli occhi che mi guardano. Ogni relazione sociale, al pari di una derivata, risale alla presentazione dell'Altro al Medesimo, senza nessuna mediazione di immagini o di segni, ma grazie alla sola espressione del volto. L'essenza della società sfugge se viene considerata simile al genere che unisce gli individui simili ... La metafisica o rapporto con l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me ed Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità. Ma la politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta na-

scere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia»¹².

Ora, il fatto che l'altro, il mio prossimo, è anche terzo in rapporto a un altro, prossimo anch'esso, indica direttamente che tale prossimità è «la nascita del pensiero, della coscienza e della giustizia e della filosofia»¹³. Se la prossimità mi ordinasse solo ad altri nella sua solitudine non ci sarebbe «questione» della società umana. La responsabilità per l'altro è infatti pura prossimità, Dire infinito, illimitato, pre-originario (*an-archico*, scrive significativamente Lévinas) e dunque immediatezza anteriore a ogni domandare. Essa è però turbata e diviene «problema» a partire dall'entrata del terzo. Il terzo è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile. Il terzo introduce una contraddizione nel Dire la cui significazione dinanzi all'altro andava, nel *faccia-a-faccia*, in un senso unico: il terzo è «di per sé, limite della responsabilità, nascita del problema: che cosa devo fare con giustizia? Problema di coscienza. È necessaria la giustizia, vale a dire la comparazione, la coesistenza, la contemporaneità, il raccoglimento, l'ordine, la tematizzazione, la *visibilità* dei volti e, attraverso ciò, l'intenzionalità e l'intelletto e nell'intenzionalità e nell'intelletto l'intelligibilità del sistema, e, attraverso ciò, anche una compresenza su una base di uguaglianza come davanti a una corte di giustizia. *L'essenza*, come sincronia: *insieme-in-un-luogo*. La prossimità assume un senso nuovo nello spazio della contiguità. Ma la pura contiguità non è una "semplice natura". Essa suppone già sia il pensiero tematizzante sia il luogo e la suddivisione della continuità dello spazio in termini discreti e il tutto – a partire dalla giustizia»¹⁴.

Rientra così in gioco la questione dell'identità, rimisurata al servizio della giustizia. L'identità dell'eletto che *significa* prima di *essere* (*l'unico prima che individuale*, la cui significazione sta nell'espiazione per l'Altro) viene trasfigurata, ma non perduta, nell'operazione tematica che riconnette l'individuo al mondo e lo fa soggetto-esistente sociale.

La tematizzazione, la rappresentazione: la filosofia dunque. La politica, quindi. Il diritto, allora. La scienza, infine. I grandi esclusi del discorso levinasiano rientrano in nuova veste al servizio della giustizia, rientrando persino nella possibilità della disciplina fenomenologica: il nuovo modo d'essere della soggettività sociale come prossimità e espiazione per l'al-

12 Id., *Totalità e infinito*, cit., 218 ss.

13 Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., 161.

14 *Ibid.*, 197.

tro scopre un'ambiguità nell'interiorità della coscienza del soggetto, e tale ambiguità (l'enigma del senso) si dà come differenza e diacronia, breccia nell'essere che interrompe ogni unità spazio-temporale: «La filosofia serve la giustizia tematizzando la differenza e riducendo il tematizzato alla differenza, la filosofia apporta cioè l'*equità* nell'abnegazione dell'uno per l'altro, la giustizia nella responsabilità. La filosofia – nella sua diacronia stessa – è la coscienza della rottura della coscienza»¹⁵.

E non solo: la prossimità prestata e ridotta alla rappresentazione tematica è simultaneamente apertura all'altrimenti Detto delle abituali razionalità formali: «A partire dalla rappresentazione si produce l'ordine della giustizia che modera o misura la *sostituzione* di me all'altro e che restituisce il sé al calcolo. La giustizia esige la contemporaneità della rappresentazione. È così che il prossimo diviene visibile e, squadrato, si presenta, e che c'è anche giustizia per me. Il Dire si fissa in Detto – precisamente si scrive, diviene libro, diritto e scienza¹⁶».

4. Per tornare al nostro problema, scusandomi per la digressione mi auguro non troppo fuori pista: potremmo se non sospendere a tempo indeterminato, almeno dimenticare per un istante il nostro statuto di esseri liberi e adulti e piuttosto che da quella forza e da quella potenza, partire dalla fragilità che l'altro esprime? È realistico?

A voler restare sul limite e nella frontiera, nell'era delle tecnoscienze e della chirurgia estetica, un bambino sofferente (comunque sia, influenzato o in fase terminale) è per me è un'immagine forte della fragilità (post-biblica) ed è simultaneamente il terzo che mi chiede giustizia: sono nell'utopia se dico che forse pensare un'alleanza terapeutica a partire dalla responsabilità e dalla fragilità, invece che dalla buona volontà di potenza dei partecipanti a quel dolore, può aprire un nuovo capitolo anche clinico? Posso almeno sospettarlo?

Vedo che qualcuno sorride, ma forse proprio Lévinas ha detto una volta che l'etica è, per natura, derisoria.

15 *Ibid.*, 205.

16 *Ibid.*, 198.