

## Appunti per un discorso sull'intimità

Abstract: *Notes for a Discourse on Intimacy*

The present paper aims to analyze the diverse accents of the concept of “intimacy” through the linguistic, anthropological and literary nuances that constitute its rich meaning-framework, in order to reach an essential philosophical determination of this concept. This result is achieved through an initial exploration of the conceptual “geography” of the “dual”. Subsequently, the text focuses on the ways in which philosophy, and especially phenomenology, has tried to develop conceptual tools suitable for describing an area whose unavoidably emotional component seems to escape any conceptualization.

*Keywords:* Dual, Mundane, Relational, Emotionality, Intimacy

### 1. Il duale

In due testi dell'anno 1796 Johann Gottlieb Fichte propose la dimostrazione “trascendentale” dell'originaria dualità delle coscienze:

Il concetto dell'individualità è un concetto reciproco [*Wechselbegriff*], cioè tale che soltanto in relazione con un altro pensare può essere pensato, e condizionato da esso, anzi da un pensare uguale quanto alla forma. Un tal concetto è possibile in ogni essere razionale solo in quanto viene posto come portato a compimento in grazia d'un altro. Perciò esso non è mai *mio*, ma per confessione mia e per confessione dell'altro, è *mio* e *suo*, *suo* e *mio*: è un concetto comunitario [*gemeinschaftlicher Begriff*], nel quale due coscienze sono congiunte in una.<sup>1</sup>

Poco più tardi, in un noto saggio del 1827, Wilhelm von Humboldt colse nell'essenziale dialogicità del pensiero il manifestarsi dell'originaria dualità della coscienza. Di ciò nella grammatica di alcune lingue, in cui accanto al singolare e al plurale sopravvive il duale, si trova l'attestazione storica. Il duale non ha una mera funzione numerativa, non registra che certe cose sono due anziché un qualsiasi altro numero, ma avverte che certe cose sono in coppia, per esempio le due mani, oppure che non si tratta di due persone l'un l'altra indifferenti (due *egli*, comunque due *non-io*), bensì di due dialoganti (reciprocamente *io* e *tu*). «L'uomo, persino quando è sovrappensiero, parla solo con un altro o con sé come se fosse un altro». Dunque «un irrevocabile dualismo è insito nell'essenza originaria del linguaggio». Il che è evidente nel gioco dei pronomi personali. «*Io* ed *egli* sono differenti oggetti reali e con essi si esaurisce tutto poiché, con altre parole, essi significano *io* e *non-io*. Invece *tu* non è un *egli* contrapposto a un *io*... Anche questo è un *non-io*, però non come l'*egli* nella sfera di tutti gli altri esseri, ma in quella del comune agire mediante un'influenza reciproca»<sup>2</sup>.

L'antichissimo bisogno di duale si manifesta non solo nelle morfologie ma anche nei lessici. Ne è esempio nel greco attico antico il pronome indefinito corrispondente al nostro “altro”: αλλος dice l'“altro” tra molti; ετερος dice l'“altro” fra due. Questa volta la

---

\* Professore emerito Università di Napoli Federico II.

<sup>1</sup> Fichte (1796a), pp. 47-48. Per una mia personale ragione affettiva cito dalla vecchia edizione, curata dal figlio J. H., e non dalla nuova *Gesamtausgabe* della Bayerische Akademie der Wissenschaften.

<sup>2</sup> Humboldt (1827), pp. 796-797.

distinzione si è conservata anche nel latino: *alius* è un “altro” tra molti, ma l’“altro” fra due è *alter*, il secondo di un primo. Così si giunge a dire che qualcuno è l’*alter ego* di un altro, il suo rappresentante o magari il suo doppio.

Recentemente una fine ammiratrice della lingua greca, Andrea Marcolongo, ha scritto:

Il duale è allo stesso tempo il numero dell’alleanza e dell’esclusione. Due non è solo la coppia. Due è anche il contrario di uno: è il contrario della solitudine. Come se ci fosse un grande recinto: chi vi è dentro, al numero duale, sa di esserlo. Chi vi è fuori ne resta escluso irrimediabilmente. Dentro o fuori.<sup>3</sup>

Tra i primi due e il terzo di questi testi, concettualmente non molto diversi, si avverte una profonda differenza di tono. Fichte e Humboldt si applicano con tranquillo distacco teorico a mettere in luce il vincolo che rende possibile qualsiasi cultura e la stessa universalità dell’umano: in altri termini il vincolo di una *comunione* originaria, presociale. La Marcolongo, non senza turbamento dinanzi alla potenza simbolica del duale, ne richiama l’ambiguo riferimento al contesto *societario*: la relazione più forte, l’*io-tu*, comporta per alcuni il privilegio di star dentro di essa e per altri l’esclusione, insomma l’inesorabile dualismo degl’inclusi e degli esclusi, che una volta erano, nella visione religiosa, i salvi e i dannati, ed oggi sono, laicamente, i vincenti e gli scarti. Sullo sfondo resta il fantasma della solitudine che diversamente minaccia gli uni non meno degli altri.

Si affaccia così, inquietante, il problema di un’ambiguità costitutiva della prima e più semplice relazione fra gl’individui umani, quella appunto che si esprime nel duale. La relazione fra due, per un verso, sembra funzionare da primo anello di una possibile maglia d’illimitate relazioni, in breve è l’apertura della *socialità*; per un altro verso, appare come il possibile luogo di fuga dalla socialità verso l’esclusivismo di una *comunità*, impenetrabile se i due si chiudono come nelle serrate valve d’una conchiglia.

La frase della Marcolongo «chi è dentro il duale, sa di esserlo» è un segnale decisivo. Essa addita la via da imboccare per comprendere fino in fondo il duale.

## 2. *Pateticità del fenomeno*

Il «sa» vuole dire che lo star dentro il duale non significa l’occasionale collocazione, il *dove* di una cosa, ma una coscienza attuale, che prima di essere il “concetto” di Fichte o il “pensiero” di Humboldt, è esistenza pura, il saper di vivere, παθος.

Il verbo greco πασχειν (da una delle cui radici, παθ-, deriva il sostantivo παθος) vuol dire «vivere» in senso transitivo (per es., «ho vissuto una strana avventura»), insomma «provare», esser coscienza di ciò che capitando scuote. Se ciò che capita è una disgrazia, irrompe la domanda estrema «perché proprio a me?». Così linguisticamente, nelle forme della declinazione di «io», si determina il *chi* è sottoposto (*subjectus*, soggetto) all’urto del mondo. Il *ciò che si prova* è il *vissuto* (si badi, non il passato, l’essere stato vissuto, come comporterebbe la grammatica, ma il presente *venir vissuto*) ossia, nel bel tedesco di Wilhelm Dilthey, l’*Erlebnis*.

Se la coscienza è il *fenomeno* (il greco φαινόμενον, participio presente del verbo φαίνεσθαι, *manifestarsi*), nel cui orizzonte rientra ogni volta originariamente l’intero mondo del soggetto, il παθος non è *fenomeno* di «concetti», come per Fichte, o «pensiero», come per Humboldt, insomma di «intenzioni», come poi logicizzò Edmund Husserl; ma non è neppure il *fenomeno* «affettivo», che secondo Martin Heidegger «sempre e soltanto esprime l’essere».

Viktor von Weizsäcker, pubblicando nel 1939 una complessa ricerca di patologia neurologica e insieme di filosofia biologica, iniziò la liquidazione della pretesa competenza ontologica sul *fenomeno*. Egli richiamò l’attenzione sull’originarietà del puro «emozionale», di quel limite in cui l’esistenza sperimenta l’inevitabile esposizione all’urto

---

<sup>3</sup> Marcolongo (2016), p. 57.

dell'estraneo e patisce la crisi della sua stabilità. «Concetti come [...] attesa, sorpresa, pericolo, minaccia [etc.] esprimono la maniera di esistere che noi riassumiamo come il *patico* [*Pathisch*]. Esso non indica l'essere, ma il patire [*das Leiden*]»<sup>4</sup>.

Il patire, nel significato forte del provare, è appunto il *fenomeno patico*. Esso non è una specie di *fenomeni* accanto ad altre, come la logica o l'affettiva, ma è l'immancabile fondo di tutti i *fenomeni*: quel moto della vita, l'irresistibile esser mosso, l'*e-mozionarsi*, senza di cui neppure *fenomeni* di pensiero e di affetti potrebbero darsi, né potrebbe cogliersi un qualche senso nel nostro vivere. Nulla si sente, né pertanto v'è *sensu*, dove l'irrompere di differenza non scompiglia l'insignificante monotonia della ripetizione e non scuote il vivente dall'anestesia dell'abitudine.

Come il *patico* sia il fondo d'ogni fenomeno, splendidamente si coglie in due luoghi vichiani: nell'uno si esalta il «divino piacere», che si prova nel pensare la storia ideale eterna; nell'altro si depreca il «forte dolor della mente colpita dalle sfacciate menzogne»<sup>5</sup>.

È chiaro. Né astratto pensiero né sua negazione si danno, che non siano nel fondo *παθος*, coscienza *scossa*, più o meno *turbata*. Con un termine di Alcifrone, epistografo del II secolo d.C., l'umano potrebbe dirsi *αθροποπαθεια*.

Qui si presenta una difficoltà estrema. Se il *vissuto* resta angusta pertinenza del singolo sé, e mai si eleva a fenomeno dell'umanità, a luogo frequentabile del nostro «spirito», come si può concepire la socievolezza dell'uomo? Come può comprendersi la sua storicità?

Il fatto è che, se chiuso in se stesso è il *vissuto*, chiusa non è mai la vita che in esso si vive. Non il *vissuto*, ma il vivente è avvinto con mille fili ai viventi che costituiscono il suo *mondo*, e con loro scambia le più varie influenze, d'ordinario comunicando con gesti, sistemi simbolici, convenienti pratiche. Il *vissuto* è incomunicativo. Ma ogni volta quel che, dentro sé, nella sua incomunicatività, esso diviene, lo fanno divenire gli incontri e gli scontri del vivente con altri viventi. Il vivente è «gettato» nel mondo: ciò vuol dire che il *vissuto* nell'incomunicatività di emozionante immaginazioni cripta conoscibili vicende in cui sono coinvolti suoi gesti e parole e viceversa in gesti e parole traduce impenetrabili pensieri.

I fenomeni patici, le *fenomeno-patie*, non si originerebbero senza il giocare del vivente in una pluralità di rapporti bio-psico-culturali con altri. Solo nell'intensità dei metaforici «inviti» (appelli, pro-vocazioni) o dell'ineludibile «incontrarsi», della vivente reciprocità della «cura», fioriscono potenziali «universalità», ideali «valori».

### 3. Mondo e familiarità

Il duale è certamente tema d'interesse *fenomenologico*, perché è *fenomeno*. Lo è in quanto è un *sapersi coinvolto* (*io*) in un'originaria reciprocità con un altro *sapersi coinvolto* (altro *io*). L'uno non sarebbe senza l'altro: questo vuol dire il duale. Però ognuno d'essi è il *suo* *sapersi*, a ognuno tocca il suo *vissuto*. *Scossa* e *turbamento* non sono astratti concetti, generiche rappresentazioni, ma eventi ogni volta unici, *incomunicativi*: infatti io posso dirvi d'essere scosso, ma non possi farvi sentire la scossa che mi colpisce.

Un qualsiasi numero *rappresenta* una pluralità di cose che si trovano insieme, e così rende possibile il calcolarle. Nel duale invece chiaramente traspare il doppio vincolo che il *vissuto* comporta: il riconoscersi *io*, nella relazione con sé; e l'irresistibile volgersi dell'*io* ad *altri*, come l'eliante al sole.

Questo duale è riconosciuto a chiare lettere da Platone: il *pensare* è «il discorso che l'anima svolge con se stessa»<sup>6</sup>.

Nel vertiginoso gioco di questo doppio vincolo balena il fascino dell'*intimità*, la più ambita e sfuggente possibilità delle nostre inquiete giornate. Poiché, come prima s'è

---

<sup>4</sup> von Weizsäcker (1968), p. 258. L'A. trattò specificamente il tema del "patico" nel volume von Weizsäcker (1956).

<sup>5</sup> Vico (1774), pp. 450 e 956; Vico (1729), pp. 356-357.

<sup>6</sup> Platone (1971), 189 e 4-7, p. 153.

detto, nessun *fenomeno patico* si attua, se il vivente non è connesso con altri, se non è *nel mondo*, è evidente che l'*intimità* non è senza un qualche rapporto con la *mondanità*.

La metafora della *mondanità*, preferita dai grandi moralismi, è il teatro. Si può cominciare con la riflessione stoica del II secolo a.C. L'uomo vive nel mondo come in una rappresentazione teatrale, in cui deve recitare la sua parte, manifestando il suo ruolo sociale, la sua pubblica e stabile identità, mediante la *maschera* (lat.: "persona") con cui nasconde la malcerta realtà privata del suo volto. La saggezza sta allora nel partecipare alla vita sociale con l'animo dell'attore. Costui non si isola dalla vita in una sterile, se mai questa fosse possibile, purezza contemplativa; ma, recitando la sua parte come una favola drammatica, la vive, sapendo bene che la sua è soltanto una recita. Similmente l'*απαθής* è al riparo delle passioni, non perché le abbia sopresse, così isterilendo la vita stessa, ma perché, come attore calandosi nel suo personaggio, agisce le azioni e patisce le passioni, senza dimenticare che sta recitando, sicché dall'inquieto moto delle azioni e delle passioni, in cui per la parte che gli tocca è immerso, non cessa mai di mantenersi interiormente a distanza e di contemplarlo come da un osservatorio d'imperturbabile quiete<sup>7</sup>.

All'ironia dell'antichità stoica fa da contrappunto il cinismo della modernità illuministica. Una osservazione di Denis Diderot è assai penetrante: «Si dice nei salotti che una certa persona è un grande attore; con ciò non s'intende dire che provi forti sentimenti, ma che è un maestro nel simularli»<sup>8</sup>.

Nel Moderno come nell'Antico, la metafora della teatralità del mondo sembra dire che nella *mondanità* l'esistenza può salvare la sua autenticità solo con l'*ipocrisia*, con la *finzione* propria dell'attore (*υποκριτής*). Dal *mondo*, ossia dalla società, l'individuo non può uscire. Deve starci, ma non lo può se non recitando, cioè sistematicamente *finendo*.

Purtroppo un ininterrotto recitare stanca: è alienante, porta cioè la coscienza a perdersi nella falsificazione di sé, al rompersi della sua relazione con il sé.

Tutto ciò suggerisce che la salvezza dell'identità della coscienza con se stessa (identità, si badi bene, dialettica e storica), non può avvenire se non ci si toglie la maschera, fuori dalla *scena* teatrale, cioè fuori della *mondanità*. S'insinua forse a questo punto il miraggio di un *altrove*, in cui sia possibile rifugiarsi? Ma, se l'identità della coscienza non è sostanziale, bensì dialettica e storica, come potrebbe essa salvarsi in un luogo che non è né dialettica né storia?

Sul punto della possibile liberazione dalla finzione mondana, metaforizzata nella teatralità, si è dibattuto vivacemente nell'etnologia novecentesca. In tempi recenti di ciò si è occupato in particolare Francesco Remotti.

Mi sembra utile riassumerne il complesso discorso<sup>9</sup>. La modernità, egli esordisce, si apre con Cartesio, il quale «indica che il luogo della ragione non è la società ma l'io, concepito come interiorità naturale, dove non si recita... Coloro però [come Clifford Geertz], che nelle scienze umane del Novecento si servono della metafora drammaturgica, sollevano dubbi circa la possibilità di sottrarsi davvero al vincolo della recitazione». Ma c'è anche chi, come Erving Goffman, immagina oltre la *ribalta* un *retroscena*. Alla *ribalta* si recita, nel *retroscena* «l'attore smette di recitare, esce dal suo ruolo, e si rilassa». Insomma «il retroscena costituisce per l'attore "un luogo sicuro", che si può descrivere anche in termini di "intimità" e di "rifugio"». Dalla *scena* della *mondanità* non si può uscire, però non mancano momenti e spazi, *retroscena*, intervalli della recita, in cui ci si può rifugiare. Qui, a proposito della funzione più propria della società primitiva, lo «scambio» delle donne, entra in campo il termine «intimità». Come osserva Claude Lévi-Strauss, nei gruppi tribali delle culture povere di organizzazione «l'"avventura angosciosa" dello scambio, questo dare fuori e questo ricevere da fuori, con l'*inquietudine* che i suoi rischi comportano, viene sedata e superata nell'*intimità*», che assicurano i

<sup>7</sup> Vegetti (1983), pp.19-40.

<sup>8</sup> Diderot (1968), p. 381.

<sup>9</sup> Remotti (2012), pp.17-36. Dell'A. si veda anche il recentissimo libro Remotti (2019), dove conclusivo è il discorso sul "con-dividuo".

matrimoni tra membri di gruppi diversi. Però lo stesso Lévy-Strauss più tardi avverte che «l'intimità familiare tende a lasciare fuori da sé lo scambio sociale», sicché tra intimità familiare e società si mantiene un'incessante tensione. Certo «lo scambio, come la recitazione, è stressante». Dunque anche lo scambio, come la recitazione, «richiede che vi siano luoghi e momenti di sosta, di riparo, di rilassamento. Chiamiamo "intimità" questi spazi e questi tempi... L'intimità è una necessità ineludibile e fondamentale, funzionale a ciò che invece avviene sul piano storico e sociale, ovvero nell'esteriorità».

Lo studio di Remotti mostra come nell'etnologia del Novecento si siano consolidate due determinazioni assai rilevanti. Primo: è possibile il temporaneo *riposo* dalla finzione sociale, non il liberarsi di essa. Secondo: l'intimità, in quanto pausa della *mondanità*, non è che una sua funzione complementare.

Quando poi si nota che Lévy-Strauss chiude pateticamente *Les structures élémentaires de la parenté*, evocando «la dolcezza, in eterno negata all'uomo sociale, di un mondo in cui si possa vivere *entre soi*», «tra sé», senza scambio e inclusione di *estranei*, si chiarisce l'equivoco che si nasconde nell'uso che gli etnologi fanno del termine "intimità": costoro in effetti con esso intendono essenzialmente la "familiarità".

L'etnologia, sapere propriamente *sociologico*, pensa il fenomeno della familiarità come il rilassante rifugio temporaneo fuori dal tumulto mondano, quindi come risolto interno della stessa mondanità.

"Familiarità" è trovarsi tra persone con cui si ha qualche vincolo di sangue o di affinità e per lo più si convive. Con esse perciò si è in "confidenza", si può parlare quasi del tutto apertamente, «tra di noi», appunto «in famiglia», dove tra l'altro senza vergogna «si lavano i panni sporchi». Così «familiarità» può esservi anche tra persone sinceramente legate da medesimi gusti o passioni o attività, oppure da comuni ideali: è il caso delle forti «comunioni» (κοινωνιαί) che, come Platone nel *Simposio* evoca, «soprattutto l'amore riesce a suscitare».

In un'altra pagina del medesimo testo si legge: «Amore ci svuota di estraneità e ci riempie di familiarità» (Ἔρος ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοί, οικειότητος δὲ πληροί)<sup>10</sup>. Οικεία è casa. Οικειότης è l'essere di casa, l'essere domestico, la *familiarità*. Ἀλλοτριότης è l'opposto, la non appartenenza alla casa, ossia alla famiglia: è l'*estraneità*. Qui, si badi, il filosofo non parla di amore sessuale, di coppia, che nella famiglia ha il suo centro, ma in genere della benevolenza che ognuno può nutrire per altri. Quest'amore infatti è descritto come la forza che «induce a reciprocamente incontrarsi, e guida feste, cori, sacrifici, favorendo la mitezza e avversando la rozzezza...», perciò la *familiarità* è il suo prodotto.

La *familiarità* insomma si riferisce alla piccola o meno piccola *pluralità* d'individui partecipi di una parentela, o comunque di una comune quotidianità, di una medesima cerchia affettiva, persa nel grande spazio del *mondo*, cioè della vita *sociale* affollata di reciproche indifferenze.

Familiarità è il fenomeno dello stare con altri, con cui "ci si sente a casa", "ci si mette comodi", "si è in confidenza", "non si è in soggezione". Insomma non si è fuori del sociale, ma fuori di gran parte dei suoi rituali e delle sue convenzioni limitative della comunicazione spontanea. La socialità qui è caratterizzata dalla massima prossimità relazionale tra le persone incluse. In effetti vi è all'opera una potente funzione selettiva d'inclusione/esclusione, che entro lo spazio della società istituzionalizzata concorre a rinforzare l'identità del gruppo di fronte all'illimitata vastità del mondo di "estranei". Su questa base si produce nelle società mature il fondamentale dualismo privato/pubblico.

La familiarità non ha nulla a che vedere con il duale. Essa si forma innanzitutto tra conviventi, non solo consanguinei, ma pure occasionali. Paradossalmente, occasioni pubbliche per lo più determinano privatezze familiari. Dovunque situazioni pubbliche di abituale contatto (scuola, lavoro, ricerca, pratica religiosa, sport, guerra, etc.), suscitano coinvolgimenti affettivi di più persone. Lo attestano, per esempio, alcune parole come

---

<sup>10</sup> Platone (1995), 197 d/1., pp. 84/8.

“camerati” e “compagni”, allusive la prima, com'è ben noto, al condiviso uso di dormitori collettivi, l'altra alla condivisione del pane nei difficili cibarsi.

È evidente che l'abitudine come fattore di familiarità mette in gioco il tempo. Infatti sono le esperienze in comune, protratte per un tempo più o meno lungo, che rendono reciprocamente abituali le persone, le familiarizzano.

Si tratta di un tempo non come differenza e invenzione, ma ripetizione e adattamento.

La *durata* della convivenza è la condizione temporale della familiarità.

#### 4. La relazione, il fra, l'intimo

La relazione di coppia innanzitutto, in natura, come durevole accordo di uomo e donna nella cura di prole, è il nucleo generativo della famiglia e con ciò il luogo originario della familiarità. Questa relazione subisce nella storia delle culture sociali le più varie ritualizzazioni ma pure, nella storia dei costumi e nelle vite delle persone, innumerevoli sfregi.

D'altra parte, coppia non è solo quella coniugale, né è necessariamente su base sessuale. Nelle lingue morte o vive, in cui c'è il duale, esso si addice perfettamente agli amanti, ma non meno alle mani, ai buoi aggiogati, ad amici esclusivi. Tuttavia solo nella coppia umana c'è relazione, perché soltanto tra persone può esserci relazione, e la relazione di coppia è il modello di tutte le relazioni possibili.

È utile qui una precisazione lessicale. Spesso si usano con indifferenza i due termini “relazione” e “rapporto”. Ma si tratta di una semantica grossolana. A rigore “rapporto” è la funzione logica, con cui si determina l'entità di una cosa, la sua grandezza, misurata con l'entità di un'altra cosa. In aritmetica, il rapporto tra due numeri significa il numero di volte che, al contarli, l'uno entra nell'altro. Esso è la rappresentazione di un ordine di grandezze, cioè di quantità, e perciò pure la rappresentazione più astratta, quindi più generalmente valida, di cose confrontabili con altre, insomma di *oggetti*. Così dunque si è nella sfera dell'*oggettività*.

Tutt'altro significa “relazione”: essa vuol dire una *prossimità* fra persone, fra pazienti-pensanti, un riferirsi reciproco, non posto da altri, non misurato né misurabile, non oggettivo, bensì esclusivamente vissuto da ciascuno nel suo pensare il suo vivere. Si è nella sfera della *soggettività*.

Il “rapporto” risulta da una ben controllata operazione. La “relazione” invece costituisce un *fenomeno* spontaneo, il manifestarsi di *un* uomo a se stesso nell'appassionato provare accordi con il suo prossimo. Non altri che io, proprio io, sono quest'uomo, io soltanto essendo questo *vissuto*, mio esclusivo momento di vita. Vivere un *fenomeno*, certamente non è comprenderlo a fondo, ma io non posso non tentare, se non di *dirlo* ad altri, il che ben so impossibile, almeno di *dirne*, risolvendone gli echi nell'illimitato immaginario, con cui tutti noi, i pazienti-pensanti, nei millenni abbiamo arricchito di simbolicità la cultura, i modi del nostro tentare d'intenderci.

Sopraggiunge a proposito un'altra sia pur minore avvertenza. Nel parlare corrente le preposizioni “tra” e “fra” si usano indifferentemente, salvo a scegliere l'una o l'altra per motivi eufonici. Io credo che nessuna differenza lessicale vada sprecata e, se c'è, vada utilizzata per esprimere differenze concettuali. Per evidenziare graficamente il diverso senso del “rapporto” e della “relazione”, conviene scrivere «rapporto tra» e «relazione fra»: in latino *inter*, da cui deriva il nostro “tra”, indica lo stare «nel mezzo»; *infra* invece, da cui viene il nostro “fra”, indica lo stare «sotto», nel profondo. Se il “tra” è calzante al *rapporto* astratto, oggettivo, di due cose reciprocamente indifferenti, il “fra” è invece appropriato alla *relazione* come vincolo vissuto, più o meno profondo, da soggetti.

Si può in proposito provare a prendere le mosse dal nostro vivo parlare. Sentir dire, di due persone sentimentalmente legate, che tra di loro c'è “familiarità”, sarebbe stonato. A parlare invece appropriatamente, si dice che fra di loro c'è “intimità”.

La parola “intimità” suona pressoché identica in tutte le grandi lingue europee, di ceppo romanzo non solo, ma anche sassone, germanico e slavo.

Modello del termine è il latino *intimus*, un superlativo a fianco di un comparativo *interior*, ambedue dalla preposizione *inter*. Le due forme, *intimus* e *inter*, si trovano usate insieme e così caricate della massima forza semantica nella celebre espressione di S. Agostino, che dice esser Dio *interior intimo meo*, «più interno a me del mio punto più interno». Dal V secolo d.C. in poi il fascino spirituale e l'autorevolezza filosofica del vescovo d'Ipbona hanno alimentato la lettura interioristica dell'"intimo". Il significato dell'"intimità" qui sta tutto nell'idea di una trascendenza immanente nell'anima: la trascendenza dell'anima a sé, dentro se stessa, e intanto, dentro di lei, la trascendenza di Dio.

L'ontologia emanatistica del pagano Plotino, per cui ogni grado della realtà trascende l'inferiore che ne deriva e tuttavia rimane presente in esso, si è così trasformata in una teologia personalistica.

Se si risale all'etimo e all'uso precristiano di *intimus*, si rileva che la preposizione *inter* innanzitutto segnala la condizione dello "stare tra", o "esser medio", o "fungere da mediatore" tra due estremi o polarità o momenti; o, moralmente, lo stare sospeso tra due stati d'animo opposti, come per esempio *inter spem et desperationem haesitare*. La consolidata estensione di *intimus* (da *inter*) al significato di "star quanto più dentro, o addirittura nel profondo", supplisce all'impossibilità di usare *infimus* (da *infer*), ridotto per lo più a indicare "il più basso" in senso spregiativo.

*Intimus* ci riporta legittimamente nell'area del duale, che, come si è detto all'inizio di questo discorso, non ha la neutralità di un qualsiasi numero, non registra un mero effetto di conta, ma esprime l'essere in coppia, in una relazione di perfetta reciprocità che appunto, per essere perfetta, non può essere che fra due.

Nell'*intimus* poi gioca anche l'idea dello "stare nel mezzo, tra i due elementi di una coppia", da mediatore e quasi garante della loro relazione ossia, per usare la locuzione francese in uso in italiano, *trait-d'union*, ciò che di due fa uno, senza farli cessare di essere due.

In conclusione il termine *intimus* ha una pregnanza semantica tale, che solo a partire da esso si può iniziare il lavoro ermeneutico su quello straordinario *fenomeno*, cui per lo più si allude con la parola "intimità".

##### 5. L'assioma fenomenologico

*Intimità* comporta la distinzione tra un "dentro" e un "fuori". Il "dentro", restando precluso al "fuori", delimita l'esclusivamente *proprio*, il privatissimo.

Ogni privatissimo, è un *vissuto: fenomeno, manifestarsi*, accorgersi di stare nel mondo, immediato *saper-si, io*. Qui interviene l'osservazione innanzi formulata a proposito del duale. Nella coppia traspare il doppio vincolo dialettico implicito nel *vissuto*. Questo momento di vita nel suo provarsi si sa come *io*, e un *io* non c'è, se non in relazione almeno con il suo *sé*. Un *io* però è anche irresistibilmente rivolto verso *altri*, anela ad una relazione assoluta, desidera la *comunione*. Poichè questa si mostra impossibile, all'*io* non resta che la *relazione* con *sé*, un *sé* vuoto d'*altri*, la solitudine radicale.

Di tale condizione la fenomenologia classica, ricalcando l'avvertimento critico di Kant, fornì il riconoscimento "scientifico". Io lo chiamerei *l'assioma fenomenologico*. Husserl lo formulò con completezza e precisione: «Io posso esperire me stesso "direttamente", ma per principio non posso esperire la mia forma intersoggettiva di realtà: per questo ho bisogno delle mediazioni dell'*Einfühlung*»<sup>11</sup>. Alla lettera, *Einfühlung* è «penetrazione nel sentire» di un altro. Se Husserl avesse usato il termine con tale significato, avrebbe evidentemente contraddetto l'assioma fenomenologico. Invece egli si limita a intendere l'atto intellettuale che, senza pretesa di penetrare nell'altrui vissuto, ma indirettamente, *per analogia*, permette di comprendere la soggettività dell'altro. «Tutto ciò che può presentarsi e riconoscersi in originale, questo sono io stesso, appartiene a me come il mio proprio. Ciò che viene esperito [...] in modo non originale e autentico, ma solo colto

---

<sup>11</sup> Husserl (1952), p. 595.

conseguentemente per indizi, è *estraneo*. Esso dunque è pensabile solo come un *analogo* dell'essere mio proprio»<sup>12</sup>.

Qui è detto tutto. Io non posso penetrare nel *vissuto* altrui, così come nessuno, se pur io lo volessi, può penetrare nel mio. Eppure l'*io* stesso, con tutto il suo mondo spirituale, non si costituirebbe senza la relazione con altri *io*, cioè senza l'intersoggettività. Assai povero sarebbe il mio mondo, se esso si riducesse a ciò che io esperisco direttamente, in originale, non altro cioè che le sensazioni del mio corpo e i pensieri elementari della mia mente. Invece l'umanità come mondo storico, incessante sviluppo culturale, universo delle coscienze, suppone che io sia in una catena di possibili relazioni con gli altri, che a loro volta sotto il nome di "io" ascrivono a sé le loro sensazioni e i loro pensieri.

Nonostante il ricorso di Husserl all'*Einfühlung*, il tribolo della filosofia moderna non si attenua: anzi, sempre più forte appare il contrasto tra l'impenetrabile internità dell'*io* da una parte e l'indispensabile comunicabilità tra gli *io*, dall'altra parte.

L'*assioma fenomenologico* qui domina. Nel 1943 J. P. Sartre scriveva: «L'unità con l'altro è di fatto irrealizzabile. Ma lo è anche di diritto, in quanto l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una stessa trascendenza [cioè in un medesimo fenomeno, in un'unica coscienza] comporterebbe la scomparsa del carattere d'alterità dell'altro», e dunque la scomparsa della pluralità dei soggetti<sup>13</sup>. Icastica è la battuta di un personaggio del teatro sartriano: «Non capisco perché noi siamo due, e perché vorrei essere in te pur rimanendo me stesso». Ridotti a uno, ancora «saremo soli»<sup>14</sup>.

L'esperienza estrema di questa contraddizione la segnalò Maurice Merleau-Ponty nel libro incompiuto del 1964, valorizzando una particolarissima osservazione di Husserl. La mia mano, per quanto tocchi un corpo d'altri, lo sente, ma non può sentire il sentirsi toccato dell'altro; il mio *vissuto* non può essere vissuto dall'altro; la mia *coscienza* non può essere la *coscienza* d'altri<sup>15</sup>. Jacques Derrida, riprendendo il filo del discorso da Emmanuel Lévinas, suggellò: «In fondo, niente è possibile, niente è raggiunto e niente è toccato da una carezza»<sup>16</sup>.

A monte di tutto ciò, non si può non ricordare che la scoperta cristiana dell'interiorità e il suo avviarsi a transitare nel cuore del pensiero moderno balenarono nel teologico poetare di Dante. Soltanto «Dio vede tutto». Ogni anima beata vede tutto, soltanto se «s'inluia» in Dio, così potenzialmente inluinandosi in ogni altra anima<sup>17</sup>. Con l'inedito verbo "inluiarsi" si esprimeva allora con rigore l'idea che una coscienza umana, soltanto se per grazia stesse *dentro* la coscienza divina, potrebbe stare *dentro* un'altra coscienza umana.

## 6. Intimità in gioco

Oggi, nella "società dello spettacolo", il "fuori scena" viene spinto al centro della scena, esaltato nel suo essere "osceno". Si coltiva non più la riservatezza ma la spasmodica esibizione; l'intimità sembra emarginata, se non esclusa dall'orizzonte umano. Zygmunt Baumann parlò argutamente di "società confessionale". In essa si è dominati da una perversa voluttà di rivoltare "come un calzino" la propria privatezza, mettere in pubblico il privato di sé, finora gelosamente nascosto.

Negli scritti attualmente dedicati all'intimità, la si analizza per lo più sociologicamente come comunicazione, e la si riduce alla banale familiarità; oppure psicologicamente la si confonde nella pervasività dell'erotica. Sulla riduttiva identificazione con eros si gioca anche in qualche speculazione di tarda derivazione fenomenologica.

<sup>12</sup> Husserl (1950), p. 165.

<sup>13</sup> Sartre (2002), p. 415.

<sup>14</sup> Sartre (1963), pp. 474, 517. Qualche decennio prima Georg Simmel aveva scritto: «Proprio quando si è in coppia si è soli: perché allora si è separati, si è "di fronte", si è l'altro. E quando ci si fonde in un'unità, di nuovo si è soli, perché non c'è più quello che avrebbe potuto annullare la solitudine dell'essere soltanto uno» (Simmel, 2001, p. 207).

<sup>15</sup> Merleau-Ponty (1964), pp. 619-621.

<sup>16</sup> Derrida (2007), p. 120.

<sup>17</sup> Dante Alighieri, *La divina Commedia, Paradiso*, canto IX, v. 73.



Una rara riflessione filosofica, tanto originale da costituire una seria provocazione, si svolge in un intrigante libro di Francois Jullien<sup>18</sup>.

Il libro introduce l'ardua questione con la forza metaforica di una «storia fatalmente semplice», *Il treno* di Georges Simenon. Sono di scena un uomo e una donna durante il drammatico esodo della popolazione dal Nord della Francia sotto l'incombere della invasione tedesca. I treni sono presi d'assalto. Nella confusione uno di essi, per un'errata manovra viene diviso in due: così un *lui* perde il contatto con moglie e figlia, e una *lei* da poco uscita di prigione, senza bagaglio, nello spazio strapieno gli si trova accanto. Sono del tutto estranei. Uno sguardo, qualche parola, una bottiglia da riempire d'acqua a una fermata. Non si sa dove si va. Durante la notte, in un angolo, tra i corpi accalcati, «*lui* si distende a fianco di *lei*. Con gesto netto, non brutale, *lei* acconsente, *lui* la penetra». La spontanea intimità li isola dal mondo abituale, tra di loro ormai estromesso. «L'intimità, in cui ben presto scivolano per salvarsi, non è in concorrenza né in rivalità con niente, perché a niente è paragonabile»<sup>19</sup>.

La nota più evidente dell'intimità è subito richiamata: la non mondanità, il fuori scena. I due «hanno finalmente abbandonato, di colpo, le rive della normale socievolezza»<sup>20</sup>. In una recensione si è sottolineato che «i due protagonisti decidono tacitamente di costruire uno spazio alternativo e privato senza utilizzare parole, solamente attraverso gli sguardi, dispensando la loro intimità dalle chiacchiere»<sup>21</sup>.

Subito però la cosa si complica. I due *decidono*, o non piuttosto *sono decisi*? Anzi non è forse *uno* dei due che *decide*, forzando l'altro? Jullien infatti insiste: «Il gesto intimo [...] opera come un'intrusione nei confronti dell'altro [...] una penetrazione»: una «intrusione in quel campo di appartenenza, che chiamerò "privatezza"». Non si può negare che questo «sconfinamento imposto [...] inizialmente è sempre un po' un atto di forza»<sup>22</sup>. Tra parentesi, non si tocca qui l'antica, mai risolta questione sul difficilmente decidibile limite tra seduzione e violenza? La pur metaforica «penetrazione», che secondo Jullien inaugura l'intimità, non può evidentemente essere che un gesto maschile, il quale per sua natura mai si limita ad essere seduttivo ma sempre in qualche modo è violento. Insomma qui, come in vari passaggi del libro, l'intimità appare un'azione maschile.

L'agilità dialettica di Jullien è pari al suo preziosismo letterario. Così ogni affermazione è vera proprio nella sua ambiguità. Il tema della «penetrazione» ritorna: «Come nel *Treno* di Simenon l'atto di penetrazione è non tanto l'appagamento di una pulsione quanto piuttosto un modo di coinvolgersi nella vita dell'Altro (o diciamo altrettanto?) e associarvi in modo indelebile la propria, comunicando un più dentro che fa sorgere un fronte comune contro il Fuori e la sua minaccia. È l'atto più simbolico e anche più reale. Esso indica e realizza al tempo stesso il superamento della frontiera e la sua abolizione»<sup>23</sup>. Che la penetrazione sia simbolica, non esclude che sia reale: è l'ambiguità, il doppio registro simultaneo che fa la forza ma anche la debolezza del discorso di Jullien. Egli se ne serve per ciò che gli interessa: superare, infine anzi abolire la frontiera *fra* i due, e così, «valorizzare questo "tra"» ben più come saldatura in uno che come vincolo tra i diversi<sup>24</sup>. La contraddizione però non è sanabile. Fin quando il «tra» è «tra», funziona cioè da medio, connette ma non apre, vuol dire che i due ancora sono due: la frontiera per quanto sottile, c'è, e la relazione rimane imperfetta, non si è annullata in fusione o, all'opposto, perduta in radicale solitudine.

Jullien stesso avverte la difficoltà, e cerca includendola di superarla. Afferma perciò l'esigenza «di promuovere lo scarto tra di noi perché un *tra* emerga e ci sia ancora da condividere». Così, frugando tra letture lacaniane, ne estrae il neologismo «extimità», e

---

<sup>18</sup> Jullien (2013).

<sup>19</sup> Ivi, p. 191.

<sup>20</sup> Ivi, p. 14.

<sup>21</sup> Ivi, p. 125.

<sup>22</sup> Manfredi (2015).

<sup>23</sup> Jullien (2013), pp. 39-40.

<sup>24</sup> Ivi, p. 150.

l'utilizza per analogia. Nel linguaggio di Lacan la voce *extime* (opposta a *intime*) significa, nel piacere sessuale, «quel [freno] intimo, che io sono costretto a non riconoscere se non al di fuori»<sup>25</sup>. Similmente «si entra in intimità attraverso un “rovesciamento”: dal fuori dell'indifferenza o dell'ostilità al dentro condiviso»<sup>26</sup>. Eros esige il contrario dell'intimità, «reclama quella violenza di cui ha bisogno il desiderio». L'«extimità» è «il modo voluto e risoluto di rimettere un'esteriorità nell'intimità; di ristabilire una frontiera nel “tra” aperto dall'intimità e di mostrarla», anzi di esibirla, cioè metterla alla prova del fuori<sup>27</sup>.

Il ricorso all'oscura nozione di “extimità” sembra in sostanza l'estremo tentativo che il filosofo fa per mostrarsi consapevole dell'assurdità di un'idea d'intimità assoluta (che sarebbe una non-relazione, quindi una non-intimità) e tuttavia ancor più fermo nella tensione *etica* verso l'ideale dell'intimità tra due come «reinvenzione del vivere».

Tuttavia, sol perché «l'intimità non può essere che indivisa, non soltanto reciproca ma anche impossibile da dissociare», Jullien si spinge temerariamente a concludere che «la frontiera qui è davvero abolita, e la divisione tra “tu” e “io” cancellata!» Ora l'assioma fenomenologico è apertamente violato.

Alla fine, dinanzi all'inconciliato gioco del libro tra l'insistita distinzione dell'intimità dall'eros e il persistito pensarla con le categorie proprie dell'eros, in chi legge s'insinua il sospetto che la dissimulata intenzione sia la dichiarazione d'amore, sofisticatissima, di un uomo ad una donna. Peraltro un segno autentico c'è: il libro è dedicato a una donna, «a colei che vi si riconosce». In sostanza, per Jullien l'intimità è l'amore stesso, però non disturbato e falsato dal «frastuono del mondo».

### 7. Solitudini compagne

L'intimità vista *dall'esterno* non è l'intimità, ma soltanto il fatto narrabile che c'è una relazione fra due *io* declinati in terza persona, ossia fra due *egli*. Infatti se ne parla: “Caio e Livia hanno una relazione”.

Cose e animali possono essere guardati soltanto *da fuori*; le relazioni umane sia *da fuori* che *da dentro*, L'intimità invece solo *da dentro* la si sa, nella immediatezza del suo venir vissuta, esclusiva pertinenza di un *io*.

L'intimità è irrapresentabile. Essa o è vissuta in prima persona, o non è. Quando si dice che tra due “c'è dell'intimità”, non si dice nulla di ciò che intimamente passa fra i due: si segnala semplicemente ciò che è sotto gli occhi di tutti, lo speciale comportarsi di due tra di loro e con gli altri<sup>28</sup>. Il modo relazionale dell'intimità non rientra nel “sociale”, come invece nella stessa fenomenologia husserliana si pensa. In una relazione a due, non distratta cioè dalla presenza di terzi, ognuno può trovarsi nella massima vicinanza al *vissuto* dell'altro, essergli propriamente *prossimo*. Irresistibile ora incalza il desiderio di penetrarlo. Ma poi si scopre che ciò è impossibile. D'improvviso si è colpiti dalla consapevolezza della propria solitudine: non potrò mai far sentire all'altro, per quanto amato, il mio sentirmi, né potrò mai sentire io il sentirsi dell'altro. Qui dunque la solitudine è radicale: non dipende dall'assenza occasionale di altri, ma dall'intrinseca incomunicatività del sentirsi. Eppure io sto nel mondo, dico molte parole e moltissime ne ascolto. Ogni individuo umano, cioè persona, *io* incarnato, porta in sé l'insanabile scissione tra l'indicibilità del *vissuto* e gl'innumerabili commerci dello stare nel mondo.

Spesso, per effetto di una tale dolorosa frustrazione, la relazione si rompe. Se invece nei due protagonisti prevale un'appassionata intelligenza, e ognuno comprende che, come lui, anche l'altro è segnato dalla solitudine, la relazione può acquistare nuova forza, fare un salto di qualità.

In questo caso ognuno dei due intuisce che la radicale solitudine egli può nascondersela solo se prende a cuore la solitudine dell'altro, solo se se ne dà *cura*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 152.

<sup>26</sup> Lacan (2019), p. 221.

<sup>27</sup> Jullien (2013), p. 160.

<sup>28</sup> Ivi, p. 184. Nota argutamente Jean-Luc Nancy (2009), p. 54: «Quando una coppia si ama, anche se nasconde il suo amore, lascia trasparire qualcosa».

Paradossalmente la solitudine è il nerbo stesso della relazione. Ognuno dei due la prova in proprio; il suo *vissuto* non è il *vissuto* dell'altro. Ma che ognuno s'interessi alla solitudine dell'altro e se ne dia *cura*, proprio ciò li *accomuna*. Essi costituiscono così una *comunità* di solitudini. Qui ovviamente "comunità", come non ho mai smesso di chiarire contro tutti gli ostinati fraintendimenti sociologistici, non significa una realtà – naturale, istituzionale o ideale –, ma è semplicemente un nome con cui si segnala che due persone si *accompagnano* nel vivere la propria individuale solitudine. In questo rigoroso senso si deve riconoscere che il modo relazionale dell'intimità non rientra nella categoria del sociale, ma è un esemplare caso di relazione *comunitaria*.

Qui il duale mostra tutta la sua significatività. Se la lingua italiana lo avesse comportato nella sua grammatica, duale sarebbe splendidamente stato il *noi* della celebre coppia dantesca. Francesca, avvinta al suo Paolo, piange e dice: «Amor condusse *noi* ad una morte... *Noi* leggevamo un giorno per diletto... »!

Di figurazioni *comunitarie* è costellata la grande letteratura d'ogni tempo, non solo in forma poetica. Nel *Simposio*, per esempio, a proposito di «coloro che passano tutta la vita insieme», Platone osserva: «Nessuno può credere che siano i piaceri amorosi la causa della gioia immensa che provano nella reciproca convivenza. È chiaro che l'anima di *ognuno-dei-due* [ἐκάτερου] tende a qualcosa d'altro che non è capace di esprimere e di cui tuttavia ha un'oscura comprensione»<sup>29</sup>. L'aggettivo ἐκάτερος, "ognuno dei due, ciascuno per sé", ha un'evidente funzione duale: designa la singolarità del vissuto nel comune della relazione.

Va a questo punto chiarito che l'intimità non è il privilegio della coppia erotica, come per lo più con enfasi piace credere. Anzi Eros con l'irruenza del desiderio sfrenato non aiuta: troppo spesso accende furori, e i furori accecano. Tra gli amanti, nell'insofferenza dei loro *vissuti*, si scatenano emozioni che, al di là di un certo limite, diventano guerra. Ed è una guerra di religione, anzi tra due confessioni della medesima religione, la guerra più feroce: Dio è unico, dunque il mio Dio o il tuo! Allora l'amore si tramuta in odio. Se pur c'era all'inizio, l'intimità si rovescia in irriducibili rinfacci.

Ben più ferma è, vorrei dire, la *laica* intimità dell'amicizia, la quale non è turbata dal *sacro* furore di Eros. Ne riconoscono infatti il valore tutte le grandi civiltà: essa anzi è il centro dei loro miti e delle loro etiche.

Ma in tal caso, se non si tratta di Eros, perché ancora *due* e non più?

Intimità è, sia alla lettera sia metaforicamente, *guardarsi negli occhi* senza minaccia o imbarazzo, sottratti al disturbo d'interferenze estranee. Lo sguardo di terzi riuscirebbe obliquo e, anche senza carica ostile, distrarrebbe l'uno dall'altro i due sguardi amici, ne turberebbe l'intesa.

Nell'intimità non v'è "scambio", che è la categoria economica del sociale. Ci si *associa* per avere e per dare al fine di avere: cose, favori, sesso, obbedienza contro tutela, comunque sempre convenienze. Perfino il dono, ritualizzato, allude al contraccambio di un bene ricevuto o all'attesa di esso.

Tra intimi invece ognuno dà all'altro e da lui riceve nell'attimo, senza un prima ed un poi, senza misurabile durata: una vita o un giorno, per il duale fa lo stesso. L'intimità non è in nessun senso un'istituzione, è un evento. Così capita che, senza pesi di doveri e diritti, crediti e debiti, mediazioni e negoziati, richieste e rifiuti, finzioni e recite, i gesti e le parole d'ognuno *s'accompagnano* senza riserve con i gesti e le parole dell'altro.

Fra *due*, restano l'un all'altro impenetrabili e indicibili i propri *vissuti*, ma le solitudini si fanno compagne: esse vivono insieme nel mondo e nella storia, come se ne fossero fuori: i *due* sperimentano «come essere soli insieme»<sup>30</sup>.

*Ognuno di loro, ciascuno per sé* (ἐκάτερος), assapora la compagnia dell'altro. Così ai *due* arride la grazia dell'intimità<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Platone (1995), 192 c 4 – d 2, p. 75.

<sup>30</sup> Dumm (2010), p. 181.

<sup>31</sup> L'intimità non è un fatto di *società*, pubblico; ma di *comunità*, privatissimo. Tuttavia si consenta l'indiscrezione di una domanda *politica*. In un mondo sempre più sconnesso, dove gl'individui sono

*Bibliografia*

- Derrida, J. (2007), *Toccare. Jean-Luc Nancy*, trad. it. a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano.
- Diderot, D. (1968), *Paradoxe sur le comédien*, in *Oeuvres esthétiques*, Garnier, Paris.
- Dumm, T. (2010), *Apologia della solitudine*, trad. it. a cura di C. D'Amico, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fichte, J. G. (1796a), *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, Berlin 1845-1846, vol. III, pp. 1-385.
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Haag (Husserliana, vol. I); trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960.
- Husserl, E. (1952), *Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, libro II, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Haag (Husserliana, vol. IV); trad. it. di E. Filippini, libri I, II, III in unico volume, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.
- Jullien, F. (2013), *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Grasset et Fasquelle, Paris; trad. it. a cura di R. Prezzo, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, Cortina, Milano 2014.
- Lacan, J. (2019), *Seminario XVI. Da un Altro all'altro*, intr. e trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Manfredi, C. (2015), "Sull'intimità, lontano dal frastuono dell'amore (2014) di F. Jullien", *State of Mind*, n. 1.
- Marcolongo, A. (2016), *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Laterza, Roma.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris; trad. it. a cura di A. Bonomi, ed. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2017.
- Nancy, J.-L. (2009), *Sull'amore*, intr. e trad. it. a cura di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino.
- Platone, *Teeteto*, trad. it. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1971, vol. 2.
- Patone, *Simposio*, trad. it. a cura di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1995.
- Remotti, F. (2012), "La ricerca dell'intimità", in *Fogli campostrini*, n. 3, pp.17-36.
- Remotti, F. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari-Roma.
- Sartre, J. P. (1963), *Teatro*, Mondadori, Milano.
- Sartre, J. P. (2002), *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano.
- Simmel, G. (2001), *Filosofia dell'amore*, a cura di M. Voza, trad. it. di P. Capriolo, Donzelli, Roma.
- Vegetti, M. (1983), "La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica", in *Aut-aut*, n. 195-196, pp. 19-40.
- Vico, G. B. (1729), *Vici Vindiciae*, XVI, in *Opere filosofiche*, a cura di Badaloni-Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971.
- Vico, G. B. (1774), *Scienza nuova*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2005.
- von Humboldt, W. (1827), *Über den Dualis*, a cura di J. Trabant, Franke, Tübingen; trad. it. a cura di G. Moretto e F. Tessitore, *Sul duale*, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004, pp. 775-800.
- von Weizsäcker, V. (1956), *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- von Weizsäcker, V. (1968<sup>4</sup>), *Der Gestaltkreis*, Georg Tieme, Stuttgart; trad. it. a cura di P.A. Masullo, *La struttura ciclomorfa*, E.S.I., Napoli 1995.

---

pressantemente spinti a *estraniarsi*, a non più dialogare con se stessi, l'intimità è soltanto una difesa residuale dell'originaria dualità dell'io? O, ben più attivamente, ogni centro di intimità autentica è come un punto di attiva resistenza alla dilagante *estraniamento*?