

Viaggio alla (ri)scoperta dell'identità personale: stare nel limite e aprirsi allo statuto relazionale

Alessandra Modugno

Abstract

The paper aims at exploring the issues and the challenges in describing human identity: the events of recent times require to draw on the inner and ultimate foundation of human identity. The proposed analysis is based on the concepts around the journey meant as a “path” that symbolizes the human life and experiences. Through a semantic and theoretical reflection on “limit” and “relationship”, the human nature’s ontologic core is argued as an objective and infinite property.

Keywords

Care, Human identity, Limit, Path, Relationship.

1. Introduzione: un itinerario personale e una proposta didattica

L'identità personale è attualmente una delle questioni più controverse: che cosa si intenda oggi con questa espressione, di cui discutono sociologi, antropologi, psicologi, è difficile a dirsi. Certamente se ne propongono varie “narrazioni”, a mio avviso perdendo un po' di vista che, indipendentemente dalla disponibilità o meno a parlarne, dalla prospettiva o modalità con cui eventualmente lo si faccia, ciascun essere umano è *dentro* tale questione, o meglio ancora la esperisce *in sé stesso*.

Mi sembra pertanto interessante problematizzare filosoficamente tale questione tenendo presente quanto ne dicono altri saperi ma intercettando in primo luogo ciò che la filosofia può dire intorno a essa. Ritengo sia opportuno leggere le riflessioni che seguono ponendosi su un duplice piano o da una duplice prospettiva: quello dell'itinerario che ciascuno personalmente può compiere nel sondaggio della propria identità ontologica e quello di una possibile proposta didattica di tale esperienza, ossia di un percorso in cui si possono guidare altri – gli studenti – ad attraversare la domanda intorno a sé stessi¹.

Un'osservazione preliminare riguarda il momento presente, che appare sempre più connotato dallo smarrimento dell'identità personale: se ne percepisce la portata sia nei microcosmi familiari o sociali in cui dilagano le defezioni al ruolo genitoriale e educativo in genere, le crisi giovanili e il protrarsi della fase adolescenziale, in sostanza la difficoltà a farsi carico delle

¹ Riguardo la rilevanza della riflessione sull'identità in contesto didattico Belvedere afferma che si tratta di un bisogno intellettuale, che si presuppone in ogni singolo uomo: cercare se stesso e definirsi come unico; per questo «la filosofia nel corso della sua storia ha elaborato categorie per comprendere e studiare quell'io che ritorna a riflettere su sé stesso»; l'esigenza di identità in un giovane «attenta alla definizione e alla stabilità dell'io [...] implica la maturazione delle scelte, la conoscenza piena e il dominio del proprio sé»: Belvedere 2008, pp. 106 e 122.

esigenze dell'essere adulti², sia nel macrocosmo delle relazioni tra gruppi, popoli, nazioni in cui dominano dinamiche di contrapposizione e indisponibilità all'ascolto e al dialogo, a mio avviso segno e conseguenza di una visione distorta dell'umano e di ciò che lo caratterizza. Il termine "smarrimento" attesta implicitamente la convinzione che l'evanescenza dell'identità personale sia la defezione a un bene. D'altra parte, alcuni osservano che l'identità non si è smarrita, piuttosto che si è rivelata per ciò che propriamente è, ossia un fenomeno "in transizione", sottoposto – come ogni altra realtà – alle dinamiche di cambiamento che riguardano tutto ciò che esiste per il fatto che esiste, o semplicemente che è divenuta "fluida"³.

Tuttavia, mi sembra sia corretto asserire che la semplice constatazione della transitorietà e dello sradicamento – in ambito sociologico già da decenni si parla di *desembedding* (Giddens 1994) – presente nelle esperienze identitarie diciamo così tradizionali – genere, famiglia, gruppi sociali, nazione – non si fa davvero carico del problema sul piano ontologico, anzi lo elude o lo risolve non tematizzandolo, ossia di fatto nega che l'essere sia ciò che in primo luogo va posto in questione, semplicemente non apre tale questione. Proprio il fatto che, osserva il sociologo Donati, appare sempre più difficile «arrivare a un'identità 'profonda', se non addirittura 'ultima', nel senso di un'identità che risponde al senso del proprio fondamento esistenziale»⁴, rende tale approdo un'esigenza di coerenza tanto più pressante. Infatti, di fronte alle "emergenze" di varia natura, ossia alle situazioni che la storia globale e personale presenta, si tende a intervenire sui sintomi più che intercettare le cause: gli ultimi due anni – ma la fascia temporale si potrebbe ampliare – attestano ricorrenti azioni di contenimento o risoluzione di eventi critici globali che non mettono davvero in discussione i principi di fondo dei paradigmi interpretativi della realtà e dell'umano, spesso per questo riproducendo nelle soluzioni ciò che ha determinato i problemi.

Anche il contesto attuale, difficilmente definibile come post-pandemico o trans-pandemico – resta infatti incerto se la pandemia causata dal Covid-19 sia qualcosa *dopo* cui o *dentro* cui dobbiamo imparare a vivere – da alcuni mesi ulteriormente complicato dall'insorgere della guerra nel cuore dell'Europa, proprio perché pone gli esseri umani radicalmente alla prova e impone decisioni il cui impatto incide sulle prospettive future dell'umanità, sottende interrogativi sulla natura e l'identità umana. Ritengo infatti che la crisi economico-finanziaria globale iniziata nel 2007, la pandemia da Covid-19 e il conflitto armato attualmente in corso non siano altro che indicatori particolarmente dirompenti delle problematichità inerenti alla natura umana e alle concezioni elaborate su di essa.

A fronte di letture superficiali degli eventi degli ultimi anni e del momento attuale, spunti rilevanti e un pungolo ineludibile per i filosofi provengono dagli studi sull'economia civile⁵. Questi disegnano alcune "novità" e insieme denunciano che a esse non si può più far fronte con i paradigmi interpretativi moderni o post-moderni: i conflitti attuali non sono più solo di interesse ma di identità; la tecnologia odierna ha un obiettivo profondamente diverso rispetto all'automazione, in quanto l'intelligenza artificiale non mira tanto a supportare il corpo, quanto a sostituire la mente e la coscienza; nelle dinamiche politiche si è inserita una terza istanza nel bipolarismo tra libertà e giustizia sociale, quella del riconoscimento; infine, ha sempre più presa un individualismo "della singolarità" sostitutivo di quello "dell'appartenenza"⁶.

² Cfr. Buber 2019, pp. 57-60; Vigorelli 2022.

³ La "fluidità" dell'identità è presa in esame dalla psicologia e dalla sociologia, assumendo un'accezione del termine "identità" inerente alla costruzione o alla rappresentazione di sé e del proprio ruolo sociale. L'antropologia filosofica e la filosofia in generale, invece, concepiscono l'"identità" in stretto rapporto alla "natura", pertanto assegnandole valenza ontologica. Cfr. Bauman 2006, Donati 2015, Oliverio Ferraris 2022, Saraceno 2021, Spaemann 2013.

⁴ Donati 2022, p. 17.

⁵ Cfr. ad esempio Bruni, Zamagni 2015.

⁶ Zamagni 2021.

L'esigenza di attraversare tali fattori tramite gli strumenti e i concetti della filosofia è data sia dall'urgenza del loro accadere sia dalla responsabilità di non sottrarci al nostro ruolo storico, di non lasciare una lacuna davvero dirimente nel contesto culturale attuale. Raschini attribuiva al filosofo il compito di indicare al proprio tempo ciò di cui è manchevole⁷: il nostro tempo è sempre più connotato da una condizione di anoressia riflessiva, per questo le persone hanno bisogno di re-imparare a pensare e di ritornare a interpellarsi sui fondamentali – principi e criteri – del loro agire. Per affrontare i conflitti, per rispondere alla tecnologia che propone intelligenza e coscienza artificiali, per governare i processi di riconoscimento salvaguardando libertà e giustizia, bisogna in primo luogo chiedersi chi sia l'essere umano, dunque che cosa siano l'intelligenza, la coscienza, la libertà, se lo statuto ontologico della persona umana possa essere definito dalla mera espressione delle singole volontà o radichi in una dimensione indisponibile.

L'itinerario che propongo non ha la pretesa di fornire risposte esaustive e tantomeno definitive; si propone piuttosto di attraversare alcuni concetti – nello specifico "limite" e "relazione" – che a mio avviso possono costituire luoghi a cui ancorarsi e frequentemente tornare, sia nella riflessione personale, sia nel dialogo formativo con gli studenti. La rappresentazione simbolica del viaggio, benché molto frequentata, appare tuttavia estremamente suggestiva e appropriata per tematizzare tali concetti, in quanto trattiene in sé una "rete semantica" a mio avviso valido denominatore comune e possibile luogo di incontro, fruibile anche da prospettive differenti o divergenti.

2. Il viaggio: semantica di una metafora

Il codice simbolico del viaggio è presente in tutte epoche e culture e da ciò si può evincere sia connaturale all'umano⁸. L'idea dell'*homo viator* propria del lessico medievale, laico e religioso, risponde a una tradizione sia storica sia letteraria le cui origini stanno nelle radici dell'Europa – grecità, giudaismo, cristianesimo – ma non sono estranee neppure alle altre aree e culture del pianeta. Non sono qui a tema le esplorazioni o le migrazioni come fenomeno storico-geografico o socio-antropologico, tantomeno l'obiettivo è attraversare le innumerevoli espressioni letterarie con cui il viaggio è stato interpretato. Piuttosto, è interessante reperire nella rete di concetti propri del "muoversi" – da sempre connotativo dell'essere umano tanto quanto lo "stare" – alcune cifre che consentano di tematizzare l'identità in termini filosoficamente fecondi rispetto alle problematiche esposte sopra. D'altra parte, proprio l'esplorazione teoretica – semantica e simbolica insieme – del "percorso", in particolare di quello dell'io verso sé stesso, mi sembra conduca a constatare l'emergenza e l'esigenza di qualcosa di "inamovibile". La tesi che intendo sostenere, pertanto, è che nell'essere umano, proprio come nel "viaggiare", convivono sia il desiderio di dinamismo sia la necessità di stabilità: farsi carico della questione dell'identità significa cogliere le ragioni per cui si tengono insieme la tensione al movimento e quella alla quiete, non solo in quanto nell'"andare" alberga anche lo "stare" come possibilità-di e tensione-a "tornare a casa", ma più teoreticamente perché percorrere un itinerario richiede un ancoraggio che lo renda possibile.

Vorrei avviare l'esplorazione provando a individuare alcuni concetti che a mio avviso mappano la semantica del viaggio e sono densi e fecondi di simbologie; come si vedrà, la riflessione avanza per focalizzazioni sempre più specifiche, per rappresentare le quali scelgo il contributo offerto da alcune figure storico-letterarie. Il primo e principale concetto che ritengo vada posto in campo è "mediazione": viaggiare allude a un "tra", a "tappe" e "passaggi" di attraversamento che conducono da un "punto d'inizio" a un "punto d'arrivo", ed essi sono in gioco tanto quanto l'itinerario che li collega. Punto iniziale e punto conclusivo, naturalmente, alludono alla

⁷ Raschini 2001a, p. 27.

⁸ Cfr. Riva 2017.

complessa semantica di “spazio-tempo” in cui si struttura ogni atto umano o meglio che strutturano l’essere umano come tale. Spazio iniziale e spazio finale non sono mai lo stesso, non solo nel viaggiare in cui conquistare una meta esige il “lasciare”, la rinuncia definitiva a ciò che si era aveva in partenza, ma anche nel “ritornare”, in quanto il tempo dell’esperienza – tempo della mediazione – modifica sempre, almeno in qualche forma, l’io che lo attraversa, il suo sguardo su di sé e sulla realtà. Viaggiare si snoda dunque tra spazi e tempi dell’io, oltre che del mondo, e può connotarsi come “procedere” o “retrocedere” nel senso dell’“errare”, “lasciare” o “ritornare”, “ritrovarsi” o “perdersi”: in tutti questi verbi la “direzionalità” è importante, talvolta dirimente, in quanto l’orientamento interiore o esteriore, l’immersione nella profondità o la proiezione all’ascesi, il movimento rettilineo o circolare possono essere non solo connotativi ma decisivi della qualità del percorso, della sua sensatezza, delle potenzialità generative di consapevolezza e di ben-essere per l’io.

In Ulisse, figura che per quanto notevolmente sfruttata mantiene una valenza emblematica insostituibile, mediazione e attraversamenti spazio-temporali sono connotati dall’ineluttabilità sottesa allo spirito greco, in quanto più che la sua libertà consapevole è il destino a presiedere le peregrinazioni che egli compie per terre e mari fisici ed esistenziali. Il suo viaggiare è un’indagine cognitiva e insieme etica sull’umano e su sé stesso; pertanto, egli rappresenta bene sia la tensione a uscire, aprirsi, indagare, sia il desiderio di ritorno, di casa-stabilità. Nei movimenti di Ulisse, la cui direzionalità appare eminentemente orizzontale, sono tuttavia presenti anche la verticalità propria della profondità – viene più volte scandagliato il nucleo intimo del cuore umano, del dolore e dell’amore, come l’abisso della malvagità – e dell’ascesi – l’acume dell’intelligenza, il confronto con il divino.

Il viaggiare di Abramo, che si snoda tra storia e narrazione sul duplice piano della vicenda personale del Patriarca e dell’archetipo dell’*homo religiosus* che egli rappresenta, incarna un “lasciare” in vista di una missione, voluta non da un destino accanito e invidioso come per Ulisse, ma “per” una “destinazione” a cui attrae un Dio che è Padre Provvidente⁹. L’esodo dal territorio noto e il cammino per l’ingresso in un mondo ignoto costituiscono la rivelazione del proprio vero sé: la chiamata di Dio è «*va’ verso te stesso*» e insieme «*anche va’ per te stesso: ovvero, “a tuo vantaggio”*»¹⁰. Abramo può lasciare la terra in cui ha abitato e conquistare passo passo – e non senza momenti di smarrimento e travaglio – la meta prefigurata perché ciò in cui si radica stabile la sua consistenza è nella profondità del suo essere.

Dante è attore e narratore di un viaggio in cui non solo ogni credente ma più universalmente ancora ogni persona può conoscersi e riconoscersi. Tra i numerosi fattori semantici e simbolici che propone il suo attraversamento del dramma umano, mi sembra interessante far emergere che egli è protagonista esclusivo ma non solitario del proprio percorso: Virgilio, Beatrice e, pur in termini diversi, i vari interlocutori con cui si sofferma in ascolto e dialogo rappresentano la presenza dell’altro nell’andare dell’io; quindi, una mediazione che non avviene solo *nell’io* ma *dal* e *verso* l’io grazie all’altro.

Autoreferenzialità, abbandono, incomunicabilità connotano invece il tormentato vagabondare dei protagonisti di *Ulysses* di James Joyce: Leopold Bloom, la moglie Molly e Stephen Dedalus interpretano scaglie dell’unica verità inequivocabile che l’autore propone nel suo arduo testo narrativo¹¹, ossia l’insensatezza dell’esistenza umana, lo svuotamento delle categorie spazio-temporali. Il viaggio si snoda in diciotto capitoli ciascuno corrispondente alle diciotto ore di una giornata in cui non accade nulla di davvero significativo, se non il delirio della mente dei personaggi, la formulazione di progetti banali o vacui, che in modi diversi ma convergenti

⁹ Cfr. Monti, Salvarani 2020.

¹⁰ Manicardi 2021, p. 72.

¹¹ Cfr. Mc Court 2021.

proporgono un'umanità evaporata. A mio avviso, i codici narrativi e i nuclei tematici proposti da Joyce un secolo fa – *Ulysses* esce nel 1922 – si ritrovano da allora in numerose opere letterarie e filmiche¹²: benché non presenti in modo esclusivo nell'esplorazione artistica contemporanea del viaggiare, esprimono tuttavia la possibilità dell'inconcludenza dell'andare umano, forse proprio quando esso viene concepito come puro muoversi, senza ancoraggio, senza orientamento.

Dalle rapide prospezioni proposte, dai minimi esempi di elaborazione simbolica della semantica del viaggio, si comprende che lo scarto tra "realtà delle cose" e "sguardo umano su di essa" comporta l'intervento di un "decidersi a-per". Nota Petrosino che

l'uomo è sempre in viaggio verso il compimento della propria umanità. Si tratta di quella che si potrebbe definire la "legge della doppia nascita": l'uomo, come ogni altro esistente e ogni altro vivente, non decide di venire all'esistenza e alla vita, ma non può diventare pienamente uomo senza deciderlo, vale a dire senza impegnarsi per esserlo¹³.

Mi sembra che all'esigenza del percorso in vista del compimento, vada aggiunta quella del processo di consapevolezza: al movimento del "decidere" di essere sé stessi e di agire di conseguenza e all'altezza della propria umanità va anteposto quello dell'appropriazione di sé, costituito dal conoscere-riconoscere chi sono e dall'abitare in tale consapevolezza. Certamente – come a mio avviso in ogni atto cognitivo – anche in questo triplice passaggio è in gioco la libertà, intanto di avviare il processo e poi di agirvi da protagonista, ossia di posizionarsi rispetto alla possibilità di accogliere o meno ciò che si vede, di scegliere quale sguardo posare su di esso¹⁴. Qui per ora desidero focalizzarmi sul pensare orientato al sapere, lasciando sullo sfondo le implicanze volitive e affettive presenti e potenzialmente indagabili.

Avvalersi dei concetti inerenti il viaggio per esplorare la dimensione ontologica dell'identità è di fatto una meta-esperienza, un itinerario che rivela la connotazione di ogni attività intellettuale, il fatto cioè di lasciare il noto – fosse pure la questione espressa in una domanda – per aprirsi verso l'ignoto, ancorati a qualcosa di fermo, su cui è possibile e necessario sostare – "insistere" ossia "fermarsi sopra appoggiandosi" e "consistere" come "fondarsi su" – in vista di un'ulteriore acquisizione. Il pensiero, l'essere umano intero, non si muove insomma né per stare in movimento né per il puro fine di muoversi, quanto per guadagnare nuovi punti fermi e senza mai muovere tutto o muoversi totalmente. D'altra parte, se la non-quiete¹⁵ non gli appartenesse in alcun modo, non potrebbe cogliere pienamente sé stesso e vivere in quanto tale: come si vedrà più avanti, proprio l'irrequietezza può essere via d'accesso allo statuto ontologico dell'essere umano.

Secondo Hannah Arendt il pensare come tale scaturisce «da un deliberato *ritrarsi* dalle apparenze»¹⁶: mi sembra che questa osservazione possa esser letta come l'esigenza di "ritornare" sull'esperienza, sia essa sensibile, affettiva, intellettuale o il loro inscindibile intreccio, tanto più se si tratta di pensare su sé stessi, indagando la propria identità. Sia nell'"uscire-verso" sia nel

¹² Nella letteratura dal XX secolo in poi il tema del viaggio a mio avviso si ripropone con frequenza crescente e secondo simbologie e chiavi interpretative contrastanti: difficile essere esaustivi nei riferimenti, tanta la loro ricchezza, ma basti l'accenno agli italiani Svevo, Buzzati, Calvino, Pavese e Vittorini, e tra gli stranieri a Conrad, Forster, Kerouac, Tolkien, Hesse, Céline. Ritengo che anche alcune pellicole ultimamente abbiano tematizzati le diverse sfumature metaforiche del viaggio riproponendone le categorie nei modi della narrazione filmica: *The Truman show* (1998), *American beauty* (1999), *Blu Jasmine* (2013) sono con modalità diverse ma convergenti esplorazioni dell'identità umana e del suo smarrimento che a mio avviso diventa estremo in *Nomadland* (2020).

¹³ Petrosino 2021a, p. 8.

¹⁴ Petrosino 2021b, pp. 75-86.

¹⁵ Agostino centra la questione della non-quiete propria dello spirito umano tenendo insieme l'anelito al riposare in Dio accessibile solo in quanto il cuore resta irrequieto, cioè non si ritiene ultimamente appagato da nessuna creatura e accoglie tale impossibilità di definitivo e completo appagamento: Agostino d'Ippona 1965, p. 5.

¹⁶ Arendt 2009, p. 158.

“ritornare-a” tempo e spazio sono presenti come strutture simboliche e raffigurative del dinamismo umano: in prima battuta possiamo osservare che il tempo in gioco è sia memoria sia attesa, mentre lo spazio è quello non fisico ma interiore, mentale e psichico. In ogni modo, il movimento di “uscire-ritornare”, che è “rientrare” – si pensi all’*in te ipsum redi* di Agostino¹⁷ –, “immergersi” nella profondità e allo stesso tempo “ascendere verso” l’eccedenza esperita, costituisce un dinamismo la cui costante è «svolgersi all’interno di uno spazio/tempo drammatico»¹⁸, cioè in cui il soggetto è “protagonista in azione”.

Il nucleo della riflessione di Arendt sulla vita della mente porta in emersione la co-presenza di dinamismo e stabilità, di mutevole e durevole, quali connotati dell’umano. Husserl ha ricordato che «l’intenzionalità di ogni atto della coscienza, il fatto cioè che nessun atto soggettivo è mai senza un oggetto» o in altri termini che «l’oggettività è incorporata nella soggettività»¹⁹. Ciò consente di affermare che «non si può dedurre la realtà: il pensiero o la riflessione possono [solamente] accettarla o rifiutarla»²⁰ e insieme rende evidente che il pensiero solleva domande sul significato stesso della realtà a cui né il senso comune né la scienza sanno dare risposta e che costituiscono l’essere umano come “essere interrogante”²¹. Tutto ciò a dire che la struttura stessa del pensare si rivela soggettiva e oggettiva *insieme*, mutevole e durevole *insieme*: sono io che penso, personalmente, esprimendo singoli e diversi atti cognitivi e *insieme* l’atto del pensare si dà e si sperimenta perché fondato in qualcosa di condizionale, che mi precede e di cui non dispongo – per stare nella simbologia del viaggio, che sta fermo mentre io, muovendomi, esploro. Con altro lessico ma a mio avviso con convergenza di significato, Sciacca afferma che l’autocoscienza, ovvero il pensiero consapevole, «si scopre nella verità e, nell’atto stesso, scopre che la verità in cui si scopre non è posta da essa: è essa posta dalla verità»²². Ritengo si possa asserire che il primo passo del percorso ha guadagnato un importante approdo: la mediazione che genera e raccoglie le articolazioni semantiche e simboliche del viaggiare lascia affiorare le cifre del “limite” e della “relazione”. Su questi due segni dell’intero essere umano e di ogni sua dimensione, in particolare dell’intelligenza²³ è necessario sostare, per poi da essi ripartire.

3. Semantizzare il limite

Perché dalla rete concettuale emersa dall’esplorazione del viaggio, dal concetto di mediazione affiora il “segno del limite”? Che cosa rappresenta questo termine? Quale vissuto lo accompagna? Perché e come può condurre l’io a riconoscere la verità della propria identità? Ritengo che la parola “limite” vada semantizzata, ossia ri-significata, non tanto nelle forme di edulcorazione con cui il *politically correct* ci ha abituato a emarginare o rimuovere dal lessico d’uso comune espressioni che possano risultare urticanti ad alcuni o creare contrapposizione con altri, quanto piuttosto perché si tratta di disambiguarne l’accezione, primariamente affermativa, secondo cui è sinonimo di “finitezza”. L’essere umano, per quanto possa ambire a rappresentarsi diversamente e lo faccia in vario modo, è un essere “de-finito” – sperimenta i confini del proprio essere, della propria persona, degli altri, delle situazioni in cui si ritrova e in cui liberamente si pone, nonché quelli costituiti da eventi inattesi e ingovernabili – ma, al di là di tale dato di fatto, resta in questione come egli si confronti con tali confini, come li rappresenti a sé stesso e

¹⁷ Agostino d’Ippona 1995, p. 77.

¹⁸ Petrosino 2021a, p. 8.

¹⁹ Arendt 2009, p. 128.

²⁰ Ivi, p. 132.

²¹ Cfr. ivi, pp. 143-146.

²² Sciacca 2019, p. 91.

²³ Cfr. Sciacca 1972.

soprattutto se e perché l'esperienza del confine possa essere via a riconoscere e riappropriarsi di una concezione autentica dell'identità.

Nell'esperienza comune il vissuto personale di qualsiasi confine, ossia del limite in tutte le possibili articolazioni in cui si manifesta, è la percezione di una sottrazione, è patire l'assenza di qualcosa di dovuto, che perciò suggerisce incompiutezza, inadeguatezza. La finitezza connota tutto ciò che è, non solo l'essere umano, ma egli soltanto "sa" la propria finitezza, la coglie, la vive, ne soffre. A mio avviso, tale esperienza "difettiva" del limite è in radice l'esito di una chiusura autoreferenziale, di una forma di immediatezza data dall'assenza di riflessività: ciò accade quando il pensiero si blocca nell'astrattezza, cioè nella parzialità. Raschini precisa che l'astrattezza – ossia l'uso non relazionale del pensiero, per cui una qualsiasi parte viene disancorata dal tutto e spesso assolutizzata – è associata alla mancata autocoscienza del limite del soggetto pensante²⁴. Potremmo dire pertanto: concepire il limite come una "sottrazione d'essere" e reagire a tale lettura con la presa di distanza – "fuga" oppure "oltrepassamento" – consegue al negare operativamente il limite nell'esercizio stesso del pensare, nel filosofare che non riconosce l'intelligenza ancorata a un principio ontologico. D'altra parte, solo la disponibilità a percorrere un itinerario di accoglienza del limite – i cui snodi sono riconoscimento, consapevolezza e riappropriazione della sua positività, *in sé e per me* – conduce a coglierne la costitutiva positività. Si tratta di un percorso che dall'esperienza si impegna ad attingerne il fondamento²⁵, ossia ciò che rende ragione della realtà e dell'umana intelligenza di essa. Qui il punto: proprio il "vincolo" – questo il termine di cui si avvale De Monticelli per indicare «le strutture di invarianza» che Husserl tramite il metodo fenomenologico evince presenti nella realtà, date e non poste²⁶ – consente al pensiero, alla volontà, al sentire, in una parola all'intero essere umano di muoversi liberamente, di "esplorare" lo spazio e il tempo finiti, ma anche le dimensioni dell'infinito²⁷.

Esistenzialmente il limite rivela al soggetto che lo sperimenta consapevolmente la fragilità di cui è connotato; tuttavia, l'insofferenza del limite – a cui è spesso sottesa la paura – la difficoltà di accettare l'impossibilità del suo superamento non è data dalla finitezza in sé, ma dall'incagliarsi in letture inadeguate di essa. Infatti, non solo è possibile convivere con il limite, con i vincoli, ma coglierli come soglia d'accesso alla verità di sé. Si potrebbe rappresentare l'assunzione di una concezione distorta del limite con il timore di iniziare un viaggio che esige di avventurarsi in territori inesplorati correndo il rischio di lasciar andare le raffigurazioni già elaborate su di essi²⁸ oppure con il fastidio nei confronti delle radici, a cui si reagisce con il desiderio di "tagliare i ponti", di emanciparsi fino all'illusione di un'autarchia che sottragga a qualsiasi forma di legame, perché segno di dipendenza, di limitazione di una libertà vagheggiata come assoluta autodeterminazione. In questi due atteggiamenti mi sembra stiano due forme uguali e contrarie di defezione alla riflessione critica, su entrambi i quali resta ineguagliato maestro Socrate. Il primo è quello del pensiero che non si mette davvero in movimento – ne sono rappresentazione i prigionieri della caverna che preferiscono restare aggrappati alle ombre piuttosto che imparare «a muovere rettamente le membra con una dolorosa ginnastica posturale e a liberarle per nuove azioni»²⁹ – il secondo è proprio del pensiero che vorrebbe muovere tutto e del tutto, ossia

²⁴ Cfr. Raschini 2000, p. 30.

²⁵ Cfr. De Monticelli 2018, p. 57.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 75-78.

²⁷ Mi sembra suggestivo il richiamo alla siepe de L'infinito leopardiano, che vincola lo sguardo e nello stesso tempo lo spinge nell'esplorazione di ciò che spazio-temporalmente appare immediatamente insondabile: cfr. Leopardi 1987, pp. 139-140.

²⁸ Risignificare, ripensare una qualsiasi realtà esige «l'“apprendere a disapprendere” le abitudini mentali e le forme consolidate di schematismi mentali che atrofizzano il pensiero critico e impediscono il costante divenire dei processi di conoscenza»: de Mita 2020, p. 33.

²⁹ Fabbrichesi 2017, p. 7.

controllare tutto e non riuscendovi o “si acquieta” – cioè nega l’eccedenza e la tensione che lo abitano – o si fa ostile e sfiduciato verso sé stesso³⁰.

È possibile riconoscere il limite per ciò che è davvero uscendo da una lettura autoreferenziale – infondata perché irrealistica – di sé e della realtà, che Sciacca non temeva di definire “stupida”³¹, generata dal presupporre che esiste solo ciò che è osservabile, verificabile, rappresentabile in termini sensibili e destinata ad assumere sul piano esistenziale, alternativamente o contemporaneamente, le forme del disprezzo e della svalorizzazione di sé oppure della pretesa di perfezione, del controllo su tutto, dell’infalibilità³²: entrambi sono tuttavia itinerari di “fuga” dall’identità umana, di infelicità e di “morte” effettiva dell’essere umano vero. Pensare l’identità a partire dal riconoscimento e dall’accoglienza del limite esige di compiere un’inversione di rotta: coglierlo non come un “condizionamento” alla “libertà di movimento” dell’essere umano, quanto come la “condizione” affinché essa sia. Il limite è «segno dell’intelligenza»³³ nel duplice significato che è possibile coglierlo perché l’essere umano è capace di pensare sé stesso e che ne attesta l’eccedenza, la presenza di un principio che trascende la sua stessa finitezza. Allora, per quanto possa apparire immediatamente provocatorio, è ragionevole definire il limite come «costitutivo ontologico di ogni essere e, come tale, né una deficienza né una imperfezione»³⁴, soglia di accesso a riconoscere “positivamente” che l’assenza di qualcosa è prima di tutto segno di una presenza d’essere. Infatti, una mancanza inerisce sempre a “qualcosa che è” e l’essere umano “è tutto l’essere che gli compete”. Infatti, «proprio il limite ontologico garantisce a ogni ente finito, oltre all’autonomia all’interno della sua sufficienza, l’identità a sé stesso»³⁵. Due mi sembrano gli approdi significativi di questo nuovo tratto del percorso: il primo, l’emergenza di una trascendenza innestata nella realtà, la cui rivelazione è attestata dallo stesso iniziale vissuto conflittuale del limite, dal tentativo di emanciparsene; il secondo, strettamente correlato con il primo, l’esigenza di situarsi in un paradigma relazionale, fuori dal quale non solo non è concepibile l’identità umana, ma non lo sono neppure l’essere e il pensare.

4. Irrequietezza e statuto ontologico relazionale

La tesi che sto argomentando è che sia quella del limite sia quella della relazione sono entrambe esperienze di mediazione e trascendenza: si sviluppano nella mediazione e rivelano trascendenza. Comprendere sé stessi significa cogliersi intimamente relazionali e perciò definiti anche dalle differenze rispetto all’altro, in qualche modo bisognosi di lui; nella percezione del limite e nella relazione con l’altro mi riapproprio di me stesso, posso “con-sistere” nella mia singolarità unica. Donati sostiene l’esigenza di

vedere l’identità come una “soggettività relazionale”, quella di una sostanza o natura costituita relazionalmente che opera relazionalmente. Il neo-umanesimo non può essere altro che un umanesimo relazionale [...] per il quale l’essenza dell’identità umana giace nella relazione. È la relazione all’Altro che mi dice

³⁰ Cfr. nello specifico Platone, Repubblica 514a-517a; Parmenide 135b-c; Fedone 89d.

³¹ Per Sciacca la stupidità come «dimenticanza o perdita o misconoscimento» del limite «non consiste nel “non vedere” o nel “non comprendere” o nel vedere e comprendere poco e male [...] ma nel negare o nel non riconoscere che non possiamo vedere o comprendere tutto [...] e contemporaneamente nel negare quello che non si vede e non si comprende; cioè nel non riconoscere i limiti indeclinabili intrinseci alla condizione umana, oltre a quelli propri di ciascun uomo»: Sciacca 1972, p. 61.

³² Cfr. per approfondimenti su questi temi, che in questa sede non è possibile sviluppare Sequeri 2011 e Grion 2021.

³³ Sciacca 1972, p. 61.

³⁴ Ivi, p. 23.

³⁵ Ivi, p. 27.

chi io sono *in actu*. L'umanesimo o è relazionale, o non è. L'umano si nutre di una razionalità relazionale, altrimenti non eccede sé stesso, ma regredisce e degrada nel non-umano³⁶.

Come "limite", anche "relazione" è termine da esplorare, da non assumere immediatamente, appunto in modo irrelato. Donati stesso prende le distanze dal relazionismo, che a partire dall'interpretazione hegeliana della relazione come "realtà ultima in sé", la riduce "a pura processualità, ossia a incessante interazione ricorsiva". Secondo tale paradigma, la "matrice digitale" e l'*infosfera*³⁷ rendono oggi le relazioni il nuovo centro dell'essere umano, la cui identità sarebbe «pura identità di relazione, di connessione, senza una realtà sostanziale»³⁸. Le relazioni interpersonali – declinazione più comunemente esperibile ed esperita della relazionalità umana – costituiscono senz'altro itinerari ineludibili di comprensione dell'io, ma non lo "risolvono", non ne esauriscono né l'identità né l'autocomprensione: per usare la simbologia che ci sta accompagnando, non è il puro andare che dà valore al viaggio, né ogni tappa come tale, se disancorata dal senso del percorso, chiusa nel suo essere parte.

Sono le relazioni intra-personali – la cui consapevolezza forse è di norma meno distinta – che sondando il "cuore" di ciascuno rivelano che il fondo dell'essere umano richiede sostanza e relazione come co-principi che si esigono distinti e insieme. Rientrare in sé stessi e indagare le proprie dinamiche interiori quanto al pensare, al volere, alle varie forme del sentire offre la possibilità di vedere in tali movimenti l'emergere costante di qualcosa di cui non "si dispone" ma che "si impone" – ossia che non è posto, non è frutto di una decisione, ma che chiede di essere riconosciuto, guardato, compreso, accolto. Si tratta di un "fattore d'eccedenza", di ciò che costituisce la distanza tra i miei atti e la percezione che ne ho: ritengo possa definirsi come un "nucleo ontologico", sostanziale, perché è intuitivo che connoti ogni essere umano e che lo sia in modo stabile e che pertanto possa dirsi universale e durevole. Proprio l'esperienza di ciò che mi definisce, che disegna i miei confini – niente è più soggettivo dei miei atti e percezioni – ed esprime relazionalmente il mio sé mi guida a cogliere una dimensione oggettiva e infinita, cioè che non si riduce ai confini della mia finitezza.

Pansera, esplorando l'antropologia filosofica di Plessner e la sua convinzione che nell'esperienza che l'essere umano fa del proprio sé siano compresenti sia l'appartenenza alla vita, corporea e psichica, sia l'ulteriorità rispetto a essa, quindi oggettività e soggettività³⁹, esprime tale stato come «frattura costitutiva della natura umana» per cui la «vera unità consentita all'uomo è [...] questo iato che lo rende creatura inquieta, sempre alla ricerca di un'improbabile mediazione»⁴⁰. Il termine "frattura" si può intendere come insanabile e conflittuale separazione – forse a questo allude l'aggettivo "improbabile" attribuito alla mediazione – o più fiduciosamente come "tensione relazionale": in questo caso, l'inquietudine non è un fattore di cui rammaricarsi, quanto piuttosto un dono da valorizzare.

Nota Raschini che «l'irrequietezza è la principale generatrice della storia [...] in quanto nasce da un sì a qualcosa che le manca ma di cui ha presente la ricchezza inestinguibile e tendendovi già l'assapora attraverso la propria radice ontologica»⁴¹. L'irrequietezza spirituale – ciò che dà impulso ai percorsi della mente e del cuore umani – si spiega solo alla luce della radice ontologica dell'identità umana, a cui essa è "via di spiegazione". Se l'essere umano fosse solo finito – coincidesse con i propri confini – l'inquietudine, la percezione di inappagamento esperita, sarebbe contraddittoria. Non solo: se una dimensione infinita non albergasse in tutti gli elementi finiti

³⁶ Donati 2022, p. 45.

³⁷ Cfr. Floridi 2020.

³⁸ Donati 2022, p. 22.

³⁹ Cfr. Plessner 2006, pp. 312-317.

⁴⁰ Pansera 2019, p. 149.

⁴¹ Raschini 2001a, p. 27.

che disegnano il profilo di ciascuno, segnandone i confini come essere umano e quello specifico essere umano, ognuno di noi sarebbe completamente oscuro a sé stesso. Al contrario, la stessa percezione del finito come mancanza, inadeguatezza, fallibilità è segno che un principio infinito costituisce l'identità dell'essere umano, per cui essa attraversa cambiamenti e nello stesso tempo dura, permane sé stessa.

Nel solco della riflessione agostiniana e rosminiana, Sciacca rivendica la struttura dialogica dell'interiorità personale e vede nell'autocoscienza – cioè nella consapevolezza di essere e della qualità del proprio essere – sia l'esperienza antropologica originaria sia l'accesso all'esperienza metafisica e teologica insieme. Egli denomina *interiorità oggettiva* la presenza della dimensione infinita nell'essere umano: essa gli è propria – quindi in certo modo è immanente, egli dice "interiore" – ma allo stesso tempo ne trascende i limiti – perciò è "oggettiva"⁴². Si può dunque asserire che l'approdo a cui giunge questo passaggio argomentativo ritorna all'ancoraggio, alla "sede" da cui il viaggio è iniziato, in una parola all'esigenza del radicamento metafisico del limite e della relazione. Solo una relazione verticale giustifica il "fattore condizionale" operante in ogni realtà, negli atti umani e nello specifico nel pensare; ciò non è una sottrazione di libertà, quanto piuttosto è garanzia di consistenza e cogenza ontologica e riguardo al pensiero di strutturazione nella verità. Limite e relazione significano vincolo al fondamento, nel senso di non autosufficienza ma anche di stabilità, in particolare per il singolo soggetto umano possibilità di essere sé stesso ed effettività di tale identità specifica, che senza fondamento non potrebbe essere. Precisa Sciacca:

l'autocoscienza, come ogni atto spirituale, è determinazione e perciò limite dell'interiorità oggettiva; d'altra parte, l'interiorità oggettiva è limite dell'autocoscienza [...] nel senso che le dà consapevolezza dei suoi limiti, cioè dell'impossibilità che vi sia un atto che possa attuare tutta la sua potenzialità infinita⁴³.

Il messaggio che questo denso passaggio intende a mio avviso veicolare è che ogni atto umano – e la consapevolezza di sé lo è in modo emblematico – è connotato da finitezza, da una situationalità spazio-temporale, ma che tale dimensionamento accade in rapporto a un'infinita ricchezza d'essere, consegnata a ciascun uomo affinché la attui secondo una declinazione unica e irripetibile. E l'approdo definitivo è il seguente: l'"autocoscienza ontologica" è «dialogo in atto del soggetto con la verità che lo illumina e gli dà coscienza oggettiva di essere [...] soliloquio che è colloquio interiore», ma poiché la verità non è prodotta dalla coscienza, ma è principio della sua capacità di conoscere, ciò «basta per inferire oggettivamente l'esistenza di Dio»⁴⁴.

5. La cura dell'essere

Secondo Mortari nella finitezza e nello "stato di bisogno" che le è connesso sta la giustificazione teoretica della cura, la sua ragione ontologica⁴⁵ e precisa che *epimèleia* «sta a indicare quell'aver cura che coltiva l'essere per farlo fiorire. Non è risposta all'urgenza di sopravvivere [...] ma risponde al desiderio di trascendenza, al bisogno di orizzonti di senso in cui attualizzare il proprio essere»⁴⁶. A conclusione del percorso compiuto, mi sembra particolarmente opportuno, entro la polisemia del termine cura, focalizzare l'attenzione sulla cura che risponde a una "*necessità ontologica*", quella definita da Mortari «lavoro del vivere per preservare l'ente che noi siamo»⁴⁷. A mio avviso, tale lavoro esige un movimento e una mediazione incessante, sia

⁴² Cfr. Sciacca 2019, pp. 33-35.

⁴³ Ivi, p. 87.

⁴⁴ Ivi, p. 91.

⁴⁵ Mortari 2015, p. 15.

⁴⁶ Ivi, p. 25.

⁴⁷ Ivi, p. 35.

perché è costantemente bidirezionale – cura di sé e cura dell'altro che si esigono e si nutrono vicendevolmente – sia perché non basta acquisire una volta per tutte la cognizione inerente la propria vera natura e identità, ma, posto che ciò accada è necessario riappropriarsene costantemente, progressivamente con sempre maggiore chiarezza e profondità.

Forse oggi più che mai i concetti esplorati – limite e relazione, trascendenza e oggettività – sono particolarmente sotto attacco; Maspero osserva in particolare che per la comunicazione assurta a idolo, il cui comandamento è «sei come appari, sei se appari», l'identità, soprattutto nei giovani, perché più fragili, «viene colonizzata dal parassita del riconoscimento mediatico»⁴⁸. È allora specialmente necessario il tempo della cura per resistere alle erosioni che sguardi inadeguati su noi stessi possono operare: resistere si configura come mantenersi con fermezza al fondamento stabile del nostro peregrinare interiore ed esteriore, nella gestione delle varie situazioni e nell'incontro, che talvolta anche nostro malgrado può essere scontro, con gli altri. La cura è certamente «una pratica, che accade in una relazione»⁴⁹, ma a mio avviso può essere anche uno stile comunicativo che certamente pone al centro il ben-essere proprio e altrui, in particolare nella famiglia, nei contesti educativi e in quelli professionali, ma se compreso e incarnato si può tradurre nelle situazioni più diverse in cui si danno scambi relazionali tra persone. Agire in presenza del proprio e altrui statuto identitario, consapevoli di essere una sintesi di finito e infinito unica e irripetibile⁵⁰, pone ciascuno sempre fattivamente in cammino per attuare sia la cura che nutre il proprio essere sia quella che concorre a generare l'essere altrui, via maestra all'edificazione di un mondo in cui possa ancora valer la pena vivere e dare vita ad altri.

Ciò che è da pensare è dunque come non lasciare astratto – cioè disincarnato, avulso dalle pieghe concrete delle singole esistenze – questo percorso, come connetterlo all'esercizio di quella libertà che Sciacca chiama “elettiva”, ossia “elezione dell'essenziale”⁵¹. Solo l'attenzione generata dalla libertà di elezione è tempo davvero “libero”, non un contenitore vuoto da riempire ma “donato” e perciò “compiuto”. E tale dono, tale compiutezza nella successione che mi connota come essere finito, è la permanente ripresentazione e riappropriazione dell'infinito in me e nell'altro di fronte a me. Scoprire o ri-scoprire e far scoprire tutto ciò ritengo possa essere un atto di cura verso sé stessi e insieme di carità intellettuale⁵² verso i giovani in formazione.

Riferimenti bibliografici

- AGOSTINO D'IPPONA 1965: Agostino d'Ippona, *Confessioni*, Città Nuova, Roma 1965.
- AGOSTINO D'IPPONA 1995: Agostino d'Ippona, *La vera religione*, Città Nuova, Roma 1995.
- ARENDT 2009: Hannah Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.
- BAUMAN 2006: Zygmunt Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- BELVEDERE 2008: Salvatore Belvedere, *La comunicazione filosofica nella pratica dell'insegnamento*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.
- BRUNI, ZAMAGNI 2015: Luigino Bruni, Stefano Zamagni, *L'economia civile*, Il Mulino, Bologna 2015.
- BUBER 1990: Martin Buber, *Il cammino dell'uomo (secondo l'insegnamento chassidico)*, Qiqajon, Magnano 1990.
- BUBER 2019: Martin Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Bologna 2019.
- DE MITA 2020: Gabriella de Mita, *Matrice teoretica dei processi di cambiamento formativo*, in Gabriella de Mita, Alessandra Modugno, *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, Franco Angeli, Milano 2020, pp. 21-65.

⁴⁸ Maspero 2021, p. 113.

⁴⁹ Mortari 2015, p. 80.

⁵⁰ Cfr. Sciacca 2019, p. 33.

⁵¹ Cfr. Sciacca 1965, pp. 296-297.

⁵² Cfr. Raschini 2001b, p. 33.

- DE MONTICELLI 2018: Roberta De Monticelli, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018.
- DONATI 2015: Pierpaolo Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015.
- DONATI 2022: Pierpaolo Donati, *La costituzione relazionale dell'identità in prospettiva sociologica*, in Ilaria Vigorelli (a cura di) *Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte*, EDUSC, Roma 2022, pp. 15-47.
- FLORIDI 2020: Luciano Floridi, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020.
- GIDDENS 1994: Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.
- GRION 2021: Luca Grion, *Chi ha paura del post-umano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano 2021.
- LEOPARDI 1987: Giacomo Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma 1987.
- MANICARDI 2021: Luciano Manicardi, «Va' verso te stesso» (*Gen. 12, 1*). *Il viaggio più difficile*, in Silvano Petrosino (a cura di) 2021a, *Il viaggio. Spazi e tempi di una trasformazione*, Jaka Book, Milano 2021, pp. 69-87.
- MASPERO 2021: Giulio Maspero, *Dal deserto della pandemia alla rigenerazione della società con la matrice trinitaria*, in Pierpaolo Donati, Giulio Maspero, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 71-138.
- MC COURT 2021: John Mc Court, «*Ulisse*» di James Joyce. *Guida alla lettura*, Carocci, Roma 2021.
- MODUGNO, PREMOLI DE MARCHI 2022: Alessandra Modugno, Paola Premoli De Marchi, *Capolavoro e mistero. Esperienza e verità dell'essere umano*, Franco Angeli, Milano 2022.
- MONTI, SALVARANI 2020: Ludwig Monti, Brunetto Salvarani, *L'infinito viaggiare. Abramo e Ulisse*, EDB, Bologna 2020.
- OLIVERIO FERRARIS 2022: Anna Oliverio Ferraris, *La costruzione dell'identità*, Bollati Boringhieri, Torino 2022.
- PANSERA 2019: Maria Teresa Pansera, *La specificità dell'umano, La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019.
- PETROSINO 2021a: Silvano Petrosino (a cura di), *Il viaggio. Spazi e tempi di una trasformazione*, Jaka Book, Milano 2021.
- PETROSINO 2021b: Silvano Petrosino, *Piccola metafisica della luce. Una teoria dello sguardo*, Vita e Pensiero, Milano 2021.
- PLATONE: Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994.
- PLESSNER 2006: Helmuth Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- RASCHINI 2001a: Maria Adelaide Raschini, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia 2001.
- RASCHINI 2001b: Maria Adelaide Raschini, *Responsabilità storica della filosofia*, Marsilio, Venezia 2001.
- RASCHINI 2000: Maria Adelaide Raschini, *Concretezza e astrazione*, Marsilio, Venezia 2000.
- RIVA F. 2017, *Filosofia del viaggio*, Castelvecchi, Roma
- SARACENO 2021: Chiara Saraceno, *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli, Milano 2021.
- SCIACCA 1965: Michele Federico Sciacca, *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano 1965.
- SCIACCA 1972: Michele Federico Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1972
- SCIACCA 2019: Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marsilio, Venezia 2019.
- SEQUERI 2011: Pierangelo Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011.
- SPAEMANN 2012: Robert Spaemann, *Cos'è il naturale? Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.
- VIGORELLI 2022: Ilaria Vigorelli (a cura di), *Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte*, EDUSC, Roma 2022.
- ZAMAGNI 2021: Stefano Zamagni, *Saggi di economia civile*, Studium, Roma 2021.