

Sergio Caruso

IL MITO D'ISACCO, KANT E LA MORALE DELL'OCCIDENTE

estratto da:

Sergio Caruso

INTELLETTUALI E MONDI POSSIBILI



Itinerari e problemi del pensiero politico
moderno e contemporaneo

MANISTICAUMANIS CUSL TICAUMANISTICAU
FIRENZE

© Sergio Caruso
Università di Firenze, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
gennaio 2013

E' permessa la riproduzione parziale con citazione della fonte. A tal fine, data la presenza di talune correzioni rispetto all'originale, si suggerisce in via provvisoria la forma seguente:

Sergio Caruso, «Il mito d'Isacco, Kant e la morale dell'Occidente», reprint c/o DSDS, Università di Firenze, 2013, già in: S. Caruso, *Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo*, Cusl, Firenze 1989, cap. XX, pp. 517-529.

Capitolo XX

IL MITO D'ISACCO, KANT E LA MORALE DELL'OCCIDENTE

Ho dedicato un paragrafo del presente volume alle penetranti e molto originali riflessioni di Antonio Cassese, giurista internazionalista, sul rapporto fra violenza e diritto nel mondo contemporaneo.¹ Su un solo punto vorrei adesso tornare: un punto forse marginale in quella trattazione, sul quale mi permetto di esprimere un aperto dissenso e dal quale prendo le mosse per svolgere alcune autonome considerazioni. Mi riferisco all'uso che Cassese fa di Abramo – in un capitolo intitolato per l'appunto ad «Abramo, Antigone e il conflitto fra imperativi»² – come figura emblematica dell'obbedienza cieca agli ordini dell'autorità, di contro ad Antigone, figura emblematica della resistenza al tiranno, se non anche del diritto naturale avverso il diritto positivo.

Per quanto riguarda Antigone come figura della coscienza morale di tipo moderno, siamo nel consueto: ogni storia del giusnaturalismo si apre col mito sofocleo. Ma per quanta riguarda Abramo, è poi lecito assumerne la figura come quella di un amorale alla Klaus Barbie, di un funzionario nazista che uccide senza pensare e solo obbedisce agli «ordini ricevuti»? E' lecito farne la personificazione mitica di quel tipo umano che Cassese, proprio in un articolo sul caso Barbie, chiama efficacemente (con Croce) «animo economico-giuridico»?³ Secoli di esegesi giudaica (dai commentari medioevali di Albo e Nachmanide, e prima) e di esegesi cristiana (fino al Kierkegaard di *Timore e tremore*, e

¹ Cfr. Cap. XII, § 3: «Antonio Cassese: violenza e diritto nel mondo contemporaneo», pp. 330-341.

² A. CASSESE, *Violenza e diritto nell'era nucleare*, Laterza, Bari 1986, Cap. VI, pp. 109-150.

³ A. CASSESE, «Vita esemplare di un funzionario della morte», *MicroMega*, 2, 1987, p. 129.

oltre) lo contestano.⁴ Ma anche da posizioni culturalmente laiche non pare un caso che, mentre il mito di Antigone viene tradizionalmente rievocato dai fautori della coscienza libera e del diritto di resistenza, mai i fautori dell'obbedienza assoluta agli ordini in quanto comandi dell'autorità si siano sognati di appoggiarsi al mito di Abramo, per comodo ed efficace che potesse essere questo riferimento nei paesi di cultura ebraico-cristiana. Non a caso, dicevo, perché da un lato i teorici dell'assolutismo nella storia dell'Occidente cristiano si sono spesso e volentieri rifatti al paolino *omnis potestas a Deo*, ma, distinguendo accuratamente fra potere "assoluto" e potere "dispotico", hanno generalmente ristretto la *potestas* nei limiti permessi dalle leggi naturali

⁴ L'unico studioso a mia conoscenza che abbia fatto di Abramo la figura emblematica di chi "riduce la fede a cieca obbedienza" è E. TRAVERSA, *Il coltello di Abramo*, Palazzi, Milano 1973, pp. 61-63; però in funzione di una dialettica esistenzialistica fra «rivolta» (Prometeo) e «ossequio dogmatico alla tradizione» (Abramo) – a mio avviso poco persuasiva perché Abramo non obbedisce a una tradizione, bensì la inaugura. In ogni caso si tratterebbe per lo stesso Traversa, con Abramo e con Prometeo, di polarità ambedue «etiche» e non di un'opposizione crociana fra «etico» e amorale o «economico-giuridico».

Per quanto riguarda l'esegesi giudaica dell'*aqedah*, cfr. D. LATTES, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Carocci, Roma 1980 (cap. 5-6, «L'elezione di Abramo e il sacrificio d'Isacco», pp. 37-48); e R. GRAVES, R. PATAL, *Hebrew Myths. The Book of Genesis* (1963), trad.it. *I miti ebraici*, Longanesi, Milano 1980 (cap. 34, «Il sacrificio di Isacco», pp. 211-219); ambedue con ricche note bibliografiche.

La lettura dell'episodio da parte di Søren Kierkegaard insiste sopra tutto sopra un significato: quello del necessario passaggio dalla religione alla pura fede che solo salva, dall'etica dei principi all'etica della vocazione; ma, pur nella sua drammatica classicità, rimane a mio avviso un po' inficiata e, come dire? unilateralizzata, dalla trasparente esigenza (di ordine squisitamente personale) di giustificare la rottura del fidanzamento fra l'A. e Regina Olsen. Cfr. S. KIERKGAARD, *Frygt og Bæven* (1843), trad.it. *Timore e tremore*, a c. di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1986. Fautore di una «sospensione teleologica dell'etica», dove il singolo s'innalza più alto del generale, Kierkegaard considera la fede di Abramo in opposizione non solo al «demoniaco» ma anche a tutte le etiche filosofiche (compresa quella formale e autonoma di Kant).

ed escluso da essa l'intimazione di comandi in alcun modo assurdi o contrari al comune sentire; e, d'altro canto, perché un tale riferimento rischiava di essere controproducente ai fini di un rafforzamento del comando sovrano su materie controverse: politicamente controproducente in una cultura fortemente segnata dal timore di Dio. Infatti, l'ingiunzione al suddito del ruolo abramitico – “fa' come Abramo, obbedisci senza discutere...” – implicherebbe per il sovrano la sfacciata adozione del ruolo complementare, quello divino (“...a me che sono come Dio”); ma – così facendo e dicendo – il sovrano, anzi, il despota getterebbe la maschera, non si qualificherebbe più come *imago Dei*, bensì *Deus* egli stesso; e metterebbe la propria *potestas* nella pericolosa condizione degli idoli che occorre distruggere.

Il mito di Abramo funziona insomma come un mito paradossale, in quanto finisce col “dire” nella pratica vissuta l'esatto contrario di ciò che pareva *prima facie* “voler dire”. E proprio in questo scarto acquista un senso esemplare che fonda una cultura. Che è poi, in origine, la cultura ebraica del “timore di Dio” rettammente inteso come un dono che vale a mettere al riparo da ogni altro timore. Allo stesso modo del secondo comandamento sinaitico, «Non avrai altro Dio di fronte a me», che solo nella seconda parte (troppo spesso censurata nei catechismi cristiani) chiarisce le sue implicazioni: «Non ti farai statua né immagine alcuna». Nella stessa maniera egualmente paradossale funziona il mito messianico che, generando un'attesa perenne, serve sopra tutto a smascherare i falsi Messia e pone le premesse culturali di ogni critica dell'ideologia.

Inoltre, Abramo e Antigone, due figure ritagliate da sfondi irriducibili l'uno all'altro, ben difficilmente possono costituire una coppia, sia pure polare. Farne le figure di una contrapposizione emblematica non mi pare che abbia molto senso. Troppo diversi sono fra loro il mito greco e il mito

biblico per assumere dall'uno e dall'altro significanti utilizzabili entro uno stesso discorso. La figura di Antigone⁵ è, nel mito sofocleo, prescissa da tutti gli altri personaggi e isolata rispetto ad essi, compresa la «fedele Ismene», che fin dall'inizio la giudica folle, e compreso il coro, espressione della comunità, che in fondo la deplora. Antigone pertanto assurge, nella sua anacronistica solitudine a immagine prototipica dell'io moderno, *autónomos*. Nel mito biblico, viceversa, le cose sono diversamente strutturate. Qui la figura di Abramo interagisce fortemente con gli altri personaggi ed è inestricabilmente solidale con essi. Non è dunque possibile ritagliare questa figura: meglio, invece, cercare di comprendere il mito nella sua interezza narrativa, allegorica piuttosto che emblematica. Ed è un'allegoria di estrema complessità, suscettibile di letture varie ma convergenti, sotto diversi profili: religioso, storico, filosofico, morale, antropologico, psicologico.

La storia di Abramo e Isacco al cospetto dell'Eterno sul monte Moriah, con l'orrore profondo che ispirano i preparativi del sacrificio, si colloca – come spesso accade nel mito biblico – a un elevato livello letterario, ma nel contempo a un livello semantico elementare: di tipo più pittografico che discorsivo, benché le immagini siano espresse in parole. Poco fedelmente la tradizione cristiana ricorda questo episodio

⁵ Il dibattito sulle valenze simboliche della figura di Antigone è rifiorito negli ultimi anni grazie alle intelligenti provocazioni di Giacomo Contri, Massimo Cacciari, Rossana Rossanda, Lidia Storoni e altri. Mi rifaccio qui, tuttavia, piuttosto alle posizioni di B.-H. LEVY, *Il Testamento di Dio*, trad.it. SugarCo, Milano 1979, pp. 95-101, che corregge, a mio avviso giustamente, le consuete letture della tragedia sofoclea come opposizione fra positivo-profano (Creonte) e naturale-sacro (Antigone), per leggermi invece la prefigurazione poetica di un'antinomia storica: quella fra una individualità anacronisticamente moderna (Antigone come "io" solitario) e una soggettività antica, classicamente rifluente nel "noi" (Creonte e tutti gli altri). E' chiaro che questa interpretazione capovolge quella di chi, come Fromm sulle orme di Bachofen, vede in Antigone l' esponente di un'etica matriarcale, più antica di quella greco-classica.

biblico come la storia del “sacrificio d’ Isacco”: il sacrificio, infatti, non vi è rappresentato che per essere interrotto (più fedelmente la tradizione ebraica lo ricorda come *aqedah*: la semplice “legatura” d’Isacco). E’ quello che chiamerei un “sacrificio barrato”, come la freccia barrata nei divieti di svolta; ovvero, pittograficamente, *divieto di sacrifici umani* . Salvo che, trattandosi di linguaggio pur sempre verbale, le immagini verbalizzate devono poter esprimere nella sequenza narrativa, cioè nel tempo, quella stessa coppia di elementi (questo: no!) che le immagini iconiche possono raffigurare insieme, nello spazio, con la simultaneità della freccia barrata.

E’ c’è ben altro che il riflesso mitico di una diversificazione storica (l’umanizzazione del costume israelita rispetto a quello cananeo o fenicio degli adoratori di Baal o di Moloch). Infatti, il divieto di sacrifici umani va qui di pari passo con una prima, embrionale consapevolezza della norma che vieta comunque di usare le persone. *Chi sacrifica, reifica*, cioè riduce l’ucciso a cosa. Ma – nella semiosi elementare del mito – anche viceversa: *chi reifica, sacrifica*, cioè uccide moralmente l’altro disconoscendone l’umanità. In altri termini, «agisci in modo da considerare l’umanità, sia in te stesso che nell’altro, sempre anche come un fine e mai solo come un mezzo»; *perfino quando l’altro*, come Isacco, *sembri consentire a essere usato*. “Sembri” consentire. Perché (passando da Kant a Lévinas), l’Altro è «il volto che chiede di essere risparmiato». ⁶ Il volto, si badi bene, non la parola. E solo con le sue parole Isacco chiede di essere legato, perché teme di fuggire alla vista del coltello levato; ma dal suo volto traspare il terrore. E’ proprio con Isacco, dunque, nel terribile gioco di sguardi che accompagna il dialogo fra padre e figlio, che l’immagine e la figura dell’Altro – niente meno di

⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient a l’idée*, Vrin, Paris 1982; trad.it. *Di Dio che viene all’idea*, Jaca Book, Milano 1983.

ciò – fanno la loro comparsa nella consapevolezza dell'Occidente, stabilmente insediandosi (grazie anche alla canonizzazione del *Genesi*) al cuore della vita morale.

Il terribile gioco degli sguardi, appena accennato, è in realtà un momento di svolta nella narrazione. Prima che gli sguardi s'incrocino, Isacco non è che *una parte* di Abramo e della sua vita: il figlio prediletto, la “cosa” più cara che abbia. Dopo quel terribile incontro di anime, Isacco non è più parte, figlio, cosa, bensì semplicemente Isacco: altro da prima e altro dal padre. E' questo Altro che la volontà divina sottrae al sacrificio; ed è questo Altro che Essa redime dall'essere usato.

Per questo dianzi citavo la seconda formula kantiana sull'uomo come fine e mai come mezzo, perché proprio dell'imperativo categorico qui si parla. La tesi principale che qui sostengo è la seguente: l'episodio biblico dell'*aqedah*, del non-sacrificio d'Isacco (Gen. XXII), al di là delle significazioni strettamente religiose che il credente può ricavarne, nonché delle tracce che storici e antropologi possono riconoscervi (l'abolizione dei sacrifici umani, ma anche la simulazione del sacrificio nei riti iniziatici dell'adolescenza), è la prima formulazione che abbiamo di quella stessa morale che solo venti e più secoli dopo Immanuel Kant sarà in grado di riformulare in termini filosofici.

L'episodio biblico si colloca, evidentemente, al di qua della speculazione razionale: non vi è qui, certo, alcuna deduzione trascendentale, bensì una identificazione simpatetica mediata ed espressa dallo stesso incontenibile orrore che la narrazione enigmaticamente ispira. E la formulazione che l'episodio offre è piuttosto di tipo mitico-allegorico, come meglio si conviene agli uomini di quel tempo (ma, per certi aspetti e su certi temi, di ogni tempo). Il contenuto, tuttavia, è sostanzialmente lo stesso.

Il dialogo fra Dio e Abramo è l'immagine del dialogo interno che

istituisce la coscienza morale. Dio, personificazione dell'imperativo incondizionato, allegoria del «Tu devi», interpella Abramo, personificazione mitica dell'io di ognuno; e Abramo risponde *hineni* («eccomi»: XXII, 1). Ma quanto diverso il suo sì dallo *yes* degli *yesmen*! Egli non risponderebbe così a chiunque lo comandasse, ma solo obbedisce all'Uno che garantisce, nella fede di Abramo, quel «regno dei fini» (dirà Kant) di cui egli, Abramo, intende divenire suddito. «Venga il Suo regno, durante la vostra vita e ai vostri giorni», recita il *qaddish*, a cui il *Pater Noster* è ispirato.

Il Regno di Dio – considerato qui, come in origine era inteso, più sotto il profilo morale che non sotto quello escatologico – è secondo me l'antecedente principale, benché remoto nel tempo, dell'universalismo kantiano e della kantiana concezione della virtù premio a se stessa.⁷ E poi, insomma, che lo *hineni* di Abramo sia cosa ben diversa dallo *yes* degli *yesmen* è confermato dal fatto che Abramo nell'obbedire non ha certamente niente da guadagnare nel mondo empirico degli interessi – neanche la «vita» (come sarebbe di chi obbedisce al tiranno per paura delle conseguenze). Infatti Isacco, figlio prediletto, figlio carissimo che totalizza le sue speranze terrene, gli è certamente molto più caro della vita stessa. Non c'è dunque alcun interesse né calcolo nel sì di Abramo, ma solo sofferta adesione al «Tu devi». *Fiat iustitia pereat mundus*, dirà l'etica kantiana. Nel mito biblico la comunione d'intenti con Dio allegorizza la *iustitia* (seppure una «giustizia» difficile da accettare e perfino da capire), mentre Isacco (almeno per quanta concerne la prima

⁷ La *république des esprits*, cui tende – nel terzo gradino del diritto naturale, *pie vivere* – il peculiare giusnaturalismo di Leibniz, cristiano e razionalistico al tempo stesso, si colloca in qualche modo a metà strada (non cronologicamente, bensì logicamente) fra il Dio dei Patriarchi, vivo e parlante, geloso del suo popolo, e l'idea di Dio kantianamente intesa come idea regolativa della ragion pratica e postulato che consente di razionalizzare le decisioni del singolo e universalizzare la «voce della coscienza». Sul *pie vivere* di Leibniz, cfr. nel presente volume, alle pp. 30-31.

parte della narrazione) allegorizza il *mundus*.

Si capisce meglio, allora, perché la richiesta divina sia così ferocemente assurda, immotivata, incondizionata: perché questo è l'unico modo di cui un linguaggio mitico e una sensibilità "primitiva", da pastori, dispongono per rappresentare efficacemente, al di qua di ogni speculazione e senza supporti concettuali, un imperativo *categorico*.

Riassumendo: occorre analizzare l'episodio nella sua interezza, distinguendo fra la prima e la seconda parte, per cogliere la duplice significazione di esso. E poi, dopo l'analisi, occorre ritrovare, nella sintesi narrativa, il senso complessivo che esso finalmente tramanda. Nella prima parte della narrazione, cioè nel dialogo fra l'Eterno e Abramo, seguito dalla sofferta adesione di questi, il sacrificio d'Isacco (da farsi) rappresenta l'esigenza inesorabile di sacrificare ciò che si ha di più caro a ciò che è giusto, alla voce della coscienza, all'imperativo categorico. Tuttavia, nella seconda parte della narrazione, dopo il dialogo fra padre e figlio e dopo il terribile gioco degli sguardi, Isacco cessa di essere semplicemente "ciò di cui si parla", per divenire a sua volta "colui al quale parlo": cessa, insomma, di essere un *ciò* per divenire un *tu*, un "altro", una persona. E allora lo stesso sacrificio che era *da farsi* diventa, conservando tutto il suo valore emblematico, un sacrificio *da non farsi*; ed è infatti la stessa mano che l'aveva ordinato a fermare il coltello di Abramo, lo stesso Dio (cioè, lo stesso imperativo categorico) a proibirlo.

Le due parti, d'altronde, rilette insieme e interpretate congiuntamente, ci trasmettono un messaggio di estrema complessità, cioè: «occorre esser pronti a rinunciare a ciò che si ha di più caro al mondo, *pur di non* sacrificare o usare una persona». E questa è la morale kantiana, esattamente. Espressa certo, diremo con Vico, nel linguaggio del senso e della fantasia, non ancora in quello della ragione, ma non diversa nel

contenuto. Quella connessione avversativo-negativa che ho reso nella mia interpretazione-trascrizione dell'episodio con le parole corsive, *pur di non*, non può essere ovviamente presente nel linguaggio mitico-allegorico di questa pagina biblica come connettivo logico; è presente, invece, nella forma iconica dell'interruzione, della mano sospesa.

C'è, a dire il vero, anche una terza parte della narrazione, apparentemente secondaria e marginale, poco più che una clausola rassicurante: mi riferisco al sacrificio sostitutivo dell'ariete impigliato. Ma abbiamo appreso da Freud che molto spesso proprio nei dettagli apparentemente marginali di una storia o di una situazione sono messe in figura, dal lavoro onirico e nell'elaborazione artistica, significazioni di decisiva importanza. Mi disloco dunque, in conclusione, su un vertice di osservazione psicoanaliticamente orientato.

Non insisterò tanto sul fatto che i tre personaggi principali della storia possono essere guardati come personificazioni mitiche delle freudiane «istanze della psiche»: l'Io (Abramo), l'Es (Isacco) e il Superio (Dio). Una tale interpretazione, per non dare luogo a terribili equivoci e spaventose banalità, avrebbe bisogno di eccessive precisazioni, che non è questa il luogo per svolgere come si deve.⁸ Mi limiterò, invece, ad alcune

⁸ Le precisazioni a cui rimando nel testo riguardano essenzialmente il fatto che, a mio avviso, il Superego descritto da Freud non è che la specificazione pronominale, storica e moderna, di una struttura naturale della soggettività che chiamerei Superalter (dove l'alter è una variabile che assume valori diversi: cfr. nel presente volume alle pp. 85-88 e 105-106). Pertanto, con riguardo ad Abramo, dovremmo, storicizzando, parlare piuttosto di Super-tu che non di Superio.

Per quanto riguarda le letture psicoanaliticamente orientate del mito di Abramo e Isacco, la più lunga e approfondita lettura di questo genere, ricca sia di osservazioni originali che di riferimenti accurati alla letteratura precedente (non solo psicoanalitica, ma esegetica, storica e antropologica), è certo quella di Th. REIK, *The Temptation*, New York 1961; trad.it. in *Psicoanalisi della Bibbia*, Sugar, Milano 1968, pp. 173-363. Mi piace, però, anche rimandare alle notevolissime intuizioni di E. AMADO LÉVI-VALENSI, *Les voies et les pièges de la psychanalyse*, Éds. Universitaires, Paris 1968; trad.it. *Le vie e i rischi della*

osservazioni suggerite dall'analogia situazionale fra Isacco *legato* (ma poi anche *slegato*) e l'ariete *impigliato*, per lumeggiare sopra tutto le differenze fra i due.

Nella «legatura» d'Isacco alla tavola del sacrificio si può leggere l'evolvere del desiderio come tappa della maturazione umana. *Isacco, infatti, raffigura il desiderio di Abramo: ciò che egli ha caro e vuole per sé. Questo desiderio non viene cancellato, ma subisce una metamorfosi. Da desiderio dello Stesso, mera pulsione conservativa di tipo narcisistico, diviene desiderio del genuinamente altro-da-sé, aperto al futuro, in cerca di un oggetto e disponibile alle saturazioni più diverse che le circostanze possono offrire. La promessa conclusiva che l'Eterno fa ad Abramo circa le generazioni venture che da Isacco deriveranno appare, in questo contesto, la sostituzione dell'immortalità immaginaria, eppure ricercata nell'ordine del reale come autoconservazione narcisistica, con una immortalità simbolica: l'egresso, insomma, dall'autosufficienza statica delle fantasie onnipotenti. Il desiderio dunque non viene, in quanto tale "ucciso", ma solo "legato" da una Legge, da un principio di limitazione che l'lo accetta, perché solo così può assolvere a una funzione realmente liberante ed evolutiva (Isacco finalmente "slegato"). Si tratta, per dirla con Lacan, di una «castrazione simbolica»,⁹ foriera di fecondità (le generazioni future), la quale non impedisce, anzi permette l'ingresso di Abramo-Isacco nel mondo storico-simbolico degli adulti.*

Quello che viene realmente sacrificato è, invece, l'ariete impigliato nel cespuglio, che Abramo su indicazione divina vede alle sue spalle. L'ariete impigliato è la raffigurazione di un rapporto fusivo ed esclusivo con la madre, in cui ogni bambino rimarrebbe "impigliato" se il padre, esercitando quella funzione di Terzo che gli compete, non lo salvasse

psicoanalisi, Cittadella, Assisi 1976, *passim* (si tratta di una intelligente *contaminatio* di Lacan con Lévinas, di cui mi sono in parte avvalso).

⁹ Cfr. su ciò, nel presente volume, alle pp. 48 e 100.

“obbligandolo” a crescere. In questo senso l'*aqedah* ha, sotto il profilo psicologico-profondo, un significato del tutto analogo alla circoncisione (analogia che l'esegesi talmudica non ha mancato, infatti, di rilevare) e sta a quella in un rapporto solidale come il mito sta al rito.

E' il significato, appunto, dell'egresso dallo stato di natura per entrare nella condizione pienamente umana dell'intersoggettività, con il carico di comunicazioni simboliche e responsabilità morali che ciò comporta. Col che siamo anche, per concludere in termini di filosofia politica, alle matrici bibliche di quel Patto (simbolizzato, infatti dalla circoncisione) dove affonda le sue radici l'idea occidentale di «contratto sociale».

Non è un caso che l'episodio biblico si concluda con la riconferma di un patto e di un'alleanza fra l'uomo e Dio. Nella Bibbia il patto uomo-Dio è la condizione formale di senso del patto uomo-uomo, perché nessun patto – potremmo dire – vale intersoggettivamente se non vale anche intrapsichicamente, né d'altronde può essere concepito all'interno se non trova all'esterno un'immagine forte che lo sostenga (esattamente come nel contratto sociale di Rousseau, autore amatissimo da Kant, dove «ognuno» nel contrarre con «tutti» è obbligato a contrarre un impegno *anche con se stesso*).

Nasce così, col Patto, l'unico giusnaturalismo plausibile. Che non è tanto quello che rivendica come naturale il contenuto di certi diritti, né quello che rivendica come naturale il contenuto di certe obbligazioni, bensì quello che prescrive come «naturale», cioè come espressione delle più mature valenze della natura umana, la forma di relazione simmetrica, co-evolutiva per Ego e per Alter: la forma, per dirla con Franco Fornari, della «reciprocità positiva».¹⁰ La stessa reciprocità allegorizzata nel mito

¹⁰ La «reciprocità simmetrica positiva» (*vita tua vita mea*) si colloca su un lato del «quadrato delle transazioni di base», su cui cfr. F. FORNARI, *Genitalità e cultura*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 222. Per una riddiscussione, largamente ispirata alle idee di Fornari, della

biblico dal rapporto Abramo-Isacco (nella seconda parte della narrazione) e in tutta la tradizione ebraica dal rapporto pattizio di Abramo con Dio: l'immagine forte che sorregge dall'interno ogni reciprocità interumana. Ti ricordi di me? domanda il Signore nel primo comandamento: sono «Colui che ti ha tratto fuori dalla terra d'Egitto, dalla dimora di schiavitù». Ti ricordi di me? geme per tutti i figli di Abramo il suono dello *shofar* (un corno di ariete non a caso) a conclusione di Rosh-hashana (Capodanno). Come dire: sono l'erede di colui che tutto avrebbe sacrificato per Te.

Ti ricordi? Ti ricordi? Abbi riguardo! Abbi riguardo! "Giusnaturalismo", dunque, come etica della reciprocità e del riguardo, "legata" alla mutua implicazione di diritti e doveri come sola prospettiva di crescita per ogni individuo. Non siamo dunque, affatto, agli antipodi di un'etica occidentale e moderna, che solo Antigone varrebbe a simbolizzare, bensì proprio alle scaturigini mitiche dell'etica occidentale (e, più generalmente, umana): nello stesso orizzonte di valori, morali e politici, per cui tanti (a cominciare da Antonio Cassese) continuano per nostra fortuna a battersi.

prospettiva giunaturalistica alla luce di talune acquisizioni della psicoanalisi, rimando al saggio di L. LONGHIN, «Sapere psicoanalitico e natura umana. Un contributo attuale», nell'interessante fascicolo monografico *Ritorno del giusnaturalismo?*, allestito per *Fenomenologia e società*, XII, ott. 1987, pp. 170-191.