

Quando l'altro mi accade

Il senso profondo dell'altruismo

When The Other Happens To Me. The Profound Meaning of Altruism

Gianmarco Bezzi

Università del Salento, Italia – Sorbonne Université (Paris IV), Francia
bezzigianmarco@gmail.com

DOI: [10.17421/2498-9746-11-03](https://doi.org/10.17421/2498-9746-11-03)

Riassunto

L'altruismo non si configura unicamente come un gesto morale, bensì come un evento ontologico che si dispiega nell'incontro intersoggettivo con l'alterità. Superando la logica di un'identità chiusa e autosufficiente, il soggetto si rivela co-originato e costitutivamente relazionale. Inserendosi in un orizzonte di riflessione che si colloca tra filosofia e teologia, e facendo riferimento ai contributi ermeneutici di Martin Heidegger, Max Scheler e Karol Wojtyła, il presente studio propone una rilettura dell'altruismo quale esperienza trasformativa e ritmica. Tale esperienza mostra come l'alterità dischiuda la struttura relazionale, asimmetrica e generativa dell'umano, aprendo così nuove possibilità per il pensiero e per una co-esistenza fondata sulla reciprocità e sulla relazione autentica.

Parole chiave: Altruismo, Alterità, Co-originarietà, Frammezzo, Relazione

Abstract

Altruism is not merely configured as a moral gesture, but rather as an ontological event that unfolds in the intersubjective encounter with alterity. By overcoming the logic of a closed and self-sufficient identity, the subject reveals itself as co-originated and constitutively relational. Situated within a reflective horizon that straddles philosophy and theology, and drawing upon the hermeneutic contributions of Martin Heidegger, Max Scheler, and Karol Wojtyła, the present study proposes a reinterpretation of altruism as a transformative and rhythmic experience. This experience demonstrates how alterity unveils the relational, asymmetrical, and generative structure of the human, thereby opening new possibilities for thought and for co-existence grounded in reciprocity and authentic relation.

Keywords: Altruism, Otherness, Co-origination, In-between, Relation

INDICE

1	Introduzione	34
2	Altruismo come fenomeno evenemenziale	35
3	L'incontro tra ritmica e dissimmetria dell'altro	39
4	In conclusione	42

1 INTRODUZIONE

La tematica dell'altruismo si presenta oggi come un argomento di particolare urgenza e delicatezza, alla luce del periodo storico attuale, e al contempo come una questione di notevole complessità teoretica. Essa coinvolge non solo la riflessione sul rapporto con l'alterità, ma anche la considerazione della dimensione dinamica dell'esistenza. In questo senso, è possibile individuare due prospettive fondamentali attraverso cui analizzare il *fenomeno* dell'altruismo: una morale, che privilegia l'ottica etico-intersoggettiva; l'altra ontologica, che privilegia un punto di vista individuale-singolare. Lungi dal configurarsi come approcci antitetici, essi si rivelano profondamente interdipendenti e reciprocamente compenetrati.

Se si considera, per esempio, la riflessione sviluppatasi in Francia nel secondo dopoguerra — con pensatori quali Emmanuel Levinas, Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy — è possibile notare come l'attenzione venga focalizzata sul fenomeno della relazione tra l'io e l'altro-da-sé, rapporto che chiama in causa una vera e propria *alterologia*. Adottando, invece, una prospettiva ontologica, secondo le linee tracciate da Martin Heidegger e Max Scheler, si delinea un'impostazione che si concentra sulla diacronia e sulla prossimità tra i due soggetti viventi.

Entrambi questi approcci si distanziano radicalmente dalla tendenza a ridurre l'altruismo a un mero fenomeno filantropico. Esso, infatti, non si esaurisce in un *atto* volto al perfezionamento della società, né può essere semplicemente identificato con un'*azione* moralmente giusta e corretta. Nella sua autenticità, l'altruismo rinvia non soltanto alla dimensione della fraternità e sororità¹, ma ad una realtà

¹Si rinvia a tal proposito al volume *Dimensioni della fraternità e della sororità*, Mimesis, Milano 2024, a cura di L. Tundo Ferente, D. De Leo. In particolare, ai saggi di L. Tundo Ferente, C. Danani e F. Miano, poiché è soprattutto in questi che è indagata la dimensione comunitaria del rapporto con l'altro: legame non riducibile ad un rapporto di natura essendo una relazione abbracciante la totalità dell'essere umano, tanto la sua interiorità, quanto il suo darsi estensionalmente. Scrive Miano: «La fraternità infatti entra in campo "ovunque rinasce senza posa il bisogno del 'noi' e del 'tu' ", in ogni esperienza di umanizzazione, di convivialità, di apertura oltre se stessi» (ivi, p. 145). Nel volume curato dalle professoresse Tundo Ferente e De Leo è possibile leggere come la relazione con l'alterità diventi la cornice speculativa di un nuovo filosofare politico, in cui la relazione non solo richiama *immediatamente* l'altro-da-sé, ma obbliga il singolo a ripensare la propria esperienza e il proprio essere tendente sempre a ciò che non è sé ma che, nello stesso tempo, non nega sé: il noi.

ancora più profonda: quella della ritmica esistenziale².

Nel rapporto Io-Tu emergono difatti due aspetti fondamentali: l'evenemenzialità dell'uomo e la *hetherothesis* che ne costituisce il fondamento.

2 ALTRUISMO COME FENOMENO EVENEMENZIALE

La relazione tra due soggetti non può essere compresa entro le categorie mondane, ossia secondo schemi che ancora trattengono la *hyle* dell'incontro. Al contrario, essa esige un approccio fenomenologico, fondato in particolare sulla riduzione eidetica, quale strumento indispensabile per cogliere l'essenza dell'incontro intersoggettivo. Scrive a tal proposito Scheler:

L'uomo è in grado di elevare ad «oggetti» proprio quei centri in cui invece l'animale è ancora *staticamente* immerso e che anche all'uomo sono dati originariamente come semplici centri di reazione e di resistenza nei confronti dell'ambiente-proprio. In tal modo l'uomo è in grado [...] di comprendere l'essenza *stessa* di questi «oggetti», il che vuol dire che li può comprendere mettendo fra parentesi quella limitazione di rilevanza, a cui è necessariamente sottoposto questo mondo di oggetti e la sua datità³.

Quando un "Io" incontra un altro "Io", non si dà né una scissione netta tra le due soggettività, né una loro fusione nell'immediatezza dell'incontro. L'esperienza dell'alterità non implica né la negazione dell'identità individuale, né la sua dissoluzione in un'unità totalizzante. Ciò che accade è piuttosto un dislocamento dell'identità, uno scivolamento dell'Io fuori da sé⁴, assistendo così ad un processo di dissoluzione degli individui, nel senso di uno sprofondamento nell'istante (*Augenblick*) del loro abitare. Per dissoluzione non si intende una negazione assoluta dell'essere, ovvero un annullamento ontologico, ma una negazione generativa, poiché nel suo stesso negare non solo si afferma qualcosa, ma si coglie un dinamismo capace di de-coincidere con se stesso. Non si tratta inoltre di un'autonegazione, ma di una *denegazione*, o meglio di una negatività che, nel negare, non mette in luce il negato, in quanto non più esistente, ma di una negatività che, nel suo continuo negarsi, non contiene più un negativo, bensì sfocia in un

²Si rinvia a M. SCHELER, *Posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 68. In questo libro, seguendo quanto scritto nella *guida alla lettura*, ci si soffermerà sul fatto che l'uomo è caratterizzato da un'eccedenza di senso, condizione necessaria per la costituzione di una sintonia tra la sua individualità e il contesto fattivo in cui si muove. È proprio grazie a tale eccedenza di senso che l'uomo non coglie gli enti a lui esterni come meri oggetti, ma gli permette di cogliere il «*carattere relazionale dinamico*» (ivi, p. 115) dell'ente che ha dinanzi.

³Ivi, p. 121.

⁴Si rinvia a M. SCHELER, *Posizione dell'Uomo nel Cosmo*, cit., p. 214. In quella sezione del volume, l'autore spiega che l'uomo è «per sua natura, *capace di un ampliamento illimitato*, vasto quanto l'estensione del "mondo" delle cose esistenti. *L'uomo è pertanto quella X capace di comportarsi in modo illimitatamente "aperta al mondo"*».

positivo aurorale. Nel rapporto con l'alterità si realizza così uno sfondamento dell'identità, che non spalanca le porte a un infinito indeterminato, ossia a un Altro non ben identificato o specificato, bensì a uno sfinito⁵: uno spazio in cui accade la dissoluzione di ogni fissità e pretesa di cristallizzazione categoriale, in favore dell'irriducibile mobilità dell'Essere.

In questo senso, l'incontro tra due individui si configura come un protendersi reciproco, finalizzato, attraverso l'intendersi esistenziale, a contendersi l'istante infinito e inapparente. Detto altrimenti, l'azione altruistica non accade nello *spazio-limite* che separa un io dall'altro, ma nel loro essere reciprocamente *confine* dell'altro e cadere l'uno nell'altro, ossia nel continuo sfondarsi e sfinirsi. Questo processo rimanda alla nozione di co-appartenenza (*Zusammengehören*), che non va intesa come una convivenza pacifica, ma piuttosto come un incontro-scontro regolato dalla propria ritmica esistenziale.

L'altruismo non consiste infatti nell'unità del molteplice, né in una *cohabitation oppositorum*, piuttosto è l'evento che determina la dissoluzione dell'individuazione in favore del compimento dell'in-dividualità in quanto co-dividualità⁶. L'uomo, in questa prospettiva è «colui che nel getto della sorte (*Loswurf*) [...] è tornato indietro [...] non è più né «soggetto» né «oggetto» della «storia», ma colui che è sospinto dalla storia (evento)»⁷ — in questo caso dall'incontro con l'altro. L'individuo, dunque, nel confronto con l'alterità, si trova in un *frammezzo*, ovvero situato *tra* la cristallizzazione storica dell'individualità e la trascendenza esistenziale dell'evento dell'incontro.

Nell'approssimazione all'altro, i due *Ego* scoprono che la loro co-appartenenza trova il proprio compimento — termine da intendersi non come

⁵Per s-finito non si intende semplicemente qualcosa che va esaurendosi o prosciugandosi nel tempo, ma è indice di una soglia che è sempre in procinto di essere varcata, poiché è *indicazione formale* sia dell'apertura ad una totalità assoluta, che della chiusura all'interno dei confini del proprio essere e divenire. Lo s-finito è ciò che risulta dall'incontro tra l'oscillazione dell'essere dell'uomo, la quale è traccia di un divenire sempre altro da se stesso, momento in cui l'identità individuale si lascia attraversare dalla presenza di un Tu mediante la presenza di un terzo eterogeneo rispetto al secondo con cui si inter-relaziona, e la vibrazione dell'Essere. Ciò che maggiormente colpisce all'interno di questa postura esistenziale è la presenza di un terzo che detta nella *simultaneità* il ritmo della relazione tra un Io e un Tu fattualmente dati e ipostaticamente distanti, dal momento che tale evento assume, mediante l'incontro tra l'oscillazione dell'essere dell'uomo e la vibrazione dell'Essere, una postura fortemente simile a quella della Trinità. Per ulteriori approfondimenti si rinvia a C. MEAZZA, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'il y a*, Orthotes, Napoli 2022 e *Fenomenologia e Rivelazione*, a cura di T. Bertolasi, A. Bergamo, G. Pintus, Città Nuova, Roma 2025.

⁶Cfr. M. SCHELER, *Essenze e Forme della Simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 64 ss. Il filosofo tedesco parla a più riprese dell'importanza della *unipatia* all'interno della dimensione del vivere nel mondo. Trovatosi buttato in un mondo abitato da entità reciprocanti, l'individuo scopre di essere non una monade tra monadi priva di porte e finestre, ma di essere sempre nel *frammezzo* di relazioni con alterità. Per ulteriori approfondimenti si rinvia a R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Milano 2022.

⁷Si rimanda a M. HEIDEGGER, *Contributi alla Filosofia*, Adelphi, Milano 2007, § 272.

una fine, ma come una maturazione — in un agire reciproco, compenetrante e interpenetrante, in quanto rivolto all'altro nell'uguaglianza e nella distanza con sé.

L'altruismo, in questo senso, si colloca in netta discontinuità rispetto alla struttura crono-topologica che ha dominato gran parte del pensiero occidentale. Essa presuppone un'organizzazione dell'essere e dell'agire secondo coordinate spazio-temporali determinate, in cui il soggetto si costituisce attraverso il dominio di una sintassi logico-razionale del tempo e dello spazio. L'altruismo, al contrario, si sottrae a questa architettura: esso eccede le scansioni del tempo lineare e le definizioni statiche del luogo, dischiudendosi come *hetero-cronia* e *hetero-topia*.

In quanto *hetero-cronia*, l'incontro con l'altro disarticola il tempo dell'Io, sottraendolo alla sua centralità e introducendo la temporalità dell'Altro, "tempo" che giunge come evento e rottura. È un tempo asincrono, che non segue la linearità causale, ma che accade nella povertà e nelle frammentazioni della vita quotidiana.

Come *hetero-topia*, invece, l'altruismo (si) concede (in) un luogo altro, uno spazio che non si lascia cartografare dalla geografia dell'identificazione e che si costituisce nell'incontro con l'alterità. Non spazio semplicemente esterno, quanto una *dislocazione* interna: un'esposizione a ciò che è fuori da sé e che, nell'accadere, trasfigura la soggettività fino a farla divenire co-dividualità. In questa prospettiva, l'altruismo non è un semplice gesto morale, né una disposizione etica tra le altre, ma una modalità radicale di abitare lo spazio *attraverso* il tempo secondo una trans-logica⁸ che trascende il *frattempo* che fattualmente si abita e che tende verso il *frammento* esistenziale.

L'esistere del singolo non è solo un mutamento fisico, biologico o psichico, ma una *metamorfosi della finitezza*⁹. Tale trasformazione non si limita all'apparire diversamente da come si era in precedenza, si configura piuttosto come una trasfigurazione interiore, che si riflette inevitabilmente nell'azione esteriore, la quale non indica un'esternalità asettica e indipendente dalla dimensione interiore, bensì è segno di un'estensionalità. Scrive a tal proposito Karol Wojtyła in *Persona e atto*:

L'identità qualitativa non deve lasciare in ombra l'incommensurabilità. Quest'ultima è dovuta al fatto che solo in relazione a quel singolo ed unico uomo che io sono si ha anche l'esperienza dell'interno (esperienza interiore), che non si ha invece in relazione ad alcun altro uomo al di fuori di me. Tutti gli altri uomini sono inclusi soltanto nell'esperienza dall'esterno (esperienza esteriore). Esiste naturalmente, oltre all'esperienza, ancora un'altra possibilità di comunicare con essi e di rendere in un certo modo accessibile ciò che è oggetto della loro esclusiva esperienza all'interno [...]. Questa circostanza, però, in tutta la nostra conoscenza dell'uomo non pro-

⁸Cfr. ID., *Frühe Schriften, Gesamtausgabe Band 1*, Vittorio Klostermann, Francoforte 2018, pp. 405-406.

⁹Cfr. M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e l'Amore*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 76.

duce una scissione, per effetto della quale «l'uomo interiore», [...] sarebbe diverso dall'«uomo esteriore», e tale sarebbe ogni altro uomo al di fuori di me. Gli altri uomini non sono per me soltanto un «esteriorità» antitetica riguardo alla mia propria «interiorità»; nella totalità della conoscenza questi aspetti si completano e si compensano reciprocamente¹⁰.

L'avvento dell'alterità non è dunque qualcosa che si contrappone dialetticamente nei confronti di un soggetto, quanto l'accadere della comprensione di ciò che è possibile chiamare 'fenomeno-persona'. Nel porsi dinanzi a un soggetto a lui simile, l'individuo non compie solo un'azione, ossia agisce nei suoi confronti, ma si sperimenta come persona situata in una rete di legami sociali mediante l'esprimersi dell'azione che compie. L'uomo si configura come singolarità¹¹ *heterogenea* che accade e si rivela, cioè si dà esternamente, nell'espressione attuale, ossia internamente. La persona è, quindi, «*rivelata dal valore morale dell'atto più profondamente che non dall'atto stesso*»¹²: egli è, cioè, il ponte che unisce, senza fondere simultaneamente, la contemporaneità eterogenea dell'interiorità individuale e l'esteriorità singolare.

L'evento — o meglio, l'avvento — dell'altro non si esaurisce in un mero accadere fenomenico all'interno dell'orizzonte esistenziale del soggetto. Non si tratta, cioè, semplicemente dell'apparire di un'alterità che entra a far parte del proprio mondo, come un ente tra enti.

Al contrario, ciò che si dà con l'altro è una dislocazione radicale del punto di riferimento da cui si struttura il senso dell'esperienza: l'altro si im-pone come *Bezugszentrum*, ossia come centro di riferimento originario e al tempo stesso *ex-centrico*, da cui prende forma un nuovo ordine r(el)azionale.

Intendere *estensionalmente* l'alterità significa riconoscerla non come fenomenicità intellettualmente categorizzabile, ma come polo generativo di senso, nucleo di una differenza che decentra e rifonda l'identità dell'io rimandante sempre a un orizzonte de-coincidente rispetto a quello abitato.

L'altro da sé non è dunque presenzialmente nel proprio orizzonte, bensì è *colui che rende possibile un nuovo orizzonte*, che, nella sua irriducibilità, inaugura uno spazio e un tempo rinnovati. In questa prospettiva, l'altruismo è il segno di un'architettura più profonda: quella in cui l'altro, nella sua eccedenza, si costituisce come il punto a partire dal quale l'io può ripensarsi non più come centro autonomo, ma come figura decentrata e co-originata nella relazione.

¹⁰K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982, p. 25.

¹¹Si rinvia a H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Band 2, *Die Personen des Spiels*, Teils 1, *Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; *Theodramatik*, Band 4, *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Band 3, *Jesus Christus der Herr als Knecht*, Theologischer Verlag Zurich, Zurigo 1989, in particolare *Der Mensch als Gottes Geschöpf* (§ 47).

¹²K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 31.

3 L'INCONTRO TRA RITMICA E DISSIMMETRIA DELL'ALTRO

L'incontro tra due "Io" non si configura come una semplice giustapposizione di presenze. In un primo momento, esso è un vero e proprio urto, una frizione tra differenze che, tuttavia, non si esaurisce in una resistenza reciproca, aprendosi invece alla possibilità di un agire condiviso, ossia *disinteressato ma non indifferente*, quindi profondamente coinvolto sia sul piano affettivo che su quello etico-relazionale¹³.

All'interno di tale agire prende forma una nuova forma di ritmica esistenziale, che non è semplicemente somma di temporalità individuali, ma armonia vivente delle ritmiche singolari. In questa intersezione ritmica, i soggetti non si limitano ad affermare la propria identità, ma si scoprono in una condizione di co-appartenenza dinamica, simultaneamente *trans*-appartenenti, in quanto partecipi l'uno dell'altro, e *de*-appartenenti, in quanto decentrati rispetto alla propria originaria posizione identitaria¹⁴.

L'essere di ciascuno si dilata così fino a includere l'alterità dell'altro, non per assorbimento o fusione, quanto per una sorta di com-presenza interiorizzata, in cui l'identità viene ridefinita nella relazione.

In questo senso, l'agire altruistico apre una dimensione ontologicamente peculiare, che può essere descritta, con riferimento alla nozione heideggeriana di *Zwischen*, come un *frammento*: uno spazio relazionale interstiziale, in cui i soggetti non si oppongono né si fondono, ma si costituiscono come *id/entità reciprocanti*. Tale reciprocità non è da intendersi in senso simmetrico, bensì secondo una logica analogica, che richiama la struttura relazionale del modello trinitario, dove la distinzione personale non impedisce, ma fonda la co-appartenenza.

Nella differenza ipostatica non subentra infatti un differire¹⁵, essendo essa una differenza senza differire. In altre parole, quando una delle tre persone agisce nei confronti delle altre, non si verifica una reazione istintuale, come accade negli enti intramondani. Vi è un compenetrarsi reciproco delle interiorità attraverso una ritmica esistenziale che si adatta alla singolarità dell'incontro¹⁶.

L'incontro tra due individui non si realizza mai secondo una modalità frontale o oppositiva, come se si trattasse di uno scontro tra presenze che si fronteggia-

¹³Cfr. *Dimensioni della fraternità e della sororità*, cit., p. 28.

¹⁴Per approfondimenti si rinvia a A. BERGAMO, *Identità reciprocanti*, Città Nuova, Roma 2016 e P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, Queriniana, Brescia 2016.

¹⁵Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, xv, Bompiani, Milano 2012.

¹⁶Cfr. F. JULIEN, *Sull'intimità: Lontano dal frastuono dell'Amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, pp. 28-29. In quella sezione del volume, l'autore afferma che l'intimità non indica ipostaticamente 'l'internità' asettica e separata da un'esteriorità puramente fenomenica, ma indica uno stadio che si raggiunge, presso cui ci si *in-tra-tiene*, ossia ci si trova nel *tra* che apre all'altro ed è aperto da Altro.

no in modo simmetrico¹⁷. Un simile contatto diretto, infatti, implicherebbe una dinamica di contrapposizione e, potenzialmente, di annullamento reciproco, nella misura in cui ciascun soggetto verrebbe posto di fronte all'altro come limite assoluto del proprio spazio d'affermazione. Più propriamente, l'incontro avviene sempre in maniera tangenziale, ovvero lungo una traiettoria obliqua, in cui uno dei due soggetti si dispone sulla scia dell'altro, aprendosi a seguirne, o meglio a parteciparne del ritmo esistenziale. In questa disposizione non si dà né subalterinità, né mimetismo, ma una forma (trans)razionale in cui il soggetto riconosce nell'altro non un ostacolo, ma una possibilità di riscrittura del proprio essere.

Il nuovo ritmo che nasce da tale incontro, che non è una mera mediazione tra due temporalità singolari, costituisce una configurazione originale dell'esistenza, che trova un'analogia profonda con la ritmica agapica¹⁸ che struttura la relazione trinitaria. Nella Trinità, infatti, le tre persone ipostatiche non sono né identiche, né semplicemente divise, ma com-partecipano reciprocamente di un'unica vita relazionale, es-ponendosi l'una all'altra senza in-porvisi, donandosi senza annullarsi. È proprio questa trans/logicità dell'*agape* che viene evocata quando si parla di *altruismo* come forma altra di esistenza¹⁹.

Quando accade l'evento dell'incontro nel *tra*, due soggetti iniziano vicendevolmente ad assomigliarsi senza tuttavia somigliarsi, si potrebbe dire a *simigliarsi*, ovvero appartenersi reciprocamente. È in quel *tra* del tra che emerge un ulteriore aspetto costitutivo della relazione: la dissimmetria esistenziale²⁰. Tale simmetria rappresenterebbe l'esempio *par excellence* di uno sviluppo, che si potrebbe definire, 'perfetto' della logica, la quale è tuttavia condannata alla propria morte a motivo del suo stesso essere astratta. Il *tra* (*Zwischen*) che accade nel tra di due soggetti è difatti sempre eccedente rispetto a ogni categorizzazione logica a motivo del suo essere sempre vulnerabile e dissimmetrico.

Il confronto con l'alterità dell'Altro e, più radicalmente, con l'Altro della alterità, conduce il singolo allora a riconoscersi come povero e ferito, condizione necessaria affinché si dia l'apertura all'altro, ma anche *decoincidente*²¹. De-

¹⁷Cfr. K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2018.

¹⁸Cfr. P. CODA, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

¹⁹Hans Urs von Balthasar lo descrive in relazione alla dinamica *kenotica*: «l'ultimo presupposto della kenosi è l' 'altruismo' delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo anche conto della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato 'include nel conto' anche la croce (come fondamento della creazione)» (H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2005⁶, p. 45).

²⁰Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2023.

²¹Si rinvia a F. JULLEN, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, Orthotes, Napoli 2024, p. 102.

coincidenza non significa alienazione, quanto condizione originaria della prossimità: essa espone gli uomini a un altro ritmo, a un'altra voce che non si può dominare o prevedere, ma soltanto accogliere nella *balbuzie dello spirito*.

La relazione, nel suo stesso eventuarsì, manifesta il carattere eccedente dell'umano: essa non è una mera funzione strumentale, né risponde alla logica della economia dell'azione o a una deontologia separata dal vivere. Al contrario, essa si radica in una vera e propria *oikonomia* esistenziale, ovvero in un ordine del vivere che custodisce in sé la tensione tra singolarità e comunione, tra identità e uguaglianza, tra esistenza liminale e apertura all'altro da sé.

In tale prospettiva, la cura e la promozione dell'altro non si configurano come un mero dovere etico imposto da un terzo puramente esterno, ma come la manifestazione più compiuta di un agire che trova il proprio compimento nel darsi *all'altro, dell'altro, nell'altro, con l'altro e per l'altro*.

L'incontro con l'altro non si esaurisce nella dimensione di una prossimità empatica o relazionale, ma implica una vera e propria com-posizione ritmica esistenziale. Questo significa che, nel momento in cui due soggettività si incontrano, ciascuna viene coinvolta in una modulazione del proprio *ritmo* esistenziale, aprendosi, mediante *ritmica* altra, a una nuova forma di temporalità condivisa, ovvero sociale e intersoggettiva; immagine per grazia della *ritmologia* trinitaria. Tale sincronizzazione non è meccanica, ma armonica, poiché non riducibile a mere categorie funzionali, ma è armoniosa.

È proprio in questa dinamica che si dischiude il Mistero dell'alterità: l'altro non è mai come qualcosa di semplicemente accessibile, né riducibile a categorie intellettuali, dal momento che la sua manifestazione accade nel *tra* del dinamismo del *darsi e non-darsi*; dinamicità che rivela l'alterità dell'altro non solo come un *allos* (un essere apparentemente diverso da me), ma soprattutto come un *heteron*.

In questo senso, l'altruismo si configura non soltanto come *pro*-tendersi verso l'altro, né solo come *in*-tendersi con l'altro per un *con*-tendersi un bene sociale; è anche e soprattutto una riscoperta di sé nella simultaneità dell'incontro con l'alterità dell'Altro.

L'incontro con il diverso da sé porta, infatti, a intravedere una vera e propria architettura a più livelli dell'essere: l'altro, mai riducibile a una sola dimensione, si dà come profondità stratificata, come enigma plurivoco, che chiede non di essere risolto, ma ascoltato e accolto. In questa trans/logica, la relazione si fa luogo teologico e ontologico: non solo espone al volto dell'Altro, ma educa a una forma di pensiero e di vita che riconosce nell'in-compiutezza e nella co-appartenenza le sue leggi fondamentali.

Solo assumendo questa prospettiva relazionale e ontologicamente dislocante è possibile pensare tanto l'altro quanto il sé non più come entità chiuse ed auto-centrate, ma come eventi che accadono nel *frammezzo*. Tale concetto, che scaturisce direttamente dalla condizione di *héterothesis*, non è da intendere co-

me uno spazio neutro tra due identità già costituite, ma come una dimensione ontologica e temporale che si manifesta come *frattempo* sociale.

L'agire reciproco, non esaurendosi in una mera *interazione*, ovvero come scambio o azione reciproca tra soggetti distinti, si configura come *in-tra-azione*, termine che intende sottolineare un coinvolgimento radicale, un processo co-generativo in cui le identità non precedono la relazione, ma emergono da essa. Essere *in-tra* significa, infatti, co-esistere nella porosità di un divenire condiviso, abitare l'apertura reciproca senza neutralizzarne la dissimmetria.

4 IN CONCLUSIONE

La riflessione sull'altruismo e sulla relazione con ciò che è radicalmente altro da sé, si configura oggi come una delle questioni più urgenti e delicate, in un paesaggio culturale segnato da frammentazione, esclusione e logiche funzionalistiche. Restituire centralità alla dimensione dell'incontro e della co-appartenenza significa aprire nuovi spazi di pensabilità, in cui emergono tre direttrici fondamentali: la relazione con l'altro come possibilità di fuoriuscita dalla logica economica dominante; il riconoscimento dell'individuo non come semplice ente tra enti, ma come *soglia* e *singularità* irriducibile e responsabile; infine, il *frammezzo* come immagine escatologica e pneumatologica immanente all'esperienza dell'esistenza condivisa. In questa prospettiva, l'altruismo si rivela non solo come atto morale, ma come forma ontologica dell'umano, tensione ritmica verso l'altro che apre al mistero della propria e altrui trascendenza.

© 2025 Gianmarco Bezzi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)