

Guido Cusinato

**LA TOTALITÀ
INCOMPIUTA**

*Antropologia filosofica
e ontologia della persona*

F

Filosofia

FrancoAngeli

Guido Cusinato

**LA TOTALITÀ
INCOMPIUTA**

*Antropologia filosofica
e ontologia della persona*

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Verona.

Copyright © 2008 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa							Anno							
0	1	2	3	4	5	6	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota o in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO (www.aidro.org, e-mail segreteria@aidro.org).

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

Indice

Introduzione.....	11
Introduzione.....	11
PARTE PRIMA	15
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA	15
L'eccedenza dionisiaca	17
1. L'antropologia dell'eccedenza in Nietzsche	19
1.1. <i>Oltre il relativismo: il conflitto delle volontà di potenza</i>	19
1.2. <i>Vitalismo ed evolucionismo</i>	22
1.3. <i>L'uomo come "animale malato" e le istituzioni come surrogato dell'istinto</i>	25
1.4. <i>Morale e ideale ascetico</i>	26
1.5. <i>I luoghi dell'eccedenza dionisiaca</i>	27
1.6. <i>Über sich hinaus</i>	28
1.7. <i>La volontà di generare e la fecondità del bello</i>	29
2. Narcotizzazioni.....	32
2.1. <i>Incuria sui: l'arte di narcotizzare il dolore</i>	32
2.2. <i>Aristotele: katharsis come sedativo</i>	35
2.3. <i>Platone: katharsis e uscita dalla caverna</i>	37
2.4. <i>Schopenhauer: l'arte anestetizzante</i>	41
3. L'antropologia filosofica di fronte all'annuncio della morte dell'uomo.....	43
3.1. <i>L'ermeneutica del soggetto di Foucault e il risveglio dal sonno antropocentrico</i>	43
3.2. <i>Scheler e l'eccedenza dionisiaca</i>	45
3.3. <i>Crisi e decostruzione del pensiero antropocentrico</i>	48
3.4. <i>Dall'Übermensch di Nietzsche all'Allmensch di Scheler</i>	50
3.5. <i>La catastrofe della Germania e la teoria dell'Ausgleich</i>	52
3.6. <i>La crisi della democrazia fra opinione di massa ed esemplarità..</i>	57

Oggetti, organismi, persone:.....	61
un'ontologia a strati	61
4. Emergentismo, teoria della costituzione, ontologia a strati.....	63
5. Schelling: filosofia dell'organismo e Stufenfolge della natura	68
5.1. <i>Organismo come "schema della libertà"</i>	68
5.2. <i>La Stufenfolge della centricità</i>	72
5.3. <i>La critica al teleologismo kantiano</i>	75
5.4. <i>Sistema e ambiente: la duplicità originaria</i>	76
6. Scheler: autopoiesis e strati del reale	79
6.1. <i>Dalla coppia intero-parti a quella sistema-ambiente</i>	79
6.2. <i>Una prima prova dell'influsso dello Schelling berlinese su Scheler</i> .	81
6.3. <i>Filosofia dell'organismo e curvatura autopoietica dell'essere biopsichico</i>	83
6.4. <i>Il carattere retroattivo della sensazione</i>	86
6.5. <i>Un confronto con le teorie autopoietiche di Maturana e Luhmann</i> ..	89
6.6. <i>I quattro livelli della centricità biopsichica</i>	97
6.7. <i>Scheler, Plessner e Gehlen: la distinzione fra psichico e spirituale e l'antropologia filosofica</i>	99
7. Strati affettivi ed educazione emozionale alla meraviglia.....	103
7.1. <i>Livelli della stratificazione affettiva e incremento dell'apertura</i>	103
7.2. <i>Dal punto di vista degli strati affettivi più profondi</i>	109
7.3. <i>A che cosa servono i sentimenti?</i>	111
7.4. <i>Risentimento ed edonismo come conseguenza dell'impossibilità di una compensazione affettiva</i>	113
7.5. <i>Ehre e Furcht: qual è lo sguardo capace di cogliere la stratificazione della vita affettiva?</i>	116
7.6. <i>Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia</i>	118
Gli occhi dell'eros	121
8. Antropologia e intenzionalità: da Dilthey a Scheler	123
8.1. <i>L'intenzionalità del sistema pulsionale</i>	123
8.2. <i>Struttura psichica e intenzionalità controfattuale</i>	125
8.3. <i>L'intenzionalità rovesciata e la Weltoffenheit</i>	128
9. Il corpo immaginifico	130
9.1. <i>La critica a Descartes</i>	130

9.2. Kant: l'ammutilamento del corpo dinnanzi alla legislazione intellettuale.....	132
9.3. Dalla teoria cinestetica di Husserl a quella dello "schema corporeo".....	134
9.4. La teoria dei Bilder e il corpo immaginifico.....	137
10. L'intelligenza animale e la specificità dell'ambiente umano	142
10.1. La doppia natura dell'utensile e della civilizzazione.....	142
10.2. Alsberg: evoluzione extra-organica e disimpegno organico.....	143
10.3. I problemi sollevati dall'intelligenza animale.....	147
10.4. È difficile essere un uomo: i labili confini fra l'umano e l'animale	150
10.5. Critica alla teoria della civilizzazione di Scheler	153
10.6. Wissenssoziologie: società postmoderna o postindustriale?	155
11. La rivoluzione dell'eros come apice del processo di centricità....	159
11.1. Alcuni spunti antropologici nel Simposio e nel Fedro	159
11.2. Scheler e Platone.....	164
11.3. La rivalutazione di Platone	165
11.4. Da Platone a Freud: l'impotenza dello spirito	166
11.5. Seidel e Gehlen: l'origine della morale e delle istituzioni	167
11.6. Il "vuoto del cuore": dall'eccedenza pulsionale all'eccedenza di fantasia	169
11.7. La teoria esonerante dell'eros	170
11.8. Homo eroticus: la creazione del mondo visivo	171
PARTE SECONDA	175
Ontologia della persona.....	175
Riduzione e Weltoffenheit	177
1. La percezione pura e l'empirismo filosofico.....	179
1.1. Empirismo filosofico e chiusura ambientale	179
1.2. Scheler e la chiusura ambientale di von Uexküll.....	179
1.3. Autodati e conoscenza a-simbolica	182
1.4. Bergson e il problema della percezione disinteressata.....	184
1.5. Oltre Kant e il pensiero della sintesi.....	187
1.6. L'apriori materiale in Husserl e Scheler	189
1.7. Il costruttivismo radicale e il direct realism di Gibson.....	191
1.8. La delimitazione dell'empirismo filosofico	195
2. Eccedenza agapica e autodati	198

2.1. <i>Eros e agape: vi è un domandare dell'amare a cui il mondo risponde dischiudendosi</i>	198
2.2. <i>Riduzione e autodatità</i>	203
2.3. <i>Dall'immaginazione alla compartecipatività</i>	205
2.4. <i>Ideazione e intenzionalità controfattuale</i>	208
3. <i>Riduzione e realtà multiple</i>	211
3.1. <i>Riduzione e Lebenswelt</i>	211
3.2. <i>La messa fra parentesi della realtà preminente</i>	213
3.3. <i>Riduzione come terapia dell'ordo amoris</i>	216
4. <i>Radicalizzazione dell'apertura ed ex-centricità</i>	218
4.1. <i>L'apertura radicale come destabilizzazione</i>	218
4.2. <i>L'altro fuoco dell'ellisse: il problema dell'ex-centricità in Schelling e Scheler</i>	220
4.3. <i>Weltoffenheit e thaumàzein</i>	223
4.4. <i>La teoria del conflitto: che cos'è lo spirituale?</i>	226
5. <i>Fenomenologia dell'alterità</i>	231
5.1. <i>Fra empatia e neuroni specchio</i>	231
5.2. <i>Robinson Crusoe</i>	238
5.3. <i>Intersoggettività: la critica di Scheler a Husserl</i>	241
5.4. <i>La percezione "immediata" dell'altro</i>	244
5.5. <i>I diversi livelli della percezione dell'altro</i>	247
5.6. <i>La morale naturale della simpatia e S. Francesco</i>	250
5.7. <i>L'unipatia e la grammatica universale dell'espressività</i>	252
5.8. <i>Erlebnis e Ausdruck</i>	254
La persona compartecipativa	257
6. <i>Il problema della persona</i>	259
6.1. <i>Persona e bioetica</i>	259
6.2. <i>La critica a Locke e l'eredità kantiana</i>	262
6.3. <i>Scheler: persona e atto</i>	264
6.4. <i>La teoria dell'ordo amoris in Scheler</i>	267
6.5. <i>Oltre l'ontologia del possibile</i>	278
6.6. <i>Alcune considerazioni sulla "prospettiva in prima persona" di Baker</i>	282
7. <i>Il principio di espressività</i>	284
7.1. <i>L'essenza e il principio di espressività</i>	284
7.2. <i>Le due vie dell'espressività</i>	287
7.3. <i>Ideazione e metabolismo cognitivo</i>	288

8. Per un'ontologia della persona	290
8.1. <i>L'indistinzione dominante fra Io psichico e persona</i>	290
8.2. <i>L'atto come "cellula" della totalità incompiuta</i>	291
8.3. <i>L'inoggettivabilità dell'atto</i>	296
8.4. <i>Rovesciamento del piano psichico e rettificazione partecipativa</i>	297
8.5. <i>Totalità incompiuta come apertura temporalizzata</i>	299
8.6. <i>Fisionomia della persona e sfondamento affettivo</i>	301
8.7. <i>Persona come centro di un territorio empirico</i>	302
8.8. <i>La rottura del circolo ermeneutico e l'atto performativo</i>	304
9. Il problema etico e la libertà situata	309
9.1. <i>Il vuoto promettente e il silenzio</i>	309
9.2. <i>Libertà e "creatività incompiuta"</i>	311
9.3. <i>Libertà dell'Io e libertà della persona</i>	314
9.4. <i>La confutazione di Ivan: libertà e male radicale</i>	316
<i>Indice dei concetti</i>	327
<i>Indice dei nomi</i>	333

Introduzione

Che cos'è una persona? Come si costituisce concretamente l'identità personale? Che rapporto c'è fra identità personale e identità psichica? C'è coincidenza fra persona e *homo sapiens*? La persona è ancora oggi, nonostante tutto, al centro del dibattito filosofico, sociologico, giuridico e bioetico, eppure la dimensione ontologica della persona, immersa in un'ambiguità di fondo¹, sembra sfuggire continuamente alle reti concettuali costruite dalle più svariate teorie.

Per affrontare questi problemi propongo un'ontologia della persona come compimento dell'antropologia filosofica. L'antropologia filosofica nasce nella Germania degli anni Venti in un periodo "fluido" in cui l'eclissi delle tradizionali concezioni dell'uomo non aveva ancora lasciato il posto alla cristallizzazione totalitaria dell'uomo di massa che si sarebbe imposta negli anni Trenta. Mai prima d'ora, poteva ancora affermare Max Scheler nel 1926, l'uomo è risultato così drammaticamente enigmatico a se stesso, eppure tale epoca è anche la prima in cui l'uomo, socraticamente, sa di non sapere chi è. L'antropologia filosofica era dunque originariamente vissuta come una grande occasione per relativizzare tutti i tentativi volti a consegnare l'uomo a una definizione fissa, restituendo così l'enigmaticità dell'uomo in tutta la sua complessità. Sempre nel 1926, Scheler osserva che l'enorme mole di dati raccolti dalle scienze biologiche, dalla fisiologia, dalla medicina e dalla psicologia hanno reso l'uomo, se possibile, ancora più misterioso a se stesso: più conosciamo l'uomo, come oggetto di discipline specialistiche, e tanto meno lo comprendiamo nella sua totalità.

¹ Tale ambiguità è già presente etimologicamente nel termine greco "*proso-pon*", che indica innanzitutto il "volto" dell'individuo, ma anche la "maschera" dell'attore teatrale. Quest'ultimo significato diventa preminente nel termine latino "*persona*". Tuttavia non bisogna dimenticare che nella tradizione cristiana emerge anche un diverso senso a partire dalla discussione sul mistero trinitario: sia Tertulliano che Agostino utilizzano "*persona*" per tradurre il greco *hypostasis*: «una sostanza (*ousia*), tre persone (*hypostaseis*)».

Si tratta di cogliere l'enigma dell'uomo, ma a partire da una categoria di *natura* e di *vita* che non coincide più con quella della scienza positivista. Heidegger seguirà inizialmente una strada diversa, partendo da un *Dasein* per più versi pensabile rigorosamente solo nei confini della lingua tedesca, e che, ponendo preliminarmente la questione ontologica, intanto spoglia l'uomo dalle dimensioni della corporeità, dell'erotismo, dell'unicità individuale, dell'apertura al mondo, ma senza la garanzia di poterle poi adeguatamente recuperare nei passaggi successivi.

Nel porre la questione dell'uomo in riferimento alla categoria di *vita*, l'antropologia filosofica non ricade nel biologismo, dimenticando così la differenza ontologica, ma piuttosto cerca di ricomprenderla *concretamente* a partire dall'atto, decisivo, del superamento di quella chiusura ambientale di von Uexküll, a cui successivamente Heidegger stesso presterà molta attenzione. Da qui l'importanza d'indagare, meglio di quanto si sia fatto finora, i radicamenti dell'antropologia filosofica nella discussione che dal concetto di auto-organizzazione, genialmente elaborato da Kant nella *Critica del giudizio*, arriva fino alla teoria dell'organismo di Schelling come «schema della libertà» e alla teoria della *Stufenfolge* dell'autoregolazione (o «centricità») dei diversi sistemi viventi. Tematiche che attraversano anche l'antropologia filosofica di Scheler e Plessner e che si ramificano poi in direzione della nuova teoria dei sistemi, quella che con Varela definisce l'organismo in senso autopoietico. Fare i conti con questi risultati significa chiedersi se l'uomo stesso sia o meno un sistema autopoietico.

L'antropologia filosofica del XX secolo ha cercato di definire l'uomo in riferimento a una instabilità biologica che lo porta a trasformare il proprio corpo (la teoria del *cybor* di Alsberg) oppure il proprio ambiente (Gehlen). E se invece l'uomo fosse l'essere che si caratterizza per dare alla luce una nuova forma di esistenza? Come comprendere altrimenti il passaggio dalla centricità – che caratterizza la sfera biologica (compreso l'Io soggetto della coscienza razionale) – all'ex-centricità della persona? Come comprendere altrimenti il rapporto fra l'eccedenza dionisiaca di Nietzsche e l'eccedenza agapica di Scheler? Mentre l'eccedenza dionisiaca dà ancora forma all'immaginazione del soggetto, l'eccedenza agapica risulta irriducibile a uno schema proiettivo anticipante ed è già volta a far spazio, in un centro personale, all'emergere di una *novità* positiva (cfr. p. 206). L'eccedenza agapica si presenta come un caso di creatività esemplare.

Rispetto a queste problematiche l'antropologia filosofica di Scheler si presenta eccessivamente sbilanciata sul concetto di spirito (*Geist*), con il risultato di venir recepita come una protuberanza metafisica e teomorfica. Certo si tratta d'interpretazioni di comodo, ma alla base di questo mio lavoro vi è anche la convinzione che non sia più sufficiente limitarsi a correggere e migliorare l'antropologia filosofica del *Geist*.

Più promettenti sono eventualmente le riflessioni di Scheler sui concetti di *Vorbild* (guida) e di *Bildung* (formazione). È attraverso una nuova antropologia filosofica della *Bildung* che sarà possibile cogliere il problema della persona come l'essere che, essendo privo di un'essenza predefinita, è costretto a formarsi e quindi a nascere una seconda volta.

Ciò che si sta verificando nell'attuale società, immersa nella liquidità postmoderna, è proprio un arresto di tale processo di formazione: qui l'uomo ritorna indietro e assolutizza la propria fissità autoreferenziale. Da questa posizione di autosufficienza discende quella mancanza di *ritegno* – conseguente alla forbice sempre maggiore fra consapevolezza dei propri limiti e mezzi tecnici a disposizione – che contraddistingue le scelte dell'uomo attuale. Certe forme di ingegneria genetica e l'applicazione del *neuromarketing* alla manipolazione dell'opinione pubblica diventano così la comoda alternativa al difficile processo di formazione della persona. Se l'uomo è l'essere che nasce come totalità incompiuta, il pericolo è che, in mancanza di adeguati spazi di formazione, il compito di plasmarlo venga assunto da qualcun altro: ieri l'ideale ascetico e oggi l'allevamento mediatico di massa. Se questa è la minaccia, allora l'antropologia filosofica va ripensata in direzione della formazione degli strati affettivi della persona (cfr. pp. 103-120), magari sondando anche possibili convergenze con le tematiche sollevate dalla *cura sui* di Pierre Hadot o dalle tecnologie del sé dell'ultimo Foucault.

Perché allora “*ontologia della persona*” e non semplicemente “*fenomenologia della persona*”? Il problema è che da Locke fino alla bioetica di Singer e Engelhardt ha dominato una generica indistinzione fra *Io* e *persona*. Un'indistinzione che da un lato è funzionale all'atrofizzazione del processo di formazione, dall'altro ripropone una barriera ostracizzante fra persone e non persone. Per questo non è possibile partire da una semplice descrizione di come si dà la persona nell'esperienza comune, ma è necessario individuare una tesi forte, capace di dar conto di come una persona si costituisca ontologicamente in modo diverso dall'io.

La proposta è quella di partire dalla relazione fra atto e persona: gli atti sono le “cellule” metabolizzate dall'*ordo amoris* della persona. La persona metabolizza le funzioni psichiche in atti, ma poi nel rapportarsi ai propri atti inaugurerà qualcosa di ontologicamente impreveduto e che distingue la persona da tutti gli altri enti: essa si svela un ente ontologicamente *innovativo* che dà origine a una nuova forma di esistenza. Ogni atto è un tassello del percorso di rinascita tracciato dal divenir-persona. Questo perché l'atto non viene eseguito (come invece accade per un'azione o una funzione psichica), ma per l'appunto *co-eseguito*. In

altri termini nella co-esecuzione la persona non auto-organizza gli atti autopoieticamente, ma li organizza “*compartecipativamente*”².

Nella compartecipazione la persona si svela una totalità incompiuta che, in quanto tale, ha bisogno d’inaugurare un processo formativo facendosi contagiare dall’*esemplarità*. Nell’*esemplarità* altrui è individuabile la matrice generativa di un processo formativo particolarmente riuscito, quindi di un’esperienza nuova che posso creativamente fare anche mia (cfr. p. 208). Incompiutezza ed *esemplarità* sono ciò che differenzia la persona dall’Io. Dietro la persona non c’è un’essenza compiuta, ma un moto espressivo, cioè una matrice generativa del percorso ontologico con cui una determinata persona è riuscita a esprimersi nell’atto (cfr. “principio di espressività”). *L’“essenza” della persona è perfetta nella misura in cui è incompiuta. L’incompiutezza, lungi dal rappresentare una mancanza, indica la capacità di mantenere aperto uno spazio innanzi. La persona è una “totalità incompiuta” che deriva la propria perfezione dall’essere sempre aperta a un ulteriore possibile compimento compartecipativo (cfr. “principio d’identità compartecipativa”).*

Un’essenza compiuta sarebbe invece vissuta dalla persona come una gabbia o una barriera statica. Nella misura in cui la persona finita si posiziona come “totalità compiuta” tronca ogni rapporto con la dimensione compartecipativa e ricade nella logica egocentrica. *La persona è in definitiva un grande riconvertitore di energie psichiche in energie compartecipative e quindi una risorsa fondamentale per tentare d’impostare un nuovo modo di risolvere i conflitti e di rapportarsi alla natura, una volta che la logica centrica sia arrivata al capolinea.*

Se dimentico tutto ciò, proprio nell’istante in cui faccio riferimento alla persona sarò subito tentato di tracciare una discriminazione nei confronti della non-persona, magari ricadendo nell’opposizione giuridica fra persona e cosa. Un’opposizione inaccettabile, non solo perché i confini tracciati di volta in volta dal diritto rimangono storicamente mutevoli e incerti, ma soprattutto perché va contro il senso stesso della persona, che non è quello di accentrare diritti, quanto di promuoverli compartecipativamente oltre se stessa, riconoscendo quale non-cosa tutto ciò che la circonda e quindi sviluppando un’etica della responsabilità nei confronti degli altri esseri viventi e della natura.

² I rapporti “partecipativi” si sviluppano entro canali prestabiliti riferendosi a un “modello”, mentre quelli “compartecipativi” si possono esprimere creativamente facendosi contagiare da una “esemplarità”. Per usare una metafora visiva è come quando la luce rimane catturata entro una fibra ottica oppure quando può diffondersi liberamente nell’ambiente. Ho qui presente la nota distinzione fra “radiazione” e “illuminazione” proposta da J. Gibson (cfr. J. Gibson, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna 1999, 97-104).

Parte prima

Antropologia filosofica

«L'uomo è l'unico animale che è in grado di meravigliarsi di esistere»
Platone

L'eccedenza dionisiaca

1. *L'antropologia dell'eccedenza in Nietzsche*

1.1. Oltre il relativismo: il conflitto delle volontà di potenza

Il Nietzsche più fecondo per una riflessione sull'esistenza umana non è quello che esalta una volontà di potenza illimitata che ponendo a suo piacimento i valori capovolge l'assolutismo etico nel moderno relativismo, bensì quello che individua nell'uomo un'eccedenza dionisiaca, un *über sich hinaus* irriducibile alla logica dell'utile e dell'adattamento biologico. D'altronde che Nietzsche sia il teorico del relativismo è vero solo fino a un certo punto: Nietzsche definisce l'uomo «come una pluralità di “volontà di potenza”, ciascuna con una molteplicità di forme e mezzi di espressione» (KSA XII, 25)¹, ma in questa molteplicità non vi è alcun relativismo giacché l'ultima parola spetta indiscutibilmente alla volontà di potenza che ha il *Grad der Macht* maggiore, una legge che non risulta modificabile arbitrariamente dal soggetto, tanto che il ponimento dei valori finirà inesorabilmente per riflettere *oggettivamente* il *Grad der Macht* del soggetto stesso che li pone.

I problemi nascono quando non ci si domanda con sufficiente rigore quale sia il termine centrale nell'espressione “volontà di potenza”, quando si crede che il *volere* sia la causa della *potenza*. Ma veramente, si chiede Nietzsche, la «“volontà di potenza” è una specie di “volere” o addirittura identica al concetto di “volere”?» (KSA XIII, 300). La risposta non può che essere negativa in quanto il concetto primario è la potenza mentre la volontà è solo quello derivato, secondario: la “volontà che vuole” è sterile in quanto non ha la capacità di ottenere il fine che si prefigge (*alles Erreichte ist dem Gewollten absolut incongruent*), mentre è solo la potenza il momento fecondo e generativo. Nel *conflitto delle volontà di potenza* l'essenziale non concerne il *Wille* posto al servizio del soggetto, ma solo il *Grad der Macht* a cui è sottomesso lo stesso

¹ KSA = F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und Montinari, Berlin/New York 1988 (2. Auf.). Qui e di seguito, quando non diversamente menzionato, le traduzioni sono mie.

soggetto. Rovesciare e falsificare tale rapporto, ponendo il *Wille* come *Ding an sich*, fu il grave errore di Schopenhauer, tanto che fatto tale passo l'unica via di salvezza è rappresentata dai processi catartici capaci di condurre alla *noluntas*. Lo sforzo di Nietzsche si volge allora a distinguere con cura la pura volontà di potenza dal mero *Wille zum Leben* di Schopenhauer, sfacciatamente motivato dal *non voler* soffrire, cioè da una volontà reattiva: da un bisogno.

Vi sono aspetti del pensiero di Nietzsche che vengono spesso rimossi a favore di un'interpretazione relativistica, eppure teorizzando una volontà di potenza *pura* Nietzsche nega esplicitamente che ognuno sia autorizzato a fare qualsiasi cosa in nome della volontà d'imporsi e di primeggiare: in realtà ciascuno è autorizzato a raggiungere unicamente il livello che gli compete gerarchicamente in base al proprio *Grad der Macht*, mentre ciò che va oltre viene moralmente condannato, proprio da Nietzsche, come furbizia e *Unmoralität der Mittel*. Una volontà d'imporsi oltre la *misura* del proprio *Grad der Macht* è negativa in quanto espressione di un "voler qualcosa" mosso al rafforzamento, teso alla fagocitazione: voler evitare il dolore, volere il piacere, volere il volere. È una grande ingenuità scambiare il semplice *voler qualcosa* per la *volontà di potenza*: la prima sovente è l'indizio d'una mancanza che vuole rafforzarsi e tradursi in un arroccamento autoritario (il *Comandieren*), laddove la volontà di potenza pura è un traboccare di energie; la prima è ancora tutta rivolta a un'autoaffermazione smisurata ed eccessiva di se stessa: tutta affaccendata a puntellare ossessivamente le proprie debolezze, pretende potenza, e non trovandola dentro di sé crea meccanismi di comando capaci di assimilarla con ingordigia dall'esterno, diventando volontà d'imporsi attraverso la forza; la seconda invece è potenza pura che tracima, eccede, si diffonde oltre se stessa: non mancanza che esige potenza, quanto potenza eccedente che dà potenza, promuove, persuade. Si tratta di due modi diametralmente opposti di rapportarsi alla soggettività nel senso di rafforzarla o di superarla. Per questo Zarathustra ammonisce l'uomo dicendogli che la cosa più pericolosa per lui è proprio *la volontà di potenza come inesauribile volontà generativa*: è pericolosa perché implica l'autosuperamento, la *Selbst-Überwindung*, cioè il tramonto dell'uomo.

Il problema è «di cominciare una buona volta per tutte a porre finalmente in questione lo stesso valore di questi valori» (*KSA V*, 253), perché solo così è possibile smascherare le metafisiche e le ontologie che nascondono i rapporti di forza da cui scaturiscono tutte le *Wertschätzungen* sotto la falsa parvenza "oggettiva" di una *reine Erkenntniss* astratta e asettica, o di una natura meccanicistica basata su cause ed effetti. Si tratta di avere finalmente il coraggio di concepire la realtà in termini di valore, di forze di attrazione e repulsione, ma non per sfociare nella tesi del libero arbitrio o nel relativismo, quanto per approdare

all'idea che il valore è la necessaria oggettivazione della gerarchia del *Grad der Macht*. Il mondo fenomenico non è frutto delle categorie intellettuali kantiane bensì delle categorie *oggettive* del grado di potenza, e queste si esprimono attraverso valori.

Solo una sottile psicologia del *ressentiment* può spiegare nei dettagli il duplice movimento che prima ha innalzato i valori al regno degli oggetti ideali assoluti per poi ridurli a strumento arbitrario della volontà del soggetto. Ambedue tendono al medesimo obiettivo metafisico: l'occultamento del fatto che il ponimento di valore tradisce sempre e in modo impeccabile l'altezza oggettiva della volontà di potenza, esattamente come il profilo dell'orizzonte indica l'altezza dello sguardo.

Quello che interessa a Nietzsche non è promuovere il relativismo, ma al contrario denunciare l'illusionismo dell'ideale ascetico e il risentimento che spinge l'uomo a rappresentarsi i valori inferiori come se fossero quelli superiori. Ebbene per smascherare tale gioco di prestigio, per porre realmente «in questione lo stesso valore di questi valori» non basta contestare l'ipotesi che i valori siano qualità o attributi assoluti che si manifestano sempre nello stesso modo a tutti, quasi si trovassero nelle cose stesse, ma occorre fare anche il passo ulteriore e mettere in discussione la tesi secondo cui è il soggetto che pone i valori a suo piacimento. È vero che «il valore del mondo dipende dalle nostre interpretazioni» tuttavia ogni interpretazione corrisponde a uno stadio di forza psicologica, tanto che raggiunto un livello più alto dovrò rimettere in discussione e superare la limitatezza dell'interpretazione precedente. La *Wertschätzung* è la prospettiva con cui il soggetto guarda necessariamente la realtà, il che significa che posso interpretare il mondo unicamente nei limiti della mia prospettiva, e questa dipende *oggettivamente* dal *Grad der Macht* che la sorregge. Non posso cambiare arbitrariamente la prospettiva che mi determina: l'uomo è essenzialmente *Wertschätzungen*, ma queste riflettono il *Grad der Macht* della mia volontà. Il rapporto fra *Wertschätzungen* e soggetto va dunque rovesciato: il soggetto è *portatore* e non *creatore* di *Wertschätzungen*.

Asserire invece che la volontà di potenza è la soggettività incondizionata o il volere per il volere significa ancora una volta relativizzare il *Grad der Macht* a favore di un'assolutizzazione della volontà: significa concepire nuovamente la volontà di potenza non in termini di potenza, bensì di volontà. È vero: Nietzsche proclama in continuazione che non esistono valori originari e indipendenti, che tutto è relativo, che nella vita non esistono valori. Eccetto però una cosa: il valore del «*Grad der Macht*» (cfr. *KSA*, XII, 215). Così come la conoscenza si svela essere unicamente una questione di forza psicologica, altrettanto la valutazione è solo l'espressione del *Grad der Macht*: «La decisione che stabilisce che cosa debba provocare piacere o spiacere dipende dal grado del potere [*Grad der Macht*]: la stessa cosa, che dal punto di vista di un

quantum di potere minimo sembra un pericolo che necessita della più rapida difesa, dal punto di vista di una consapevolezza di pienezza di potere può avere come conseguenza una stimolazione pienamente piacevole e una sensazione di piacere» (KSA XIII, 34). Per questo Nietzsche parla di «*Rangordnung als Machtordnung*» (KSA, XII, 132), cioè di una gerarchia di valori rispecchiante oggettivamente la gerarchia della potenza: i valori non sono in balia della volontà del soggetto, quanto della *Machtordnung*, tanto che i valori più alti sono tali perché posti dal grado di potenza maggiore.

Ed è solo poiché la *Machtordnung* ha una consistenza oggettiva che Nietzsche può porsi il problema del perché è avvenuta l'*Umwertung aller Werte*. L'*Umwertung* degli schiavi consiste nell'imporre il punto di vista e la *Wertschätzung* del livello di potenza inferiore attraverso una falsificazione: sotto un concetto asettico di libertà, di verità (*die Tyrannei des Wahren*) o di valore "in sé", essi mascherano il fatto che il grado di libertà, di verità e l'altezza del valore non dipendono dall'arbitraria volontà di emanciparsi dello schiavo, ma sono relativi alla *Machtordnung*. In tale camuffamento i valori diventano lo strumento della grande menzogna a cui occorre rispondere a colpi di martello facendo riaffiorare i rapporti di forza autentici.

1.2. Vitalismo ed evolucionismo

L'indipendenza del *Grad der Macht* dalla volontà della potenza spiega perché essa sia irriducibile non solo alla filosofia del soggetto, ma pure al vitalismo, all'utilitarismo e al principio di piacere. Essa fa piuttosto riferimento a un «*Plus-Gefühl von Macht*» in cui è racchiuso il segreto dell'eccedenza dionisiaca. Il problema dell'eccedenza della volontà di potenza sulla vita e le sue funzioni organiche, sull'utile e il piacere può essere compreso unicamente tenendo presente il dato di partenza e cioè che l'organismo stesso è un *prodotto* della volontà di potenza: questa eccede il vitale non in quanto è dopo o al di là, ma in quanto pone la vita². L'organismo e le sue funzioni – che in Schopenhauer sono la solidificazione della volontà – in Nietzsche diventano la materializzazione e l'articolazione del grado di potenza della volontà: «la volontà di potenza è la forma affettiva primitiva, tutte le altre affezioni sono soltanto suoi rimodellamenti» (KSA XIII, 300), e per questo è necessaria una riduzione di tutte le funzioni organiche fondamentali al *Wille zur Macht*.

² Cfr. il § 36 di *Al di là del bene e del male*, in: KSA, V 54.

Di conseguenza, se è la volontà di potenza a tracciare i confini fra ciò che è utile o dannoso per l'organismo, sarebbe errato cercare di spiegare l'origine di un organo vitale in base al concetto di "utilità": al massimo questo serve a capire il funzionamento di un organo (biologico o sociale), offre cioè una spiegazione *euristica*, ma non ci dice assolutamente nulla sulla sua genealogia. La vita rimane incomprensibile anche dal punto di vista del piacere in quanto questo non muove nulla, ma sopraggiunge solo successivamente al raggiungimento di un «*Plus-Gefühl von Macht*»: piacevole e spiacevole non sono fini ma piuttosto esclusivamente «mere conseguenze, mere manifestazioni di accompagnamento» (*KSA V*, 313-316),

Anche qui Schopenhauer, con la sua teoria del *Wille zum Leben*, sbaglia. La volontà di potenza è tale solo se esercita la potenza verso qualcosa, se esperisce una resistenza: solo nella resistenza diventa consapevole o per lo meno effettiva, ma la resistenza è il limite, è il dolore. Di conseguenza la volontà di potenza è volontà di dolore contrapposta alla volontà di piacere in quanto il piacere si raggiunge non sfuggendo al dolore, ma solo superando la resistenza del dolore.

Tale critica si estende oltre Schopenhauer fino all'evoluzionismo. Anche se Nietzsche riconosce solo parzialmente la rottura rivoluzionaria che l'evoluzionismo ha determinato nei riguardi del teleologismo kantiano e dell'idealismo, le sue critiche sembrano indirizzate più che a Darwin al "darwinismo sociale", inoltre Nietzsche non contesta l'esistenza dell'evoluzione, quanto il modo unilaterale con cui essa è stata interpretata. Nella *Genealogia della morale* Spencer viene criticato per aver concepito la vita «come un costante adattamento finalistico delle condizioni interiori a quelle esterne» (*KSA V*, 316), questo corrisponde a un grave fraintendimento in quanto l'essenza della vita non è rappresentata da una volontà reattiva, ma al contrario dalla prevalenza di forze spontanee e creatrici costantemente orientate a superare gli equilibri già raggiunti. Insomma – ammonisce Nietzsche – «non bisogna scambiare la natura per Malthus»: la vita non segue un rigido principio di economia, ma è pervasa da un principio ludico-dionisiaco che si manifesta con una ricchezza e sovrabbondanza stupefacenti, come testimoniato dagli innumerevoli meccanismi d'impollinazione e di fecondazione (cfr. *KSA VI*, 120). Non l'economia delle forze, ma il gioco della loro sovrabbondanza è il motore della vita: quando la vita, invece di puntare a un incremento della potenza, punta all'utile, all'autoconservazione e ripiega in una nicchia di piacere fine a se stesso, degenera inevitabilmente in un processo di stagnazione e di decadenza.

L'evoluzione si verifica quando la vita, spinta da situazioni eccezionali, viene costretta a inventarsi nuove soluzioni eccedenti la logica dell'adattamento, ma questo, se può accadere nella natura, certamente

non avviene nella società: qui le regole del gioco vengono falsate dall'entrata in scena di un nuovo fattore che il darwinismo sociale aveva del tutto sottovalutato: l'intelletto, cioè il grande baro della vita³. Secondo Nietzsche lo schiavo è tale in quanto portatore di valori deboli e tutte le sue *Wertschätzungen* rimarranno eternamente imprigionate nella debolezza del suo *Grad der Macht*, per questo, nell'epoca del risentimento, non vorrà mai riconoscere e accettare la propria inferiorità ed ecco che allora teorizzerà ingegnosamente, attraverso il cristianesimo e la democrazia, il *diritto* d'imporsi con qualsiasi mezzo, cioè con mezzi sleali. Pensare che dal confronto fra tali volontà di potenza votate alla mediocrità possa scaturire una selezione naturale del migliore significherebbe ricadere nelle stesse ingenuità che guidano la mano invisibile di Adam Smith. Nella proiezione della teoria evoluzionista sul piano sociale Nietzsche vede piuttosto agire la stessa logica di adattamento e di furbizia che è alla base dell'ideale ascetico. Non appena l'uomo dall'animo molto forte accetta di scendere nella pianura, e di confrontarsi con l'istinto del gruppo e la legge del numero, viene automaticamente sconfitto: scendendo a valle scopre di essere il più vulnerabile, e la sua volontà di potenza, pur essendo di grado più elevato, soccombe di fronte a quella di una maggioranza compattata dal risentimento e dalla paura⁴.

Proprio qui occorre compiere un rovesciamento, che si delinea chiaramente a partire dal 1882, e confessare quello che il darwinismo sociale non aveva avuto il coraggio di vedere e cioè che l'uomo da un punto di vista strettamente organico non rappresenta il vertice dell'evoluzione, bensì l'animale più debole e inetto: una degenerazione organica della vita che ha avuto la meglio ed è riuscita a imporsi unicamente attraverso le armi sleali dell'intelletto.

³ In un frammento del 1888 intitolato *Anti-Darwin*, Nietzsche nota scandalizzato: «come si può essere così ciechi e proprio qui vedere in modo distorto? [...] Quello che vedo io è che gli inferiori s'impongono continuamente grazie al numero, al calcolo e alla furbizia» (KSA XIII, 304). E in un aforisma della primavera del 1888 a proposito della selezione sociale del migliore confessa: «ciò che più mi stupisce quando considero i destini dell'uomo è il fatto di dover purtroppo constatare in continuazione proprio il contrario di quello che Darwin e la sua scuola pretende di vedere: e cioè la selezione a favore del più forte e l'evoluzione della specie. A me sembra verificarsi esattamente il contrario: e cioè l'affermarsi del mediocre sul migliore» (KSA VI, 120).

⁴ Così «i più forti e felici sono i più deboli quando hanno contro l'istinto organizzato del gregge, la paura degli schiavi, la superiorità numerica» (KSA XIII, 303).

1.3. L'uomo come "animale malato" e le istituzioni come surrogato dell'istinto

È la tesi dell'uomo come "animale malato". Sicuramente qui Nietzsche ha presenti le pagine in cui Schopenhauer considera l'intelletto il fenomeno secondario, l'*apparenza*, mentre quello primario, il *Ding an sich* metafisico, è l'organismo quale materializzazione della volontà. L'intelletto diventa un semplice accidente, «anzi un parassita dell'organismo» che si sviluppa a sproposito dando origine a un'iper-cerebralizzazione che dal punto di vista vitale è una degenerazione insensata, una malattia⁵. E Nietzsche di rimando: «Da che cosa dipende questo stato morboso? Dal fatto che l'uomo [...] è l'animale malato» (KSA V, 367). Quello che lo domina è l'*Instinkt der décadence*, che compare nella forma di *Wille zur Macht*. L'istinto di decadenza è capace di esprimere una volontà di potenza, ma è una volontà di potenza inferiore che pone i "valori al contrario" rispetto all'oggettività della *Machtordnung*, di conseguenza può sperare di legittimarsi solo negando nel risentimento l'oggettività.

Un processo degenerativo che a livello sociale si esprime nella *civilizzazione*, qui la perdita dell'istinto viene surrogata dalla creazione delle istituzioni, cioè da stampelle atte a sorreggere l'animale malato: *Institutionen* come *Züchtung*, come *Domestikation* dell'uomo. Le istituzioni diventano espressione di uno spirito di decadenza che, contro la legge della selezione naturale di Darwin, non rispetta le regole del gioco e barando costruisce un ambiente artificiale fatto ad arte per permettere all'uomo, cioè un essere manchevole, di sopravvivere. L'essenza delle istituzioni volte a conservare l'animale malato è dunque per Nietzsche immorale⁶, ma non fu sempre così: è stata la civilizzazione dell'uomo risentito (il cristiano) che ha rovesciato l'originaria funzione delle istituzioni, votata nel mondo greco a far spazio all'opera del genio e alla vera arte. Il progetto della modernità viene a coincidere con la volontà di potenza che sorregge il processo di civilizzazione: ma è solo la volontà di potenza malata e immorale dell'"ultimo uomo". Per questo in *Ecce Homo* l'oltreuomo viene posto «in contrasto con gli uomini "moderni", con gli uomini "buoni", con i cristiani e gli altri nichilisti» (KSA VI, 300). Tutto questo significa che l'eccedenza dionisiaca, che nell'uomo apre le porte all'oltreuomo, si contrappone non soltanto all'utilitarismo ma anche alla civilizzazione e alla *Maschinerie* messa in moto dal progetto della modernità.

⁵ Cfr. § 19 e § 20 del secondo volume di *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

⁶ In un frammento Nietzsche parla dello stato in termini di «immoralità organizzata» (KSA XIII, 187).

1.4. Morale e ideale ascetico

Se non in tali luoghi, dove risiede dunque l'eccedenza umana? Rimangono i luoghi ultraterreni indicati dalla morale, ma cercarla in questa direzione rarefatta significherebbe rimanere ancora una volta vittime di un'illusione: l'ideale ascetico s'impone nella misura in cui occulta il fatto che anche i "valori morali" sono mossi da istinti umani, troppo umani, sono l'espressione camuffata di una logica essa stessa utilitaristica. Per questo il filosofo moralista è definito da Nietzsche una *bête philosophe*, che segue qui, come ogni altro animale, il proprio istinto bestiale: dietro l'ideale ascetico, dietro le sue tre *Prunkworte* (*Armuth, Demuth, Keuschheit*) si nasconde l'istinto di sopravvivenza di una vita che cerca di conservarsi con tutti i mezzi a sua disposizione. L'ideale ascetico rientra quindi a pieno titolo nella logica della *Umwertung*: una volta che lo schiavo risentito si renda conto di non poter raggiungere i valori più alti cerca, per sopravvivere, di svalutarli e di rendere nobili, e quindi desiderabili, i valori inferiori che dirigono la propria esistenza malsana. L'uomo risentito, una volta riuscito a imporsi attraverso le leggi del numero e la furbizia, ha bisogno di ammantare di nobiltà la propria debolezza per sopravvivere alla propria illusione. È il *Wille zur Wahrheit*, in cui gl'impulsi dominanti esigono violentemente di essere riconosciuti come le istanze dei valori superiori (cfr. *KSA XII, 257*). Per compiere questa operazione c'era bisogno di un elaborato armamentario psicologico e fu necessario collaudare diverse tecniche narcotizzanti, *in primis* una morale, una filosofia, una teologia, ma anche una scienza capace di appagare il bisogno di certezza.

Dunque l'ideale ascetico è un ottimo narcotizzante, ma da che cosa deve anestetizzare? L'uomo vive nell'insostenibile sensazione che qualcosa di fondamentale gli manchi, quello che teme non è tanto la sofferenza, ma la propria incapacità psicologica di far fronte all'insensatezza della sofferenza. L'*horror vacui* di una vita illusoria sospesa sul nulla e dimentica di sé spinge l'uomo a imporre attorno a sé un senso artificiale, una ragnatela di menzogne, come altrettante mura glie difensive. Di fronte a questo *horror vacui* l'uomo vuole a tutti i costi un fine, tanto da preferire il volere il nulla del nichilismo piuttosto che il non volere. L'ideale ascetico diventa l'inevitabile corollario di un posizionamento rovesciato, il narcotico indispensabile per sopravvivere alla propria illusoria mappatura del mondo morale e superare così il primo nichilismo, ma solo per ricadere in quello passivo.

1.5. I luoghi dell'eccedenza dionisiaca

Civilizzazione e decadenza in realtà non coincidono, il problema diventa piuttosto quello d'individuare le forme e le logiche che sottendono l'ideale ascetico. Non è un caso che oggi la discussione sulla morte dell'eros e dell'arte abbia preso il posto di quella che all'inizio del XX secolo riguardava la morte di Dio: Dio, arte, eros non sono le cause del processo degenerativo, ma solo le tappe successive dello stesso scontro, tanto che solo nell'annuncio all'opinione pubblica della loro morte s'apre uno spazio di riflessione finalmente liberato dalle incrostazioni della psicologia dell'uomo risentito. Il pensiero postmoderno ha peccato in ottimismo quando ha pensato che la psicologia del risentimento e tutta una serie di meccanismi tribali fossero circoscritti alle dimensioni del religioso e della metafisica: essi sanno penetrare altrettanto efficacemente il pensiero scientifico, post-metafisico e laico, spostandosi con incredibile efficacia parallelamente al processo di secolarizzazione. Se oggi il discorso di Nietzsche non scandalizza ed è divenuto "popolare" è unicamente perché la condanna dell'ideale ascetico è divenuta essa stessa funzionale alla psicologia del risentimento, perché serve a nascondere il fatto che le tecnologie di addomesticamento e neutralizzazione dell'eccedenza umana hanno già trovato nuovi ideali post-ascetici idonei a funzionare in modo più persuasivo di prima. Che l'ideale ascetico sia stato abbandonato non perché divenuto obsoleto, ma perché sconfitto culturalmente da una coraggiosa avanguardia intellettuale del Novecento è una delle più riuscite fabulazioni postmoderne.

L'ideale ascetico che ha dominato fino al XX secolo e quello odierno, post-ascetico, nascono da uno squilibrio, dalla percezione di un vuoto a cui non si sa rispondere: sono figli dell'incapacità di dare una forma e misura all'eccedenza dionisiaca, cadendo nell'eccesso e nella dismisura; sono il sintomo di una sproporzione avvertita da chi, non avendo le forze per seguire l'*Überschuß* dell'andare oltre se stesso, si ricurva su di sé scommettendo in un arroccamento, cioè preferendo girare su se stesso fino al corazzamento. Ciò che caratterizza la cattiva volontà di potenza, il volere per il volere e il libero arbitrio che pretende di essere misura di ogni cosa è la sostituzione dell'eccedenza con la mancanza di misura del proprio arbitrio.

Oggi il compito è quello di saper leggere Nietzsche all'incontrario: non tanto utilizzandolo contro un ideale ascetico, che non domina più, quanto contro ciò che ha preso il suo posto. L'essenziale è inseguire il suo pensiero nelle zone di confine più sfumate, i luoghi dell'eccedenza, e di qui cercare una risposta alla questione decisiva: qual è la forza che si può opporre al risentimento e al nichilismo?

1.6. *Über sich hinaus*

Se, come ribadisce Nietzsche, l'ideale ascetico è l'espressione di un volere che tende a sminuire, negare, annullare ogni senso, ogni fine, ogni valore che non sia posto nell'interesse dell'uomo, se è l'espressione di una fede il cui credo riduce il mondo e la natura a una risorsa a disposizione dell'uomo risentito, allora la domanda decisiva diventa: «dov'è il contrario di questo sistema chiuso di volontà, fine e interpretazione? Perché manca il contrario?» (KSA V, 395). Il problema di Nietzsche non è quello (che diventerà centrale in Theodor Lessing, Alsberg, Seidel e Gehlen) di definire l'uomo a partire dall'eccedenza della città (la civilizzazione), tanto che le antropologie filosofiche che mireranno a comprendere l'uomo in base alla capacità di surrogare il proprio *deficit* biologico finiscono con il diventare, loro malgrado, antropologie della volontà di potenza reattiva, della *Domestikation des Menschen*. A Nietzsche non basta rovesciare l'adattamento passivo in quello attivo della civilizzazione: questa produce l'ambiente asettico in cui l'animale malato può sopravvivere, ma solo per peggiorarne la malattia e renderla più acuta, per prolungarne l'agonia, non per guarire. La civilizzazione – che in Nietzsche rimane bloccata in un processo privo di *Umbildung* – diventa *pharmakon* velenoso: un processo di livellamento teso al valore dell'utile e alla mera autoaffermazione, cioè un processo di decadenza che non porta all'oltreuomo, ma si limita ad “allevare” autoreferenzialmente l'ultimo-uomo. Per questo Zarathustra da tempo ha smesso di chiedersi: “Come si conserva l'uomo?” e ha iniziato a chiedersi per primo: “Come si supera?” (cfr. KSA IV, 357), il suo pensiero è infatti già rivolto oltre l'uomo civilizzato⁷. In questo *über sich hinaus* è racchiuso uno degli aspetti più fecondi dell'antropologia di Nietzsche: l'uomo non è qualcosa di concluso in quanto si definisce a partire da qualcosa che esiste unicamente nella forma di una direzione futura, per questo l'uomo non può essere definito in sé, ma a partire dalla direzione verso cui protendono le sue energie migliori. L'uomo diventa in tal modo il gesto del trascendere se stessi *über sich hinaus*. Solo nell'attivare un rapporto oltre se stesso l'uomo è in grado di superare se stesso.

È solo nel gesto dell'eccedenza che va ricercata la particolarità dell'uomo: «la nostra essenza consiste nel creare un essere più alto di quello che noi siamo. Creare oltre noi stessi!» (KSA X, 209). È questo che Zarathustra ama di più nell'uomo: «ciò che v'è di grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è

⁷ «Tutti gli esseri finora hanno creato qualcosa *über sich hinaus*: e voi piuttosto volete essere il riflusso di questa grande alta marea e tornare ancora all'animale, e non superare l'uomo?» (KSA IV, 14).

che egli è un passaggio e un tramonto» (KSA IV, 16-17). L'uomo migliore è il padre dell'oltreuomo, in quanto il suo essere-tramonto diventa cammino verso una nuova aurora.

1.7. La volontà di generare e la fecondità del bello

Dove situare allora l'eccedenza dionisiaca? Essa rimane estranea sia all'ambito empirico, delineato dalla rilevanza organica e dalla civilizzazione, sia alle dimensioni ultraterrene: implica un andare oltre il piano fisico e psichico del proprio risentimento, ma senza compiere il salto verso la trascendenza, l'aldilà o un falso mondo ideale. È nel *Crepuscolo degli idoli* che l'eccedenza dionisiaca trova il proprio canone nella condizione di gravidanza: «affinché possa esserci l'eterno piacere del creare e si possa affermare eternamente la volontà di vivere deve esserci eternamente anche il "travaglio della partoriente" [...] Tutto ciò significa la parola Dionisio» (KSA VI, 159). Lo *über sich hinaus* diventa volontà di generare nel senso di un «*esser disposti per la morte*» che lascia spazio a qualcosa di nuovo e in cui "amare e tramontare" si fondono insieme: «Dov'è la bellezza? Dove io devo volere con tutta la volontà; dove io voglio amare e tramontare, affinché un'immagine non rimanga solo immagine. Amare e tramontare: due cose che si fondono insieme dall'eternità. Volontà d'amare: questo significa essere disposti per la morte» (KSA IV, 157).

È dunque l'amare la spinta propulsiva in quanto solo «nell'amare l'animo guadagna [...] quell'impulso a guardare *über sich hinaus*» (KSA I, 385). Nello *Zarathustra* la volontà di potenza più pura, la "volontà d'amare" che riesce a essere nel contempo "volontà di generare", è descritta nei termini di un'eccedenza di forze che s'identifica con la bellezza stessa: «oggettivamente: il bello è un sorriso della natura, un'eccedenza di forza e di sentimento di piacere dell'esistente» (KSA VIII, 144). Di conseguenza è la *volontà di bellezza* che caratterizza antropologicamente l'uomo quale non-più-animale, e tale "sorriso della natura" è l'unico luogo in cui è possibile superare se stessi.

I luoghi di questa eccedenza non sono tuttavia ancora definiti a sufficienza: di quale parto, di quale fecondità e bellezza si tratta? Qui Nietzsche pensa a una fragilità della bellezza che certamente non esisteva in Platone. Il più alto è anche il più effimero: difficilmente viene raggiunto e difficilmente riesce a rimanere tale. Anzi l'altezza della bellezza risulta proporzionale alla sua fragilità e alla velocità con cui può disgregarsi. In questo consiste la crudeltà della natura. La caratteristica dello *höherer Typus* è quella di rappresentare «la forma più ricca e complessa», ma per questo inevitabilmente destinata a divenir vittima del risentimento e a soccombere rapidamente in contrasto con l'intra-

montabilità del mediocre. Quello che sfavorisce l'*höherer Typus* è la prolificità del mediocre: solo qualcosa di tipico si riproduce facilmente. La *kurze Dauer der Schönheit* non è accompagnata da una fecondità quantitativa. In Dionisio è implicito un *ewiger Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit*, una *Zeugungslust* che è fecondità *qualitativa* volta allo *über sich hinaus* e che non coincide con la prolificità biologica. In altri termini pur differenziandosi da Platone, l'erotismo di Nietzsche rimane «*unabhängig vom Naturzweck*». Certo asserire che la fecondità del bello è «*ein Lächeln der Natur*», significa sottolineare che rimane *immanente* alla natura, tanto che «nessun tipo di amare è privo di una base sensibile» (KSA VIII, 154), ma si tratta di un livello della sensibilità che si sottrae alla logica organica. Nietzsche rovescia l'origine della fecondità della bellezza platonica in direzione terrena ma senza collocarla nella sensibilità grezza. Esiste dunque una forza capace di far spazio a tale fecondità nella dimensione “nobile” della sensibilità? Per Nietzsche tale dimensione non può che essere la “nemica” del platonismo: l'arte. In tal modo l'arte e la creatività artistica diventano lo sbocco alla fecondità della bellezza. Il genio diventa l'esempio vivente del percorso dello *über sich hinaus* atto a trasformare la volontà di potenza risentita in volontà di generare, in volontà di bellezza, tanto che la promozione di questo esempio diventa per Nietzsche la cosa più importante, una vera e propria missione, perché l'«atto della generazione è il segreto in sé di tutte le religioni non scettiche» (KSA XII, 331)⁸.

Eppure qui emerge un'ambiguità di fondo: dove viene esercitata la forza di questo amare? Nietzsche, si badi, intuisce qualcosa, se afferma che l'autosuperamento diventa annullamento di una parte di sé, come condizione per «cercare con tutte le forze un sé superiore ancora nascosto da qualche parte» (KSA I, 385). Ma dove si manifesta, nell'uomo, questa formazione di se stessi? L'impressione è che nel pensiero di Nietzsche questa forza creativa, questa capacità di rendere se stessi la propria opera d'arte, sia riservata solo a un genio che è *Übermensch* e non più *Mensch*: l'uomo rimane qualcos'altro, come la nube nera rispetto al fulmine. Nell'uomo non c'è autosuperamento, non c'è possibilità di applicare un'energia creativa alla trasformazione, cioè alla *Umbildung* di se stessi: l'uomo è dannato e senza speranza, deve semplicemente cessare di esistere. Per contraccolpo l'autosuperamento del

⁸ In un frammento dell'estate del 1875 si legge: «La mia religione, se io posso ancora chiamare qualcosa in questo modo, consiste nel lavoro per la creazione del genio. [...] Educazione è amore verso ciò che è creato, un'eccedenza di amore oltre la *Selbstliebe*. Religione è “amare oltre noi stessi”. L'opera d'arte è l'immagine perfetta di un tale amore oltre se stessi» (KSA VIII, 46).

genio diventa un percorso senza rotture incapace di mettere veramente in discussione il punto di partenza.

Senza attivare un rapporto *oltre se stessi*, ma per agire *su se stessi*, l'eccedenza dionisiaca diventa un autosuperamento impossibile. Ben diversa appare la prospettiva se la rottura non avviene più fra due entità diverse, come sono nei fatti *Mensch e Übermensch*, ma diventa una possibilità di salvezza interna alla vita di ogni individuo. Qui il salto avverrebbe all'interno di ogni individuo e il problema diventerebbe l'individuazione delle tecniche atte alla trasformazione del sé. Si riproporrebbe così il problema platonico di quell'esser rapiti dalla bellezza che fa uscire il prigioniero dalla caverna, problema che in epoca moderna Schelling ha riformulato come *Ek-stasis* dall'ego⁹.

⁹ L'*Ek-stasis* dall'ego, tematizzato per la prima volta da Schelling, rinvia comunque oltre Platone, in direzione dell'eccedenza agapica. Sul rapporto fra estasi e trascendenza cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, Napoli 1999, 268-277.

2. *Narcotizzazioni*

2.1. *Incuria sui: l'arte di narcotizzare il dolore*

Al di là delle aporie le riflessioni di Nietzsche mettono in luce un uomo in bilico fra un'eccedenza dionisiaca, che chiede di andare oltre se stessa e si esprime nel *Wille zur Schönheit*, e la psicologia di un uomo malato, che per sopravvivere costruisce attorno alla propria debolezza un ambiente artificiale e usa la morale dei numeri per rovesciare le regole del gioco e imporre, quale valore più alto, l'unico accessibile alla propria debolezza. Ma se c'è nell'uomo una forza eccedente e positiva, com'è stato possibile fiaccarla e corromperla, ponendola al servizio dell'ideale ascetico? Come è avvenuta questa trasvalutazione di tutti i valori che ha spinto l'uomo a interpretare l'"imparare a vivere" come "imparare a morire"? Attraverso quali meccanismi l'ideale ascetico si è imposto e ha tradito la bellezza? Com'è possibile che l'arte e la bellezza siano divenute sterili? Che cosa si è spezzato?

In primo luogo: quale bellezza tradisco? La bellezza viene falsata quando invece di riflettere la fecondità del divino, si limita a diffondere la sterilità del Dio che è morto. Ma anche nel primo caso non risulta facile e si dà attraverso mille volti e attraverso diverse dimensioni. Dunque non è sufficiente, come sembra supporre il platonismo, "vedere" la bellezza per far spuntare le ali: tradisco la bellezza destabilizzante e incapace di rassicurarmi, perché oltre ad essere scomoda è opaca e fragile, tradisco l'aspetto meno appariscente, quello che pudicamente si nasconde, a favore di quello più solare e immediato. È la seduzione che mi promette ciò che cerco, facendo leva sul mio bisogno di corazzamento. Il tradimento avviene perché, invece d'avventurarmi in un difficile percorso di autosuperamento *über sich hinaus* capace di dar forma all'eccedenza, ripiego in un processo di fortificazione e conservazione. La stessa seduzione non è del tutto estranea alla logica del risentimento: in essa s'inala un narcotico inebriante che spinge all'attivismo, eppure capace di sterilizzare i luoghi dell'eccedenza e della spinta destabilizzante al cambiamento; in essa c'è ancora qualcosa che ricorda l'inseguimento delle immagini allo specchio del proprio ego.

Nietzsche analizza con grande acutezza psicologica la narcotizzazione dell'eccedenza che rattrappisce e distrugge l'esistenza umana. Lo fa partendo da un altro luogo concettuale del platonismo: il delfico "conosci te stesso!". Il punto di partenza è individuabile nella metafora che Socrate rappresenta per Nietzsche. Perché Socrate seduce? Qual è l'illusione che alimenta questo fascino? «È un autoinganno da parte dei filosofi e moralisti credere di essere già usciti dalla *décadence* solo per il fatto di fare guerra contro di essa. L'uscirne fuori va oltre le loro forze: quel che scelgono come mezzo, come salvezza, è esso stesso un'altra espressione di *décadence*, – essi *modificano* la sua espressione, ma da soli non l'eliminano. Socrate fu un equivoco; *tutta la morale del miglioramento, anche quella cristiana fu un equivoco...*» (KSA VI, 72-73). Socrate agisce con le migliori intenzioni, ma ciò non sminuisce il danno del suo ragionamento illuministico: credere che basti combattere il nichilismo con le sole armi del "conosci te stesso!", che basti dichiarare guerra alla *décadence* con la volontà, la conoscenza, la razionalità. Non ha ancora capito che per vincere questa guerra e arrivare a un'effettiva trasformazione di sé non basta capirsi e auto-interpretarsi, ma occorre mettere in gioco il *Grad der Macht*, dotandosi di armi psicologiche adatte e capaci di attingere alla forza dell'istinto e della vita: il problema consiste nel trovare una base di forza nei sentimenti, *un interesse vitale verso il bello*, senza di cui la morale del "conosci te stesso" rimane incapace di trasformarsi in un concreto "prenditi cura di te stesso!", il solo capace di mettere in moto una *Umbildung*. Socrate pensa che sia una questione di conoscenza e non di forza, che basti conoscere il bene (o nel platonismo vedere la bellezza). È questa l'ingenuità che rende Socrate agli occhi di Nietzsche una figura negativa: Socrate pensa di essere il medico, di aver trovato il rimedio, ma in realtà di giusto c'era solo la diagnosi, il nome della malattia, non tuttavia il rimedio.

Questo falso movimento, prima ancora di Nietzsche, è descritto da Dostoevskij nelle *Memorie del sottosuolo*: qui il protagonista è un impiegato che era stato in grado di auto-comprendersi con grande precisione, facendo luce in modo spietato anche sugli aspetti più oscuri e meno piacevoli della propria personalità. Un uomo che ha il grande coraggio di riconoscere: «Io sono un uomo malato. Io sono un uomo malvagio. Un uomo ripugnante». Ma anche un omuncolo che non riuscendo a vivere prova una delizia incalcolabile quando riesce per lo meno ad amareggiare anche gli altri, magari per qualche ridicola sciocchezza, senza tuttavia riuscire a diventare veramente cattivo: né cattivo né buono, né furfante né insetto. «Ma sapete signori in che cosa consisteva il nocciolo della mia malvagità? Tutta la faccenda consisteva nel fatto, e in ciò stava anche la massima nefandezza, che a ogni minuto, e perfino all'apice di un attacco biliare avevo l'intima deprecabile consapevolezza che io in verità non solo non ero cattivo ma neppure un uomo incattivito:

semplicemente spaventavo i passeri senza ragione, e ne godevo. Posso avere anche la schiuma alla bocca, ma portatemi una qualsiasi bambolina o datemi una tazza di te con uno zuccherino ed io mi calmo subito»¹⁰.

L'impiegato delle *Memorie del sottosuolo* aveva seguito il precetto delfico con grande coraggio, eppure con stupore e amaro sgomento aveva sperimentato che nulla era cambiato, che non si era messo in moto alcunché. L'analisi razionale e l'intelletto avevano fatto piena luce sulla sua condizione, ne avevano delineato con precisione i contorni, ma tutto quello che ne era seguito fu solo uno scomposto sussulto della volontà, un "volere" spaventare i passeri senza ragione, per poi constatare che bastava un qualsiasi "zuccherino", una qualsiasi consolazione, per neutralizzare definitivamente anche quell'unico sussulto, quell'acidità della cattiva coscienza, e riprendere tutto normalmente, come se niente fosse.

Come è potuta sorgere l'illusione che basti il "conoscere" il "comprendere" se stessi per determinare automaticamente una qualche reazione, un cambiamento nel proprio stile di vita? È questo il limite del razionalismo di Socrate: un'illusione che ha dominato la scena della cultura occidentale e che si rappresenta il fattore spirituale come un cavaliere nella sua corazza, ben piantato sulla sella del cavallo, mentre è solo un cavaliere corazzato ma privo di cavallo. Un'illusione potente ben radicata nella metafisica del *νοῦς ποιητικός*.

Una volta che il "conosci te stesso!" non sortisce alcun effetto e la "buona volontà" si dimostra un cavaliere senza cavallo, il sofferente cerca disperatamente una causa al proprio dolore, e il medico, non disponendo dei farmaci adatti, finisce con l'accontentarlo trasformando il dolore in una colpa, e il malato in un colpevole. Ora è il cristianesimo a diventare, dopo Socrate, la nuova metafora su cui si sviluppa il ragionamento di Nietzsche: il medicamento del "prete ascetico" non consiste nella cura della malattia, ma nella narcotizzazione del dolore attraverso l'individuazione di un colpevole. Si tratta di un ennesimo meccanismo biologico di autodifesa teso ad alleviare il dolore, un antidolorifico che non serve a *heilen*, ma piuttosto solo a *betäuben*. In questa prospettiva nietzscheana la religione come consolazione diventa la nuova farmacia per lenire il dolore, la scienza che nei secoli ha raccolto e sviluppato, con mirabile raffinatezza, l'arte del narcotismo, la mitigazione della sofferenza e le arti consolatorie di ogni tipo.

Purtroppo l'uomo stordito dai narcotici inventati da Socrate e perfezionati dal Cristianesimo non è poi in una condizione molto diversa da

¹⁰ Nietzsche lesse la traduzione francese dell'opera di Dostoevskij all'inizio del 1887 e ne fu subito entusiasta. Nel *Crepuscolo degli idoli* si legge che Dostoevskij «è l'unico psicologo da cui abbia imparato: egli appartiene ai casi più fortunati della mia vita, ancora di più della scoperta di Stendhal» (KSA VI, 147).

quella situazione letargica condannata da Socrate stesso. Il precetto del-fico del “conosci te stesso!” prima, e la colpevolizzazione del malato poi, mettono in opera un disciplinamento basato sulla mortificazione, una «*Zucht zur “Unpersönlichkeit”, zum Sich-selbst-Vergessen, zur “incuria sui”*» (KSA V, 382). Un disciplinamento all’*incuria sui* che nella modernità prosegue in forma laica nella «*machinale Thätigkeit*» del lavoro moderno: qui il «*Segen der Arbeit*» consiste nella capacità di stordire, e quindi neutralizzare e allontanare il dolore, attraverso un’attività costantemente ripetitiva.

2.2. Aristotele: *katharsis* come sedativo

«Plato hat Recht mit der unmoralischen Wirkung der Tragödie»
Nietzsche

Generalmente quando si parla di *katharsis* viene subito in mente Aristotele che nella *Poetica* – similmente ai processi di secrezione e depurazione dell’organismo messi in luce dalla medicina ippocratica – parla di un meccanismo in cui lo spettatore, partecipando all’azione tragica, si purga dalle passioni e dai lutti attraverso *ἔλγος* e *φόβος*, recuperando così equilibrio e moderazione. L’innumerabile bibliografia sull’argomento si è poi chiesta se con questo Aristotele intendesse una rielaborazione e comprensione delle passioni o non piuttosto una loro completa eliminazione. Quello che invece non è stato registrato è il drastico ridimensionamento che in tal modo subisce il concetto di *katharsis*: se paragonato a quello platonico il concetto aristotelico risulta periferico, là dove per Platone era saldamente al centro dell’atto filosofico¹¹.

È Nietzsche il maggior critico della *katharsis* aristotelica, tanto da accordare, nella *Nascita della tragedia*, la propria preferenza a Platone e non ad Aristotele: nel processo *kathartico* aristotelico è all’opera una funzione *narcotizzante* dell’arte che rischia di rendere sterile la bellezza e di annullare quell’eccezione dionisiaca che invece dovrebbe mettere in moto la parte migliore dell’uomo.

Segretamente Nietzsche cerca continuamente di ritrovare Platone oltre Socrate. In Platone vede un giovane promettente che ebbe la sventura di essere deviato da Socrate, come dimostra il fatto che «il giovane

¹¹ Ho richiamato l’attenzione sul concetto platonico di *Katharsis* – riletto però al di là dei limiti dualistici del *Fedone*, e sottolineandone gli influssi, oltre che su Schelling e Schopenhauer, anche sulla riduzione di Scheler – in: G. Cusinato, *Katharsis*, cit.

poeta tragico Platone per poter divenire scolaro di Socrate per prima cosa dovette bruciare le sue poesie» (KSA I, 92). E nonostante tutte le polemiche sulla critica platonica all'arte, Nietzsche non ha alcuna difficoltà ad ammettere che il dialogo platonico, in sé, è un'opera d'arte tanto che «fu per così dire la barca su cui la poetica antica naufragata si salvò con tutte le sue creature» (KSA I, 93).

Qual è il problema del tragico? Com'è noto l'espressione della tragedia greca è individuata nel coro. Ebbene la capacità di scrutare nel cuore del coro tragico era per Nietzsche del tutto assente in Aristotele¹². Ben diversa è la considerazione nei confronti di Platone: «Aristotele pensa che attraverso la tragedia venga scaricato l'eccesso di compassione e paura, sicché l'ascoltatore ritornerebbe a casa più freddo. Platone al contrario pensa che sarebbe ancora più impressionabile e angosciato – la questione platonica circa il significato morale dell'arte non è stata ancora riproposta» (KSA VIII, 354)¹³. Anzi viene neutralizzata proprio da Aristotele. Nella primavera del 1888 chiedendosi “che cos'è il tragico?” Nietzsche nota: «Ho messo più volte il dito sul grande fraintendimento di Aristotele quando pensò di ravvisare in due affetti deprimenti, nella paura e nella compassione, gli affetti tragici. Se avesse veramente ragione allora la tragedia sarebbe veramente un'arte mortalmente pericolosa: si dovrebbe mettere in guardia da essa come da qualcosa di dannoso per la comunità e malfamato. L'arte, altrimenti il grande stimolo della vita, un'estasi della vita, una volontà di vivere, diventerebbe qui *dannosa alla salute*, in quanto posta al servizio di un movimento inferiore e serva del pessimismo. (Infatti che attraverso la stimolazione di questi affetti si venga “purgati”, come Aristotele sembra credere, è semplicemente non vero)» (KSA XIII, 410).

Se la tragedia si risolve in un effetto purgativo che ci fa ritornare a casa più tranquilli non sarebbe altro che un'ennesima *cura narcotizzan-*

¹² La tesi di Nietzsche è chiaramente provocatoria: Aristotele «dell'arte non capiva nulla» (KSA VIII, 43). Ma indicativo è anche il passo in cui afferma che in Aristotele pare che «la paura e la compassione debbano essere spinte da eventi gravi verso lo sfogo che dia sollievo [...] tutti costoro non hanno sperimentato nulla della tragedia come arte somma. Quella scarica patologica, la catarsi di Aristotele, di cui i filologi non sanno bene se sia da annoverare tra i fenomeni della medicina o della morale» (KSA I, 142).

¹³ Parole simili comparivano già nel § 212 della *Nascita della tragedia*: «verrebbero la compassione e la paura veramente, come vuole Aristotele, scaricate dalla tragedia, sicché l'ascoltatore tornerebbe a casa più freddo e tranquillo? [...] potrebbero per effetto della tragedia diventare in assoluto più grandi, e Platone avrebbe ancora ragione nel ritenere che la tragedia renda nell'insieme più angosciati e impressionabili» (KSA II, 173).

te, sarebbe cioè «un'arte mortalmente pericolosa» e Platone sarebbe pienamente nel giusto a considerare tali effetti “immorali”.

2.3. Platone: *katharsis* e uscita dalla caverna

Il limite di Platone è nell'avversione storica a quelle tradizioni e abitudini, a quel senso comune, a quello “spirito oggettivo” che decretarono la condanna a morte di Socrate. Questa ripulsa per le “circostanze” non sfocia però in un astratto teoreticismo contrapposto all'esperienza, quanto nell'utopismo storico tipico della *Repubblica*. Il merito di Aristotele consiste nel mettere in luce quella dimensione storica dell'esperienza che in Platone era stata rimossa nel lutto, consiste nel confrontarsi con la concezione isocratica del bene, ancorata alle tradizioni e alle consuetudini. Con la teoria dell'*ethos* e della saggezza pratica, Aristotele riesce a superare una delle più gravi lacune del pensiero platonico.

Anche sul concetto di *mimesis* Aristotele dimostra una ricchezza che manca a un certo irrigidimento del dialogo platonico. È proprio grazie all'imitazione che «la poesia è cosa più nobile e più filosofica della storia, perché la poesia tratta piuttosto dell'universale, mentre la storia del particolare» (*Poetica* 1451 b). Ma questo non deve comportare una semplificazione eccessiva della così detta condanna platonica dell'arte. Innanzitutto Platone non è preoccupato del fatto che lo spettatore della tragedia greca rimanga impressionato da ciò che vede, e che quindi la tragedia possa accendere in lui le passioni. Al contrario Platone è alla perenne ricerca di un riaccendersi delle passioni. Prendiamo la passione o meglio il *pathos* della meraviglia, ebbene per Aristotele dev'essere bloccato sul portale d'ingresso della filosofia, per Platone invece sorregge lo sforzo dell'intero atto filosofico¹⁴. E il risveglio, l'uscita dalla caverna non sono essi stessi un accendersi di tutti i sensi e le passioni? Se scopo dell'uomo fosse quello di non venir impressionato dalle passioni, perché allora quello straordinario “elogio della follia” scolpito per sempre nelle pagine del *Fedro*? Pure il senso del *Simposio* e della teoria dell'erotismo rimarrebbero oscuri: se il problema è quello di non venir impressionati e mossi dalle passioni, perché rincorrere i riflessi dell'idea della bellezza, quelli che fanno sì crescere le ali al filosofo, ma capaci di suscitare anche le passioni più forti e incontrollate?

¹⁴ Non deve sfuggire che l'affermazione di Platone, secondo cui il *pathos* della meraviglia è l'*archè* necessario a poter fare filosofia (cfr. *Teet.*, 155d), è ben diversa da quella di Aristotele per il quale, se è vero che «gli uomini hanno iniziato a filosofare a causa della meraviglia» (*Met.*, 982a 12), è anche vero che «il possesso di questa scienza [la filosofia] deve porci in uno stato contrario [alla meraviglia]» (*Met.*, 983a 11).

Il problema va dunque cercato in un'altra direzione. Nel *X Libro* della *Repubblica*, Platone non si è reso conto che la libertà con cui il pittore dipinge il letto costruito dal falegname è idonea a far affiorare proprio quegli aspetti del reale che mancano alla prospettiva quotidiana¹⁵. Platone sembra focalizzare l'attenzione solo sul momento riproduttivo della *mimesis*, non riconoscendo la dimensione creativa, quella che permette al pittore di guardare con occhio nuovo al "letto dell'artigiano" facendo affiorare sfumature e dimensioni che altrimenti rimarrebbero celate.

È chiaro che Platone aveva in mente qualcosa di profondamente diverso dalla nostra concezione dell'arte. Quando nel 1909 Wassily Kandinsky dipinge *Murnau, veduta con ferrovia e castello*, non riproduce il treno fattualmente, nella prospettiva predominante, bensì il treno così come è visto nel suo sguardo emozionale creativo, cioè in quella pienezza dell'essere che altrimenti rimarrebbe inaccessibile. In questo senso la *mimesis* artistica ha un carattere creativo che sconfinava nella *methexis* alla ricerca di una nuova dimensione percettiva. Andando alla sostanza del problema: lo stesso riflesso della bellezza descritto da Platone non svolge nell'*anamnesis* una funzione *esemplare* che scardina la ripetitività dello sguardo fattuale predominante proprio nel senso dell'occhio dell'artista? La *methexis* platonica rimane allora veramente qualcosa di totalmente altro rispetto al problema della *mimesis*?

Se "nell'imitazione dell'imitazione" di pericoloso non può esserci né l'accendersi delle passioni né la possibilità di venir contagiati da un esempio più alto, che cosa teme dunque Platone? Ciò che merita di essere preso in considerazione nel discorso di Platone è la critica alla funzione "consolatrice" delle arti e all'attività del poeta demagogo che rivolgendosi alla parte peggiore dell'anima cerca i favori del pubblico (*Repubblica* 605a-606e).

È qui che Platone intuisce un processo opposto al moto ascensionale dell'eros, in cui l'uomo si riduce a diventare passivo spettatore di modelli di vita progettati e vissuti da altri. Se guardando uno spettacolo ne rimango impressionato, ma ho gli strumenti per metabolizzare le emozioni che suscita, il tutto si traduce in un processo positivo, simile a quello in cui i riflessi della bellezza nel mondo sensibile fanno crescere le ali al filosofo. Anzi qui è come se l'artista riuscisse a portarmi di fronte tali riflessi e a farli agire, sotto i miei occhi, direttamente sulle mie emozioni. Il problema è quando, al contrario, l'arte viene utilizzata

¹⁵ Su questo aspetto Ricoeur, nella sua teoria della "triplice *mimesis*" teorizza giustamente un "incremento iconico": «è proprio alle opere di finzione che noi dobbiamo in gran parte la dilatazione del nostro orizzonte di esistenza» (P. Ricoeur, *Tempo e Racconto. Volume I*, Milano 1986, 130).

per neutralizzare la capacità di rielaborare emozioni, per indurre a introiettare contenuti emozionali già pronti; in questo caso trasformo la mia esistenza nella visione passiva di uno spettacolo: invece di vivere in prima persona, mi limito a fornire al mio cervello materiale già metabolizzato da qualcun altro, finendo come il prigioniero che passa la propria esistenza a osservare le ombre degli oggetti sulla parete della caverna. L'imitazione dell'imitazione è negativa quando l'immagine dell'immagine diventa un'ombra che spegne la mia emozionalità, quando lo spettacolo interrompe il metabolismo esistenziale, diventando un narcotico.

Se il problema non è, come invece sembra pensare Platone nella *Repubblica*, l'imitazione dell'imitazione, bensì il corto circuito causato dall'analfabetismo emozionale, la filosofia andrà reinterpretata come terapia volta alla riattivazione degli strati affettivi più profondi. Ma proprio in questa ottica è decisamente più fecondo il concetto platonico di *katharsis*. Se interpretassi il concetto aristotelico non nei termini di una eliminazione delle passioni, bensì come capacità di svilupparle e comprenderle fino a fondare su di esse l'atto della *phronesis*, la *katharsis* dovrebbe ritornare a essere posta platonicamente al centro della filosofia.

Il problema è quello del rapporto fra *katharsis* e *areté*. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele critica Platone per aver proposto una definizione formale del Bene in sé, astratta dalla dimensione storica e incapace di fornire una tipologia diversificata del Bene a partire dalle concrete attività umane. Questo tuttavia non deve far dimenticare che già Platone pone al centro della vita umana il problema di come raggiungere l'*eudaimonia*. I dialoghi platonici non si risolvono cioè in una scienza a priori del bene, astratta dalla dimensione affettiva, al contrario saldano il pensiero teoretico alla riflessione su come sia possibile condurre una vita giusta secondo *areté*, su come sia possibile fare esperienza di vita guidati dalla *phronesis*¹⁶. Casomai si potrebbe dire che mentre Platone

¹⁶ Se è vero che è solo Aristotele a mettere in luce come la *phronesis* sia la conoscenza, sempre condizionata dalle circostanze, dei giusti mezzi per raggiungere un fine, sarebbe riduttivo intendere la *phronesis* platonica come una conoscenza apodittica di un Bene assoluto. In molti dialoghi emerge un concetto diverso. Nel *Fedone* è il modo di morire al vivere dormendo (quindi l'imparare a vivere) riuscendo a determinare uno scarto nei confronti della prospettiva percettiva del corpo e della sensazione, in modo da far emergere un orizzonte che rimaneva nascosto alla quotidianità; diventa un nuovo modo di guardare le cose che permette di dirigersi verso la vita condotta con *areté*. Nel *Fedone* la *phronesis* non si contrappone al piacere: «la virtù è solo quella accompagnata da *phronesis*, sia che si aggiungano sia che non si aggiungano i piaceri» (*Fedone* 69b). Platone fonda e connette l'atto teoretico della *φρόνησις* con uno stato affettivo, un *πάθημα* dell'anima: «καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα

reinterpreta filosoficamente la *θεωρία* (il *partecipare* al giorno di festa)¹⁷ come l'uscire dalla caverna purificandosi e superando la visuale limitata della quotidianità, propria del giorno di lavoro, per ricercare una vita terrena accompagnata da *eudaimonia*, Aristotele inaugura il significato astratto di *θεωρία* quale *visione di visione* o *pensiero di pensiero*, slegando la filosofia teoretica dal problema delle virtù, tanto che la riconnessione avviene solo al livello derivato delle virtù dianoetiche.

Così il problema dell'*areté*, che era al centro della filosofia platonica, diventa con l'etica, una tecnica di moderazione di quelle passioni che devono però stare fuori dalla porta della filosofia. Ma che senso ha fondare la virtù, non su di una legge e qualità proprie, ma sull'essere "in mezzo" a due vizi opposti?¹⁸ Non perderei forse qualcosa d'essenziale se in nome della "via di mezzo", in certe situazioni, mi vietassi di sentire in modo estremo? E cosa garantisce infine che con gli eccessi non venga neutralizzata anche l'eccedenza che caratterizza l'uomo?

Questa ricetta rassicurante della via di mezzo non fu forse scritta anch'essa per la farmacia dell'uomo risentito? Quale sarebbe l'effetto di

φρόνησις κέκληται» (*Fedone*, 79d). Un risultato non gradito a quella potente tendenza intellettualistica che ha sempre cercato di relegare le passioni a un ruolo secondario regolato dalla logica dell'intelletto. Nei dialoghi successivi, superata la fobia dualistica nei confronti del corpo, la *phronesis* acquista un significato decisamente più aperto: nel *Fedro* l'ordine della *phronesis* rinuncia a eliminare quello del corpo e mira piuttosto a estendersi in esso per consentire una sublimazione delle energie verso l'alto. È attraverso tale autocontrollo che l'auriga guida l'esistenza umana oltre la dimensione quotidiana, aprendo le porte alla vita secondo *areté*. Tale percorso è la creatività dell'anima, la sua *poiesis*. Nel *Filebo* la vita buona, accompagnata da *eudaimonia* non è la vita di puro pensiero, ma la vita che sa trovare la giusta proporzione fra *phronesis* e *hedoné*.

¹⁷ Per una ricostruzione etimologica del termine *θεωρία* cfr. K. Albert, *Über Platos Begriff der Philosophie*, St. Augustin 1989.

¹⁸ È questa la direzione in cui si muove la nota critica di Kant all'etica aristotelica: «Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch. Es sei z.B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht» (*Kants gesammelte Schriften*, VI, 404).

una *katharsis* volta alla moderazione delle passioni sul concittadino di Socrate che vive dormendo, o sul prigioniero platonico? Non agirebbe come un tranquillante volto a calmare e neutralizzare gli ultimi sussulti degli strati affettivi più profondi? Non sarebbe proprio essa il nemico di quell'eccedenza che si rivela essere il vero carattere distintivo dell'uomo, perché capace di registrare i riflessi della bellezza? Se così fosse non si giustificerebbe certo il sospetto platonico verso l'"arte", così come la intendiamo oggi, tuttavia nei confronti di una certa tendenza suasiva, che agisce anche nell'arte contemporanea, volta ad abbellire e a rendere convincenti, e quindi vivibili, le pareti della caverna platonica.

2.4. Schopenhauer: l'arte anestetizzante

Per trasformare l'arte stessa in una cura anestetizzante era però necessario un passo ulteriore, neutralizzando anche un altro fattore che poteva risvegliare l'uomo dal suo torpore: la fecondità della bellezza platonica. Sostituire la fecondità platonica del bello con l'effetto purgativo aristotelico: ecco il compito di Schopenhauer. Colpendo al cuore la fecondità della bellezza sarà la stessa immagine dell'uomo a subire il contraccolpo di questa sterilità: la sterilizzazione della bellezza diventerà la neutralizzazione dell'eccedenza che contraddistingueva l'uomo, la sua trasformazione in *incuria sui*.

Paradossalmente, nella ricostruzione di Nietzsche, il processo che ha caratterizzato la storia culturale dell'Occidente è stato portato a compimento proprio dal grande "disertore dell'Occidente": Schopenhauer. Se per Nietzsche l'arte deve eccitare e smuovere, risvegliare dal torpore, per Schopenhauer al contrario deve portare alla quiete contemplativa¹⁹. Certo la ricostruzione di Nietzsche anche nel caso di Schopenhauer è unilaterale: se il primo coglie prevalentemente l'aspetto tempestoso, destabilizzante, il secondo sembra aver in mente i quadri di paesaggi rupestri o le nature morte della pittura fiamminga che effettivamente trasmettono qualcosa di simile a una sensazione di serenità. L'arte è tuttavia abbastanza grande da includere in sé entrambe le concezioni.

Nella ricostruzione di Nietzsche quello che muove Schopenhauer è soprattutto l'antico sgomento verso un reale e vitale esperiti al livello di un dolore che può esser lenito solo dalla *noluntas*, che nella catarsi

¹⁹ E infatti il punto di riferimento di Schopenhauer è la *katharsis* aristotelica: «un bel paesaggio ha sullo spirito un effetto catartico, così come secondo Aristotele la musica lo ha sull'animo» (*Schopenhauers Sämtliche Werke*, hrsg. von Paul Deussen, München 1911-1926, Bd. II, 460). Compito dell'arte è quello di attaccare e neutralizzare *das Reizende* che riaccende la volontà: «*Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden*» (*Schopenhauers Sämtliche Werke* I, 246).

estetica è ottenuta attraverso un aumento della conoscenza, un processo che culmina nella contemplazione estetica, dove il soggetto riesce a inebriarsi fino a perdersi e annullare la separazione fra soggetto e oggetto. Nel far questo Schopenhauer coglie uno dei possibili effetti della bellezza, quello *willen-calmirende*, ma assolutizzando il concetto di bellezza come «*Erlösung vom Willen*», ricade in un ascetismo negativo, dove l'arte stessa diventa un sedativo e la fecondità platonica della bellezza (che dovrebbe risvegliare l'uomo) un sonnifero.

A tale concezione nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche contrappone quella di Platone: «Schopenhauer parla della bellezza come di un'ardente depressione, per quale motivo? [...] Perché vede in essa la liberazione [...] dall'atto sessuale, vede nella bellezza la negazione dell'impulso generativo [...] Per fortuna c'è un filosofo che lo contraddice. Nessun'autorità minore che il divino Platone (così lo chiama Schopenhauer) ha esposto un altro principio: che tutta la bellezza stimoli alla generazione, che anzi questo sia il suo aspetto essenziale dal più sensibile al più spirituale» (*KSA VI*, 126). Se inoltre la bellezza ha una funzione anestetizzante capace di liberare dalla tortura esistenziale, allora non è *disinteressata*, ma dimostra di far parte essa stessa dell'ideale ascetico, di avere la stessa natura "bestiale" del Vero e del Buono. Una tesi, quella del carattere disinteressato della bellezza, che nella *Genealogia della morale* Nietzsche riconduce a Kant stesso. È Kant che s'illudeva di farle un favore attribuendole gli attributi di una conoscenza astratta: *Unpersönlichkeit* e *Allgemeingültigkeit*, tanto da definire il bello «come ciò che piace senza interesse». Si paragoni – prosegue Nietzsche – questa definizione con quella di un vero artista come Stendhal «che definì la bellezza come *une promesse de bonheur*» (*KSA V*, 347). Qui – sempre per Nietzsche – l'errore di Kant fu lo stesso di Aristotele: mettersi dal punto di vista di uno spettatore passivo e non invece di quello della creatività dell'artista.

3. *L'antropologia filosofica di fronte all'annuncio della morte dell'uomo*

3.1. **L'ermeneutica del soggetto di Foucault e il risveglio dal sonno antropocentrico**

La famosa conclusione di *Les mots et les choses* – «l'uomo è un'invenzione piuttosto recente» – segnala la fine di un certo modo di pensare l'uomo. L'interpreto nello stesso modo in cui ho interpretato l'annuncio nietzscheano della morte di Dio: è l'annuncio della morte dell'ultimo uomo, cioè dell'antropocentrismo, ma non la rinuncia a ricercare un nuovo spazio di riflessione sull'uomo²⁰. La tesi di Foucault è che la morte dell'uomo annunci la fine del soggetto, che dà senso e valore al mondo, della sovranità dell'“Io penso”, che aveva fondato le “sintesi empiriche”, nate nelle pieghe della frantumazione di quell'ideale di *mathesis* che aveva caratterizzato l'età classica come un ennesimo tentativo di riunificazione epistemica. Quello che m'interessa è la critica alla macchina concettuale antropocentrica che nella modernità ha tentato di tracciare la differenza fra l'umano e il non umano, trasformando l'umano in un “Io penso” dotato di libertà incondizionata e il non umano in oggetto.

La questione decisiva è quella di chiedersi se Foucault stesso si ponga il problema di riflettere sull'“uomo” al di fuori di quel “quadrilatero antropologico” che aveva tratteggiato con tanta cura: già le sue analisi sul potere documentano l'esistenza di una risposta positiva. La chimera è solo l'uomo inteso come soggetto, come sovrano, perché la soggetti-

²⁰ Foucault stesso mostra il forte legame che intercorre fra la morte di Dio e la morte dell'uomo: «Ai nostri giorni, e Nietzsche anche qui indica da lontano il punto d'inflexione, si afferma non tanto l'assenza o la morte di Dio, quanto la fine dell'uomo [...] si scopre a questo punto che la morte di Dio e l'ultimo uomo sono strettamente legati [...] Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore» (M. Foucault, *La parola e le cose*, Milano 1978, 412).

vità non è punto di partenza, bensì il risultato di un processo *condizionato* dal sistema. Esiste un processo di formazione dell'identità in grado di crescere negli interstizi di un sapere diffuso e alternativo a quello allevato dalla microfisica del potere? Anche fra le pieghe del libro *Les mots et les choses* era nascosta una breve ma significativa indicazione: «oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è ne più ne meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare»²¹.

Che cos'ha pensato Foucault entro lo spazio irriducibile al quadrilatero antropologico? A mio avviso una traccia significativa è conservata negli ultimi lavori, quelli in cui si propone una rilettura critica di Platone a partire dall'irriducibilità del problema di una «tecnica del prendersi cura di se stesso» al punto di partenza canonico, rappresentato dal precetto delfico del «conosci te stesso!». Il prendersi cura di sé è una tecnica capace di promuovere forme d'identità che si costituiscono in un circuito alternativo a quello anonimo della microfisica del potere; è un insieme di pratiche in cui mi formo agendo retroattivamente sulle stesse strutture epistemiche che mi governano, riaprendo così una prospettiva di creatività.

L'aspetto più interessante che emerge in *L'herméneutique du sujet*²² è che il *prendersi cura di sé* si è espresso storicamente in una spiritualità che mira, attraverso varie tecniche di purificazione, a una trasformazione del soggetto per potersi porre nelle condizioni di essere illuminato, cioè salvato, mentre il “*conosci te stesso*” s'afferma nella disposizione teoretico-conoscitiva inaugurata da Aristotele e che arriva fino a Descartes. Qui il soggetto viene considerato come già pronto a ricevere la verità, di conseguenza il problema della purificazione non è più finalizzato a una trasformazione del soggetto, ma slitta sul piano conoscitivo: diventa la messa fra parentesi di tutti i fattori che possono disturbare una corretta conoscenza, sostituendo il problema etico della trasformazione del sé, del perfezionamento del proprio modo di vivere, con l'individuazione delle “regole del metodo”. La cura di se stessi, in termini di coltivazione e formazione della propria sfera affettiva in vista di una trasformazione “spirituale”, in modo da risincronizzarsi alle condizioni che permettono la “salvezza”, viene sostituita dalla ricerca del metodo perfetto da applicare alla conoscenza dell'oggetto. Il lavoro etico su se stessi viene sostituito da un lavoro teoretico-conoscitivo sull'oggetto: il soggetto, cogitando di essere autosufficiente, archivia definitivamente

²¹ M. Foucault, *La parola e le cose*, cit., 368.

²² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003.

il problema etico del lavoro volto alla trasformazione del sé, ponendosi al servizio del lavoro sull'oggetto²³.

3.2. Scheler e l'eccedenza dionisiaca

Perché questa grande idea del prendersi cura di se stessi nel corso dei secoli si è deteriorata fino a trasformarsi in *amor mortis*, in ideale ascetico e alla fine ha tradito se stessa? A mio avviso il problema è stato determinato dalla progressiva snaturalizzazione del tema della salvezza in una questione conoscitiva, di modo che anche il prendersi cura di sé finisce per diventare un problema di salvarsi attraverso la ricerca della *verità*. Esempio a questo proposito è stato proprio lo gnosticismo.

Ora il compito è di recuperare l'intuizione profonda presente nel prendersi cura di sé, ma per riversarla in una prospettiva non astrattamente intellettualistica, quanto in direzione di quel concetto di filosofia che ho proposto d'intendere come terapia dell'*ordo amoris*. Si tratta in primo luogo di decostruire l'antropocentrismo, sostituendolo con l'inizio che fa perno sull'individuazione di un percorso *alternativo* di sviluppo e formazione dell'identità, come indicato dall'ultimo Foucault. La sfida è di non esaurirsi in una sterile contrapposizione all'antropologia filosofica, come invece per troppo tempo è stato fatto, cercando di riannodarsi al problema che muoveva la riflessione di Nietzsche: che cosa ostacola o favorisce, nell'uomo, la capacità di andare *über sich hinaus*?

Le tecnologie descritte da Nietzsche a proposito delle dinamiche dell'eccedenza dionisiaca e della sovrabbondanza si muovono già in uno spazio esterno al quadrilatero antropologico di Foucault. Il tentativo di Nietzsche è volto a ricomprendere l'uomo in base a un'eccedenza dionisiaca che, con il suo *spirito di gravità*, è capace di far crollare al suolo le ipotesi ultraterrene ma che, con il suo *spirito di leggerezza*, è in grado di sradicare le ipotesi riduzionistiche. Di questi due momenti quello più prontamente recepito è stato senza dubbio il primo, meno indagata è rimasta invece l'eccedenza dionisiaca nella sua capacità di trascendere il processo di livellamento rappresentato dalla modernità, sorretto dalla falsa volontà di potenza e volto a rafforzare autoreferenzialmente la soggettività.

È Scheler, già negli anni Dieci, a offrire una delle prime, e per molti versi ancor oggi insuperata, interpretazione filosofica di Nietzsche, cer-

²³ Cfr. F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Milano, 1999.

cando di trovare un punto di equilibrio fra queste due esigenze²⁴. La strategia è quella di utilizzare a “uso interno” l’annuncio della morte di Dio, per attuare una radicale *epoché* di tutte le millenarie incrostazioni e banalizzazioni che si sono sedimentate attorno all’originario concetto del divino, recuperando per questa via indiretta la visione agostiniana del Dio agapico. Nella raccolta di saggi *Vom Umsturz der Werte* (1915) – in cui Nietzsche è l’autore di gran lunga più citato – Scheler travasa quella sovrabbondanza di energie e di vita, descritti da Nietzsche a proposito dell’eccedenza dionisiaca, su concetti “nobili” – ma ormai del tutto decaduti – quali agape, asceti e umiltà, all’interno di una generale “riabilitazione delle virtù” *ante litteram*. Nietzsche va corretto: agape non è l’atto con cui lo schiavo cerca di nobilitare la propria debolezza, ma quello con cui l’uomo, posseduto da un’eccedenza di forze, amando un’altra persona si sente felice nel vederla crescere; l’asceti non è la rinuncia a ciò che non si riuscirebbe comunque a raggiungere ma, come in San Francesco, la rinuncia a quei beni materiali che già si possiedono, ma che sono percepiti improvvisamente quali peso e ostacolo a una migliore realizzazione di se stessi; infine l’umiltà non mira a mortificare la propria persona, ma permette una messa fra parentesi dell’Io per poter far emergere l’intenzionalità, altrimenti inibita, dello strato affettivo personale più profondo. Ma è nel saggio *Das Ressentiment* che il ragionamento di Nietzsche viene abilmente rovesciato: non il cristianesimo ma la modernità, non l’uomo cristiano ma l’uomo borghese – quello che mette al primo posto la logica del profitto economico – è l’uomo risentito che, odiando la vita, ha capovolto l’originaria tavola dei valori e ha aperto per sempre le porte a un processo di livellamento delle differenze di valore.

In tutte queste tematiche – Dio, il cristianesimo, l’agape, le virtù, i valori – il giovane Scheler partendo da presupposti molto simili a quelli di Nietzsche arriva però a conclusioni opposte: ripensa radicalmente il divino oltre l’annuncio della morte di Dio, il cristianesimo oltre la critica alla morale degli schiavi risentiti, l’uomo e l’antropologia filosofica

²⁴ Consultando i manoscritti inediti del *Nachlaß* scheleriano (conservati presso la *Bayerische Staatsbibliothek* di München) si rafforza notevolmente l’impressione che Nietzsche sia una delle principali fonti dell’antropologia filosofica scheleriana. In due miei precedenti lavori – *Le ali dell’eros. Per una riconsiderazione dell’antropologia filosofica di Max Scheler*, in: «Annuario Filosofico», XV, 1999, 418; inoltre nella *Guida alla lettura di La posizione dell’uomo nel cosmo*, Milano 2004, 65 nota 34 – avevo richiamato l’attenzione sull’importanza di un manoscritto inedito anche in tedesco che era passato inosservato: il “quaderno 21” dedicato in gran parte a Nietzsche e al concetto di oltrouomo. Successivamente questo inedito è risultato importante anche per la ricerca di E. Simonotti, cfr: *La svolta antropologica*, Pisa 2006.

oltre il tramonto dell'uomo. Un rovesciamento di prospettive reso possibile solo grazie a una visuale completamente sconosciuta all'eccedenza dionisiaca nietzscheana: l'eccedenza agapica. Eppure le simmetrie sono piuttosto evidenti: il *Grad der Macht*, la *Machtordnung als Rangordnung*, che in Nietzsche scandisce l'eccedenza dionisiaca, viene ripensato da Scheler come eccedenza agapica e tradotto nella famosa *Rangordnung* dei valori.

Uno schema che entrerà parzialmente in crisi solo nell'ultimo periodo, quando Scheler non si porrà più il problema di annullare e sostituire l'eccedenza dionisiaca con l'eccedenza agapica, ma le riconoscerà entrambe fino a concepire un momento dionisiaco in Dio stesso, passo che lo costringe poi a ridisegnare una nuova immagine del *Geist*: nel tentativo di arrivare a un *Ausgleich* fra dionisiaco e apollineo, fra *Drang* e *Geist*, fra *eros* e *agape* Scheler rovescia la metafisica del *νοῦς ποιητικός* fino a trasferire al *Drang* quella forza e potere che nella metafisica occidentale erano rimasti tradizionalmente monopolio del *Geist*. Il problema di Scheler – quale Dio, quale metafisica, quale *Geist* è ancora possibile dopo l'annuncio di Nietzsche? – trova così risposta nelle tesi del *werdender Gott*, delle *ideae cum rebus* e dell'*Ohnmacht des Geistes*²⁵.

Un'immagine del divino, della metafisica e del *Geist* difficili da catalogare, come dimostrano i tanti problemi interpretativi sorti relativamente alla filosofia dell'ultimo Scheler: da un lato criticata quale ennesimo tentativo restaurativo della vecchia metafisica tradizionale, dall'altro guardata a vista come una trasformistica riformulazione del vitalismo irrazionalistico approdante alla contraddittoria ipotesi metafisica di un Dio "biologizzato". In quest'ultimo caso ha forse giocato un ruolo non irrilevante la diffusa tendenza a vedere in Scheler il "Nietzsche cattolico", cioè una semplice appendice interpretativa di Nietzsche, che catastroficamente metterebbe Dioniso al posto del Dio agapico. Scheler non è né l'uno né l'altro. La prima linea interpretativa è inadeguata perché Scheler segna una decisiva rottura proprio nei confronti di tutta la metafisica del *νοῦς ποιητικός*, rottura che per percorsi sotterranei si travasa insospettabilmente e generosamente in ampi settori del pensiero novecentesco tedesco e francese; la seconda non tiene

²⁵ Scheler tenta inizialmente – stimolato dalla tesi dell'eccedenza dionisiaca nietzscheana – di "rianimare" anche un *Geist* ancora identificato con il *νοῦς ποιητικός* e contrapposto alla vita. Tuttavia di fronte alla catastrofe della guerra e all'esperienza del dopoguerra, Scheler viene spinto fin dal 1922 a una concezione più complessa e tragica del reale che sfocia nella tesi dell'impotenza dello spirito, cioè nel rifiuto del *νοῦς ποιητικός* e del Dio che gli corrisponde. L'abbandono del teismo del *νοῦς ποιητικός* non si traduce però nell'accettazione dell'ateismo etico o postulatorio di Hartmann, ma nel tentativo di sviluppare, sulla scia di Schelling l'idea del Dio diveniente.

sufficientemente conto del fatto che Scheler considera la negazione dell'eccedenza agapica da parte di Nietzsche un errore grave quanto la negazione dell'eccedenza dionisiaca da parte dell'ideale ascetico.

3.3. Crisi e decostruzione del pensiero antropocentrico

Il clima culturale da cui prese le mosse l'antropologia filosofica è descritto molto bene da Max Scheler nel saggio *Mensch und Geschichte* (1926): in nessuna epoca storica le vedute circa l'essenza e l'origine dell'uomo sono state così drammaticamente incerte, così indefinite e molteplici quanto nell'epoca attuale, mai l'uomo risultò tanto enigmatico a se stesso, e questo nonostante l'enorme mole di dati raccolti negli ultimi secoli dalle diverse scienze biologiche, dalla fisiologia, dalla neurologia, dall'antropologia e dalla psicologia, che anzi hanno rivelato in modo sempre più manifesto la dismisurata complessità dell'essere umano non solo rispetto al meccanicismo, ma anche verso i successivi modelli riduttivistici, rendendo l'uomo se possibile ancora più misterioso a se stesso. In conclusione: più conosciamo l'umano come oggetto delle varie discipline separate e meno lo comprendiamo come totalità, per questo c'è urgentemente bisogno di un'antropologia filosofica, cioè di un punto di vista complessivo che eviti di svuotare l'uomo di vita, di carne, di complessità. Questo compito è possibile proprio ora, in quanto la nostra è la prima epoca «in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente problematico a se stesso, in cui non sa più che cosa sia, ma contemporaneamente sa anche di non saperlo» (GW IX, 120)²⁶. Eppure – nota Scheler nella *Prefazione a Die Stellung des Menschen in Kosmos* – nell'istante in cui s'è reso conto di esser completamente sprovvisto di un sapere definito circa se stesso sembra che «gli sia risorto il *coraggio della verità*: il coraggio di porsi questa domanda conservandone tutta la problematicità e senza ricondurla immediatamente a una qualche tradizione teologica, filosofica o scientifica» (*Die Stellung*, tr. it., 87)²⁷.

La necessità di fare una buona volta per sempre *tabula rasa* delle tradizionali concezioni dell'uomo era già stata sottolineata in *Mensch und Geschichte* proponendo di «imparare a conoscere queste categorie nella loro origine storico-spirituale in maniera dettagliata e quindi superarle grazie a una presa di coscienza» (GW IX, 120). Ma si tratta di una

²⁶ GW = Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und München 1954 - Bonn 1997.

²⁷ *Die Stellung = Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, tr. it., a cura di G. Cusinato, Milano 2004. *Die Stellung* è citato separatamente in quanto nei GW non è ripresa la versione originale di Scheler, ma quella rimaneggiata dalla moglie nel 1947.

prospettiva ancora insufficiente per l'antropologia filosofica: è ragionevole pensare che basti una *presa di coscienza* (di nuovo "il conosci te stesso!") per emanciparsi dal dominio delle categorie tradizionali? E infatti poche pagine dopo Scheler è costretto ad ammettere che la storia di questa autocoscienza non è descrivibile come un progresso, ma piuttosto come il «rafforzamento di una pericolosa follia – i sintomi di una malattia che va peggiorando» (GW IX, 122).

Sempre in *Die Stellung* Scheler nota che se si fosse chiesto a un europeo dotato di buona cultura che cosa intendesse con "uomo", probabilmente nella sua mente si sarebbero subito fronteggiate tre concezioni fondamentali: quella teologica di origine giudaico-cristiana, quella filosofica di origine greca, e infine quella evoluzionistica. Queste tre concezioni partono dal presupposto che l'uomo sia un'essenza conclusa, e quindi definibile, posta al centro del cosmo, diverso è solo il modo in cui viene dedotta: dalla ragione (razionalismo), da Dio (teomorfismo) o dall'animale (evoluzionismo). Ora, venendo a mancare il paradigma dell'antropomorfismo, non solo entra in crisi l'umanesimo²⁸, ma anche le altre definizioni che sono state date dell'uomo si svelano inadeguate, in quanto assolutizzano un qualche aspetto parziale dell'uomo, dando origine alle varie tesi dell'uomo come *animal rationalis*, *homo faber*, *homo sapiens*, *homo peccans* fino all'*homo curans* di Heidegger²⁹.

A queste concezioni Scheler contrappone un nuovo pensiero: l'uomo «non è un essere statico, un fatto, ma solo la direzione di un processo possibile e contemporaneamente, per l'uomo naturale, un compito eterno» (GW IX, 97). Ed è a Nietzsche che pensa quando afferma che «ciò che può ridare l'unità che è andata persa può essere posto solo nel futuro: nell'unità di un fine comune, in un compito da porre a questo essere naturale variopinto» (GW XII, 49-50). Per questo l'uomo si palesa come un sistema aperto di natura estremamente plastica: «spazio dunque all'uomo e al suo movimento infinito per essenza, senza fissarsi su alcun "esempio", su alcuna forma storico-naturale o storico-cosmica» (GW IX, 151). La necessità di ripensare l'uomo al di fuori di ogni antropocentrismo era già del resto esplicitata nello scritto del 1914 *Zur Idee des Menschen*: l'«uomo è qualcosa di così ampio, multicolore, variegato che ogni definizione gli sta un po' troppo stretta. Egli ha troppi

²⁸ «L'uomo essenzialmente non è in nessun modo una cosa o un oggetto, non è nulla di stabile, di fisso – così come presuppone "l'umanesimo" antico, razionale e classico, che isola l'uomo verso la natura e il fondamento mondano e lo pensa fideisticamente – l'uomo è piuttosto solo il concetto della direzione di un'azione e di un moto» (GW XII, 93).

²⁹ Le cinque idee fondamentali di uomo sono descritte da Scheler in *Mensch und Geschichte*, nonché nei manoscritti ora riportati all'inizio del volume *Philosophische Anthropologie* (cfr. GW XII, 27-82).

esiti! Nessuna meraviglia dunque se anche le definizioni più famose appaiano unilaterali» (*GW III*, 175). Così l'uomo – che dal punto di vista dell'evoluzione biologica è l'animale più fisso e stabile, il filisteo della vita – dal punto di vista del divenire personale risulta un sistema aperto e imprevedibile.

3.4. Dall'*Übermensch* di Nietzsche all'*Allmensch* di Scheler

La soluzione trovata da Scheler negli anni Venti si riassume nel concetto di uomo-globale (*Allmensch*) pensato come risposta alla teoria nietzscheana dell'*Übermensch*. Se l'uomo è un'eccedenza aperta a un numero infinito di forme e soluzioni, non esiste neppure uno Zarathustra che possa accentrare su di sé una sintesi perfetta; inoltre se in Nietzsche l'eccedenza, unificandosi nel superuomo, produce divisione, in Scheler diventa una fonte inesauribile di diversi modi di realizzare e interpretare la propria esistenza volta tuttavia ad accumunare gli uomini. Quello che rimane inaccettabile nella tesi dell'*Übermensch* è la sua conclusione: il filo spinato. Per Nietzsche l'ultimo uomo, frutto della civilizzazione e del progressivo addomesticamento, della *Gesamt-Maschinerie* e della *Solidarität aller Räder*, ha un destino segnato: perdere tutti i diritti per ridursi a diventare una "risorsa" a disposizione dell'oltreuomo³⁰. Lo stesso *Distanz-Gefühl* aristocratico traspare anche verso l'"uomo migliore", il padre dell'oltreuomo, l'uomo che esprime il meglio di sé nell'aprire la strada all'oltreuomo: rispetto all'uomo migliore l'oltreuomo non rappresenta un esempio o una possibilità, ma l'apparizione improvvisa di qualcosa di essenzialmente, di qualitativamente diverso; proviene dall'uomo migliore come il «fulmine dalla nube», e ne implica la morte: «amo tutti coloro che sono come gocce gravi, le quali cadono a una a una dalla nuvola scura incombente sugli uomini: essi annunciano l'arrivo del fulmine e, come annunciatori, periscono. Vedete, io sono un annunciatore del fulmine e una goccia greve che cade dalla nuvola: ma questo fulmine si chiama oltreuomo» (*KSA IV*, 18). Fra i due vi è una distanza incolmabile e violenta, lo scarto che sussiste fra l'uomo e la scimmia: che cos'è – si chiede Nietzsche nella *Prefazione* allo *Zarathustra* – la scimmia per l'uomo? È solo un ludibrio o una vergogna dolorosa. E altrettanto l'oltreuomo dal punto di vista dell'uomo appare qualcosa d'insensato perché ne rappresenta il

³⁰ «L'obiettivo non è più quello di considerare questi ultimi come signori dei primi: devono piuttosto sussistere due specie l'una accanto all'altra e separate il più possibile, di modo che gli uni [gli oltreuomini] vivano come Dei epicurei senza occuparsi degli altri» (*KSA X*, 244).

superamento e la negazione. Quello che viene dopo è qualcosa che non gli appartiene, e che non può essere neppure indicato come fine.

In Nietzsche l'eccedenza dionisiaca trascende l'uomo stesso: *lo über sich hinaus non comporta una trasformazione dell'uomo, ma piuttosto il suo annullamento*. La differenza fra Nietzsche e Scheler consiste nel fatto che *se Nietzsche sbalza l'eccedenza in un regno trascendente l'uomo, Scheler la rende immanente*. In Scheler il salto, il fulmine che saetta dalla nube nera, diventa il passaggio da un modello di vita a un altro, certo una rottura che si verifica fra due modi di vivere, fra due posizionamenti esistenziali, ma tuttavia interna a uno stesso individuo, non la differenza invalicabile fra un essere "superiore" e un essere "inferiore". *L'eccedenza non richiede più il sacrificio dell'uomo, perché al contrario è la struttura aperta che dà vita all'uomo*. In Scheler l'eccedenza abita già l'uomo, anzi è l'uomo stesso, in tal modo la possibilità di salvezza viene estesa oltre il nuovo "Popolo eletto" degli oltreuomini. Invece nell'antropologia di Nietzsche non vi è passaggio ma solo avvicendamento fra due forme viventi, al tramonto dell'uomo segue l'aurora dell'oltre-uomo, laddove nell'antropologia di Scheler si teorizza un passaggio come *Bildung*, come rivolgimento disposizionale che può prodursi all'interno di ogni uomo. All'ipotesi "aristocratica" dell'*Über-mensch* Scheler contrappone quella "democratica" dell'*Allmensch*: «l'ideale per gli uomini – se deve avere un nome – è "l'uomo-globale" non il "superuomo", già pensato a una distanza separata rispetto alla massa e a ogni democrazia» (*GW IX*, 151).

Solo l'*Allmensch* è in grado di accogliere e armonizzare tutti gli aspetti dell'esser uomo che, nella sua polimorficità, si sono succeduti nel corso della storia. Qualsiasi essere idoneo a compiere il gesto dello *über sich hinaus* diventa *ipso facto* un essere umano, a prescindere dal fatto che sia un mammifero eretto con il pollice riverso o che nella sua costituzione materiale siano presenti atomi di carbonio o di silicio: l'uomo mammifero che conosciamo è per Scheler solo una concrezione particolare e provvisoria all'interno di quella direzione aperta che è l'*Allmensch*. Dal punto di vista dell'ontologia della persona questo significa che l'uomo è indefinibile anche da un punto di vista biologico.

3.5. La catastrofe della Germania e la teoria dell'*Ausgleich*

Il concetto di *Allmensch* rinvia in Scheler a quello di *Ausgleich*: l'*Allmensch* non è altro che la concezione dell'uomo all'altezza della nuova era dell'*Ausgleich*³¹. Quando il 5 novembre 1927 Scheler tenne nella prestigiosa *Deutsche Hochschule für Politik* di Berlino una conferenza sulle drammatiche prospettive politiche della Repubblica di Weimar, inaspettatamente mise al centro delle proprie analisi il concetto di *Ausgleich*, rielaborando una serie di pagine che originariamente erano state concepite all'interno di una riflessione sull'antropologia filosofica³²: perché Scheler sente il bisogno di scomodare l'antropologia filosofica per affrontare un'analisi della situazione politica?

Dietro il concetto di *Ausgleich* si registra innanzitutto un profondo mutamento di prospettive rispetto al periodo intermedio: di fronte alla catastrofe bellica e alla tragedia del primo dopoguerra tedesco Scheler si rende improvvisamente conto che così come non è più possibile sintetizzare in un'unica idea i frammenti delle varie idee di uomo, altrettanto non è più possibile mettere assieme i cocci dell'Europa attraverso un unico ideale³³. L'autocritica è evidente: il problema non è più quello di ricostruire l'Europa contrastando le conseguenze della rivoluzione francese e della modernità in nome dell'unità cristiana medioevale, neppure quello di vedere nell'imminente guerra un'occasione offerta ai popoli europei per liberarsi, con l'aiuto della Germania, dalle maglie di quel cancro inguaribile che è il capitalismo. Ora la strategia del periodo intermedio viene profondamente rivista: la rinascita di un'Europa cristiana – proiettando sul piano della coscienza collettiva lo schema del “pentimento e rinascita” operante a livello individuale – avverrà solo grazie a una rinascita del cristianesimo stesso, e sarà misurata dalla sua

³¹ Mi sono già soffermato su queste tematiche nel saggio: *L'oggetto della Filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in: R. Racinaro (a cura di), *L'oggetto della storia della Filosofia*, Napoli 1998, 319-349.

³² Confrontando il *Nachlaß* si può vedere che le pagine della conferenza sull'*Ausgleich* sono la rielaborazione di alcune pagine originariamente presenti nel quaderno manoscritto sull'antropologia filosofica.

³³ Uno scritto che riassume molto bene il risultato delle prime riflessioni di Scheler dopo la catastrofe della guerra è *Ernst Troeltsch sociologo* del 1923, dove il discorso è già impostato in termini di *Ausgleich* (cfr. *GW VI*, 387) e dove appare chiara la nuova attenzione ai fattori sociologici e reali: se prima i fattori spirituali agivano in completa autonomia ora «i fattori sociologici reali [...] limitano l'azione delle idee e dei poteri vitali originari» (*GW VI*, 384). Ancora nel *Sympathiebuch* rielaborato nel 1922 si affermava che «ogni livello della nostra vita psichica [...] ha una quantità autonoma di energia psichica che assolutamente non deriva dall'energia pulsionale della libido» (*GW VII*, 207).

capacità di offrire nuove prospettive all'Europa, attraverso una rinnovata capacità di confronto con le nuove sfide che si profilano all'orizzonte (nel 1918: il socialismo, il pacifismo, il pragmatismo, la democrazia, l'emancipazione femminile, lo sviluppo dei paesi asiatici), ma anche attraverso una ridefinizione dei rapporti con quelli che erano stati considerati fino a quel momento, in maniera un po' troppo affrettata, i suoi eterni alleati. Il cristianesimo all'altezza dell'era dell'*Ausgleich* è quello che accetta la sfida di farsi interprete del futuro dell'Europa, non quello che si limita a riproporre, nostalgicamente, l'ideale politico delle classi dominanti in Europa fino alla Prima guerra mondiale. Così in *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919) Scheler mette in luce la validità di molte questioni sollevate nell'ambito sociale dal socialismo non violento, mentre nello scritto *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-28) individua autocriticamente i veri "nemici" della Germania nel militarismo, nel nazionalismo e nella "metafisica della guerra", a cui va contrapposto l'ideale kantiano della pace perpetua quale "valore incondizionato" e un'accettazione delle basi democratiche della Repubblica di Weimar. Alla fine degli anni Venti, Scheler con estrema lungimiranza si rende conto che la riappacificazione dell'Europa può essere costruita su solide basi solo rinunciando definitivamente alle ambizioni del crescente nazionalismo tedesco e rendendo l'Europa stessa avanguardia, a livello planetario, della nuova logica dell'*Ausgleich* fra occidente e oriente, nord e sud³⁴.

È difficile tradurre il termine "*Ausgleich*" in italiano: un processo di *Ausgleich* fallito si traduce inevitabilmente in un brutale "livellamento" verso il basso³⁵, così come uno riuscito si palesa nei termini di una "ar-

³⁴ Questo senza però ricadere nell'"eurocentrismo" che caratterizza anche le categorie della filosofia classica tedesca: «la tavola delle categorie che Kant ritiene "condizioni di ogni possibile esperienza" degli oggetti [...] corrisponde a mala pena a ciò che si potrebbe chiamare la possibile esperienza degli europei o del mondo europeo» (GW IV, 171).

³⁵ «Le epoche più pericolose per l'umanità, quelle più piene di morte e di lacrime, non sono le epoche del ristagno crescente delle tensioni, e quelle della particolarizzazione delle forze, bensì le epoche dell'integrazione. Ogni processo nella natura e nella storia che noi definiamo esplosione, catastrofe, è un processo di integrazione non guidato o non guidabile sensatamente da parte dello spirito e della volontà» (GW IX, 153). Löwith deve aver letto frettolosamente queste pagine, se arriva a scrivere, sulla linea di C. Schmitt, che «ciò che Scheler nel 1927 intendeva ancora positivamente come una tendenza alla "integrazione", poco tempo dopo Carl Schmitt [...] l'ha caratterizzata come semplice "neutralizzazione" contrapponendole una distinzione e una decisione politica totale» (K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, In: «Theologische Rundschau», VII 1935, 362-363). Eppure nel 1935 doveva già essere

monizzazione creativa” che prende le forme di «un poderoso rafforzamento delle differenze spirituali, individuali e sovra-individuali (ad es. differenze nazionali)», cioè di un confronto che invece d’appiattire le differenze, produce una «crescente differenziazione dell’individuo spirituale» (GW IX, 152). Per rendere questa duplicità di sensi il termine più adatto è probabilmente quello d’integrazione³⁶. Ma nel concetto *Ausgleich* è presente un’ulteriore duplicità: da un lato rappresenta una nuova logica, un nuovo approccio ai conflitti, dall’altro definisce le caratteristiche di una nuova era del mondo. Nel primo caso esprime un nuovo spazio d’azione, più preciso e incisivo, per i fattori spirituali, nel secondo il processo che oggi chiamiamo “globalizzazione”. In altri termini l’*Ausgleich* è un processo di “globalizzazione”³⁷, che se viene diretto dalla logica del piano spirituale, si traduce in *armonizzazione creativa*, mentre se si riduce a muoversi nel senso dell’opposizione psichica, si trasforma inevitabilmente in un catastrofico *livellamento* verso il basso.

È stata la prima guerra mondiale a unificare per sempre in un destino corale le sorti dell’umanità. Se dovessi scrivere un nome sul portale d’ingresso di questa nuova era mondiale – afferma Scheler – ebbene solo un termine sarebbe adeguato: *Ausgleich*. Questa nuova era impone di regolamentare il conflitto imposto da una situazione comunicativa sconosciuta nelle epoche passate, una situazione che porta l’umanità nel suo complesso a vivere in un unico circuito, in un’unica storia mondiale dove ogni identità di cultura, razza, o nazione è continuamente messa in discussione suscitando occasioni di conflitto sempre più frequenti e violente. Quando la globalizzazione non si muove nel solco di una sinergia creativa delle diversità, s’accumulano tensioni che inevitabil-

possibile vedere che la decisione politica totale di Schmitt coincideva esattamente con il precipitare nella catastrofe dell’*Ausgleich* negativo previsto da Scheler.

³⁶ È stato G. Ferretti a proporre di tradurre *Ausgleich* con “integrazione” e non con “livellamento” (cfr. G. Ferretti, *Max Scheler*. Vol. II: *Filosofia della religione*. Milano 1972, 361). Anche W. Welsch critica l’interpretazione dell’*Ausgleich* in termini di “livellamento”: «Scheler con questo *Ausgleich* non aveva certo in mente un livellamento, bensì una compenetrazione delle culture» (W. Welsch, *Transkulturalität, Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in: K. Luger - R. Renger Hg., *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, Wien 1994, 169). Sull’argomento sono da segnalare innanzitutto i lavori di R. A. Mall (*Schellers Konzept der kosmopolitischen Philosophie. Grenzen der Vergleichbarkeit verschiedener Weltanschauungen*, in: «Trier Beiträge», 1982, 1-10), e di R. Racinaro (*Il futuro della memoria*, Napoli 1985, 285-290).

³⁷ Ho azzardato per la prima volta un accostamento fra “*Ausgleich*” e “globalizzazione” nel 2004 (cfr. *Glossario* in: M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Milano 2004, 185). Con tutte le precauzioni dovute al caso, ritengo che si tratti di un’intuizione sostanzialmente corretta.

mente esplodono con violenza. Far finta di non vedere o cercare di contrastare questo movimento non ha senso, si tratta piuttosto di comprenderne le leggi fondamentali e i processi che lo dirigono, in modo da prevederne e anticiparne i momenti di crisi e i mutamenti tragici che inevitabilmente comporta.

Sul piano politico la forma politica all'altezza della nuova era dell'*Ausgleich* è per Scheler solo una democrazia parlamentare in grado d'evitare un livellamento autoritario e populistico attraverso adeguati strumenti di promozione delle differenze di eccellenza, cioè rendendo trasparenti e "democratici" i processi di formazione delle *élites* su cui aveva giustamente insistito Pareto. A ben vedere più che un'esaltazione incondizionata della democrazia (del tutto estranea al pensiero politico di Scheler) qui si prospetta una diretta connessione fra democrazia e processo di formazione meritocratica delle *élites*³⁸. Si potrebbe anzi supporre una relazione fra declino dell'autorità delle *élites* e decadenza della democrazia a populismo. In questo senso il pessimismo di Scheler nei confronti delle masse andrebbe riletto attraverso le considerazioni esposte da Ortega y Gasset in *La ribellione delle masse* (1930)³⁹. L'avvento delle masse al potere, verificatosi all'inizio del novecento, non significa per Ortega y Gasset che le masse siano in grado di autogovernarsi.

Al capo carismatico, espressione diretta dell'uomo-massa, Scheler contrappone una democrazia diretta da *élites*. Questa "accettazione con riserva" della democrazia è del resto pienamente congruente al quadro d'insieme della prospettiva scheleriana, che sposta, anche nel caso della filosofia politica, il proprio baricentro sulla persona. Il processo di *Bildung* della persona rientra nella dinamica dei fattori spirituali in cui si realizza il mistero di un processo di accentuazione delle differenze individuali attraverso l'azione delle forme esemplari (*Vorbild*). Le persone che hanno raggiunto forme di eccellenza esistenziale agiscono (nel senso del *Lenken* e *Leiten* proprio dei fattori spirituali) sul processo formativo delle altre persone con cui vengono a contatto. Affinché la

³⁸ L'accusa espressa da Carl Schmitt (purtroppo solo dopo la caduta del nazismo) secondo cui, teorizzando una contrapposizione fra democrazia ed *élites*, Scheler favorì culturalmente l'avvento del nazismo, viene smentita *ante litteram* da Scheler stesso: «non v'è errore più grande che porre in contrapposizione *élites* e democrazia [...] come purtroppo vogliono fare gli aspiranti d'una qualche forma di regime dittatoriale» (*GW IX*, 145), infatti le coordinate all'interno delle quali le nuove *élites* devono cercare d'orientare i conflitti sono quelle della democrazia e della pace (cfr. *GW IX*, 165). Ogni compito politico «assegnato in maniera formalmente corretta, consiste oggi, di fatto, nel guidare e dirigere in qualche sede questa integrazione in maniera tale che possa procedere con un minimo di distruzione, di esplosione, di sangue e di lacrime» (*GW IX*, 153).

³⁹ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna 1984.

democrazia parlamentare funzioni deve svolgersi a livello sociale un analogo processo di orientamento esemplare, che Scheler individua nelle *élites*. La democrazia riesce a emanciparsi dai suoi condizionamenti occulti solo in una società capace di formare e selezionare, in modo trasparente e meritocratico, *élites* intese come eccellenze esemplari capaci di rettificare le derive dittatoriali o populistiche. La presenza di una diffusa varietà di *élites* esemplari, in libera concorrenza fra loro, diventa pertanto uno dei requisiti fondamentali del corretto funzionamento della democrazia⁴⁰.

In questo senso nel 1927 Scheler profetizza che la Repubblica di Weimar «potrà affermare se stessa contro le tendenze dittatoriali di destra e di sinistra soltanto se [...] sarà in grado di far emergere e di ammettere un'*élite* ben selezionata, mobile, attiva che dia alla nazione l'unità di cultura e di potere» (GW IX, 145). Di conseguenza la nuova *élites* politica, che sostituirà quella che ha condotto alla catastrofe della prima guerra, «non potrà essere una *élite* basata sul sangue e sulla tradizione, come la vecchia nobiltà prussiana e la burocrazia a essa ispirata» (GW IX, 146). La nuova *élite* politica dirigerà il processo di *Ausgleich* solo nella misura in cui disporrà di una nuova visione dell'uomo: l'*élite* capace di dirigere il processo di *Ausgleich* sarà esclusivamente quella capace d'anticipare esemplarmente e sperimentare su se stessa un *Ausgleich* antropologico, riuscendo a raggiungere «nel suo spirito e nel suo cuore un *Ausgleich* interiore» (GW IX, 166)⁴¹.

Si comprende così perché Scheler abbia posto al centro di questa conferenza, di carattere politico, il problema dell'antropologia filosofica: l'*élite* politica, come la persona, svolge una funzione esemplare nella misura in cui anticipa su di sé quello che sarà l'uomo del futuro, ma nel far

⁴⁰ Si può tuttavia osservare che questa varietà delle *élites* è piuttosto fragile e spesso viene sostituita dal monopolio di poche *élites* che lungi dal correggere le patologie dell'opinione pubblica tendono **ad avvantaggiarsene**.

⁴¹ A chi vedeva nel mito di una razza pura il motivo ispiratore della futura *élite* germanica, Scheler replicava: «immancabilmente andrà avanti l'integrazione delle razze e la fusione del sangue. Già Kant ha previsto come destino l'integrazione delle tensioni razziali. Chi invece scorge la salvezza del mondo nella conservazione d'una razza "pura" e a suo avviso "nobile", faccia pure come i "sette fedeli" del conte Gobineau: si ritiri su di un'isola, insieme ai suoi esemplari di razza nobile, e si disperì!» (GW IX, 153). Malgrado ciò la teoria scheleriana dell'*Ausgleich* va contestualizzata e non può essere semplicisticamente riproposta nel dibattito attuale senza alcune precisazioni. Scheler ad es. è favorevole a promuovere il mescolamento delle razze (in questo senso non esistono razze superiori o inferiori), tuttavia lascia perplessi la sua tesi secondo cui le razze sarebbero portatrici anche di caratteristiche "psicologiche" e quindi **capaci di svolgere /con/** un ruolo decisivo nella storia.

questo rappresenta già una nuova forma della consapevolezza dell'uomo, l'*Ausgleich* rinvia così all'antropologia filosofica in quanto «è in primo luogo un mutamento dell'uomo stesso» (GW IX, 147).

Sempre nel senso dell'*Ausgleich* si pone infine il problema dell'armonizzazione dell'unilaterale repressione degli istinti attuata dalla moderna rivoluzione industriale. La celebrazione del canone razionalista in base al quale l'Europa compì le sue rivoluzioni industriali, l'unilaterale esaltazione di ciò che c'è di calcolabile e quantificabile, dell'apollineo sul dionisiaco, dell'intelletto sulla vita si era rovesciata nella modernità in un irrazionalismo che «nei fatti ha formato un tipo d'uomo altamente unilaterale ponendo in estremo pericolo l'equilibrio delle energie umane» (GW IX, 156). Ed è proprio l'unilaterale processo di razionalizzazione a essere la vera causa, e non l'effetto, di quella grande catastrofe che fu la prima guerra mondiale (GW IX, 157). Anticipando le tesi poi riprese con più successo da Adorno e Horkheimer nella *Dialektik der Aufklärung*, Scheler denuncia che proprio l'iper-razionalismo, cieco nei confronti della sfera affettiva, finisce con il rovesciarsi nell'irrazionalismo, scatenando così «la rivolta della natura nell'uomo»⁴².

3.6. La crisi della democrazia fra opinione di massa ed esemplarità

Il **limite** del discorso di Scheler consiste nel riproporre a livello politico il modello delle *élites* di Pareto, senza **tuttavia** essere in grado di utilizzare appieno i risultati ottenuti sul piano della fenomenologia della persona con la teoria della sequela (*Vorbild*). Le *élites* sono quelle che in Francia, alla fine del XVIII secolo, iniziarono a riunirsi nei caffè per leggere e discutere i giornali finalmente liberati dalla censura politica e attraverso queste discussioni esprimevano liberamente la propria opinione. È con queste *élites* che nasce l'opinione pubblica. Tuttavia, come misero in luce Tocqueville prima e Ortega y Gasset poi, esiste una patologia della stessa opinione pubblica⁴³. Non a caso nel XX secolo l'opinione pubblica è stata sostituita da qualcosa di diverso: un'opinione di massa com-

⁴² Scheler descrive una «sistematica rivolta delle pulsioni nell'uomo della nuova epoca contro la sublimazione unilaterale, contro l'eccessiva intellettualità dei nostri padri e l'ascetismo da loro praticato per secoli e la tecnica di sublimazione (già divenuta inconsapevole) in cui si è formato finora l'uomo occidentale» (GW IX, 156).

⁴³ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Torino 1968; J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit.

posta da un insieme di individui atomizzati⁴⁴ che trova il proprio momento di unione fondamentale di fronte ai *mass media* passivi. In questa situazione è difficile pensare che il problema si possa risolvere con un ritorno all'opinione pubblica delle *élites*, anche perché queste hanno perso prestigio sociale e, se possono, tendono a trasformarsi in *lobbies*.

L'Io psichico si forma socialmente in senso noicentrico. Ora i *mass media* passivi non hanno fatto altro che standardizzare la sfera intima dell'individuo: rappresentandola e riproducendola ne hanno determinato un drastico livellamento verso il basso portando fino alle estreme conseguenze la logica del processo di centricità, un processo che si sarebbe comunque imposto. I *mass media* si sono cioè limitati a mettere in atto una tendenza che era già latente a livello noicentrico. Questo significa che la funzione formativa che avevano la famiglia e le altre forme di comunità, quelle capaci di fornire orientamento sui temi fondamentali dell'etica, della salvezza, della realizzazione del sé, della ricerca di un senso alla propria esistenza, tende a venir progressivamente azzerato. Tale processo di restrizione degli spazi espressivi delle comunità viene ulteriormente favorito dal teorema postmoderno che ha tragicamente scambiato l'orientatività innovativa della persona con l'ideale ascetico, come pure i tentativi di rispondere in modo non relativistico a queste tematiche fondamentali per "fabulazioni". Così facendo la ricerca inappagata di senso e di salvezza viene deviata a livello noicentrico con il risultato di trasferire sull'opinione di massa anche il gravoso carico di rispondere a tali aspirazioni nell'unico modo in cui ne è capace: incoraggiando derive populistiche.

Qual è la forza capace di esprimere un orientamento in grado di riequilibrare, e in certi casi di determinare un rovesciamento assiologico, rispetto alle patologie dell'opinione pubblica? Il termine *élite* risulta a questo proposito troppo generico, includendo in gran parte unità sociali che agiscono esse stesse su di un piano oppositivo psichico, e incapace di focalizzare il vero problema, che è quello dei processi relativi alla *Bildung*. Un'alternativa potrebbe essere quella abbozzata dall'ultimo Foucault quando mette in evidenza il potenziale fortemente innovativo delle tecniche della formazione del sé. La problematica scheleriana dell'orientatività implicita nella sequela (*Vorbild*) – capace di rovesciare assiologicamente il processo della formazione dal piano psichico a quello personale – andrebbe allora ripensata non in direzione della teoria delle *élites*, bensì di quel "prendersi cura di sé" di cui Foucault intuisce molto bene la capacità di aprire una comunicazione fra individui nel senso maieutico dell'esemplarità tanto che propriamente Socrate si prende cura di Alci-

⁴⁴ Su queste tematiche è da segnalare J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari 1977.

biade curandosi «del modo in cui Alcibiade potrà prendersi cura di se stesso», in quanto la cura in sé «è qualcosa che ha bisogno di passare sempre attraverso il rapporto con qualcun altro che è, per l'appunto, il maestro. Non ci si può curare di se stessi senza passare attraverso il maestro, non c'è cura di se senza la presenza di un maestro»⁴⁵.

A livello sociale la risposta alla produzione di modelli di comportamento standardizzati è la promozione di un orientamento basato sull'esemplarità esistenziale sia a livello della singola persona sia a livello di comunità. Anche il singolo individuo senza un orientamento esemplare rimarrebbe prigioniero del proprio *désordre du cœur*, allo stesso modo una democrazia incapace di dare uno spazio adeguato e strutturato all'orientamento esemplare della persona e delle comunità personali entrerebbe in crisi. Una democrazia che si affidi, senza correttivi, all'opinione di massa non è una democrazia "postmoderna", ma solo una democrazia malata.

Ora l'orientatività che possono produrre gli strati affettivi personali non è relativistica o convenzionale, tuttavia la sua oggettività non si offre in modo apodittico, ma solo attraverso un'esperienza di continue resistenze e aperture. In questo processo di confronto con l'alterità sono in grado non solo di rettificare l'ordine della mia sfera affettiva, che altrimenti nell'isolamento tenderebbe a smarrirsi in se stesso, ma anche di agire all'interno di una "comunità". È a questi piccoli gruppi di persone, unificati attorno a precise esemplarità esistenziali, più che all'"élites" di Scheler, che va ricondotta la capacità di esprimere un orientamento socialmente rettificante nei confronti delle patologie dell'opinione pubblica.

⁴⁵ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., 53-54.

Oggetti, organismi, persone:
un'ontologia a strati

4. *Emergentismo, teoria della costituzione, ontologia a strati*

Il compito principale che mi propongo d'affrontare con un'ontologia a strati non è tanto quello della distinzione fra piano fisico e biopsichico (che mi pare già sufficientemente spiegato dalle scienze biologiche con il concetto fondamentale di metabolismo), quanto della distinzione fra piano psichico e spirituale. La distinzione fra psichico e spirituale costringe a ripensare le principali opposizioni che hanno attraversato il pensiero filosofico e in particolare quella fra spirito e materia e fra idealismo e realismo. Pensare oltre queste opposizioni significa superare l'idea per cui la realtà possa essere compresa esclusivamente quale realizzazione verso il basso di un principio idealistico o come evoluzione verso l'alto di un principio materialistico. Se il pensiero si sviluppa dalla materia, grazie a una combinazione fortunata di caso e necessità, dovrei concludere che la materia potenzialmente ha la possibilità di pensare, arriverei cioè a una concezione non materialistica della materia, non troppo dissimile dal panpsichismo, secondo cui anche le singole entità atomiche hanno, in potenza, un qualche stato mentale. In un paradosso rovesciato cade l'idealismo: se la materia è un prodotto decaduto dallo spirito, allora lo spirito ha, in potenza, la caratteristica di "pesare" o di essere "colorato", arriverei cioè a una concezione non idealistica dello spirito.

Può l'emergentismo rappresentare un'alternativa? La mia impressione è che nel dibattito attuale il termine "emergentismo" abbia finito con il diventare un'ipotesi inflazionata in cui si prende atto *formalmente* della crisi del riduzionismo, per poi continuare a pensare la realtà come costruita unilateralmente dal basso verso l'alto, in definitiva anche per l'emergentismo viviamo immersi in un mondo di parti materialistiche che unendosi e connettendosi fra loro formano tutti gli oggetti del nostro universo. Secondo l'emergentismo da tali oggetti fisici non emergerebbero entità ontologicamente nuove, dotate di una causalità *top-down*, ma solo "proprietà" dallo statuto ontologico incerto.

Partiamo da un caso particolarmente istruttivo come quello rappresentato dal comportamento degli insetti sociali: se si scompone il com-

portamento di questi insetti sono rintracciabili un insieme di operazioni basilari che possono essere facilmente tradotte in algoritmi; tali regole di base, eseguite ricorsivamente da diversi insetti, danno luogo a risultati complessivi rilevanti che permettono il funzionamento dell'alveare o del formicaio. Così quando una formica scopre un pezzo di cibo ritorna al nido lasciando dietro di sé una traccia chimica odorosa, questa attira altre formiche che ripetono la stessa operazione rafforzando l'odore della traccia, il risultato sarà che se il pezzo di cibo è abbastanza grande nel giro di poco tempo verranno mobilitate tutte le forze disponibili del formicaio, inoltre che il percorso più breve sarà anche quello che si rafforza più rapidamente¹. Un altro esempio è quello delle termiti *sub sahariane* che, sempre eseguendo delle operazioni di base piuttosto semplici, arrivano a realizzare nei loro termitai un sistema di controllo della ventilazione, dell'umidità e della temperatura che rappresenta una soluzione ingegneristica eccezionalmente efficiente. Tali osservazioni hanno trovato applicazione in svariati campi, non da ultimo nello sviluppo dei così detti "robot a sciame": i singoli *robot* agiscono in base a semplici algoritmi ottenendo risultati complessivi rilevanti, che mettono in luce una forma di creatività "dal basso", non diretta intenzionalmente verso risultati predeterminati.

Che conclusioni si possono trarre da simili esempi? Dalla combinazione di diversi algoritmi possono emergere risultati impreveduti e straordinariamente complessi, non si può invece asserire che tali risultati siano in qualche modo *ontologicamente* distinti o esprimano una *logica autonoma* rispetto a quella dell'algoritmo stesso. L'evolversi non deterministico di un fenomeno non richiede, di per sé, il superamento delle leggi fisiche o una teoria emergentista diversa da quella fisica. Già con Poincaré la fisica ha superato una visione rigorosamente deterministica per approdare a quella probabilistica: oltre un certo numero di variabili la fisica stessa ci dice che è impossibile prevedere con esattezza l'orbita di un asteroide², e sempre in questa direzione oggi è particolarmente studiato in meteorologia il così detto "effetto farfalla".

Il problema è che con fenomeni emergenti si possono intendere cose molto diverse fra loro: posso affermare che il pensiero emerge dal cervello, ma non che un ente concreto come l'organismo (o il cervello stesso) emerge dalla materia. A questo proposito l'esempio che Varela fa nel 2001 a proposito del tornado³ è improprio: il modo di "emergere" di un

¹ Cfr. E. Bonabeau - M. Dorigo - G. Theraulaz, *Swarm intelligence: from natural to artificial systems*, New York e Oxford 1999.

² Cfr. J.-H. Poincaré, *Il calcolo delle probabilità*, in: *La scienza e l'ipotesi*, a cura di C. Sinigaglia, Milano 2003, 271-307.

³ «Sono in circolazione [nell'atmosfera] innumerevoli particelle d'aria e d'acqua e tutt'a un tratto per un fenomeno di autoorganizzazione – questa è la

organismo dalle proprie cellule non ha nulla a che fare con il modo in cui un tornado “emerge” dalle gocce d’acqua, infatti l’organismo non emerge dal mondo fisico, non è già “potenzialmente” contenuto nel mondo fisico, ma si presenta rispetto a esso, fin dall’inizio, nella forma di un sistema auto-poieticamente chiuso e quindi come un ente ontologicamente diverso. Questa chiusura non c’è invece nel tornado di Varela, quasi che le gocce d’acqua fossero il risultato del metabolismo del tornado stesso!

Il paradigma offerto dal *metabolismo* è decisamente più potente: qui non emerge solo una proprietà, ma un ente ontologicamente innovativo, capace d’esprimere una causalità *top-down* del tutto autonoma dal contesto di ordine inferiore. In base a quello che d’ora in poi chiamerò “metabolismo cognitivo” può esser spiegato in modo più convincente il comportamento degli insetti sociali o l’emersione del pensiero dal cervello: gli algoritmi degli insetti, come il pensiero, sono prodotti dalla chiusura operativa del piano biopsichico e non sono, in nessun senso, organizzati a partire dal livello fisico: più che emergere dagli abissi del piano fisico si differenziano, si stagliano su di esso.

Più interessante dell’emergentismo è la “teoria della costituzione” proposta recentemente dalla filosofa americana Lynne Baker⁴. Qui di seguito farò riferimento alla teoria della costituzione, piuttosto che all’emergentismo, seppure interpretandola nel senso del “metabolismo cognitivo” e inserendola in un contesto diverso da quello della “metafisica materialista” di Baker. La teoria della costituzione afferma che a determinate condizioni certi enti si costituiscono quali entità ontologicamente nuove, ad es. il David di Michelangelo rispetto al blocco di marmo. La tesi è corretta, ma nel ragionamento che la sorregge è implicita un’ambivalenza: se David è un ente ontologicamente innovativo rispetto al marmo, allora si differenzia dal piano fisico, se invece David si costituisce secondo una logica essa stessa materialista, allora non è

parola chiave – diventano un tornado, un oggetto che apparentemente non esiste, non ha vera esistenza, perché esiste soltanto nelle relazioni delle sue componenti molecolari. Nondimeno la sua esistenza è comprovata dal fatto che distrugge tutto quello che incontra sul suo passaggio. Dunque è un curioso oggetto. La nozione di emergenza ha avuto molti sviluppi teorici e in biologia si trova che i fenomeni di emergenza sono assolutamente fondamentali. Perché? Perché ci permettono di passare da un livello più basso a un livello più alto, all’emergenza di un nuovo livello ontologico. Quello che era un ammasso di cellule improvvisamente diventa un organismo, quello che era un insieme di individui può diventare un gruppo sociale, quello che era un insieme di molecole può diventare una cellula». (F. Varela, *La coscienza nelle neuroscienze*, in: www.psychomedia.it/pm/science/psybyo/varela.htm).

⁴ *Persons and Bodies*, New York 2000, tr. it. di C. Conni, *Persone e corpi*, Milano 2007.

ontologicamente innovativo, ma si rapporta al blocco di marmo così come un tornado nei confronti delle gocce d'acqua. Qui non metto in dubbio che possa esistere una metafisica materialista, l'impressione è che tuttavia Baker aderisca solo formalmente al materialismo, per poi nei fatti seguire un'ipotesi non materialista.

Come funzionerebbe la problematica di Baker dal punto di vista del metabolismo cognitivo? Un organismo vegetale si costituisce metabolizzando composti chimici inorganici, questo significa che si avvale di materiali inorganici, ma riorganizzandoli in cellule secondo una logica che non è più deducibile dal mondo inorganico. Da dove proviene la logica della metabolizzazione? La risposta del materialismo è che la logica del nostro stomaco rappresenta un caso particolarmente evoluto delle leggi fisiche, ma se così fosse non si dovrebbe parlare di novità in senso ontologico, quanto di novità evolutiva. È uno dei problemi classici della filosofia: la prospettiva artistica con cui Michelangelo scolpisce David è l'espressione particolarmente raffinata di un materialismo che dà forma a se stesso oppure implica qualcosa di ontologicamente *diverso* rispetto alla "materia"? I vari livelli della realtà sono espressione di un unico processo evolutivo dal basso verso l'alto riconducibile a un unico principio fisico, oppure implicano un superamento della vecchia opposizione fra materialismo e idealismo?

La tesi che un ente possa costituirsi ontologicamente in modo diverso richiede necessariamente un'ontologia a strati. In tale ottica esisterebbero diversi strati ontologici capaci di metabolizzare i materiali degli strati inferiori, fino al livello del mondo inorganico⁵. Solo riconoscendo questo confine è possibile riconsiderare con più attenzione il concetto di "stato mentale". Non può essere sottovalutato il fatto che proprio Bateson sia particolarmente critico verso un pansichismo che travolge tutti i paletti e cade nella tentazione di estendere il mentale anche all'ambito fisico: è "solo" l'organismo, e non l'atomo, che si trova in uno stato epistemologico o mentale. Un corallo, un fiore o un'alga, pur essendo privi di un qualsiasi sistema nervoso, possiedono una "mente", se con questo s'intende che, in quanto sistemi autopoietici, sono capaci di avviare un processo "epistemologico". Asserire che la mente non emerge da singoli atomi, ma da un sistema autopoietico – che sebbene sia costituito fisicamente da atomi è irriducibile a essi – è tuttavia sufficiente a imporre un ripensamento della tesi dualistica secondo cui idea

⁵ Naturalmente il fatto che l'organismo presupponga il mondo fisico non significa fondare l'ontologia a strati sulla *Weltanschauung* scientifica: con mondo fisico non intendo la "teoria" che la scienza ha della realtà, ma l'insieme degli enti fisici, cioè privi della capacità autopoietica di mantenere una distinzione fra sistema e ambiente.

(o principio organizzativo) e materia possano sussistere come sostanze autonome separate.

Il principio di stratificazione di tale ontologia non determinerà l'identità della specie né tanto meno quella del singolo individuo, ma solo l'identità delle tre classi fondamentali del reale: enti fisici, organismi, persone. Il problema dell'esistenza di un'identità individuale si porrà in particolare per la persona portando a sviluppare una teoria dell'atto come singolarizzazione dell'identità di classe. Le tre classi del reale rappresentano differenti livelli di complessità in cui il livello meno complesso svolge nei riguardi di quello più complesso la funzione che tradizionalmente veniva riservata alle categorie metafisiche di "sostanza" o "*Ding an sich*", seppure in senso rovesciato, in quanto ora la cosa più importante non è più ciò che rimane nascosto dietro, sullo sfondo, quanto il processo che permette e guida una costituzione che si verifica in avanti e solo in presenza di *regole nuove*, capaci d'introdurre una discontinuità ontologica rispetto ai piani precedenti d'organizzazione.

5. Schelling: filosofia dell'organismo e Stufenfolge della natura

«La vita inerisce alla forma della sostanza, ossia, per la vita la forma è diventata la cosa essenziale» Schelling

5.1. Organismo come “schema della libertà”

Partiamo dall'organismo. In che rapporto si pone il modo di stare insieme delle “parti” di un organismo con il modo di stare insieme di un composto chimico (ad es. un cristallo) o un insieme di parti meccaniche (un orologio) o un insieme di enti fisici (un'onda del mare)? Si potrebbe pensare che le caratteristiche auto-organizzative che **sembra** avere l'organismo non siano *ontologiche*, bensì solo *euristiche*, in questo modo tutto quello che l'organismo sembra avere *in più* sarebbe da attribuire all'osservatore. Proseguendo su questa direttiva si attuerebbe una drastica riduzione di complessità di tutto l'universo determinando un “effetto domino” che spazza via anche le altre distinzioni: se l'organismo crolla addosso al fisico, ancora di più il modo di organizzarsi o di costituirsi di un individuo, di una società o di una persona rimarrebbe senza un correlato sul piano ontologico. Non è un problema di poco conto: se, come ci insegna la nuova teoria dei sistemi, l'“identità” consiste nel modo di auto-organizzarsi, e questo viene inteso in senso euristico, allora anche quell'entità lì, sia una società, un organismo, o un amico diventano creazioni esistenti solo nella mente del soggetto. Resta sempre l'interrogativo di come faccia il soggetto euristico a sottrarsi esso stesso a questo processo autodistruttivo.

Ora il primo passo in direzione di un'ontologia a strati – che riconosca che un *oggetto*, un *organismo* e una *persona* sono tre modi ontologicamente diversi di costituirsi – è stato compiuto proprio da Schelling, prima con la teorizzazione di una *Stufenfolge* dell'autoreferenzialità dei diversi sistemi viventi, e poi, nell'ultimo periodo, attraverso una specifica teoria della persona quale ontologia dell'*Umkehrung* dell'*Unwille*.

Come risponde Schelling alla domanda sulla differenza ontologica fra un oggetto e un organismo? Kant non usa nemmeno il termine organismo e in ogni caso una teoria dell'organismo incontra nel suo sistema dei limiti oggettivi: quelli per cui i contorni del reale corrono lungo il

confine fra *nexus effectivus et finalis*; pure la promettente distinzione fra *Kunstprodukt* e *Naturprodukt* rimane all'interno di un'ipotesi squisitamente euristica. È vero: il *Naturprodukt* si autoproduce autonomamente senza riferirsi a un'idea esterna, tuttavia tale produzione non è reale ma pensata: è solo un *Erkenntnißgrund* o meglio un esperimento del pensiero in cui la connessione delle parti viene prodotta da una *Idee des Ganzen* che è pensata come immanente al *Naturprodukt* al contrario dell'orologio, dove invece l'idea è posta fisicamente nella mente dell'orologiaio. Il risultato finale è che la *Idee des Ganzen* è solo *virtualmente* nel *Naturprodukt* perché in realtà non si è mai mossa dalla mente euristica di chi osserva il fenomeno. Se il meccanismo, il *Kunstwerk*, è prodotto *concretamente* in base a un'idea esterna presente nella mente dell'artigiano, l'organismo è pensato come se si autoproducesse in base a un'idea immanente, ma la sua organizzazione, struttura e forma, non sono *dati*, bensì ricondotti di nuovo a un'attività dell'intelletto. Per quanto si girino e rigirino le pagine del testo kantiano, la conclusione è sempre la stessa: il meccanicismo esiste, l'organismo no, di conseguenza la totalità autoorganizzantesi non può esistere al di fuori della mente dell'osservatore.

È qui che Schelling determina un brusco mutamento di prospettive: dietro questa svolta vi è la tesi profondamente antikantiana secondo cui la natura è idonea a darsi autonomamente un ordine e un'organizzazione, vi è il riconoscimento di una legislazione materiale indipendente da quella intellettuale: solo in questo modo l'organismo può diventare un fenomeno concreto, una struttura *data* e non meramente *pensata*. Il che significa che può essere fenomenologicamente descritta. Kant raggiunge genialmente l'intuizione di un'auto-organizzazione della natura («*als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*»), ma nella parte finale della *Critica del giudizio* la neutralizza all'interno di una concezione moral-teleologica della natura. Lo sforzo di Schelling è tutto proteso a sviluppare le felici intuizioni kantiane a proposito del concetto di auto-organizzazione, eliminando però la strozzatura finale del teleologismo e ponendo al suo posto una teoria della *Stufenfolge* dell'auto-organizzazione della natura, che si estende fino all'ultimo periodo, interferendo con la più famosa teoria delle potenze. È il primo passo per il riconoscimento di un carattere ontologico alla natura, alla vita, all'organismo: l'autonomia di un essere vivente dipende dalla sua capacità autonoma di auto-organizzarsi.

Dopo aver affermato che l'organismo oltre ad essere pensabile è anche esistente, Schelling è costretto a riconsiderare la tradizionale questione antropologica – “che cos'è l'uomo?” – tenendo conto del nuovo valore *autonomo* della natura: se la natura e la vita non sono un esperimento mentale dell'uomo, si pone il problema della posizione dell'uomo *nella* natura. Un'*autonomia* della natura che in un passo dei *Weltal-*

ter diventa “sacralità” e base per una considerazione etica della natura: «noi osiamo mettere in relazione una cosa esposta alla massima profanazione [gli impulsi naturali] con una condizione elevata e sacra; ma neanche la più terribile degenerazione di un’istituzione naturale può impedirci di riconoscere il suo significato originario, al contrario rifiutandosi di riconoscere qualcosa di sacro anche nell’azione degli impulsi naturali, che l’etica sottomette a una legge più alta, essa fallirà sempre nel suo scopo. Infatti di fronte a quel che in sé non ha nulla di sacro [...] i più rimarranno indifferenti» (Schelling *SW VIII*, 291)⁶. Posizionando l’uomo all’interno della natura, Schelling estende alla natura quella sacralità che l’uomo aveva riservato solo a se stesso, ma il riconoscimento di questa estensione richiede una giustificazione che può avvenire solo mettendo in gioco il problema di un’*espressione fisica della libertà*, di una causalità ideale atta a esprimersi materialmente nella natura: senza questo legame la natura ricadrebbe inevitabilmente nel non etico.

Non è un caso dunque se per Fichte il riferimento a Kant sul problema della libertà rimane la *Critica della ragion pratica*, mentre per Schelling diventa la *Critica del giudizio*: se Fichte pensa la libertà a partire dall’attività dell’Io, il problema di Schelling è piuttosto quello di estendere la libertà oltre l’Io, il che significa coniugare libertà e natura, e per far ciò Schelling rivolge il proprio interesse alle analisi sul concetto di auto-organizzazione sviluppate nella *Critica del giudizio*. Certo il punto di partenza fichtiano era quello più immediato, e in un certo senso era un passo necessario, ma una volta compiuto era necessario portare a compimento l’impresa e dopo aver ontologizzato la libertà tirarci dentro non solo l’Io, ma pure la natura.

Il problema della filosofia della natura è di coniugare libertà e natura, d’individuare una nuova causalità idonea a riflettere e incarnare una forma primitiva di libertà e di diventare così lo “schema della libertà” nella natura. In chiaro contrasto con Fichte si tratta di ripercorrere la preistoria della libertà dell’Io fino alla natura stessa e d’individuare nella natura vivente un processo ascendente in cui s’esplicita sempre di più l’effettualità della libertà. Il processo dello spirito si materializza nella natura: è in essa che lo spirito diventa visibile e vede riflessa la propria attività.

Ora la preistoria della libertà si origina proprio con il mondo organico: è qui che inizia il “sovra-sensibile” nel senso di “sovra-meccanico”, un mondo caratterizzato da una serie crescente di livelli di libertà culminante nella coscienza umana. A differenza di Fichte la libertà non si manifesta unicamente nella *Tathandlung* del soggetto morale, ma si materializza

⁶ *SW* = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

anche in una causalità fisica non meccanica che agisce nella natura. L'esistenza di una causalità a-meccanica si estende così oltre i confini dell'agire morale per penetrare in profondità nelle vene della natura.

Tuttavia non va dimenticato che «la libertà si può annunciare solo attraverso un'autonomia originaria, il che vuol dire che questa causalità fisica, pur risultando relativamente all'oggetto eteronoma e quindi determinabile solo secondo leggi di natura, deve tuttavia rimanere autonoma relativamente al suo principio e non può essere raggiunta dalle leggi di natura. Essa deve unificare in sé autonomia ed eteronomia» (SW I, 248). Ma qual è la causalità fisica che unifica in sé autonomia ed eteronomia, che segue leggi generali, ma applicandole autonomamente all'individuale e alla situazione particolare? Qual è la causalità fisica in grado d'incarnare la libertà nella natura? «Questa causalità si chiama vita: la vita è l'autonomia che si manifesta, è lo schema della libertà, nella misura in cui questa si rivela nella natura» (SW I, 249). È dunque la vita stessa che per Schelling assurge a “schema della libertà” o a libertà incarnata⁷.

L'organismo diventa “schema della libertà” nella misura in cui è portatore di un'effettualità che eccede il meccanicismo e questo avviene nella misura in cui si rivela un sistema distinto dall'ambiente: nell'organismo ha luogo una ritorsione temporale del rapporto causa-effetto, per cui i processi non si svolgono più nella forma di mera successione, ma producendo un effetto retroattivo sullo stesso soggetto agente. La libertà, che s'esprime nella causalità organica, è possibile solo spezzando il legame della causa con l'effetto in termini di prima e dopo: qui Schelling va oltre la riflessione kantiana – che prevedeva già una reversibilità elementare fra causa ed effetto (come nel famoso esempio della casa e dell'affitto) – per delineare un processo in cui causa ed effetto coincidono e vengono a formare un'identità originaria che non è più successione, bensì *simultaneità*. Il tempo in cui vive l'organismo è un tempo biologico, altro dal tempo in cui si muove la macchina: in esso si riflettono le differenze fra organico e inorganico, innanzitutto l'autoreferenzialità e le relazioni del tutto con le parti. Nell'organismo i periodi passati e presenti non si relazionano solo fra loro, ma anche al *tempo organico* nella forma di un tutto, esattamente così come le varie parti di un organismo si relazionano all'organismo complessivo. *La relazione causa-effetto va allora sostituita da quella intero-parti, e il concetto di causalità ripensato quale causalità di un*

⁷ Anche in Hans Jonas compare la tesi secondo cui l'organismo è caratterizzato da una forma embrionale di libertà. Tuttavia al contrario di Schelling e Scheler, Jonas tenta di reintrodurre in biologia il concetto teleologico. Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999.

sistema, perché è solo all'interno di un sistema che è possibile una causalità retroattiva.

È l'idea della *simultaneità* che fa la differenza con il meccanicismo: il meccanicismo è una serie lineare di cause ed effetti, quando invece «unifichiamo questi due estremi sorge in noi l'idea di una finalità del tutto, e la natura diventa una linea circolare, che si ripiega su se stessa, la natura diventa un sistema in sé chiuso» (SW II, 54).

Il concetto di “sistema chiuso” implica non solo la possibilità di vivere un tempo autonomo, ma anche la capacità dell'organismo di differenziarsi dall'ambiente circostante e di mapparlo in termini sotto-sopra, vicino-lontano, ecc. In questo senso l'organismo si caratterizza nei confronti della materia inorganica attraverso la capacità di orientarsi nell'ambiente attraverso proprie categorie spazio-temporali (cfr. SW XI, 430-442).

5.2. La *Stufenfolge* della centricità

Ora l'organismo in Schelling diventa non solo un dato di fatto, un fenomeno concreto, ma addirittura lo *schema fisico della libertà* ai suoi inizi. Il punto di partenza rimane sempre la *Critica del giudizio*, e in particolare l'ammissione secondo cui non è possibile comprendere i prodotti naturali attraverso cause puramente meccaniche: «un essere organizzato non è semplicemente una macchina» (KU B 293). Tuttavia mentre per Kant la teoria dell'organizzazione rinvia al concetto di finalità, che pur avendo un carattere necessario non è costitutivo bensì solamente regolativo, Schelling considera l'organismo non una costruzione della legislazione del giudizio, ma una *totalità* data; inoltre l'organismo non esiste per un fine a lui esterno, ma diventa una *totalità* che ha il proprio fine in se stessa: è il passaggio dal teleologismo kantiano al problema della totalità in biologia. L'obiettivo è duplice: da un lato trasformare la teleologia kantiana in una filosofia dell'*autoregolazione* organica, dall'altro superare le varie forme di dualismo riconducibili alla coppia idealismo-realismo e spirito-materia nella tesi che tutto il reale è sempre “materia organizzata”, cioè il risultato della *Stufenfolge* di materia e idea, anzi che tutto l'universo è il risultato di un'attività produttiva dello spirito *nella* materia che si sviluppa dalle forme più semplici a quelle più complesse.

L'auto-organizzazione kantiana va ripensata *contro* il teleologismo kantiano e risolta nel concetto di *Stufenfolge*, che fin dall'inizio è l'incarnazione delle diverse tappe auto-organizzative in cui opera la «natura produttiva inconscia». Un processo che arriva fino all'unificazione suprema della libertà e della necessità nell'arte (cfr. SW III, 634). Lo spirito da sostanza diventa *principio organizzativo*, che agisce dan-

do *struttura e forma* alla materia: «lo spirito non è la materia vivente, ma intuisce se stesso nella materia vivente» (SW I, 389). Produce organizzando la materia in una serie di livelli di complessità sempre maggiore, dall'organismo più semplice fino alla coscienza umana. La teoria dell'auto-organizzazione si rivela così una teoria della *Selbstreproduktion* della materia organica.

Ma come nasce l'organizzazione con cui lo spirito si rende visibile nella natura? La *Stufenfolge* dell'organizzazione e il passaggio dalla natura inorganica a quella organica implica chiaramente «una forza produttiva che solo gradualmente si sviluppa in libertà compiuta» (SW I, 387). L'organizzazione nasce nella contrapposizione e nella lotta fra due principi: in *Von der Weltseele* Schelling scrive che «l'organizzazione non è nient'altro che la corrente trattenuta delle cause e degli effetti. Soltanto là dove la natura non ha ostacolato tale corrente di cause ed effetti essa può scorrere in avanti, cioè in linea retta. Dove però la natura la ostacola essa è costretta a ripiegarsi su se stessa, in una linea circolare» (SW II, 349)⁸. La successione di cause ed effetti procederebbe inzialmente lungo una linea retta, ma dove viene ostacolata è costretta a una deviazione laterale (cioè a una temporalizzazione nella contemporaneità), di modo che ogni relazione successiva di causa-effetto si configura come un ulteriore segmento della curvatura progressiva di una linea retta in una circolare, e tale figura chiusa, in grado di distinguere un interno da un esterno, è appunto un sistema organico, un sistema che diventa in grado d'interagire con il proprio ambiente.

Non è un risultato da sottovalutare: formando una figura chiusa, l'organismo guadagna uno spazio interno su cui esercitare la propria autonomia e in esso esprimere un certo grado di libertà. Chiudendo la linea e producendo una distinzione fra interno ed esterno sarà possibile agire sulle relazioni del tutto con le parti ed esprimere la propria libertà e autonomia nel modo di riorganizzare tali relazioni. È solo questa nuova legatura ontologica che consente una causalità capace d'interagire con l'ambiente: qui l'effetto rimbalza sulla causa e produce un contro-effetto.

Tuttavia in questo esempio c'è qualcosa che non quadra in quanto l'organismo sembra descritto nei termini dell'evoluzione di una linea retta (la materia inorganica) in una circolarità, mentre da altri passi si deduce che il problema di Schelling non è quello di stabilire se esista prima la retta o il cerchio. La questione è piuttosto che la linea retta rappresenta geometricamente l'idea di un deperimento della referenzialità, di un movimento sfuggito all'attrazione centripeta dello spirituale

⁸ Cfr. W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt a. M. 1989, 93-99.

che annulla la simultaneità nella successione della causa-effetto⁹. La retta o materia inorganica è il prodotto della “caduta originaria” dal cerchio: è l’antitesi del processo referenziale, la direzione impressa, con la forza centrifuga, a un oggetto che ruota circolarmente e che improvvisamente perde il contatto con il centro, là dove il processo referenziale, attraverso il continuo riferimento e quindi riavvolgimento al centro grazie a una forza centripeta, piega progressivamente la retta, rende infinitesimali i suoi segmenti cambiando, a ogni punto, direzione e costruendo così una circonferenza.

È il punto di vista meccanicistico che astrae la linea retta dai singoli segmenti infinitesimali dell’originaria figura circolare, e che quindi vede la materia, ma non l’organismo, mentre da un punto di vista più alto tali segmenti infinitesimali si ricompongono fino a manifestarsi quali circolarità del sistema organico¹⁰. Schelling rovescia così l’impostazione kantiana: quello che esiste è l’organismo, mentre il meccanicismo è solo un’astrazione.

La linea circolare diventa l’incarnazione di quello *schema della libertà* che per Schelling coincide con la vita, e che rappresenta la coincidenza di infinito e finito in cui si manifesta la produttività dell’attimo nel tempo finito. La «linea circolare è la sintesi originaria di finito e infinito, in cui anche la linea retta deve risolversi. La successione avviene solo apparentemente in linea retta e ritorna invece continuamente su se stessa» (SW III, 490). La differenza fra la linea retta e circolare risiede in quel «ritornare su se stessa» che fa coincidere esistenza e referenzialità, infatti «alles, was ist, ist nur durch die Richtung auf sich selbst» (SW I, 369).

Il processo di centricità è descritto nei termini di una progressiva interiorizzazione (*Verinnerlichung*) che attraversa tutto il mondo organico fino a raggiungere la coscienza quale forma della completa «*Zurückwendung in sich selbst*». La vita diventa schema della libertà in quanto progressivo ripiegamento verso se stessa, un «*in sich selbst zurückkehren*» che rimane invece assente nell’inorganico, che per definizione è *Selbstlosigkeit*. La *Stufenfolge* della natura è quindi «una *Stufenfolge*

⁹ È in questo senso che si muovono alcuni passi del *Würzburger System* (1804): «la periferia diventa linea retta; la linea retta è caduta dal cerchio, essa è l’eterna direzione di ogni allontanamento dal centro, di ogni forza centrifuga» (SW VI, 167).

¹⁰ Tesi che Schelling aveva enunciato già nella *Prefazione* alla prima edizione di *Von der Weltseele*: «Da questa altezza le singole successioni di causa ed effetto (che ci ingannano con l’apparenza di un meccanismo) scompaiono come segmenti infinitesimi nella linea circolare complessiva dell’organismo, in cui il mondo stesso scorre» (SW II, 350).

della centricità» (SW VII, 236), da intendere quale progressivo processo d'individualizzazione.

5.3. La critica al teleologismo kantiano

Per Schelling la materia inorganica «mostra lo sforzo ad affermare la propria sostanzialità» (SW X, 383) nel solo modo in cui ne è capace: è un'affermazione di *Selbständigkeit* impropria, cioè di *Selbstlosigkeit*. La stortura deriva dal fatto che l'intera filosofia s'è messa a ruotare attorno a tale *Selbständigkeit* generica e indifferenziata, interpretandola come sostanza ed erigendola a categoria teoretica centrale. In quanto morta *Selbstlosigkeit* a essa manca però l'essenziale, cioè la vita. Cosa significa ripensare la filosofia dal punto di vista della vita? L'organismo-totalità diventa *sistema*, cioè agisce sulle sue parti attraverso diversi livelli della centricità autoreferenziale ed è proprio questa attività che riflette ed esprime il carattere individuale di quel sistema, permettendo il superamento della *Selbstlosigkeit*.

L'identità dell'organismo non va più pensata in termini sostanziali, bensì in base alla capacità di edificare e di mantenere la propria *Selbständigkeit*. È qui esplicitato il rovesciamento del rapporto fra sostanza e forma: «l'organismo è organismo non per la sostanza materiale, che cambia continuamente, ma solo per la maniera o la forma del suo esser materiale. La vita inerisce alla forma della sostanza, ossia, per la vita la forma è diventata la cosa essenziale» (SW X, 110). Di conseguenza «l'attività dell'organismo non ha per fine la conservazione della sua sostanza, ma la conservazione della sostanza in questa forma» (*ibidem*). E sempre nella stessa prospettiva emerge la differenza fra l'organismo e l'artefatto: la macchina può essere anche molto complessa, ma tale complessità non è finalizzata alla conservazione della propria forma (non è in grado di autoripararsi e autoriprodursi), ma s'indirizza a un fine strumentale che le è stato impresso dall'esterno: la produzione di beni di consumo o ad es. la trasmissione d'informazioni utili per l'uomo. La filosofia tradizionale ha assunto l'artefatto come modello facendo proprie le categorie del suo funzionamento (causa-effetto, sostanza e fine). Invece nella forma organica le parti e l'intero sono organizzati secondo una logica immanente che mira innanzitutto a sopravvivere: *anche l'organismo, come il macchinario, è inserito in un processo produttivo, ma con la capacità di prender parte esso stesso alle scelte e alle logiche che dirigono tale produzione*. L'organismo «prende il suo nome dal fatto che ciò che prima sembrava esser per sé, in lui diventa soltanto strumento, cioè organo di qualcosa di superiore» (*ibidem*). L'organismo è l'organo del processo di centricità perché in grado di *riorientare il significato dell'attività secondo il punto di vista della*

centricità che incarna: mentre l'organismo è capace di strumentalizzare il processo produttivo a proprio vantaggio, il macchinario viene strumentalizzato dalla produzione e non avendo nulla da dire, non avendo un proprio punto di vista (infatti è caratterizzato dalla *Selbstlosigkeit*) si lascia attraversare dal processo produttivo rimanendo neutrale, facendo fare a tutte le sue parti quello che gli viene ordinato dall'esterno, tanto che ad es. un «corpo inorganico non ha un vantaggio per se stesso dall'essere o non essere nello stato elettrico; al contrario le forme di attività della materia organica sono per essa essenziali» (*ibidem*).

La stessa tesi viene rielaborata nella *Darstellung des Naturprocesses* esplicitando però il contrasto con la teleologia kantiana: «anche nel caso in cui noi fossimo completamente certi dell'esistenza di una causa del mondo intelligente e dotata di libero arbitrio, questo non ci servirebbe a nulla per comprendere la finalità presente nel mondo organico, perché quella causa viene pensata come esterna al mondo e alle cose. Infatti la finalità che si coglie nei prodotti della natura organici non viene impressa ad essi semplicemente dall'esterno, come invece accade per ogni macchinario» (*SW X*, 368-369). Il problema è che questa finalità, che si materializza nella struttura stessa, nel macchinario viene *impressa* dall'esterno una volta per sempre e poi rimane irrigidita, predefinita rispetto al macchinario stesso, tanto che esso non ha più alcuna possibilità di retroagire o di accedere a essa per modificarla in qualche modo. Di più: anche se potesse, in quanto *Selbständigkeit*, il macchinario non avrebbe in realtà nulla da dire, al contrario la "finalità" organica viene *espressa* all'esterno dall'organismo come modo di affermare l'identità e il punto di vista che si erano costituiti autoreferenzialmente nello spazio interno alla chiusura. È in tale spazio che si costituisce l'identità biopsichica.

5.4. Sistema e ambiente: la duplicità originaria

Autoreferenzialità del sistema, retroattività causale e chiusura del sistema risultano, già nello scritto *Von der Weltseele* (1798), strettamente intrecciate fra loro: la «vita consiste in una connessione circolare, in una serie successiva di processi, che ritornano continuamente su se stessi [*in sich selbst zurückkehren*], così che è impossibile stabilire quale processo accende la vita, quale sia il primo e quale il successivo. Ogni organizzazione è un sistema in sé chiuso in cui tutto avviene contemporaneamente, e in cui il modo di spiegazione meccanico decade, in quanto in un tale sistema non c'è un prima e un dopo» (*SW II*, 549). La spiegazione meccanica s'annulla nel momento in cui la distinzione fra prima (causa) e dopo (effetto) viene contemporaneizzata e sostituita da quella fra interno ed esterno, cioè *sistema e ambiente*. La contempora-

neità sistemica di causa ed effetto è espressione di una capacità di chiusura del sistema relativamente al proprio ambiente esterno, e tale capacità di produrre una distinzione fra un dentro e un fuori, tale «duplicità originaria» diventa nel *Erster Entwurf* (1799) il carattere distintivo di tutti gli esseri organici: «la materia morta non ha un mondo esterno, essa rimane assolutamente identica e omogenea al tutto di cui è parte. La sua esistenza si perde completamente nell'esistenza di questo tutto. Solo l'organismo ha un mondo esterno, in quanto possiede una duplicità originaria» (SW III, 154). La «duplicità originaria» diventa «duplicità organica» in quanto la produzione della distinzione interno-esterno è il modo in cui l'organismo esiste sottraendosi all'indistinzione con l'ambiente che lo circonda: l'organismo «si autocostruisce (come oggetto) solo facendo pressione sul mondo esterno, conservando così quella duplicità che rende impossibile la ricaduta nell'identità o indifferenza [con il mondo esterno]» (SW III, 145). Tale duplicità originaria, che trattiene l'organismo dal ricadere nell'indifferenza inorganica, deriva dal fatto che l'organismo appartiene contemporaneamente a due mondi: al mondo interno e al mondo esterno. L'attività dell'organismo è finalizzata a produrre e conservare questa duplicità, pena il sopraggiungere della morte.

La stessa *irritabilità e sensibilità* (concetti con cui Schelling cerca di ampliare quello di eccitabilità proposto da J. Brown) sono espressioni della duplicità originaria: come modi dell'interazione con l'ambiente diventano una causa che è contemporaneamente effetto e un effetto che è contemporaneamente causa. In tal modo l'organico si pone oltre non solo la categoria causa-effetto, ma anche la distinzione attività-recettività: «attività e recettività sorgono contemporaneamente in uno stesso momento e solo attraverso questa simultaneità di attività e recettività si costituisce la vita. Un'attività organica non è attività se non ha un impulso esterno. Però la pressione esterna verso l'attività interna ha un effetto di ritorno, cioè diminuisce la recettività, aumentando l'attività» (SW III, 85-86).

Il concetto di «duplicità organica» consente a Schelling di superare una rappresentazione ingenua del rapporto fra sistema organico e ambiente: il mondo esterno non agisce direttamente nell'organismo, ma attraverso la duplicità, infatti la duplicità sarà la fonte di ogni attività organica (cfr. SW III, 163). Schelling intuisce che l'attività dell'organismo non è diretta immediatamente verso il mondo esterno, ma verso la *riproduzione e conservazione di un equilibrio interno*, opera cioè neutralizzando le irritazioni indotte nell'equilibrio organico interno dall'influenza dell'ambiente: «l'organismo per essere eccitabile deve trovarsi in una situazione di equilibrio con se stesso [...]. Se l'organismo non si trovasse in un equilibrio con se stesso, tale equilibrio non potrebbe venir disturbato, e non ci sarebbe nell'organismo nessuna fonte di attività dinamica, non ci sarebbe in esso nessuna sensibilità. Ma proprio perché la sensibili-

tà è solo disturbo dell'equilibrio organico, essa diventa riconoscibile unicamente nel continuo ristabilimento dell'equilibrio, e tale ristabilimento si manifesta attraverso i fenomeni dell'irritabilità; i fattori più originari dell'eccitabilità sono dunque la sensibilità e l'irritabilità, che coesistono necessariamente» (SW III, 205-206). La capacità di ristabilire l'equilibrio nei confronti della variabilità del mondo esterno diventa la chiave per affrontare il problema dell'identità organica e con essa della filosofia dell'organismo.

6. Scheler: autopoiesis e strati del reale

6.1. Dalla coppia intero-parti a quella sistema-ambiente

Schelling aveva sostituito la teoria del finalismo biologico kantiano con una teoria della *Stufenfolge* della centricità mirante a preservare la forma dell'equilibrio interno, cioè l'organismo come totalità; sempre nella direzione volta a sostituire la teleologia kantiana con una teoria della forma e a sottolineare l'importanza del rapporto fra la totalità e le parti fra il XIX e il XX secolo si erano mossi innumerevoli tentativi, molti di origine neokantiana¹¹, né può essere dimenticata la *Gestalt-psychologie* o le analisi husserliane relative al rapporto fra l'intero e le parti sviluppate nella *Terza ricerca logica*¹². Tuttavia Plessner si rese conto che il principio gestaltico secondo cui «un tutto è più della somma delle parti» è completamente insufficiente a caratterizzare la nuova *Ganzheit* rappresentata da un organismo¹³.

Il passaggio dalla prospettiva intero-parti a quella sistema-ambiente è ben documentato dal percorso compiuto da Ludwig von Bertalanffy. In *Kritische Theorie der Formbildung* (1928) la relazione intero-parti è ancora presente come “totalità gestaltica”, ma viene ripensata oltre la *Gestaltpsychologie* attraverso il concetto di autoregolazione di W. Roux e la teoria ambientale di von Uexküll, fino a sfociare nel proble-

¹¹ Su questo problema cfr. in particolare l'*Habilitationsschrift* di E. Ungerer: *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin 1921; inoltre *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie*, Berlin 1941, di cui esiste anche una traduzione italiana a cura di F. Mondella: *Fondamenti teoretici delle scienze biologiche*, Milano 1972.

¹² Una discussione delle tesi husserliane si trova nel lavoro di C. Conni, *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*, Milano 2005. Sul problema specifico della costituzione in Husserl cfr. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague 1970.

¹³ Cfr. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in: *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt a. M. 2003, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino 2006, 212.

ma di un “equilibrio chimico” dell’organismo con l’ambiente. Nei lavori successivi la teorizzazione vera e propria del *Fließgleichgewicht*, quale carattere essenziale del sistema organico, comporta una completa sostituzione della coppia intero-parti con quella sistema-ambiente: il problema diventa la distinzione fra sistemi chiusi di tipo meccanico (sistemi fisici che funzionano in modo indipendente e autonomo da fattori esterni) e sistemi aperti (ad es. meccanismi omeostatici).

Ma è con la nuova teoria dei sistemi che la coppia intero-parti si rivela inadeguata in quanto si lascia sfuggire proprio la questione autopoietica centrale: il metabolismo. È solo un sistema allopoietico, ad es. un orologio a molla, che può essere descritto come un insieme di parti, cioè di rotelle, che formando un determinato ingranaggio si rapporta in un certo modo all’intero (l’orologio). Basta porre una semplice domanda per evidenziare la difficoltà: supponiamo che l’organismo sia l’intero che “emerge” dalle parti, a chi apparterranno tali “parti”, all’organismo o all’ambiente? Prescindendo dall’adeguatezza concettuale del termine “parti”¹⁴, si può osservare che l’organismo non importa dall’ambiente i “pezzi” di cui è costituito come “parti” già pronte: proprio per questo la teoria autopoietica nega che un sistema organico possa essere descritto in termini di *input-output*. *In realtà l’organismo non è costituito da “parti” bensì da “operazioni”*. Nel sistema autopoietico non ci sono parti che provengano direttamente dall’esterno e che possano formare un’unità strutturandosi attraverso particolari interfacce: il sistema è chiuso, in quanto è costituito esclusivamente da elementi *autoprodotti* dal sistema stesso. Ad es. una pianta non va a prendere le sue “parti” dall’ambiente, quello che si verifica è solo un flusso di energia, acqua e altre sostanze chimiche che vengono assorbite dall’organismo, il quale le metabolizza in base alla propria autoorganizzazione, trasformandole in qualcosa di *ontologicamente innovativo*: i materiali grezzi ambientali “entrano” nell’organismo solo nella misura in cui vengono ripolarizzati e riorganizzati in “*cellule*”, cioè assumono su di sé il marchio dell’auto-organizzazione sistemica. È attraverso il metabolismo che l’organismo traccia un confine fra sé e l’ambiente ed esprime la propria identità.

Si tratta di un processo che propongo di descrivere in termini di “metabolismo cognitivo”: in un primo tempo le strutture ambientali in

¹⁴ Sull’opportunità di superare la distinzione intero-parti attraverso quella sistema-ambiente ha insistito Luhmann. Secondo Luhmann «Teil ist systemtheoretisch redefiniert, immer System im System. Ein Element ist dagegen die für ein System nicht weiter dekomponierbare Operation» (N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1990, 364). Solo in base alla distinzione sistema-ambiente ed elemento-relazione è possibile, secondo Luhmann, affrontare il problema della complessità.

cui si trova a operare l'organismo vengono "masticate" e ridotte in frantumi, successivamente la struttura pulsionale del corpo vivo metabolizza questi elementi dal punto di vista della propria organizzazione interna producendo le informazioni utili al posizionamento ambientale. Il punto di vista selettivo della rilevanza pulsionale è autopoieticamente costitutivo dell'organismo e determina ricorsivamente la predilezione di una nicchia ecologica.

Il sistema può quindi essere *chiuso* operativamente verso l'ambiente e contemporaneamente essere *aperto* a uno scambio materiale con esso proprio perché non è fatto di *parti* ma esclusivamente di *operazioni* che producono *elementi* del sistema. Questo non solo rappresenta un'ottima alternativa alla teoria dell'identità mereologica, ma rappresenta già nei fatti una teoria dell'identità diacronica.

6.2. Una prima prova dell'influsso dello Schelling berlinese su Scheler

Le basi filosofiche di questa svolta verso la coppia sistema-ambiente sono individuabili nella filosofia della natura di Schelling e nell'antropologia filosofica di Scheler. Il legame che unisce queste due posizioni in direzione di una filosofia dell'organismo è rappresentato dal concetto di *Stufenfolge*.

Scheler non nascose mai uno spiccato interesse per le scienze biologiche e la medicina – né va dimenticato che prima di studiare filosofia a Berlino s'iscrisse a medicina a Monaco – interesse che diede una impronta particolare a tutta la sua antropologia filosofica, volta fin dall'inizio a definire il rapporto e il posizionamento dell'uomo nei confronti degli altri esseri viventi: l'antropologia filosofica è possibile solo sulla base di una filosofia dell'organismo¹⁵. Nella filosofia della biologia, che Scheler elabora a partire dalle *Biologievorlesungen* del 1908, sono riconoscibili molteplici influssi¹⁶: il concetto di struttura elaborato da Dilthey, la teoria del corpo e del *milieu* di Bergson, l'*Umwelttheorie* di von Uexküll, ma è soprattutto l'affinità con la teoria schellinghiana

¹⁵ Il cercare di comprendere l'uomo a partire dalla sua posizione nella natura fece sorgere immediatamente il sospetto, prima in Horkheimer e poi in Marquard, che l'antropologia filosofica volesse ridurre o annullare la dimensione sociale e storica dell'uomo sfociando in una nuova forma di astoricismo. Il fraintendimento di Horkheimer e Marquard nasce dal non considerare le pagine in cui antropologia filosofica e dimensione storica vengono invece a convergere, e cioè la teoria dell'*Ausgleich*. È inoltre indicativo che una delle fonti principali di Scheler sia, come metterò in luce, proprio l'"antropologia" di Dilthey.

¹⁶ Cfr. anche A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Bologna 1992, 238-243.

della *Stufenfolge* a colpire: nel 1927 Scheler parla di «*Stufenfolge des psychophysischen Seins*», di un progressivo rivolgimento autoreferenziale rintracciabile in tutti gli esseri viventi.

Nonostante questi indizi un influsso diretto di Schelling su Scheler è ancor oggi ritenuto improbabile: per lo più si propende a considerare i riferimenti di Scheler a Schelling frutto di una conoscenza di seconda mano, mediata da Eduard von Hartmann, autore di un fortunato testo, *La filosofia dell'inconscio* (1869), in cui vengono riprese e combinate le posizioni dello Schelling di Berlino con quelle di Schopenhauer. In ogni caso è facilmente constatabile che fino all'inizio degli anni Venti la conoscenza che Scheler aveva di Schelling rimase molto generica, come traspare dalle lezioni del 1920 sulla filosofia tedesca dell'Ottocento in cui lo spazio e l'approfondimento della trattazione dedicata a Schelling (cfr. *GW XV*, 67-73) è decisamente deludente e inferiore rispetto a quello dedicato per es. a Hegel (ibid., 74-82) e soprattutto a Schopenhauer (ibid., 87-102).

Una testimonianza diretta di tale influsso tuttavia esiste. Peter Wust scrive che Scheler, nel 1923, si dichiarò profondamente colpito e influenzato dalla lettura di due libri: quello di Harnack su Marcione¹⁷ e la *Freiheitsschrift* di Schelling¹⁸. Ho già esposto in un mio precedente lavoro l'ipotesi che è attraverso il confronto con la tesi della "duplicità originaria", della tesi della natura in Dio, posta con grande forza da Schelling nella *Freiheitsschrift*, che Scheler arriva a quella rivalutazione della natura e dei fattori reali all'origine della svolta dell'ultimo periodo.

Sempre in direzione di una rivalutazione della natura ci sono anche quelle pagine del 1922 su San Francesco che verranno poi aggiunte all'edizione del *Sympathiebuch* del 1923. In quelle pagine Scheler descrive San Francesco come esempio vivente della compenetrazione fra *eros* e *agape*, esempio capace d'esprimere dal punto di vista del cristianesimo un nuovo rapporto fra l'uomo e la natura: non l'*homo faber* che domina sulla natura, ma l'uomo che si pone in *solidarietà* con la natura. È nella confluenza di queste riflessioni che Scheler sviluppa la tesi del Dio in divenire come superamento di quella contrapposizione che Marcione poneva fra il Dio dell'*Antico* e del *Nuovo testamento*¹⁹. Il divenire di Dio diventerebbe in questo modo *Vorbild* per il divenire della persona umana.

¹⁷ A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, II Auf. 1924.

¹⁸ Cfr. P. Wust, *Schellers Lehre vom Menschen*, in: *Das Neue Reich*, XI, 1928-1929, 138.

¹⁹ Cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, 137-157.

Ma la conoscenza diretta che Scheler ebbe di Schelling si limitò alla *Freiheitsschrift*? È significativo che alcuni termini centrali in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, ad es. “*Stufenfolge*” e “*Selbstsein*”, risultino tipicamente schellinghiani, altrettanto il senso del termine scheleriano “*weltexzentrisch*” richiama da vicino quello schellinghiano di *Excentricität*. Tutto questo fa presumere che la conoscenza di Schelling si sia estesa ben oltre la *Freiheitsschrift* fino a comprendere i testi del periodo di Berlino, eppure su questo punto non sembravano esistere testimonianze dirette.

Da una più attenta analisi dei testi di Scheler è tuttavia possibile ricavare un elemento decisivo, che finora era passato inosservato: Scheler in *Idealismus-Realismus* cita genericamente Schelling senza indicare la fonte. Da quali testi schellinghiani sono riprese queste citazioni? Ebbene si tratta di tre citazioni che, con qualche leggera modifica, riprendono testi del periodo di Berlino. Si può verificare che la citazione riportata da Scheler in *GW IX*, 209 è ripresa da *Philosophie der Offenbarung* (*SW XIII*, 206); quella riportata in *GW IX*, 209-210 è ripresa da *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (*SW XI*, 584); quella riportata in *GW IX*, 210 è ripresa da *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (*SW XIII*, 156).

Se P. Wust testimonia la conoscenza diretta della *Freiheitsschrift*, queste tre citazioni dimostrano la conoscenza diretta di testi dell'ultimo Schelling. E si capisce anche l'interesse di Scheler per passi in cui Schelling fa emergere, in modo dirompente rispetto allo stesso idealismo, una teoria della realtà basata sul concetto di resistenza (*Widerstand*), oppure contesta la possibilità stessa di dedurre l'esistenza di Dio dal suo concetto.

6.3. Filosofia dell'organismo e curvatura autopoietica dell'essere biopsichico

Dopo questi riscontri risulta più comprensibile anche la centralità che assume in Scheler il concetto schellinghiano di *Stufenfolge*. È la *Stufenfolge* dell'essere biopsichico, non la coscienza o l'Io, a costituire la base di partenza dell'antropologia filosofica di Scheler. Ciò comporta un radicale ripensamento del concetto brentaniano di psichico e la sua riconduzione all'interno di quella che si può chiamare una categoria biopsichica. Questa trasformazione è necessaria a Scheler nel suo tentativo di dare una risposta alla domanda: “Che cosa è un organismo?” È significativo che prima dell'avvicinamento a Schelling la concezione scheleriana dello psichico sia generica e non originale: si presenta nella forma dell’“aver coscienza di”, e si dà come *Erlebnis* di un Io. Solo do-

po il 1922-23, in concomitanza con l'avvicinamento a Schelling, Scheler scrive che «essere psichico non significa essere in relazione all'Io, bensì essere in relazione a se stessi» (GW XII, 177)²⁰. Il riferimento al *Für-sich-sein*, e a una *Bezogenheit* che ripiega verso se stessa nella circolarità atta a determinare una chiusura sistemica, sostituisce completamente termini quali "Io" e "coscienza": la coscienza viene ridimensionata a caso particolarmente complesso di autoreferenzialità, abdicando definitivamente al ruolo di spartiacque fra fisico e psichico. Coscienza, psichico e fisico diventano espressioni di un concetto più originario: l'auto-referenzialità. In tal senso «psichico è ogni reale finito in quanto "esser-relativamente-a-sé" [*Sein-für-sich*], fisico è invece ogni reale in quanto "esser-relativamente-a-un-altro essente" [*Sein-für-andere Seiende*]» (GW XII, 177).

Una volta separato definitivamente il fenomeno psichico dallo psicologismo della coscienza, Scheler può estendere la sfera "psichica" a tutto il vitale: "psichico" propriamente è biopsichico, cioè tutto ciò che possedendo un lato interno (e quindi un punto di vista proprio, una propria forma di "soggettività") è in grado di tracciare e riprodurre un confine significativo fra sistema e ambiente. Definizione perfettamente coincidente con quella di essere vivente: l'organismo vivente è tale in quanto ontologicamente ha un esser-interno (*Innesein*) come risultato autoreferenziale del *Für-sich-sein*. Nella coincidenza di psichico e vitale Scheler non sottintende l'estensione a ogni essere vivente di una qualche forma di coscienza, quanto il superamento del dualismo fra mente e corpo: si tratta della distinzione fra corpo inanimato (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*), che delimita l'ambito psicosomatico. Il *Für-sich-sein* si dispiega nella natura attraverso una serie successiva di livelli (*Stufenfolge*) di autoreferenzialità che arriva fino alle funzioni più complesse della coscienza egologica. Da questa definizione dell'esser vitale si deduce che all'opposto l'inorganico è ciò che è privo di *Innesein* (cfr. GW

²⁰ Questo mutamento di significato comporta problemi interpretativi relativamente alla teoria del carattere psicofisicamente indifferente del *Leib*: come fa il *Leib* a diventare psichico se era definito come psicofisicamente indifferente? Ritorna dunque il problema, già considerato, della coesistenza in Scheler di due significati distinti di psichico. È solo tenendo presente questa distinzione di significati che *psicofisicamente* indifferente e *psicosomatico* possono essere attribuiti contemporaneamente al *Leib*: l'indifferenza psicofisica del *Leib* è riferita a psichico solo nel senso di relativo all'Io e alla percezione interna, di conseguenza un *Leib* può essere indifferente all'Io psichico e contemporaneamente psicosomatico, cioè biopsichico nel senso dell'espressione di uno stato interno, carattere proprio a tutti i fenomeni vitali. Cfr. *supra*, *Parte prima* § 9.1.

XII, 156). La teoria scheleriana dell'*Innesein* è a sua volta una rilettura in chiave autoreferenziale della teoria del *Funktionskreis* di von Uexküll²¹.

Che cosa implica concretamente la centralità assegnata all'*Innesein* come spartiacque fra organico e inorganico? La cosa risulta intuitivamente più evidente considerando dapprima l'uomo: questi è stato a lungo ritenuto un cittadino di due mondi contrapposti, declinati sulla coppia interno-esterno (mente-corpo, spirito-materia, ecc. da cui anche la distinzione fra scienze dello spirito e scienze della natura): ora la svolta paradigmatica *sistema-ambiente* consente di superare tali opposizioni. Avere un esser-interno non significa ritornare al dualismo cartesiano, ma al contrario avere la capacità di distinguersi, di mantenere una propria autonomia rispetto all'ambiente; altrettanto la perdita di questa caratteristica implica la morte, cioè la dissipazione nell'ambiente. Per Scheler l'organismo ha la capacità di determinare una chiusura ontologica, correlativa a un ambiente-proprio (*Umwelt*), dal che deriva che l'esser vivente esiste nella misura in cui produce e conserva una differenza, cioè un'autonomia, rispetto all'ambiente.

Invece le forme inorganiche sono assolutamente prive d'un esser-interno, cioè d'un esser-referenziale: non hanno alcun centro che appartenga loro ontologicamente, di conseguenza non hanno neppure un *medium*, un ambiente-proprio. Il mondo inorganico viene descritto da Scheler come un insieme di centri di forza la cui dinamica risulta caotica e analizzabile solo in senso statistico (come stavano mettendo in luce a quei tempi gli sviluppi della meccanica quantistica): esso appare un enorme plesso di energie condensate attorno a strutture piuttosto elementari, la cui caratteristica primaria è quella di essere prive di referenzialità.

Esattamente come in Schelling, la primitiva "curvatura" della linea della vita si chiude nel centro vitale consentendogli di tracciare un confine fra il sé e l'ambiente-proprio e di leggere l'ambiente-proprio secondo i valori della propria polarizzazione. *Avendo guadagnato un punto di vista autonomo, l'organismo è in grado di prendere posizione rispetto all'ambiente*: la proiezione al di fuori di sé della propria orientatività determina innanzitutto le categorie spazio-temporali biologiche, dalle quali s'irradiano le direzioni dei propri bisogni. Tale direzionalità originaria delle proprie attività nello spazio circostante rimane invece completamente sconosciuta all'inorganico.

Ma esiste un ulteriore livello della vita: accanto agli esseri centrici (piante e animali) esistono quelli ex-centrici (persone). I primi sono centralizzati in riferimento all'interazione con l'ambiente-proprio, i secondi proseguono oltre il "fuoco" di tale centricità e attraverso un "ro-

²¹ Sulla teoria di von Uexküll del *Funktionskreis* come condizione della forma organica chiusa cfr. le ottime analisi di Plessner in: *Die Stufen*, cit., 253-54.

vesciamento” della sua logica hanno la capacità di aprirsi ex-centricamente al mondo. Si tratta di una tesi già in nuce nel *Formalismus* dove si descrive una gerarchia dei valori in cui s’inibisce progressivamente l’attività selettiva della struttura biologica fino ad arrivare a un’illimitata apertura alla datità.

6.4. Il carattere retroattivo della sensazione

Non solo il problema dello “psichico”, ma anche quello dell’identità viene affrontato da Scheler ponendo al centro dell’analisi non la coscienza ma la *Stufenfolge* dell’autoreferenzialità: usando termini come *Fürsich-sein*, *Rückmeldung*, *Rückwendung*, *Sammlung*, *Selbstheit*, *Selbstzentriertheit*, *Verinnerung*, *Zentralisierung*, *Zentrierung*, ecc., Scheler pone il problema dell’identità di tutti gli esseri viventi in termini autoreferenziali. La questione non è di cogliere un’identità sostanziale e temporalmente stabile del sistema vivente, quanto di stabilire il modo in cui il sistema vivente produce la propria identità, organizzandosi autoreferenzialmente attraverso processi di *Rückmeldung* del sistema stesso.

Il passo decisivo in questa direzione viene compiuto da Scheler mettendo in discussione la tradizionale concezione di sensazione: in contrasto con Kant, Scheler afferma che la sensazione si costituisce in base a un principio *selettivo* e non *sintetico*. In altri termini è l’interazione stessa fra organismo e ambiente a determinare le strutture di significato ambientali che permettono a un organismo di operare e di sopravvivere. Così un organismo interpreta l’ambiente circostante in base a criteri autoreferenziali di rilevanza pulsionale selezionando dall’enorme massa d’informazioni ambientali solo quelle per lui biologicamente più rilevanti. La sensazione non è il risultato di una produzione di senso attiva, ma solo la *selezione* e organizzazione di dati ambientali che hanno già una loro struttura. Nel rovesciare la prospettiva kantiana dalla sintesi alla selezione, Scheler si rifà, oltre che a Dilthey e Bergson, anche a von Uexküll. Famosissime sono divenute le analisi in cui von Uexküll descrive l’interazione della zecca con il proprio ambiente: alla zecca corrisponde uno specifico ambiente-proprio, una nicchia ecologica che coincide con quella piccolissima parte del mondo circostante che viene *selezionata* dalla sua rilevanza vitale. Secondo Scheler il fascio di rilevanza, in base a cui si effettua la selezione, si costituisce in base al riferimento a un determinato insieme di valori, così negli animali superiori l’orientamento ai valori s’incarna nella struttura pulsionale (*Triebstruktur*), che determina la loro identità come specie. Il problema dell’identità viene ricondotto così al problema del particolare posizionamento nei confronti dei valori: la struttura pulsionale in ogni specie animale assume una sua fisionomia particolare in quanto riferendosi in modo ricorsivo a determinati valori dell’utile-dannoso e del piace-

vole-spiacevole determina un particolare orizzonte di rilevanza, quindi di posizionamento nell'ambiente.

La riflessione sul concetto di sensazione – che nel *Formalismus* rimane ancora sostanzialmente legata alle tesi già enunciate da von Uexküll – subisce in *Die Stellung* un notevole salto di qualità: la sensazione «indica la specifica retroazione di un momentaneo stato organico o motorio dell'essere vivente verso un centro, con la conseguente capacità di modificare, grazie a tale retroazione, il movimento immediatamente successivo». A questo proposito Gehlen nota che Scheler è il primo a definire la sensazione attraverso il concetto di *Rückmeldung*²². Con la sensazione un organismo dimostra di aver raggiunto un livello di autoreferenzialità tale da poter riferire a un unico centro di rilevanza tutte le proprie attività e, agendo *dal punto di vista di questo centro*, determinare retroattivamente le necessarie strategie di risposta con funzione autoregolativa. Nel concetto di retroazione Scheler cerca inoltre di recuperare il problema della forma in biologia non solo contro il meccanicismo, ma anche al di là del teleologismo di Driesch.

Il termine scheleriano *Rückmeldung* è l'equivalente tedesco del termine inglese *feedback*, divenuto poi uno dei concetti centrali della teoria dei sistemi. Ludwig von Bertalanffy nella *Teoria generale dei sistemi* non cita Scheler, ma fornisce un'interessante ricostruzione della propria teoria individuandone due fonti: la prima è riconducibile al problema dei sistemi aperti caratterizzati da stati di “equilibrio stazionario” (*Fließgleichgewicht*) che trae origine in Germania, anche sotto l'influsso dell'*Umweltlehre* di von Uexküll²³; la seconda nasce a proposito del concetto di *feedback* che si sviluppa in America nel 1929 a partire dalla teoria biologica di W. B. Cannon, rielaborata nel 1933 in *The Wisdom of the Body*, e che poi con Norbert Wiener si aprirà alla prospettiva cibernetica²⁴. Cannon interpreta il concetto di *feedback* in

²² «Questa è un'introduzione, unica nel suo genere nella letteratura del tempo, del concetto di “sistema retroattivo”, a cui si deve aggiungere come ulteriore scoperta l'uso di un concetto d'istinto, che non poteva esser definito in modo migliore, prima che K. Lorenz mettesse a disposizione le proprie analisi. Del tutto corretta risulta di conseguenza anche la definizione di comportamento» (A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Schelers*, in: P. Good, *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, 186). A conferma di queste righe si può osservare che il termine *Rückmeldung* non compariva neppure nell'importante testo di L. von Bertalanffy, *Kritische Theorie der Formbildung* del 1928.

²³ Von Bertalanffy cita varie volte von Uexküll in: *Teoria generale dei sistemi*, a cura di E. Bellone, Milano 1983.

²⁴ In *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine* del 1948 Wiener cerca d'individuare nel *feedback* uno dei principali mec-

termini di “omeostasi”: i meccanismi retroattivi in un organismo servono a mantenerne costanti le condizioni chimico-fisiche interne al variare delle condizioni ambientali esterne. In tal senso la percezione sensibile mira a misurare le variazioni ambientali rilevanti a cui l’organismo può in qualche maniera rispondere retroattivamente, e quindi ha una funzione omeostatica.

Merito di von Bertalanffy è stato quello d’unificare queste intuizioni in una teoria dei sistemi capace di spiegare alcune caratteristiche fondamentali dell’organismo. Punto di partenza del suo ragionamento è la distinzione fra sistemi chiusi e sistemi aperti: nel sistema chiuso vi è uno stato di equilibrio determinato dalle condizioni iniziali, invece nel sistema aperto si può parlare solo di stati di equilibrio stazionario o equifinali in cui l’organizzazione del sistema rimane costante nonostante il continuo scambio con l’ambiente o addirittura procede, durante lo sviluppo e l’evoluzione embrionale, verso differenziazioni di grado ancora più elevato. L’equifinalismo viene ottenuto attraverso un’interazione con l’ambiente basata su un meccanismo di regolazione retroattiva o di controllo omeostatico, di conseguenza l’identità dinamica del sistema aperto non è altro che l’organizzazione tesa a raggiungere un equilibrio omeostatico negli scambi con l’ambiente, un equilibrio che non è imposto passivamente dall’ambiente, ma prodotto *attivamente* dall’organizzazione autonoma del sistema vivente.

Come nota von Bertalanffy stesso, accanto ai concetti di retroazione e di omeostasi, la teoria dei sistemi trova un importante punto di riferimento nel concetto di entropia negativa. Erwin Schrödinger nello scritto *What is life*²⁵ del 1945 asserisce che la materia vivente si nutre di entropia negativa: gli esseri viventi sono tali in quanto contrastano il secondo principio della termodinamica enunciato da Boltzmann, secondo cui tutto l’universo tende verso la morte termica, cioè tende a dissipare organizzazione nel corso del tempo. La vita per Schrödinger inverte tale tendenza in un processo volto alla conservazione o accumulazione di organizzazione nel tempo a scapito del proprio ambiente. Un aspetto su cui più recentemente si è soffermato Prigogine notando che il sistema vivente si sottrae alla legge dell’entropia producendo negentropia, cioè auto-organizzazione interna, e dando così origine a strutture dissipative atte a evolversi²⁶.

In questo percorso Scheler può essere annoverato come il primo a utilizzare esplicitamente il concetto di retroazione in ambito biologico.

canismi di controllo e comunicazione alla base del comportamento di un sistema, indipendentemente dalla sua natura meccanica, biologica, sociale o umana.

²⁵ E. Schrödinger, *Che cos’è la vita*, Firenze 1988.

²⁶ I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza*, Torino 1993.

D'altronde il retroterra culturale dal quale Scheler attinge per sviluppare il concetto di *Rückmeldung* è lo stesso dal quale prende le mosse la teoria dei sistemi di von Bertalanffy: il concetto di *Funktionskreis* esposto da von Uexküll in *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) e *Theoretische Biologie* (1920); l'influsso della *Gestaltpsychologie*; il confronto con la teoria dell'autoregolazione di W. Roux e il vitalismo di Driesch; la *Theoretische Biologie* di R. Ehrenberg; la *organismische Theorie* di Schaxel. Tutti autori citati anche da Scheler.

6.5. Un confronto con le teorie autopoietiche di Maturana e Luhmann

Nel 1960 Maturana, prendendo le distanze da von Bertalanffy e in contrasto con la tradizione biologica ancora dominante, tenta di concepire i sistemi viventi come il processo che li realizza e non di spiegarli attraverso il loro rapporto con l'ambiente²⁷. La tesi è che l'identità del sistema non sia il risultato diretto dell'interazione fra sistema e ambiente, ma un processo interno al sistema stesso, e che quindi il sistema autopoietico sia un sistema chiuso: il sistema si definisce esclusivamente in base a una chiusura operativa verso l'ambiente. In seguito è risultato abbastanza chiaro che le due posizioni si integrano perfettamente: se esiste un'apertura omeostatica con l'ambiente, ciò può avvenire solo sulla base di una chiusura operativa, tanto che, come nota Luhmann, esistono sistemi psichici e sociali capaci d'incorporare nella propria chiusura operativa un incremento dell'apertura ambientale (*Umwelttoffenheit*)²⁸. Successivamente Maturana stesso ha ritenuto opportuno precisare che la propria teoria autopoietica non afferma l'esistenza di un sistema privo di scambi con l'ambiente: non è il sistema, ma la sua *autopoiesis* a essere chiusa, cioè autonoma dall'ambiente.

Quello che invece sicuramente viene messo in discussione è l'idea che un organismo interagisca con l'ambiente attraverso un'intenzionalità "teoretica" o rappresentativa: l'intenzionalità dell'organismo è volta a conservare la propria organizzazione interna e nel perseguire questo obiettivo gli influssi ambientali vengono considerati solo come irritazioni da neutralizzare retroattivamente. Si tratta di un comportamento

²⁷ H. Maturana - F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Milano 1992, 32.

²⁸ A proposito della chiusura autopoietica dei sistemi sociali Luhmann osserva: «So wenig wie ein Organismus jenseits seiner Haut weiterleben, so wenig wie ein psychisches System sein Bewußtsein operativ in die Welt hinein verlängern kann, so wenig wie ein Auge Nervenkontakt mit dem, was es sieht, herstellen kann, so wenig kann eine Gesellschaft mit ihrer Umwelt kommunizieren. Sie ist ein vollständig und ausnahmslos geschlossenes System» (N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. 1987, 556-557).

che consente all'organismo d'interagire efficacemente nell'ambiente senza aver bisogno di possedere una dispendiosa capacità rappresentazionale del mondo. Certo osservando un insetto che si muove con destrezza nel suo ambiente sorge immediatamente l'impressione che esso "veda" il mondo, ma in realtà l'insetto "vede" solo le proprie pulsioni di fame, paura ecc. e qualcosa che può fungere da riempimento nei loro confronti. Ed è esattamente la funzione autoregolativa della percezione che viene posta in risalto nella tesi della chiusura operativa: l'irritazione non ha a che fare con la rappresentazione oggettiva, ma è la segnalazione di un limite, di una discrepanza da neutralizzare, segnalazione che nei casi estremi costringe il sistema a prender distanza dal proprio passato ristrutturandosi ontogeneticamente.

Questa impostazione richiama per alcuni aspetti quella svolta determinata da Scheler nei riguardi del concetto kantiano di sensazione: questa non è il materiale per una possibile rappresentazione del mondo, ma un'informazione prodotta selettivamente dalla rilevanza vitale interna dell'organismo. Se Scheler non riconosce che questo corrisponde a un meccanismo di riduzione di complessità dell'ambiente, sviluppa però una teoria dell'osservatore: un principio selettivo è tale in quanto esprime un punto di vista.

Maturana ripercorrendo le tappe della sua teoria ricorda di aver tracciato una distinzione tra sistemi auto-referenziali e allo-referenziali, una distinzione che separava i sistemi che potevano essere caratterizzati esclusivamente in riferimento a loro stessi (come i sistemi viventi), dai sistemi che potevano caratterizzarsi solo in riferimento a un contesto²⁹. Mentre le macchine *autopoietiche* conservano attivamente un'identità che non dipende dalle loro interazioni con un osservatore, l'identità delle macchine *allopoietiche* dipende dall'osservatore e non viene determinata nel corso del loro operare³⁰. Scheler dal canto suo aveva notato che gli esseri viventi si caratterizzano per il fatto di «non essere oggetti solo per un osservatore esterno, ma di possedere come loro caratteristica essenziale anche un *Für-sich-Sein* e un esser-interno in cui si riconoscono» (*Die Stellung*, tr. it., 92). La distinzione fra l'ente che possiede un'identità in riferimento a se stesso e quello che la possiede solo in relazione a un osservatore esterno compare invece nel passo in cui Scheler distingue l'essere vivente come *Sein-für-sich* e quello inanimato come *Sein-für-andere Seiende* (cfr. *GW XII*, 177).

Maturana sostiene inoltre che una "macchina omeostatica", come il termostato dell'impianto di riscaldamento, lavora per mantenere la

²⁹ H. Maturana, Introduzione, in: H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis e co-gnizione. La realizzazione del vivente*, Venezia, 1985, 26.

³⁰ H. Maturana, F. Varela, *Macchine ed esseri viventi*, Roma 1992, 34.

temperatura del mio appartamento a una determinata temperatura, funziona cioè per mantenere costante una determinata variabile. Invece una “macchina autopoietica” è una macchina omeostatica che mantiene costante una variabile del tutto particolare: l’autonomia della propria organizzazione.

La capacità di avere un proprio punto di vista attivo è ben sottolineata nelle analisi di Schelling e di Scheler: in un organismo l’organizzazione è relativa al punto di vista e agli *interessi* pulsionali dell’esser vivente stesso, ad es. un telaio può interpretare e rielaborare tutto ciò che l’attraversa, o ciò con cui viene in contatto, in base a criteri di rilevanza, ma tali criteri sono prestabiliti in funzione del punto di vista e dell’interesse di chi ha progettato e costruito il telaio. Al contrario un organismo ha l’autoreferenzialità e gli strumenti necessari a dotarsi di un proprio punto di vista interno, e tale punto di vista, costituendo l’identità del sistema, polarizza anche il campo di tutto ciò che assume rilevanza per il sistema stesso.

Relativamente alla teoria autopoietica emergono però inevitabilmente alcuni interrogativi: in che misura la chiusura operativa evita di appiattirsi sulla chiusura ambientale? Luhmann cerca di superare la difficoltà insistendo sul fatto che se il sistema si costituisce tracciando una differenza fra sé e l’ambiente, è anche vero che per così dire porta l’ambiente dentro di sé, tanto che un sistema con l’aiuto di *Grenzen* è in grado di aprirsi solo «nella misura in cui divide l’interdipendenza interna dall’interdipendenza sistema-ambiente e le relaziona entrambe»³¹. Esiste dunque una comunanza originaria per cui ogni individuazione del sistema si relaziona all’ambiente. La chiusura operativa non è da intendere come separazione: «il concetto di un sistema autoreferenzialmente chiuso non è in contraddizione con l’apertura ambientale del sistema in quanto la chiusura del modo operativo autoreferenziale è anzi una forma dell’ampliamento della possibilità di contatti ambientali»³².

Si può notare che nella teoria dei sistemi su queste problematiche permangono opinioni differenti e zone opache. Qualche dubbio mi è sorto proprio leggendo il noto esempio di Maturana e Varela a proposito di un marinaio che sarebbe sempre vissuto all’interno di un sommergibile: anche senza aver mai visto il mondo esterno (nemmeno attraverso il periscopio) il marinaio sarà in grado di pilotare il sommergibile limitandosi a seguire le indicazioni degli strumenti di bordo. È piuttosto l’osservatore esterno al sommergibile a disporre di una nozione di “mondo esterno”³³.

³¹ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, cit. 52-53.

³² N. Luhmann, *Soziale Systeme*, cit. 64.

³³ Cfr. *L'albero della conoscenza*, cit. 1992, 124

Ma veramente l'esistenza di una persona rimane chiusa per tutta la vita in una prospettiva simile a quella del marinaio del sommergibile?

È chiaro che in tal modo si va in direzione di Ernst von Glasersfeld³⁴. Già partendo da Alfred Schütz si poteva parlare di costruzione sociale della realtà³⁵. Il problema cognitivo e percettivo è un problema di *rilevanza*: l'individuo vive immerso in una realtà familiare preminente, che è in gran parte una ricostruzione sociale che non mira a rappresentare oggettivamente il mondo esterno, ma a viverci. Anche nel caso di una crisi (inciampo al buio su di un oggetto sconosciuto nella mia camera da letto) lo scarto fra la mia mappa mentale e la realtà esterna viene immediatamente ricomposto senza mettere in discussione la continuità del decorso dell'esperienza³⁶. Se questo è vero per l'uomo che vive all'interno della mappa mentale della quotidianità, lo sarà tanto più per l'animale nella chiusura ambientale.

Tutto questo è senza dubbio convincente, e mette definitivamente da parte una serie di gravi pregiudizi comportamentisti e cognitivisti che, nonostante la *Gestaltpsychologie*, hanno purtroppo dominato fino a non molto tempo fa, tuttavia l'assolutizzazione di un simile modello comporta a sua volta ulteriori aporie. Che cosa impedisce alla teoria del sommergibile di Maturana e Varela di ritornare nei fatti a una situazione simile a quella della scatola cinese di Searle? Nell'esempio di Searle l'osservatore al di fuori della stanza pensava che dentro la stanza ci fosse qualcuno che parlava il cinese, mentre invece c'era qualcuno completamente all'oscuro delle operazioni che stava eseguendo meccanicamente. La situazione descritta dal sommergibile di Maturana e Varela può essere intesa allo stesso modo e ricade nelle stesse aporie. Resta inoltre il mistero di spiegare come sia possibile che ci sia qualcuno che si ponga le questioni dal punto di vista dell'ipotetico osservatore esterno (quello che vede il sommergibile seguire rotte appropriate o che pensa che dentro la scatola ci sia qualcuno che parla cinese). La sfida implicita nell'ontologia della persona consiste nel voler uscire da questi paradossi.

La distinzione fra macchine allopoietiche e autopoietiche è inoltre troppo generica per dar conto di un sistema personale – capace di emo-

³⁴ Cfr. E. von Glasersfeld, *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*, London 1995; Foerster - Glasersfeld - Hejl, *Einführung in den Konstruktivismus*, München 2006.

³⁵ Ma più recentemente cfr.: P. L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, 1969; E. Morin, *Le vie della Complessità*, in: Bocchi - Cerutti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, 1985.

³⁶ Per mettere completamente in crisi la propria "mappa mentale" e arrivare alla "meraviglia" è naturalmente necessario qualcosa di più. Ritornando all'esempio del sommergibile il marinaio dovrebbe ad es. compiere un errore di manovra e andare ad arenarsi su di una spiaggia.

zionarsi guardando il volto della persona amata, la bellezza di una scultura o l'immensità di un cielo stellato – e di fatto intendere il centro personale come una macchina autopoietica rischia di rivelarsi un ennesimo tentativo di riduzionismo sociologico o psicologico. Con il concetto di *accoppiamento strutturale* Maturana riesce a fornire qualche ulteriore elemento: l'accoppiamento strutturale non è una caratteristica peculiare dei sistemi viventi (è presente ad es. nelle macchine allopoietiche), ciò che caratterizza l'essere vivente è piuttosto la *plasticità* di tale accoppiamento, cioè la sua capacità di dare risposte nuove all'ambiente e determinare un processo di adattamento che lo porterà a sviluppare un accoppiamento sempre più complesso con il proprio *medium*. Essere accoppiato strutturalmente in modo plastico significa saper *vivere* e comportarsi in modo intelligente.

Il problema consiste nel fatto che in molti casi la chiusura operativa di un sistema risulta condizionata: solo gradualmente e solo in alcune forme viventi superiori nasce un individuo idoneo a sviluppare un punto di vista plastico diverso dalle forme istintuali della specie. Per i sistemi psichici e sociali il problema di una chiusura autopoietica in qualche modo eterodiretta è ancora più evidente: sull'ontogenesi dell'individuo influisce il sistema sociale di cui l'individuo fa parte, la tradizione, la famiglia ecc.; ogni componente di un gruppo pensa primariamente dal punto di vista del branco e ha un rapporto diretto con le tradizioni del gruppo in cui vive; ogni fenomeno d'imitazione presuppone la possibilità d'influenzare la chiusura operativa di un altro individuo psichico. Un caso emblematico (già ampiamente considerato) è quello del rapporto fra il neonato e la madre: anche dal punto di vista delle leggi termodinamiche la costanza della temperatura corporea del neonato è assicurata solo dalle cure della madre, se non dalla vicinanza materiale del suo corpo. La madre svolge la funzione di regolatore attivo dell'auto-organizzazione del neonato.

Il carattere omeostatico della chiusura operativa (e Maturana sostiene la tesi molto impegnativa che le macchine autopoietiche sono una classe di macchine omeostatiche) è per certi versi messo in discussione dal fenomeno dell'*imprinting* scoperto da Konrad Lorenz. Avendo ricondotto l'*autopoiesis* a una particolare classe omeostatica, Maturana non può estenderla ai sistemi sociali e psichici. Tanto più irraggiungibile rimarrà di conseguenza la peculiarità ontologica della persona.

Vi è inoltre il problema dell'informazione: Maturana nega che il sistema riceva informazioni dall'ambiente giacché l'informazione stessa non è un materiale di base importato dall'ambiente, ma una sua rielaborazione interna, tesi confermata dal fatto che ogni persona elabora informazioni diverse a partire da dati identici. Qui ci si trova di fronte a due ordini di problemi. In un accoppiamento strutturale di secondo o terzo grado, a certe condizioni, è possibile uno scambio d'informazioni

fra i sottosistemi, esistono ad es. meccanismi di riduzione di complessità che permettono l'insorgere di circuiti mediatici in cui l'informazione è importata direttamente nel sistema essendo già "pronta per l'uso": quando accendo la televisione e guardo un programma d'intrattenimento generalmente non metto in atto un'attività ermeneutica complessa, ma mi limito a introiettare dati e immagini. Il secondo ordine di problemi è dato dal fatto che ottenere rielaborazioni personalizzate di un dato ambientale è molto costoso, non è cioè la regola ma l'eccezione: di solito tutti i ragni reagiscono in un determinato modo al movimento di una mosca in quanto la *Triebstruktur* del loro sistema ha già preelaborato dei programmi epistemologici capaci di leggere direttamente dall'ambiente informazioni, in questo senso l'istinto è un potente riduttore di complessità.

Il fatto che i dati vengano metabolizzati dal sistema non implica che il sistema li rielabori in modo personalizzato: se quindi esistono delle risposte individuali e diverse significa che quel dato ambientale ha attraversato una struttura epistemologicamente individuale, il che nel mondo biologico rappresenta un'anomalia. In definitiva oggi ci troviamo nella situazione di dover ammettere che il centro personale viola le leggi biologiche, come all'inizio del XX secolo si scoprì che l'organismo violava quelle termodinamiche. Naturalmente ciò va inteso *cum grano salis*: in un certo senso anche un aereo "viola" la legge di gravità, ma questo non mi indurrà a supporre l'esistenza di misteriose entità vitalistiche (come fece Driesch con l'entelechia) o spiritiche che sollevano l'aereo, mi basterà farmi spiegare da un ingegnere in che modo lo spostamento d'aria provocato dalle eliche permette all'aereo di "violare" la legge di gravità. Altrettanto i sistemi organici violano le leggi fisiche e in contrasto con il secondo principio della termodinamica riescono a conservarsi in uno stato fantasticamente improbabile, solo grazie al lavoro dell'organismo: si può dire che il "motore che fa volare" i sistemi negentropici sia la chiusura autopoietica. Ora lo stesso principio va applicato al centro personale: se questo si caratterizza per violare addirittura le leggi autopoietiche dovrà esistere un particolare "motore" che gli permette di ottenere questo risultato.

Ciò ripropone con ancora più forza l'interrogativo ontologico di fondo su che cosa sia un sistema in grado di svolgere elaborazioni così raffinate come la persona. Se anche il sistema personale vive per tutta la propria esistenza nel chiuso del sommergibile di Maturana come fa poi tale individuo a immaginare un universo così ricco e a dare delle risposte così "personali"? Tutta la ricchezza presente nella dimensione estetica di un paesaggio eccede di gran lunga le esigenze della chiusura operativa di un qualsiasi sistema autopoietico e tuttavia non può essere derubricata a fantasticherie soggettive.

Sul problema della chiusura operativa qualche risposta più pregnante viene offerta da Luhmann quando asserisce che l'efficienza di un sistema, la sua "potenza", è proporzionale alla capacità d'incrementare l'*apertura* degli scambi con l'ambiente, cioè alla sua capacità di ricevere stimoli, energie e informazioni dall'ambiente e di rielaborarli restituendoli all'ambiente sotto forma di prodotti, decisioni, azioni, ecc. La questione decisiva risiede nel fatto che l'ambiente ha, per definizione, una complessità infinitamente superiore a quella del sistema tanto che quest'ultimo può sfidarlo unicamente mettendo in atto strategie appropriate. Poiché l'ambiente offre un numero infinito di stimoli, se il sistema li prendesse in considerazione uno per uno, rimarrebbe paralizzato in brevissimo tempo, con il risultato di dissiparsi nell'ambiente. Il sistema nasce nel momento in cui si determina una chiusura operativa idonea a segnalare un primo confine fra l'enorme massa degli stimoli completamente irrilevanti (il rumore ambientale di sottofondo) e quelli rilevanti³⁷. È solo nel compimento di tale operazione che il sistema dimostra di esserci, cioè di essere asimmetrico rispetto allo sfondo, ma più tale operazione è grossolana minore sarà lo scambio con l'ambiente e quindi l'efficienza del sistema stesso. Si tratta essenzialmente di un problema *temporale*: se il sistema avesse a disposizione un tempo infinito sarebbe in grado di esaminare e rielaborare una a una tutte le infinite perturbazioni ambientali, ma il sistema ha a disposizione un tempo limitato, di conseguenza la limitazione temporale induce il sistema a dotarsi di un dispositivo selettivo. La capacità selettiva può essere tuttavia raffinata grazie a un aumento della complessità sistemica capace di sopperire alla povertà temporale: questo aumenta l'efficienza del sistema e quindi lo scambio con l'ambiente. All'aumento della capacità selettiva del sistema corrisponde una *riduzione di complessità* dell'ambiente³⁸, ed è solo grazie a questa strategia che il sistema è capace di tener testa alla sfida della complessità ambientale. Il sistema sopperisce al proprio *deficit* di complessità attraverso una strategia di *codificazione* e *programmazione*³⁹ degli stimoli sussumendoli sotto categorie tipiche: ad es. un organismo riconosce gli stimoli in base alla propria rilevanza vitale e li codifica secondo i valori binari dell'utile-dannoso, vantaggio-

³⁷ Come indica l'espressione *order from noise* di von Foerster, un sistema si costituisce stagliandosi da uno sfondo ambientale caotico, e sopravvive nella misura in cui continua a risaltare, cioè a mantenere la propria diversità. L'identità del sistema consisterà nella capacità di mantenere la differenza con l'ambiente.

³⁸ Cfr. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, cit., 374.

³⁹ «Durch die Differenzierung von Codierung und Programmierung gewinnt ein System also die Möglichkeit, als geschlossenes und als offenes System zugleich zu operieren» (Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, 91).

so-svantaggioso, ecc., così in base a questa codificazione il sistema sarà capace di effettuare una *ricorsività* delle proprie operazioni elaborando *patterns* pulsionali che tengono conto dei risultati delle operazioni precedenti⁴⁰. L'aumento di selettività deve tuttavia essere accompagnato da un aumento di complessità del sistema stesso, cioè dalla capacità di rispondere in modo sempre più complesso agli stimoli selezionati, il che significa che un sistema risponde tanto più efficacemente a uno stimolo, quanto più varie sono le possibili risposte a sua disposizione. La complessità del sistema è misurata dalla legge di Ashby relativa alla *requisite variety* che il sistema può opporre alle sfide della complessità ambientale⁴¹: maggiore è tale complessità, maggiore sarà la capacità del sistema di capire che cosa sta accadendo al di fuori. Naturalmente a una maggiore complessità ambientale il sistema può opporre unicamente criteri selettivi più restrittivi, e ciò risulta possibile solo attraverso un'identità più pronunciata.

In definitiva le strategie di riduzione di complessità ambientale sono proporzionali all'aumento di complessità sistemica, cioè alla capacità di chiusura operativa del sistema stesso: *il sistema incrementa gli scambi con l'ambiente solo nella misura in cui è in grado d'incrementare la propria chiusura operativa*. Attraverso questo *Aufbau von Komplexität* o *Steigerung der Komplexität* il sistema è inoltre in grado di auto-osservarsi⁴². Si potrebbe ipotizzare un sistema personale capace di violare tale principio? No, in quanto secondo Luhmann risulterebbe necessariamente un sistema inefficiente o parassitario.

Non resta allora che guardare a dove porta tale aumento di complessità e quindi di *Umweltoffenheit*: Luhmann pone al vertice i sistemi psichici e sociali che elaborano il materiale di base, cioè il *sensu*, attraverso la coscienza o la comunicazione⁴³. In questa prospettiva non viene però lasciato uno spazio ulteriore alla persona, la cui «funzione risiede

⁴⁰ Luhmann, *Die Wissenschaft*, cit., 275-279.

⁴¹ Luhmann si riferisce alla legge della «*requisite variety*» di Ashby ad es. in: *Die Wissenschaft*, cit., 369.

⁴² Luhmann, *Die Wissenschaft*, cit., 364-373.

⁴³ Cfr. *Soziale Systeme*, cit., 141-142. Grazie alla combinazione fra chiusura e apertura-ambientale della struttura sistemica è inoltre possibile prevedere un aumento di autoreferenzialità del sistema stesso, ed è questa capacità che permette di distinguere i sistemi organici e neurofisiologici da quelli psichici e sociali. I sistemi psichici e sociali sono quelli capaci di rielaborare la complessità e l'autoreferenzialità attraverso il *Sinn*. In tal modo la chiusura dell'ordine autoreferenziale viene a coincidere con l'apertura infinita del mondo «questa apertura viene infatti costituita attraverso l'autoreferenzialità del senso» (*Soziale Systeme*, cit., 96).

esclusivamente nel sistema sociale della comunicazione»⁴⁴. Anche in questo caso si tenta di ricomprendere la persona esclusivamente in base al sistema sociale e psichico⁴⁵.

6.6. I quattro livelli della centricità biopsichica

L'ipotesi che cercherò di verificare nei prossimi capitoli è se esista un ulteriore livello, ontologicamente innovativo nei confronti dell'Io psichico, rappresentato dalla persona. È solo su queste basi che sarebbe possibile aprire un discorso sull'ontologia della persona.

Inizierò col ricostruire i diversi livelli della centricità biopsichica rifacendomi direttamente a Scheler. Nella *Posizione dell'uomo nel cosmo* si sostiene che l'identità del sistema vivente è il risultato dell'auto-organizzazione del sistema stesso, tanto che risulterà possibile classificare i diversi esseri viventi in base ai diversi gradi di complessità della loro auto-organizzazione, cioè attraverso una teoria della *Stufenfolge* della centricità biopsichica. Una descrizione simile è rintracciabile – oltre che nel famoso libro di Plessner *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928) in cui l'opposizione da superare è quella fra *empirismo* e *apriorismo* – anche nel bel saggio di Nicolai Hartmann *Il problema dell'essere spirituale* (1933). A mio avviso questi tre testi andrebbero letti assieme, individuando alcune linee comuni.

Nel dettaglio Scheler afferma che a differenza della sfera inorganica, caratterizzata dall'esser priva di un qualsiasi processo di centricità⁴⁶, tutti «gli esseri viventi possono essere classificati secondo quattro livelli fondamentali in relazione all'esser-interno e all'esser-referenziale» (*Die Stellung*, tr. it., 126). Si tratta di quattro livelli di riproduzione della pro-

⁴⁴ Luhmann, *Die Wissenschaft*, cit., 33-34.

⁴⁵ Più promettenti, per l'analisi stessa del concetto di persona, risultano le analisi che Luhmann conduce a proposito del concetto di *contemporaneità*, perché esse mettono in luce il problema fondamentale di una sincronizzazione di fondo alla base della stessa chiusura sistemica, e potrebbero rappresentare un modo alternativo per affrontare il tema della *Weltoffenheit* su cui si fonda anche il sistema personale.

⁴⁶ Le «formazioni inorganiche risultano assolutamente prive di una qualsiasi forma di esser-interno e di esser-referenziale. Per questo esse non possiedono neppure un centro che appartenga a loro ontologicamente. Ciò che in questo mondo di oggetti noi designiamo come unità (fino alle molecole, agli atomi e agli elettroni) in realtà dipende esclusivamente dal nostro potere di dividere i corpi materialmente o anche solo attraverso il pensiero. Ogni unità inorganica è tale solo in quanto esprime una determinata regolarità dei suoi effetti su altri corpi fisici» (*Die Stellung*, tr. it., 127).

pria identità attraverso la propria auto-organizzazione: «un essere vivente è sempre un centro ontologico, capace, in quanto tale, di riprodurre in continuazione la propria unità spazio-temporale e la propria individualità. Tale unità non è dunque il prodotto di una nostra facoltà sintetico-unificante biologicamente condizionata: l'essere vivente rimane piuttosto una X capace di autolimitarsi da sola» (*Die Stellung*, tr. it., 127).

Giacché ogni essere vivente possiede per definizione un *Für-sich-Sein* e un esser-interno, il profenomeno della vita sarà la capacità di dare espressione a un esser-interno e per questo ai vari livelli di auto-organizzazione corrispondono diverse *capacità espressive* a partire dalla pianta⁴⁷, così la forma più elementare di centricità – l'impulso dell'affezione vitale (*Gefühlsdrang*) che contraddistingue il regno vegetale rispetto al mondo inorganico – rappresenta automaticamente il livello più elementare dell'espressione: polarizza le esigenze dello stato interiore nella forma di una precisa rilevanza vitale, senza di cui non sarebbe possibile la distinzione sistema-ambiente e quindi la vita. *Dunque il campo dell'espressività coincide con quello della vita.*

Se la pianta è data a se stessa una sola volta, l'animale è dato a se stesso una seconda volta: questo ulteriore livello della centricità è rappresentato dall'*istinto*. Sempre nel già citato articolo, Gehlen nota che Scheler supera la nebulosità che avvolgeva il concetto d'istinto interpretandolo attraverso la categoria centrale di *comportamento*.

Il terzo livello di centricità biopsichica corrisponde al comportamento abitudinario a cui è connessa la *memoria associativa* e il *comportamento pulsionale*: la pulsione mira al soddisfacimento di bisogni, ma il modo di tale soddisfacimento non è ancora completamente predeterminato come nell'istinto e per questo si avvale di una specifica memoria associativa. Il quarto livello di centricità è rappresentato infine dall'*in-*

⁴⁷ In Scheler è abbozzata una distinzione fra espressione, comunicazione e linguaggio: «già nell'esistenza vegetale si trova il profenomeno dell'*espressione* [...] L'*espressione* è per l'appunto un *profenomeno* della vita e in nessun caso, come suppone Darwin, un insieme atavico di azioni adeguate a un fine. Quello che in questo ambito manca invece del tutto alla pianta sono le funzioni *comunicative* che troviamo invece in ogni animale, funzioni che determinano tutte le relazioni degli animali fra di loro, conferendo nel contempo ad essi un'ampia indipendenza nei confronti della *presenza* immediata degli oggetti iscritti nella loro rilevanza vitale. Solamente nell'uomo però alle funzioni espressive e comunicative si aggiungono, come vedremo, le funzioni *representative* e *denominative* attraverso segni» (*Die Stellung*, tr. it., 97). Su queste questioni cfr. anche la *Sprachtheorie* (1934) di K. Bühler, tr. it., *Teoria del linguaggio*, Roma 1983.

*telligenza pratica*⁴⁸, presente in forme embrionali anche in alcuni mammiferi superiori.

6.7. Scheler, Plessner e Gehlen: la distinzione fra psichico e spirituale e l'antropologia filosofica

Prima di procedere è necessario ritornare sul passo in cui Scheler descrive l'istinto nei termini di comportamento istintivo: «di rilevante nel concetto di comportamento c'è proprio il fatto di essere un concetto *psicofisicamente indifferente*. Questo significa che ogni comportamento è sempre anche l'*espressione* di stati interni. Pertanto il comportamento può essere sempre spiegato in modo duplice: fisiologicamente e psicologicamente» (*Die Stellung*, tr. it., 101). Mi soffermo sulla connessione, d'importanza capitale, fra l'interpretazione del comportamento in termini *psicofisicamente indifferenti* e il problema dell'*espressività*: il fenomeno vitale, come interiorità esprimendosi o materia biopsichica, scardina le opposte concezioni del meccanicismo e del vitalismo, del materialismo e dello psicologismo, in quanto rispetto a tutti questi dualismi è indifferente: non è un'unificazione posticcia – come accadeva nella psicofisica di Theodor Fechner – quanto un tutto unitario capace di esprimersi e di darsi⁴⁹, ma proprio per questo l'unica categoria idonea a comprenderlo è quella di *comportamento*. *La neutralità psicofisica del comportamento diventa così il primo passo per impostare su nuove basi tutta la filosofia del corporeo*.

Non deve sfuggire la straordinaria importanza di questo passo, inequivocabilmente testimoniata dal fatto che i due concetti di “*indifferenza psicofisica*” e di “*comportamento*” sono poi diventati i pilastri dell'antropologia filosofica di Plessner e di Gehlen. Tuttavia con una sostanziale differenza: secondo Scheler questi due concetti definiscono la centralità vitale come capacità di porsi all'interno della chiusura ambientale con un

⁴⁸ Si tratta di un termine tipico di Scheler (cfr. lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*) che corrisponde a quello di razionalità strumentale.

⁴⁹ Proprio perché questa unità è un dato di fatto, l'antropologia filosofica risulta il tentativo di comprendere l'uomo dal punto di vista dell'indifferenza psico-fisica, cioè in modo alternativo alla fisiologia e alla psicologia. Sull'influsso di Scheler sulla così detta “*medicina antropologica*” cfr. V. von Weizsäcker in: *Diesseits und Jenseits der Medizin*, Stuttgart 1950, 136. L'influsso di Scheler è rintracciabile in K. Schneider, *Klinische Psychopathologie*, 1946, tr. it., di B. Callieri, e in V. E. von Gebattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin 1954. Sull'influsso di Scheler su von Gebattel cfr. H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston 1972.

proprio punto di vista specifico (il *Für-sich-sein* che viene poi rielaborato con indubbia originalità da Plessner nel concetto di *posizionalità*), ma risultano del tutto insufficienti a definire *l'uomo nel suo complesso*, che si caratterizza per essere colui che *rovescia* tale centricità.

Se Plessner cerca di spiegare *posizionalità organica* ed *ex-centricità umana* all'interno di un unico processo, Scheler vede nell'*ex-centricità* la prova dell'esistenza di un nuovo centro gravitazionale, la persona, in grado di *rivoluzionare* le logiche alla base di quella centricità biopsichica, di quel "principio di soggettività" su cui tanto insistono Plessner e Viktor von Weizsäcker.

Da parte sua Gehlen tenterà di comprendere l'uomo traducendo l'intuizione scheleriana relativa al "comportamento" nella categoria di "azione". Ed è qui che si determina una rottura insanabile fra Scheler e Gehlen: tanto Scheler insiste sull'*atto*, quanto Gehlen sull'*azione*. Individuando nell'*azione* l'essenza dell'uomo, Gehlen deve negare la "continuità" biologica fra l'animale e l'uomo: da un lato nega alle scimmie superiori un qualsiasi embrione d'intelligenza (in contrasto con le ricerche sull'intelligenza animale), dall'altro nega all'uomo una qualsiasi vita istintiva o pulsionale (in contrasto con le ricerche di Konrad Lorenz sull'aggressività). L'uomo diventa un errore della natura che grazie all'eroismo dell'*azione* riesce a correggersi e a salvarsi da solo, per Scheler invece l'uomo non è abbandonato al nulla, ma nella *Sehnsucht* percepisce dietro al vuoto qualcosa a cui può rispondere con il proprio *atto* individuale. È evidente inoltre che nell'*azione* di Gehlen manca del tutto l'attenzione alla persona, presente invece nell'*atto* di Scheler⁵⁰.

L'importante è non voler fare come il Barone di Münchhausen che tentava di rialzarsi tirandosi su per il codino. Sia Plessner che Gehlen, seppure in modi diversi, cercano di porre l'uomo al di fuori della chiusura ambientale di von Uexküll, ma poi ripensano entrambi l'uomo rimanendo all'interno di un unico principio biologico: il primo attraverso il concetto di *ex-centricità*⁵¹ – nel senso di un modo di essere che non si pone fuori la centricità vitale pur procedendo all'interno di essa in modo non "ortodosso" non "controllato" (come accade nei fenomeni espressivi del *riso* e del *pianto*), un po' come potrebbe fare una ruota scentrata – e il secondo di *azione*; ambedue videro nel tentativo scheleriano di andare oltre il piano psichico un pericoloso e tragico salto in avanti alla ri-

⁵⁰ Tutto ciò rafforza ulteriormente l'intuizione che mi guida in questo lavoro e cioè che il nucleo dell'antropologia filosofica di Scheler rimanda all'ontologia della persona e alle indagini del periodo intermedio relative alla co-esecuzione dell'atto.

⁵¹ Sul concetto di *ex-centricità* in Plessner cfr. J. Fischer, *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie*, in: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 2000.

cerca di un principio metafisico senza più alcun legame terrestre a cui poter ancorare l'uomo. L'equivoco di fondo, ancor oggi dominante, consiste nel pensare che la ricerca di un principio che sia diverso o altro da quello vitale sfoci necessariamente in una metafisica dualistica⁵².

Mi pare che la posizione di Scheler sia più complessa e ponga in ogni caso un problema degno di considerazione: la differenza fra l'antropologia filosofica di Scheler da un lato e quella di Plessner e Gehlen dall'altro si gioca tutta sulla distinzione fra piano psichico e spirituale. In altri termini il nuovo principio individuato da Scheler non è un'entità ultraterrena priva di contatto con la centralità vitale, ma è piuttosto il tentativo di *rovesciarne* la logica: la materializzazione in carne e ossa di tale *Umkehrung* è infatti la persona. La vera differenza nei riguardi di Plessner e Gehlen è il tentativo di riproporre un'irriducibilità del piano spirituale rispetto a quello psichico attraverso lo sviluppo di un'ontologia della persona. Ora il problema è quello d'intendersi sul significato che Scheler conferisce a "spirituale".

È dopo aver descritto i quattro livelli della *Stufenfolge* della vita che in *Die Stellung* viene introdotto il "nuovo principio" che contraddistingue l'essere umano: sicuramente non l'intelligenza, ma neppure ciò che i greci hanno chiamato "ragione" o ciò che in epoca moderna è stato inteso con "coscienza" o "autocoscienza". Si tratta piuttosto di qualcosa che risulta radicato nella sfera affettiva e che ha il suo cardine nell'atto dell'amare. Con notevole perplessità Scheler identifica infine tale "nuovo principio" nel *Geist*. Si tratta di un passo che provoca ancora oggi disorientamento e discussione fra gli studiosi di Scheler.

Inizialmente il mio punto di partenza fu la tesi di Pannenberg, secondo cui il concetto di *Geist* non può certo essere il presupposto su cui fondare l'antropologia filosofica⁵³. Il passo successivo è stato quello di dimostrare che dopo il 1923 il termine scheleriano *Geist* assume un significato distinto da quello di persona, incompatibile non solo con il dualismo cartesiano, ma pure con un'opposizione ostile alla vita, come d'altronde si può facilmente dedurre leggendo i passi in cui Scheler critica esplicitamente l'opposizione di Klages fra spirito e vita. Quello che è alla base dell'antropologia filosofica è piuttosto il tentativo di recuperare una distinzione fra piano psichico e spirituale in grado di offrire

⁵² Per una ricostruzione della storia dell'antropologia filosofica all'inizio del XX secolo, cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Phil Diss., Universität Göttingen 1997. Ad una ricostruzione sia del contesto che delle prospettive dell'antropologia filosofica (con particolare attenzione a Plessner) sono dedicati i due volumi di H.-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. I, Berlin 1999; Bd. II, Berlin 2001.

⁵³ Cfr. il fondamentale lavoro di Pannenberg: *Antropologia in prospettiva teologica*, cit.

utili elementi per una critica allo psicologismo e alle varie forme di riduzionismo applicate all'esperienza umana. È per questo che finora i vari tentativi d'interpretare l'antropologia filosofica di Scheler sono risultati fallimentari: cogliendo solo i rischi, ma non le potenzialità implicite nel concetto di *Geist* nel senso di spirituale, vedendo in esso solo una sporgenza metafisica da neutralizzare, hanno avuto poi difficoltà a giustificare una distinzione di livello rispetto al piano psichico, appiattendolo la persona sul soggetto, l'atto sull'azione, l'intenzionalità rovesciata sull'intenzionalità del cogito, con il risultato magari di sostituire l'ontologia della persona con un'antropologia filosofica basata sull'eccedenza dionisiaca di Nietzsche.

Ciò nonostante rimangono aperti numerosi problemi: non è proprio Scheler ad affermare che *Geist* e *Drang*, compenetrandosi, danno vita a tutta la *Stufenfolge* della centricità del reale, dall'orbita di un elettrone all'uomo? Non è forse Scheler ad asserire che la progressiva centricità della vita è contemporaneamente espressione di una *progressiva spiritualizzazione*, in cui il *Geist* raggiunge una possibilità sempre maggiore di agire? Ma se il *Geist* è già presente in tutta la natura, perché mai parlare di un principio "nuovo": "nuovo" rispetto a che cosa?

Anche in questo caso occorre far riferimento all'ambiguità implicita nel termine scheleriano di *Geist*, a cui ho più volte accennato. Sicuramente il *Geist*, come principio organizzativo, si estende a tutta la natura compenetrandosi con il *Drang*. È qui che Scheler fa un salto metafisico. Tuttavia seguendo Scheler potrò cercare di descrivere un elettrone o un cristallo come il risultato di una compenetrazione fra *Geist* e *Drang* a differenti livelli di complessità, potrò anche spingermi oltre e affermare che l'elettrone è "energia strutturata" e il cristallo "materia organizzata", ma non che l'elettrone o il cristallo hanno potenzialmente un qualche stato mentale, e meno che mai che sono in relazione con una qualche forma di "spiritualità" (nel senso di un'unipatia che includa in qualche modo la persona), in tal caso infatti introdurrei surrettiziamente il secondo significato di *Geist*, non più relativo alla metafisica ma all'antropologia filosofica, cadendo nell'errore, ancora frequente, di confondere le posizioni di Scheler con quelle del panpsichismo.

Il "principio nuovo" in realtà è il *Geist*, ma solo nel significato di "persona": è il centro personale che si staglia di fronte alla sfera dell'Io-psichico. Quello che preme a Scheler non è contrapporre il *Geist* alla vita, bensì sottolineare che il *Geist* che si realizza nella persona «non può esser considerato frutto di una "evoluzione naturale della vita"»: non è un *quinto livello* del vitale, ma ne rappresenta il rivoluzionamento, esattamente come il vitale nei confronti dell'inorganico.

7. Strati affettivi ed educazione emozionale alla meraviglia

7.1. Livelli della stratificazione affettiva e incremento dell'apertura

Grado di autoreferenzialità del sistema vivente, stratificazione della vita affettiva e gerarchia delle classi di valori rappresentano diversi aspetti di uno stesso problema. Si tratta di una triplice correlazione in cui all'innalzamento del grado di autoreferenzialità del sistema vivente corrisponde il costituirsi e l'emergere di strati affettivi sempre più profondi e il riferimento a classi di valori sempre più alte, cioè in grado di determinare un'apertura sempre più ampia sulla datità. Come ha messo in luce Scheler, la gerarchia dei valori non è altro che la materializzazione di un'unica legge axiologica, formale e assoluta, relativa all'*Höhersein* dei valori: «i valori sono tanto più elevati quanto più “profondo” è l'appagamento connesso alla loro recezione» (*GW II*, 107). Non deve sfuggire che questa massima comporta due tesi: il valore è ciò che serve ad “appagare” l'intenzionalità dello strato affettivo che lo recepisce, a fargli fare bene il proprio “lavoro”, inoltre fra altezza del valore e profondità dello strato affettivo vi è una stretta correlazione.

Sempre nel *Formalismus* vi è una preziosa descrizione delle diverse altezze dei valori a cui corrispondono le diverse classi di valori: i valori del piacevole-spiacevole, i valori vitali, i valori dell'Io, i valori personali; correlati a tali livelli vi è una precisa stratificazione della vita affettiva⁵⁴, nel senso che la diversa *altezza* del valore rende possibile una

⁵⁴ Fra le tante linee di sviluppo, cui ha dato origine questa teoria di Scheler, sono particolarmente degni di nota i lavori di K. Schneider, specialmente *Die Schichtung des emotionalen Lebens und der Aufbau der Depressionszustände*, in: «Z. ges. Neurol. Psychiat.» 1920, 59, 281-285, che utilizza la classificazione scheleriana per comprendere la struttura psicologica degli strati depressivi. A Scheler è dedicata la ricostruzione di H.-P. Krüger, *Hassbewegung. Im Anschluss an Max Schelers sinngemäße Grammatik des Gefühls*, in: «Deutsche

diversa *profondità* del sentire. Con l'aiuto di Scheler è possibile distinguere cinque livelli:

1) l'affezione⁵⁵ sensoriale (*sinnliches Gefühl*), orientata ai valori del piacevole-spiacevole, si caratterizza per essere localizzabile in determinate parti del corpo vivo, che tuttavia possono subire variazioni restringendosi o dilatandosi, e circoscritta nel presente in quanto non intenziona qualcosa al di fuori di se stessa, ma indica semplicemente le attuali condizioni vitali di un determinato organo. Proprio perché rappresenta lo strato più superficiale risulta facilmente controllabile attraverso l'uso di farmaci o tecniche di de-sensibilizzazione, tanto che a questo livello «in linea di principio ogni dolore si lascia anestetizzare» (GW II, 338);

2) l'affezione vitale (*Lebensgefühl*) pur avendo ancora il carattere dell'estensione non è localizzabile in una specifica zona del corpo; ha già un carattere intenzionale in quanto non è l'indice di uno stato presente, ma rinvia alla direzione di sviluppo della condizione psicosomatica complessiva, così come il barometro può indicare l'evoluzione meteorologica. I sentimenti dell'affezione vitale, che si costituiscono in termini di tendenze anticipanti del corpo immaginifico, guidano lo sviluppo e il decorso degli stati vitali in direzione di una sincronizzazione ai ritmi biologici fondamentali della vita: «nell'affezione vitale percepiamo la nostra stessa vita, nel senso che in tale affezione ci è dato qualcosa come la sua crescita, il suo deperimento, la sua malattia o benessere, il suo rischio e il suo futuro» (GW II, 342);

3) l'affezione puramente psichica (*rein seelisches Gefühl*) è l'insieme degli stati d'animo e dei sentimenti dell'Io intesi quali indicatori e regolatori delle condizioni in cui agisce l'Io psichico: ad. es. tristezza e felicità, depressione ed euforia. Si tratta di risposte affettive motivate nei confronti di qualcosa, che possiedono un carattere reattivo. Non possiedono alcuna forma di estensione e variano unicamente in base a un grado d'intensità. Indicativamente sono quelli che oggi possiamo influenzare con gli psicofarmaci o con la psicoanalisi, infatti un'altra delle caratteristiche della stratificazione affettiva è l'aumento progressivo del potere dell'attenzione e dell'analisi fino alle affezioni dell'Io, tanto che se concentro la mia attenzione su di un dolore fisico, questo aumenterà, mentre se concentro la mia attenzione su di una soffe-

Zeitschrift für Philosophie», 2006, 867-883. Su queste tematiche, oltre a E. Borgna, *L'Arcipelago delle emozioni*, Milano 2001, segnalo R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Milano 2003.

⁵⁵ Traduco qui *Gefühl* con "affezione" e non con "sensibilità", come avevo fatto nei miei precedenti lavori.

renza psichica, cercando attraverso l'analisi d'individuare le motivazioni, posso riuscire a liberarmene⁵⁶;

4) l'affezione personale o spirituale (*geistiges Gefühl*) concerne infine gli strati affettivi più profondi che si esprimono coinvolgendo in modo totalizzante. Mi pare che anche qui siano distinguibili sentimenti e stati d'animo: i primi risultano funzionali all'autoregolazione del processo di maturazione (*Bildung*) e realizzazione della persona nell'interazione con l'altro, ad es. l'amare e l'odiare; i secondi sono invece indicatori del livello di *eudaimonia* o meglio del grado di sincronizzazione raggiunta. La disperazione e la beatitudine propriamente non sono orientate a raggiungere un obiettivo e neppure motivati da qualcosa di preciso, piuttosto esprimono in modo diretto e vivissimo il sentirsi accettati o rifiutati in senso cosmico, forse in modo affine all'esperienza religiosa in cui si sente l'esser abbandonati o soccorsi dalla presenza del sacro. Gli strati affettivi della persona sono inoltre completamente sottratti a qualsiasi forma di controllo da parte della volontà (cfr. *GW II*, 339-340), non sono sensibili agli psicofarmaci (la cui unica funzione consisterebbe nell'inibirli) e rimangono impermeabili alle stesse tecniche psicoterapeutiche⁵⁷. Questa insensibilità generalizzata verso la sfera psichica è compensata da un'iper-attività nell'interazione partecipativa, come nel caso dei sentimenti dell'odio e dell'amare⁵⁸.

⁵⁶ In questo senso Scheler osserva che un dolore fisico «può diventare più facilmente sopportabile nella misura in cui non vi si presti attenzione, ad es. distraendosi od occupandosi di qualcosa di interessante», invece «la pressione di una sofferenza psichica aumenta qualora si distolga artificialmente l'attenzione [...] tanto che al contrario proprio concentrando energicamente l'attenzione su di essa attraverso l'analisi e una oggettivazione psichica si otterrà l'effetto di liberarsene» (*GW II*, 338)

⁵⁷ Purché in queste non si facciano rientrare anche la logoterapia di V. Frankl o la medicina antropologica di V. von Weizsäcker, che s'indirizzano esplicitamente agli strati affettivi della persona.

⁵⁸ L'incapacità di cogliere queste differenze, che si traduce spesso anche in una notevole imprecisione terminologica, è stata molto comune in filosofia. Uno dei casi più clamorosi è quello di Hume e di Kant: Hume vuol fondare l'etica sulla simpatia, ma poi non teorizza un'autonomia della simpatia verso le sensazioni, esponendosi facilmente alla critica di Kant. A sua volta per Kant fondare l'etica sulle emozioni significa ricadere nel sensualismo per il semplice motivo che non vedeva la distinzione essenziale fra semplici affezioni sensoriali e un atto complesso come la simpatia, l'amare o l'odio: metteva tutto sullo stesso piano. Sarà merito di Brentano fare un po' di chiarezza tracciando una prima distinzione fra sentimenti intenzionali (amare e odio) e non intenzionali, dopo tale passo risulta possibile fondare un'etica sullo strato affettivo personale senza ricadere nel sensualismo.

Uno degli aspetti più rilevanti della teoria della stratificazione affettiva consiste nella capacità di spiegare perché un sentimento di gioia può variare in *intensità* o trasformarsi in tristezza, indipendentemente da quello che succede a un livello diverso dal proprio: così in certi casi una situazione di depressione non m'impedisce di poter assaporare un dolce; oppure mi può capitare di provare un intenso dolore fisico e contemporaneamente sentirmi felice per aver ricevuto una risposta che aspettavo da tempo.

Tali discordanze, possibili fra diversi livelli, sono più problematiche all'interno dello stesso livello: sono chiaramente rintracciabili nell'affezione sensoriale, ma diventano sempre più difficili man mano che si sale, fino a essere del tutto assenti negli strati personali più profondi. Questo fenomeno è tipico del livello sensoriale dove possono sussistere contemporaneamente, ma in zone corporee diverse, affezioni di valore opposto: ad es. posso provare *contemporaneamente* una sensazione piacevole nella mano sinistra e una sgradevole nella mano destra. Tale localizzazione non compare ai livelli successivi, per cui è quasi impossibile essere *contemporaneamente* esausti ed esuberanti, felici e tristi. Tuttavia perché allora a volte si ha l'impressione di trovarsi al confine fra la tristezza e la gioia o addirittura si ha la sensazione di poterle vivere entrambe? L'affezione vitale e psichica, pur non essendo localizzabili, non sono tuttavia totalizzanti, il che significa che non riescono sempre a monopolizzare totalmente il proprio livello, lasciando spazio in certi casi anche ad altre affezioni. Questo carattere totalizzante è invece ben presente nell'affezione personale: beatitudine e disperazione sono totalizzanti nel senso che l'uno non lascia alcun spazio all'altro.

L'autonomia fra i diversi livelli non impedisce tuttavia a un centro di orientamento inferiore di poter aspirare a sospendere quello superiore, di modo che un dolore particolarmente intenso a livello sensoriale può farmi dimenticare una notizia che mi ha reso felice, ma può succedere anche l'opposto: così un soldato preso dall'impeto della battaglia può continuare a combattere, per un certo periodo di tempo, senza rendersi conto di essere rimasto ferito, in tal caso la concentrazione a livello psichico sospende momentaneamente il livello affettivo sensoriale e vitale.

Che cosa significa applicare la teoria dell'altezza dei valori, cioè il principio in base a cui si costituisce la gerarchia dei valori, a questa teoria dei livelli affettivi? I sentimenti e il sentire affettivo (*Fühlen*), con tutti gli strati affettivi, servono a determinare lo spazio vitale empirico entro cui si muove esistenzialmente un individuo. A ogni classe di valori corrisponde uno strato affettivo e questo funzionalizza un certo sfondamento affettivo nel mondo, entro cui è possibile costruire un determinato modo di vivere e di sincronizzarsi ai ritmi della vita. Un sistema organico che vive in base ai primi due livelli affettivi è, come la zecca di von Uexküll, completamente immerso nella chiusura ambientale e

dannato all'estrema povertà che la caratterizza. È come se cercasse di vedere il mondo dal buco della serratura: il canale attraverso cui interagisce con l'ambiente è così limitato che lo scambio d'informazioni rimane ridottissimo, e di tutta la pienezza del mondo, di tutto quello che si potrebbe vedere da quel ramo a cui rimane aggrappata, la zecca percepisce quasi esclusivamente le variazioni termiche che segnalano l'eventuale passaggio sottostante di un animale a sangue caldo.

Il valore più alto è quello che consente di partecipare a una maggiore pienezza del mondo: aumentando l'altezza del valore aumenta lo spiraglio attraverso cui comunico col mondo. *Questo non significa che in base a una proprietà esoterica il valore più alto permette di ampliare la prospettiva, ma al contrario che l'ampliamento della prospettiva (cioè del grado di Weltoffenheit) è ciò che mi consente di definire quel valore come più alto.* Il valore infatti è sempre *relativo* al grado di apertura.

A grandi linee sono individuabili tre correlazioni fondamentali: a) quella fra struttura pulsionale e chiusura ambientale (in base alle affezioni sensoriali e vitali); b) quella fra Io psichico e mondo-ambientale (in base alle affezioni psichiche); c) quella fra persona e *Weltoffenheit* (grazie alle affezioni spirituali)⁵⁹. In ogni correlazione si ha a che fare con rapporti partecipativi dinamici e con fattori che possono incrementarne o indebolirne il grado. Gli animali superiori possono condurre la propria esistenza in base alla prima e molto *parzialmente* in base alla seconda, qualsiasi essere potenzialmente contagiabile dalla terza è necessariamente definibile come persona. Mentre nell'animale la limitatezza e la sostanziale "fissità" dei centri d'orientamento assicura una relativa stabilità nella "cabina di pilotaggio", nell'uomo la loro maggiore varietà e dinamicità determina necessariamente un'instabilità costitutiva: l'uomo attraversa il mondo non solo con un'identità pulsionale e psichica, ma anche personale.

Per molti aspetti il problema fondamentale della filosofia deriva dalla tendenza, insita nell'uomo, ad assentarsi in modo prolungato dal livello affettivo personale, oppure dal non alimentarne a sufficienza la crescita, lasciandolo in una situazione involuta di vera e propria immaturità emozionale. Lo stesso fatto che nella terminologia filosofica spesso si faticò a distinguere tale livello affettivo dagli altri, oppure che la medicina pensò di poterlo regolare facendo uso di psicofarmaci

⁵⁹ L'analisi di queste distinzioni scheleriane sono da tempo oggetto di numerosi lavori, fra cui si annoverano ottimi studi che hanno messo in luce anche le incongruenze e le difficoltà nello stabilire una perfetta correlazione. Qui mi interessa tuttavia andare oltre una tale discussione filologica per mettere piuttosto in luce il nodo teoretico di tale prospettiva e il senso che può assumere la dimensione affettiva.

efficaci solo a livello di affezione psichica, indica che questo modo di pensare è ancora un abito mentale piuttosto diffuso.

Il livello affettivo personale sviluppa tecnologie di produzione di identità fortemente singolarizzate grazie a un forte sbilanciamento sul piano partecipativo: un tipico esempio è la tecnologia della sequela o esemplarità, in grado di cogliere nell'esempio altrui stimoli alla produzione di eccellenze esistenziali. L'atrofizzazione del livello affettivo personale comporta la progressiva predominanza di quello psichico, particolarmente influenzabile dalle tecnologie di manipolazione sociale del sé, con l'inevitabile appiattimento sui modelli di comportamento conformistici di tipo noicentrico⁶⁰. La produzione di stili di vita su misura, portatori di un'istanza di realizzazione personale, differisce radicalmente da quella indotta socialmente dai modelli dominanti, e può provocare gravi conflitti nei riguardi delle aspettative noicentriche che gli altri hanno nei miei confronti: di conseguenza li vivrò come fattori di disturbo e tenderò a "disattivarli" e rimuoverli; seguendo questa deriva otterrò una completa dissipazione del livello affettivo personale nel suo ambiente, consegnando le redini della mia esistenza al livello psichico, teso a ottenere il riconoscimento altrui. Se oriento la mia vita in base all'io sociale, finisco però con il vivere attraverso gli occhi della gente che mi circonda: giudico un'azione, assaporo la vita, compro un prodotto, esprimo una preferenza politica, sento un profumo solo dal punto di vista noicentrico. Ciò in senso radicale: io non nascondo la mia vera identità sotto una maschera, piuttosto io stesso sono diventato esattamente quello che gli altri vedono di me, sostengo un ordinamento esistenziale solo formalmente "mio", ma in realtà deciso da qualcun altro per me. Una forma di non-essere che non ha nulla da invidiare all'esistenza letargica denunciata da Socrate. Il pericolo è quello di arrivare alla fine dei propri giorni accorgendosi improvvisamente che ad aver vissuto non sono stato io, bensì solo l'opinione che gli altri avevano di me. Per guarire da tale danno e vivere la mia vita, l'unico *pharmakon* che ho a disposizione è la riattivazione degli strati affettivi più profondi, quelli capaci di produrre ordini esistenziali *controfattuali*⁶¹ grazie a una prospettiva partecipativa.

⁶⁰ Utilizzo il termine noicentrico nel senso scheleriano della priorità del Noi sull'io: attraverso il noicentrismo si arriva solo all'esperienza dell'io sociale impersonale, invece l'autentica apertura all'altro presuppone per Scheler il passaggio al piano della persona.

⁶¹ Intendo *controfattualità* nel senso proposto da M. Lombardo di un'intenzionalità che non aderisce alla realtà fattuale, bensì mira a trasformarla (in modo *conveniente* al proprio ideale di vita degna di essere vissuta) grazie ad atti combinatori in grado di istituire nuove relazioni (cfr. M. Lombardo, *La mente affettiva di Spinoza. Teoria delle idee adeguate*, Padova 2004).

7.2. Dal punto di vista degli strati affettivi più profondi

È possibile, in base a questa analisi, riformulare un po' meno astrattamente alcune tematiche storicamente al centro dell'ontologia della persona, come l'agapismo, il sacro, la *Bildung* della persona, la riduzione fenomenologica, l'incremento dell'apertura, l'alterità, il significato del sentimento, dell'emozione e del risentimento? È possibile porsi infine il problema del senso stesso della filosofia? Provo a riconsiderare sinteticamente alcuni di questi concetti in riferimento al livello affettivo personale.

a) Che cos'è l'agapismo? Intendo non in teoria, ma nei fatti? Se esiste un suo effetto empirico deve essere in qualche modo descrivibile fenomenologicamente. Il punto di partenza è sicuramente l'emersione del valore superiore rispetto all'esser già dato, tale emersione rappresenta infatti una *Umkehrung* della logica centrica e una capacità di affacciarsi sulla *Weltoffenheit* venendone trasformati, ma questa emersione è intenzionata solo da determinati strati affettivi, quelli personali. Dunque tali strati saranno da considerarsi l'effetto empirico dell'agapismo: l'esistenza della persona è l'espressione empirica e materiale di quello che viene chiamato agapismo.

b) Che cosa può significare nella mia esistenza concreta che *das Heilige heilt*? Cioè che il sacro salva nel senso del guarire? Salva e guarisce nella misura in cui riaccende il livello affettivo personale: dopo che l'agapismo crea ontologicamente l'eccedenza partecipativa del livello affettivo personale, il sacro è tutto ciò che si prende cura di tale livello, ridestandolo dalla condizione vegetativa in cui tende a ripiombare o a rettificarlo dal disordine proprio di una prospettiva solipsistica. Il sacro è la struttura che regge l'apertura rappresentata dalla "seconda creazione" e resa possibile dall'esemplarità.

c) Una volta ridestato il livello affettivo personale interviene la *Bildung* come sapere che si cura della sua fioritura. Si tratta di un problema che concerne ogni essere umano: le forme di sapere che si sono sedimentate storicamente attorno all'esperienza relativa alla produzione di esemplarità esistenziali possono essere denominate ricorrendo al termine platonico di *phronesis*. *La fenomenologia non è una scienza esoterica, bensì una tecnica che descrive e tematizza i presupposti irriflessi in base a cui milioni di uomini, quotidianamente, fanno i conti con la produzione e realizzazione concreta di esemplarità esistenziali*. Proprio per questo l'etica non può operare attraverso l'imposizione di norme morali, ma solo nel senso della *Vorbildung*, termine che uso nel senso del raggiungimento di una forma di realizzazione particolarmente riuscita e pertanto, nella sua esemplarità, capace di contagiare come *Vorbild*.

d) Fra queste pratiche irriflesse, ma universalmente adottate, la più importante è quella descritta dalla *riduzione filosofica*: una tecnica vol-

ta a determinare il passaggio da un modo di vivere organizzato dal livello affettivo psichico a un modo di vivere orientato dal livello affettivo personale. La riduzione filosofica descrive il processo attraverso cui metto fra parentesi (*katharsis*) l'“usurpatore” del centro personale che ha dato origine a tale distorsione – la tendenza egocentrica del livello affettivo psichico – in modo da permettere agli strati affettivi personali di riattivarsi e ricominciare a produrre stili di vita *convenienti*. La *katharsis* è quindi il modo di rivivere sulla propria carne l'*Umkehrung*.

e) Il problema dell'“*intersoggettività*” va riformulato in quanto si pone in termini radicalmente diversi a seconda del livello affettivo in cui si presenta. Se a livello psichico vi è una priorità del Noi sull'Io, a livello personale la priorità è quella del Tu sull'Io: qui non mi comprendo più attraverso le categorie impersonali noicentriche, bensì attraverso quelle offertemi dal Tu nella *Vorbildung*. Gli atti della persona fanno spazio ad affinità, a convergenze o divergenze, a sintonie di sviluppo, a spazi di crescita condivisibili, a percorsi esistenziali che possono essere co-eseguiti nella loro esemplarità.

f) Come ha ben messo in luce Maturana l'impressione di comportarsi in base a motivi puramente razionali deriva dal fatto che raramente siamo consapevoli dei presupposti affettivi in base ai quali scegliamo un procedimento razionale, da cui la falsa impressione che quando agiamo razionalmente non facciamo riferimento ai sentimenti⁶². Ma se potessimo gettare piena luce in questi processi, allora dietro le motivazioni razionali riaffiorerebbe tutto il mondo affettivo. I sentimenti esprimono il modo con cui l'identità pulsionale, psichica o personale si relaziona al mondo dei valori, sono schemi orientativi, sedimentatisi attraverso un processo ricorsivo, capaci di riflettere l'identità del sistema stesso; *patterns* dinamici capaci di offrire schemi comportamentali precisi e funzionali a un certo contesto: l'aggressività mi permetterà di gestire una situazione in modo opposto alla paura, ecc. In tal modo i sentimenti motivano il comportamento di quell'individuo. Anche in questo caso ai diversi livelli corrisponderanno diverse logiche, così il livello personale non mira a una mappatura ecologica del mondo, ma è rivolto a orientare l'interazione con le altre persone.

Diversa dal sentimento è l'emozione: nell'emozione vi è essenzialmente l'incontro drammatico con qualcosa di nuovo che mi costringe a una reazione incontrollata perché ancora priva dei *patterns* già collaudati nel sentimento⁶³. *In questo senso il sentimento è sempre il risultato*

⁶² Cfr. H. Maturana - D. Ximena, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Milano 2006.

⁶³ R. De Monticelli è riuscita a gettare uno sguardo in profondità in questa direzione quando descrive l'emozione della vergogna quale punto di partenza

della metabolizzazione di un'emozione. Nell'emozione apro la strada a quella violenta ristrutturazione affettivo-semantica che può aprire all'esperienza di nuovi sentimenti⁶⁴. La natura dell'emozione è confermata dal fatto che sono molto emozionato la prima volta che affronto una situazione per me nuova, mentre le volte successive, nella misura in cui riesco a padroneggiare le mie risposte affettive, mi emoziono sempre di meno.

Da cui l'ambiguità di fondo dell'emozione, che similmente all'*Idiota* di Dostoevskij, rimane sempre interpretabile in modi opposti: come l'estrema immaturità affettiva di chi si emoziona sempre di nuovo di fronte a qualcosa, per il fatto che non ha nessuna capacità elaborativa e quindi deve iniziare ogni volta da capo, ma anche come la creatività eccezionale di chi riesce a emozionarsi verso qualcosa come se fosse sempre la prima volta, in quanto ogni volta è in grado di dar vita a nuovi sentimenti, scoprendo ed esplorando instancabilmente nuovi territori della vita affettiva. La meraviglia platonica non è allora un sentimento, quanto un'emozione inesauribile: destabilizzante, creativa e sempre capace di dar vita a nuovi sentimenti.

Più che di "educazione sentimentale" occorrerebbe dunque parlare di "educazione emozionale" e uno dei compiti della filosofia dovrebbe diventare proprio l'educazione emozionale alla meraviglia.

7.3. A che cosa servono i sentimenti?

g) La teoria degli strati affettivi può fornire una buona prospettiva per comprendere meglio il senso dei sentimenti stessi. L'affettività sensoriale e vitale segnala stati motivazionali e bisogni organizzando tendenze pulsionali. Queste discriminano ciò che è rilevante e tracciano le differenze di valore in base a cui l'organismo mappa il proprio territorio. In quest'ottica è abbastanza chiaro a che cosa servano il piacere o il dispiacere, il dolore fisico, la fame e la sete, la paura e la stanchezza: sono indici di utilità e dannosità capaci di retroagire nel sistema autore-

per un nascente *sentimento* del pudore (cfr. R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, cit. 125). In questo modo riesce a mettere in luce che l'emozione è in un certo senso "la prima volta" di un sentimento.

⁶⁴ L'emozione è connessa con quel processo di espansione dell'orizzonte di dati che è tipico dell'esperienza artistica. R. Arnheim osservava che la funzione dell'arte non è quella di dare informazioni, quanto di risvegliare la mente attraverso emozioni estetiche, per cui l'arte è una particolare fonte percettiva capace di suscitare emozioni (cfr. *Arte e percezione visiva*, tr. it., Milano 1971). In questo senso può essere pensata anche la nota distinzione proposta da A. Damasio in: *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, 2003.

golativo degli stati corporei e delle loro esigenze; attraverso di essi l'organismo riceve tutte le informazioni necessarie ad autoregolare il proprio posizionamento biologico e l'interazione con l'ambiente.

Ma a che cosa servono i sentimenti degli strati affettivi psichici e personali? A che cosa serve il pudore o la tristezza? Di certo non sono riconducibili all'interazione fra sistema organico e ambiente: ne deriva che sono fantasie create soggettivamente dalla mente? Anche se il loro centro di orientamento dinamico eccede la struttura pulsionale, essi rimangono pur sempre degli indicatori di qualcosa, raccoglitori d'informazioni, indici di grandezze, ma in riferimento a che cosa? L'Io psichico non agisce direttamente sul mondo: gli strati affettivi psichici creano la *Weltanschauung* all'interno della quale l'Io vive, fornendogli il modello in base al quale orientare le proprie azioni, ma anche il modo di esperire il mondo e le scelte che è opportuno fare. Nella persona invece gli strati affettivi determinano l'*ordo amoris* con cui la persona entra nel mondo.

Ciò va inteso nel senso che i sentimenti degli strati affettivi psichici e personali non hanno una funzione biologica, ma servono a orientare la "produzione" di libertà: mentre attraverso gli strati affettivi psichici (afferenti all'Io e alla sua volontà) è possibile esercitare una libertà come libero arbitrio o *libertà d'azione*, gli strati affettivi personali promuovono la libertà come realizzazione o *libertà d'atto*. La libertà d'azione mira a portare a compimento un progetto della volontà dell'Io: è la libertà di scegliere e determinare un fine; invece *la libertà d'atto non è rivolta a un fine predeterminabile, ma alla capacità di far sorgere la giusta motivazione*, che come tale rimane aperta al futuro. I sentimenti dello strato personale servono a cercare un proprio percorso individuale alla creatività compartecipativa.

Il centro personale è una precisa struttura dinamica e retroattiva di meta-orientamento, qual è il suo "spazio vitale"? In che modo interagisce e vive le proprie preferenze, la soddisfazione o insoddisfazione verso il proprio stile di vita? Anche qui il linguaggio e le regole di questa dimensione hanno la loro grammatica e alfabeto nelle emozioni e nei sentimenti. I sentimenti dello strato personale riflettono e mettono in evidenza il timbro individuale della personalità, sono i tasselli attraverso cui si manifesta la sua fisionomia e il profilo del suo *ordo amoris*. In tal modo concorrono a determinare e produrre le esemplarità esistenziali attraverso cui la persona si posiziona nel mondo e conduce la propria esistenza, esattamente come gli strati affettivi organici servono all'organismo per produrre strategie di posizionamento ambientale: se ogni organismo è circondato da una *Umwelt*, che lo segue ovunque vada come il guscio segue la lumaca, se ogni Io psichico vive all'interno di una *Weltanschauung*, altrettanto ogni persona è comprensibile solo a partire dal proprio *ordo amoris*. I sentimenti e le

emozioni della persona colorano e riempiono la sua esistenza e contemporaneamente forniscono all'*ordo amoris* le informazioni necessarie per muoversi in quella ulteriore dimensione della realtà che circonda il centro personale e che rimane celata agli altri strati affettivi. Un "empirismo filosofico" del tutto terrestre, distante anni luce dal mondo degli oggetti ideali, ma contemporaneamente autonomo dalla sfera empirica delimitata dalla rilevanza organica coincidente con la chiusura ambientale.

7.4. Risentimento ed edonismo come conseguenza dell'impossibilità di una compensazione affettiva

h) La soddisfazione degli strati affettivi più profondi non solo risulta difficile e momentanea, ma sovente impossibile: possono allora le dinamiche orientative e motivazionali presenti ai livelli superiori trovare appagamento riferendosi a un livello inferiore? Ogni livello affettivo funzionalizza determinati tipi del "tendere a" dalle forme più semplici fino a quelle più complesse ed elaborate della volontà⁶⁵. A questo proposito Scheler nota che «tra le fonti e le direzioni di valore del tendere si verificano particolari relazioni essenziali su cui si fondano a loro volta determinate leggi relative all'andamento della volontà e dell'azione» (GW II, 346). *Non soltanto esiste una correlazione fra strati affettivi e classi di valori, ma anche fra vari livelli della motivazione, del tendere e del volere da un lato e determinate classi di valori dall'altro, tanto che i primi troveranno soddisfazione solo attraverso le classi di valori a cui sono correlati.*

La domanda iniziale trova qui una risposta necessariamente negativa: la legge della correlazione esclude che un livello affettivo possa

⁶⁵ Per Scheler queste dinamiche sono incentrate sul riferimento al valore: «Ogni tendere verso qualcosa comporta sempre la recezione [*Fühlen*] di un qualche valore, che fonda le componenti dell'immagine o del significato del tendere stesso» (GW II, 346). Qui "fondazione" va interpretata come "motivazione": il coglimento del valore pone davanti al tendere le componenti dell'immagine e del significato e così *motiva* il tendere stesso, gli imprime una direzione; ogni «motivazione è una causalità direttamente vissuta o più precisamente una "causalità per attrazione"» (GW II, 346). L'immagine che viene posta davanti al tendere è *Bild* e non *Vorstellung*, avviene cioè a un livello antepresentativo, e di conseguenza non avvia un processo teleologico, ma *teleocline*. Dalla parte opposta vi è lo stato affettivo da cui si sprigiona il tendere stesso: «come il "fine" del tendere è condizionato dalla recezione del valore [...] altrettanto il tendere verso un fine è condizionato dallo stato affettivo da cui scaturisce» (GW II, 346). Sul fenomeno della volontà sono da tener presenti le belle pagine di A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens*, Leipzig 1900.

trovare il riempimento appagante riferendosi ai valori di un livello inferiore. Di fronte alla difficoltà d'appagare i livelli più profondi della mia vita affettiva è facile che metta in atto automaticamente vari meccanismi di autodifesa, i più comuni sono quelli rappresentati dal tentativo di trovare una compensazione in un *eccesso di soddisfacimento* negli strati inferiori (*edonismo*) oppure nel compiere una trasvalutazione negando un valore agli strati superiori (*risentimento*).

Il limite dell'edonismo non consiste nella legittima ricerca della soddisfazione negli strati affettivi più superficiali, quanto nel farlo a discapito di quelli più profondi⁶⁶. *In tal senso la disperata ricerca della felicità sul piano edonistico è il segno di una più profonda disperazione interiore, legata all'incapacità di trovare appagamento negli strati affettivi personali*: ogni delusione o sconfitta sul piano della realizzazione scatena immediatamente un violento impulso a trovare una compensazione affettiva in una sfera più periferica e a rendere sempre meno vitale e sempre più atrofizzato quello strato affettivo *reo* di essere stato il teatro di tale sconfitta. Una reazione che genera ulteriore disperazione. L'edonista s'illude di poter compensare la sterilità degli strati affettivi più profondi attraverso uno straordinario iperattivismo degli strati più periferici. Il falso presupposto da cui parte è che in realtà non ci siano differenze fra i vari strati affettivi: se tutti gli strati affettivi sono uguali o per lo meno disposti sullo stesso piano orizzontale, allora non trovando soddisfazione in una zona mi basterà spostarmi in un'altra, di modo che la soddisfazione di una possa compensare indifferentemente l'insoddisfazione di un'altra.

Nel risentimento spesso non c'è neppure l'estrema raffinatezza che caratterizza l'autentico edonista. L'uomo risentito si limita a teorizzare che i piaceri al di fuori della sua portata sono inferiori. Egli incarna, nella strutturazione stessa della propria vita affettiva, *il désordre du cœur*, tanto che per "raddrizzare" la propria situazione non gli rimane che costruirsi un'immagine rovesciata del mondo. Infine a un livello ancora più evoluto teorizzerà il relativismo etico assoluto: la tesi secondo cui le diffe-

⁶⁶ Come nota Scheler c'è un profondo equivoco concernente l'edonismo: «ogni forma di eudaimonismo pratico ha la sua scaturigine in un'infelicità centrale dell'uomo [...] esso deve necessariamente trasformarsi in edonismo poiché le sensazioni sensoriali sono quelle che sul piano pratico si rivelano essere più facili a porsi in atto. Ogni qualvolta l'uomo provi insoddisfazione a un livello del proprio essere *centrale* e profondo, la sua tensione si trasforma nell'atteggiamento di voler [...] sostituire un tale stato d'animo spiacevole con un'intenzione che tende al piacere, e precisamente al piacere nello strato più periferico, che guarda caso risulta lo strato affettivo più facilmente appagabile. L'intenzione che tende verso il piacere periferico si manifesta in sé come segno di una infelicità interiore (disperazione)» (GW II, 347).

renze di valore sono una mera invenzione, escogitata all'unico scopo di renderlo infelice. Nel far questo confonde il problema della *Bildung* con l'ideale ascetico, senza notare che il predicatore dell'ideale ascetico non solo non possiede la raffinatezza del vero edonista nell'arte di raggiungere per lo meno i piaceri più sensibili, ma è tale perché non riesce a raggiungere neppure i piaceri più profondi.

Si potrebbe allora pensare, con lo stoicismo, che il grande problema etico non consista nel raggiungimento del piacere, quanto nella liberazione dal dolore, ma sarebbe un percorso che riporta agli stessi risultati dell'ideale ascetico: assieme al dolore, verrebbe eliminata la felicità e tutta la vita affettiva verrebbe narcotizzata fino alla completa apatia. Scheler cerca di rompere questa deriva (che individua nello stoicismo e scetticismo antico e nel buddismo) rifacendosi al cristianesimo: l'obiettivo etico non è una mera liberazione dal dolore, quanto la promozione di una *beatitudine positiva* situata al centro dell'essere personale. La salvezza che mira a questa beatitudine non consiste nell'*assenza* del dolore – perché in tal caso l'etica sarebbe solo una tecnica schopenhauerianamente *narcotizzante* – ma nella *presenza* di un'eccedenza creativa in grado di riattivare gli strati affettivi della persona⁶⁷. In questo senso il raggiungimento di una maturazione dell'*ordo amoris* permette non certo di rimuovere, ma perlomeno di affrontare con più forza le inevitabili avversità e i dolori: di pararsi quando inevitabilmente sopraggiungerà il tempo della sofferenza.

Il problema etico diventa per certi aspetti quello di costruire la felicità al centro della persona, ma senza alcuna pretesa di eliminare con ciò il dolore. Un'esistenza senza dolore induce alla superficialità metafisica, ma se il dolore rimane una delle esperienze fondamentali dell'uomo, è anche vero che non sempre abbiamo gli strumenti e le energie per ripetere il miracolo di tradurre la negatività in positività: a volte ci si trova di fronte a un'eccedenza di sofferenza che va al di là di ogni forza umana e lascia solo muti e sgomenti. Il problema non è il riconoscere la funzione positiva, salvifica, di una sofferenza che nasce come conseguenza del peccato e della colpa, ma il dar conto di quella che colpisce l'innocente. È il problema dell'eccesso di sofferenza a spingere Scheler al di fuori di una certa forma di teismo, in direzione del Dio diveniente. Non un Dio "onnipotente" in senso "tecnologico", quanto un Dio agapico capace di sorreggere quello sforzo tremendo che

⁶⁷ Su questo punto, anche se in un diverso contesto, segnalo il concetto "finito salvato" o "finitzza positiva", proposto da C. Ciancio come tentativo di elaborare un altro pensiero del finito: un finito che richiede tanto la relazione costitutiva con l'infinito, quanto il riconoscimento ontologico del male, ma che appunto per questo non è necessariamente condannato alla negatività e alla morte (cfr. C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Torino 1999, 242-246).

permette, a chi è colpito in profondità dal dolore, di ripetere il miracolo di trasformare il negativo in positivo, di metabolizzare la sofferenza in crescita. E a volte di nuovo in felicità. È questa felicità riconquistata oltre la sofferenza che è al centro dell'etica.

Tuttavia una delle conseguenze maggiori che Scheler trae della legge della tendenza compensativa ricorda sorprendentemente Spinoza: «Solo colui che è felice agisce bene. La felicità non è quindi il “premio della virtù” così come la virtù non è un *mezzo* per il perseguimento della felicità. La felicità è piuttosto la *radice* e la *fonte* della virtù» (GW II, 360). Se «solo colui che è felice agisce bene», il problema dell'etica concerne l'*eudaimonia*. Ma se l'*eudaimonia* consiste nel far fiorire gli strati affettivi più profondi, quelli relativi al centro personale, e questi sono tipici solo dell'uomo, allora etica e antropologia filosofica dimostrano ancora una volta di essere legate a filo doppio.

7.5. *Ehre* e *Furcht*: qual è lo sguardo capace di cogliere la stratificazione della vita affettiva?

i) L'uomo è spesso cieco di fronte alla profondità di campo della propria vita affettiva e alle differenze di valore, e anzi fatica a comprenderne il senso perché l'occhio che dovrebbe cogliere tali differenze si è atrofizzato. Lo sguardo atto a vedere in modo prospettico e non unidimensionale la stratificazione della vita affettiva è chiamato da Scheler *Ehrenfurcht*⁶⁸. Lo traduco nel senso di una “sensibilità assiologica”⁶⁹. Tale sguardo è il punto di partenza: così come l'occhio è idoneo a cogliere gli oggetti del mondo esterno in modo prospettico, questo occhio “spirituale” è in grado di cogliere la vita affettiva avvalendosi di due dimensioni aggiuntive, *Tiefe* und *Fülle*, che determinano la struttura e profondità di campo assiologica capace di farne risaltare le diverse stratificazioni e tutti i livelli di ricchezza⁷⁰. Infatti la sensibilità assiologica non è un'aggiunta ai dati percepiti, ma «è al contrario l'atteggiamento in cui si percepisce qualcosa in più, che chi è sprovvisto di sensibilità assiologica non può vedere e verso cui proprio lui rimane cieco: il mistero delle cose e la profondità di valore della loro esistenza» (GW III, 26). *Ehrenfurcht* è la capacità d'aprirsi a quella di-

⁶⁸ Il prospettivismo della sfera affettiva ne esclude l'apoditticità, questo avviene anche per la sfera della percezione interna, cfr. a proposito il bel saggio di L. Boella, *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, in: M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Milano 1999, 11-45.

⁶⁹ Assiologia (dal greco *ἀξία*) rinvia a dignità nel senso di *Ehre*.

⁷⁰ «Se disattiviamo l'organo spirituale della sensibilità assiologica il mondo diventa subito un piatto esempio di calcolo» (GW III, 27).

mensione ulteriore che nella prospettiva dominate rimane invisibile e in cui si conserva traccia dei percorsi individuali della persona. Il passaggio alla sensibilità axiologica fa improvvisamente diventare visibile l'invisibile che circondava e rendeva possibile il visibile: «proprio questo “qualcosa” è il loro mistero, la loro profondità di valore: sono i fragili filamenti attraverso cui ogni cosa si prolunga nel regno dell'invisibile. Reciderli, per esempio traducendo la sfera, in cui si prolungano, in concetti chiari su cui poi cercare di costruire una rigida ontologia e una dogmatica – oppure indirizzando l'uomo unicamente a quanto delle cose è afferrabile sensorialmente – è un annientamento della vita spirituale e contemporaneamente una falsificazione dell'intera realtà» (GW III, 26). Di qui l'importanza di questo occhio sull'invisibile come portone d'ingresso dell'etica: «la sensibilità axiologica è l'unica disposizione dell'animo in cui i “filamenti che penetrano nell'invisibile” possono arrivare a visibilità spirituale. Ove siano soppressi artificialmente, o non sussistano, il mondo dei valori assume immediatamente un carattere di piattezza e chiusura totale» (GW III, 26-27).

Una dimensione ulteriore, che non ha solo una rilevanza etica, ma pure estetica: questi fragili filamenti, attraverso cui ogni cosa svela di prolungarsi nel regno dell'invisibile, danno vita all'arte quando vengono registrati nelle tele dei grandi pittori, o catturati nelle note musicali. E sono sempre i “fragili” fili invisibili a tirare con impeto, quasi fosse un burattino, la mia vita emozionale, meravigliandomi ogni volta per meccanismi e logiche che sento scorrere in profondità sotto la mia coscienza, ma che non comprendo appieno, in quanto mi catturano a un livello che il linguaggio e il piano predicativo non possono raggiungere direttamente. Sono essi che tracciano i vasti spazi in cui si muove il centro personale, tessendo la base di quello che già Schelling chiamava l'“empirismo filosofico”.

La sensibilità axiologica viene posta da Scheler in connessione con il pudore: «è un tipo di pudore fattosi spirito» (GW III, 28). Se il nucleo del pudore è una rivelazione della bellezza proprio nel gesto in cui essa si nasconde, la sensibilità axiologica è la capacità di guardare dietro questo gesto, per cogliere la dimensione di ciò che rimane celato o che si vuol nascondere, in altri termini è la capacità dell'occhio spirituale di vedere ciò che rimane invisibile alla visibilità quotidiana, di determinare uno scarto dello sguardo per far emergere un nuovo continente percettivo.

Perché allora il termine *Furcht*? La profondità di campo axiologica è così vasta e inesauribile da aprirsi innanzi al mio sguardo similmente a un abisso capace d'incutere sentimenti paragonabili a quelli descritti non dalla teoria kantiana della *Achtung*, ma casomai del *Erhabene*: è un abisso che rimane inesauribile, che nasconde qualcosa che nella sensibilità axiologica posso solo presagire ma non vedere come già precosti-

tuito, ed è di fronte a tale abisso che l'uomo coglie il proprio essere cittadino di due mondi⁷¹.

7.6. Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia

J) La cultura, al contrario della civilizzazione, non s'inscrive nella logica della sopravvivenza ambientale in quanto la sua è una funzione terapeutica rivolta all'*ordo amoris*. Così l'arte attua violenti ampliamenti degli orizzonti del nostro mondo, educando le *emozioni* che ne derivano attraverso esemplarità espressive materializzatesi nelle opere d'arte. La *filosofia* può riscoprire la propria vocazione terapeutica in riferimento alla *Bildung* dello strato affettivo personale. Perché la filosofia dovrebbe riuscire a condizionare lo strato personale, là dove falliscono gli psicofarmaci e la psicoterapia tradizionale? Per il semplice fatto che la filosofia, o meglio un certo tipo di filosofia (dai dialoghi platonici fino a Jaspers e Scheler) ha tentato di tematizzare proprio ciò che tali strati fanno: l'uscita dalla caverna platonica, la psicologia delle visioni del mondo e la riduzione scheleriana, come "tecnica terapeutica di salvezza dell'uomo" (GW X, 350), descrivono i modi in cui è possibile attuare una tras-formazione del proprio modo di vivere verso forme di eccellenza o esemplarità esistenziale. Rifacendosi al "prendersi cura di sé" platonico, la filosofia appare qui la sedimentazione millenaria dei tentativi terapeutici volti a guarire e far fiorire lo strato affettivo personale. Sedimentazione inconscia, in quanto questa *educazione emozionale alla meraviglia*, pur riguardando ogni uomo, non è mai stata tematizzata a livello diffuso, nonostante i grandi filosofi abbiano continuamente lanciato appelli affinché non cadesse nel completo oblio.

Di certo i problemi centrali dell'esistenza umana non si risolvono stabilendo un insieme di norme da imporre all'individuo, cadendo così nelle contrapposizioni ideologiche che segnano la morale. Il primo passo consiste piuttosto nel valorizzare quel sapere e quelle tecniche del risveglio che si sono sedimentati in millenni di storia culturale. In tale percorso la filosofia può ritornare a svolgere un ruolo centrale purché abbia l'accortezza di mantenere distinto il proprio compito da quello del conferimento di senso: stabilendo "sensi" per l'esistenza umana la

⁷¹ Ci «rendiamo conto in forma del tutto immediata dell'insufficienza delle categorie del nostro intelletto di fronte al mondo e alla nostra anima [...] ma mentre ce ne rendiamo conto facciamo esperienza anche della partecipazione a un essere e a una vita divina e spirituale che – fosse solo libera dall'angustia causale della sua collocazione in noi – affretterebbe il nostro imboccare la direzione dei filamenti sottili, appena visibili, che vanno verso l'invisibile profondità delle cose e ci metterebbe a disposizione tutti i tesori ancora reconditi» (GW III, 28).

filosofia ritornerebbe infatti a essere ideologia e morale. Il problema della filosofia non è quello d'inventare una nuova teoria capace di dare un senso al mondo, ma diventa quello più modesto di promuovere le tecniche terapeutiche più efficaci a sviluppare gli strati affettivi più profondi: una volta risvegliati saranno loro stessi a "produrre senso" e a lavorare per favorire maieuticamente un percorso di realizzazione.

Sarebbe dunque ingenuo pensare che la diffusa sensazione d'insensatezza e la fragilità dell'attuale quadro di orientamento culturale siano dovute all'incapacità di sviluppare una "teoria" convincente: l'insensatezza deriva piuttosto da una disattivazione, *a livello di massa*, degli strati affettivi più profondi della persona, da una carenza di sapere e di esperienze circa le tecniche atte a riattivarli e portarli a maturazione fino a far risplendere la preziosa orientatività di cui sarebbero capaci, la sola capace di dar forma e realizzare l'eccedenza che caratterizza l'uomo.

Se tale processo di risveglio non si è avviato, perché allora al crollo del quadro di riferimento ideologico dell'ideale ascetico non è seguito il crollo della produzione di senso? Il processo di compensazione affettiva ha delegato il mestiere di produrre senso esistenziale agli strati affettivi più periferici, quelli più impersonali e conformistici, spalancando un campo d'azione praticamente illimitato a chi padroneggia i meccanismi di formazione del consenso e dell'identità a livello noicentrico. Sono queste nuove tecnologie sociali che hanno rimpiazzando efficacemente il vecchio ideale ascetico con effetti altrettanto narcotizzanti.

Gli occhi dell'eros

8. Antropologia e intenzionalità: da Dilthey a Scheler

8.1. L'intenzionalità del sistema pulsionale

Riprendendo il termine francese *milieu*, Dilthey sviluppa una complessa teoria dell'interazione ambientale che rappresenta un significativo ripensamento del fenomeno della vita rispetto all'impostazione kantiana. È attorno al problema del finalismo che si verifica una svolta significativa: nelle *Idee per una psicologia analitica e descrittiva* (1894) il "finalismo soggettivo" non è più come in Kant un principio euristico del nostro intelletto, ma viene ripensato nella forma di *intenzionalità* della vita, altrettanto il "finalismo obiettivo" diventa l'intenzionalità biologica in grado di orientare efficacemente ai valori dell'utile e del dannoso. Il motore è individuato in una struttura che concatena stimolo e reazione motoria e che ha il suo centro nel fascio di pulsioni e affezioni a partire dal quale viene misurato il valore vitale delle modificazioni nel nostro *milieu* e vengono determinate le ripercussioni su di esso. Il che significa che «ogni concetto di finalismo e di teleologia è ridotto a ciò che è contenuto ed esperito in questa connessione vitale. [...] il finalismo è la proprietà vissuta fondamentale con cui questa connessione tende a produrre valori vitali nella soddisfazione o nel piacere» (*GS V*, 210)¹.

La particolarità dell'intenzionalità è quella di non funzionare con l'aiuto di categorie intellettuali, bensì grazie all'attività autonoma di discernimento della sfera affettiva². Con questo riferimento primario alla sfera affettiva, Dilthey non ricade nel biologismo, in quanto riconosce anche un'intenzionalità tipica dell'uomo, ed eccedente la rilevanza vita-

¹ *GS* = Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1914 - Göttingen 1977.

² La «conoscenza dell'utilità o del danno delle cose esterne, di ciò che accresce o diminuisce il benessere del corpo vivo è uniformemente sostituita in tutto il mondo animale e umano da affezioni di piacere e dolore» (*GS V*, 208).

le, offrendo così un contributo significativo al concetto d'intenzionalità che si stava sviluppando nella linea di Brentano e Husserl³.

La messa a fuoco di un'intenzionalità tipica dell'uomo può essere seguita anche attraverso lo spostamento terminologico da una teoria del "sistema pulsionale"⁴ a una teoria della "struttura psichica". Nei *Beiträge*⁵ del 1890 si parla ancora di un "sistema pulsionale" che con le affezioni del piacere e dispiacere, a esso collegato, permette l'interazione con l'ambiente⁶. Negli anni successivi da *Psicologia come scienza empirica* fino a *Idee per una psicologia analitica e descrittiva*, Dilthey sviluppa la teoria del "sistema pulsionale" in quella di una "struttura psichica" dove sono delineati con più precisione diversi livelli d'intenzionalità fra loro irriducibili, tanto da parlare di «una struttura o di un tipo di vita psichica, che dai livelli più elementari dell'esistenza animale s'innalza fino all'uomo, e precisamente così che all'interno di questo tipo emergano sempre più numerosi elementi di connessione fra stimolo e movimento e che le congiunzioni fra loro divengano sempre più complesse. In tal modo dal vertice di questo progressivo sviluppo psichico emerge il tipo "uomo"» (GS VI, 63).

Lo schema è quello di una progressiva complicazione del rapporto di concatenazione fra stimolo e reazione: in ogni processo percettivo e conoscitivo è all'opera un "lato interno" in grado d'irradiare un fascio di rilevanza e l'interesse e l'attenzione, che da esso si propagano, si sostituiscono gradualmente all'automatismo istintuale, permettendo l'estendersi e il moltiplicarsi di percorsi sempre più complessi fra sti-

³ Merito di Dilthey è quello di porsi al di fuori di quell'impostazione intellettuale che caratterizzò inizialmente Brentano e Husserl. Indicativo è il problema della percezione dei valori: in Brentano la relazione ai valori viene posta sul piano del *Werturteil*, presupponendo non solo *Vorstellungen*, ma addirittura *Urteile*. Husserl apporta a questa tesi alcune correzioni nelle *Logische Untersuchungen* (cfr. *LU V*, § 23), ma la supera esplicitamente solo in *Ideen I*, quando afferma che «tutti gli atti in generale, anche quelli di sentimento e di volontà, sono "oggettivanti"» (*Ideen I*, § 117). Un percorso simile è rintracciabile anche in Meinong, che solo nello scritto *Über emotionale Präsentation* (1917) riconosce l'esistenza di "presentazioni emozionali" precedenti le *Vorstellungen*.

⁴ *Trieb* non va confuso con *Instinkt*, di conseguenza traduco «*System der Triebe*» con «sistema pulsionale» e non con «sistema istintivo».

⁵ *Beiträge* = *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*.

⁶ Le «impressioni e immagini suscitano nel sistema pulsionale, e delle affezioni ad esso collegato, reazioni finalistiche; attraverso queste vengono scatenati movimenti volontari e così la vita propria viene adattata al suo ambiente. Vista dal di dentro l'unità vitale dell'umano e dell'animale è ad ogni livello un fascio di pulsioni, affezioni di piacere e dispiacere, come anche di volizioni» che si irradia tutto all'esterno per illuminare l'ambiente circostante (GS V, 96).

molo e reazione. Una progressiva complicazione che viene colta grazie al concetto di *connessione acquisita della vita psichica*: «le sensazioni lasciano tracce dietro di sé; nel sentimento e nel desiderio si formano abitudini: gradualmente sorge dalla vita psichica, che si sviluppa fra sensazione e movimento, una *connessione acquisita della vita psichica*»⁷. Punto di partenza è la teoria del ragionamento inconscio di Helmholtz, secondo cui nella percezione il contenuto percettivo viene prodotto attraverso schemi selettivi perfezionatisi nel corso dell'evoluzione. Dilthey rielabora l'idea di von Helmholtz superandone però il limite intellettualistico: il “ragionamento inconscio” viene sostituito da una “connessione strutturale acquisita” capace di funzionalizzare esperienza e percezione⁸. Si tratta di uno *schematismo* che solo nella sua parte “alta” concerne le categorie intellettuali e che non crea *sinteticamente* il proprio oggetto bensì *selettivamente*, dando forma alle proprie aspettative attraverso *Bilder*. L'intenzionalità della connessione strutturale acquisita dirige l'azione prefigurando le aspettative e reagisce alla loro smentita (nel contatto con la resistenza della materialità o del dato “esterno”) attraverso un processo di ristrutturazione interno. Già ai livelli più elementari la connessione strutturale acquisita si rivela dunque un meccanismo autoregolativo in grado d'aggiustare e perfezionare gli schemi percettivi.

8.2. Struttura psichica e intenzionalità controfattuale

Queste analisi lasciano presagire l'emergere nell'uomo di un comportamento diverso: «gradualmente si forma una connessione stabile di rappresentazioni, determinazioni di valore e di moti volontari che hanno il carattere della riproducibilità. In tal modo l'unità vitale non è più in balia del gioco degli stimoli, ma al contrario è essa che inibisce e domina le reazioni, è essa che sceglie il punto dove si può determinare un adattamento della realtà ai suoi bisogni» (*GS V*, 212). La legislazione interna dei sentimenti – quella che viene descritta come una “presa di posizione” interna verso tutti i rapporti particolari della vita (cfr. *GS VII*, 238) – rovescia controfattualmente il rapporto originario: mentre

⁷ *GS VI*, 167; sulla connessione acquisita della vita psichica cfr. anche *GS VI*, 143 e seg. e 168.

⁸ Andando oltre le secche dell'intellettualismo Dilthey individua alla base degli stessi processi intellettuali e volontari un presupposto affettivo: le «pulsioni e le affezioni sono il vero *agens* che spinge in avanti; il finalismo e la connessione, che nel rapporto tra queste affezioni e le pulsioni regolano da un lato i processi intellettuali, dall'altro le azioni volontarie, danno alle modificazioni psichiche che così sorgono il carattere dell'adattamento tra individuo e condizioni vitali» (*GS V*, 214).

nell'animale la reazione allo stimolo è predeterminata dall'istinto, l'uomo è in grado di prender distanza dallo stimolo, di rielaborarlo con tutta la gamma dei suoi sentimenti, facendo intervenire un atto di preferenza capace di svincolarlo da una reazione automatica e che apre finalmente la strada a una progettualità libera.

Anche la differenza fra dinamica *fattuale* e *controfattuale* è rintracciabile nei *Beiträge* laddove Dilthey delinea *due tipi di possibile esperienza*⁹. La differenza viene esplicitata a proposito della diversità fra lo *scontrarsi* con qualcosa di "inaspettato" e il fare l'esperienza dell'"*inibizione*": inaspettato «significa soltanto il comparire di un aggregato di sensazioni che sta in contraddizione con l'intenzione. Per contro impedimento, resistenza, inibizione sono espressioni nelle quali, già in relazione al materiale sensibile e al processo cogitativo è contenuto fin dall'inizio assai di più» (*GS V*, 103). E infatti l'inibizione – in cui è contenuto "assai di più" della semplice smentita di una pulsione – «ci apre nel suo nucleo essenziale alla realtà vivente di ciò che è indipendente da noi» (*GS V*, 104), tanto che attraverso l'inibizione della pulsione e dell'intenzione «viene fatta per la prima volta esperienza della differenza tra un sé e un altro. Il primo germe di Io e Mondo come della loro differenza» (*GS V*, 105).

È qui che l'uomo è in grado d'innalzarsi al di sopra dell'animale, che vive in una situazione d'immediatezza ambientale. Un'eccedenza che viene sperimentata trovando dentro di sé un nuovo universo di valori, di desideri e d'aspirazioni, che non sono la mera prosecuzione del moto indotto dalla realtà fattuale, ma che al contrario tendono a realizzarsi solo *inibendola intenzionalmente* e inserendovi nuovi spazi. È vero: nella misura in cui «queste parti costitutive interne si sommano, agiscono le une nelle altre, si rincorrono a vicenda, cresce il carattere di realtà effettuale che le immagini hanno per noi» (*GS V*, 131), ma proprio la pressione del mondo esterno provoca un orgoglioso moto di reazione nell'animo: «è come se sulla vasta superficie della nostra anima che, anzi, è vasta come il mondo stesso che in lei sussiste, soffiassero le

⁹ Nel primo l'uomo «è innanzitutto un sistema di pulsioni che spingono alla soddisfazione del bisogno e contestualmente alla comparsa di impulsi motori» (*GS V*, 98), un uomo che come gli altri esseri viventi mira a interagire proficuamente con l'ambiente circostante, e in cui l'intenzionalità è subordinata alle esigenze biologiche; nel secondo invece in quel «sistema pulsionale che è l'uomo, nel quale tutto intorno per ogni lato si irradiano aspirazioni, alle quali sono inscindibilmente intrecciate delle affezioni, sorge un nuovo stato della volontà, una nuova esperienza: l'esperienza dell'inibizione dell'intenzione» (*GS V*, 103). Su questa differenza ha richiamato l'attenzione M. Lombardo in: *Tipi di realtà. La logica anipotetica della psicologia in Dilthey*, in: M. Lombardo (a cura di), *Una logica per la psicologia*, Padova 2003, 153-167.

tempeste del nord, da tutte le valli, alzando le onde, allora nell'anima si leva un forte movimento contrario. La molteplicità di stimolazione viene come interiormente respinta. Tempesta dell'odio, della collera, dura volontà d'annientare ciò che minaccia la vita interna» (*GS XIX*, 375). Si tratta di quella connessione elementare, *Mittelpunkt unserer Lebenseinheit*, che decide circa il valore ultimo e la felicità stessa della nostra vita, e che qualcuno ritrova nella soddisfazione pulsionale e qualcun altro invece nella costante intensificazione della vita spirituale.

Sono accenni ancora piuttosto scarni, ma che conosceranno importanti sviluppi negli scritti successivi, specialmente quelli relativi al tema della creatività poetica. La tesi di fondo è che l'uomo può utilizzare la produzione di *Bilder* – un'attività con cui la struttura vitale anticipa l'esperienza guidata dall'attenzione e dall'interesse – in un'ottica che eccede la logica dell'adattamento attivo. L'istanza controfattuale moltiplica le proprie forze nel contesto della teoria dei *Bilder* in quanto, per Dilthey, il *Bild*, al contrario della *Vorstellung*, non mira a riprodurre il fattuale, ma a dar forma e corpo a un desiderio, a un'aspirazione affettiva¹⁰.

Per Dilthey «l'immagine contiene un'energia pulsionale» (*GS VI*, 99). È questa forse l'idea di Dilthey che ha più segretamente influenzato l'ultimo Scheler. Seguendo Dilthey, Scheler estende l'intenzionalità alla sfera biologica, ripensando il fenomeno vitale in base a una forma d'intenzionalità funzionale all'interazione ambientale, ma senza per questo mettere in discussione il tentativo di riconsiderare il problema antropologico in base a una forma d'intenzionalità specificamente umana e assolutamente non naturalizzabile. Il duplice aspetto, anti-coscienzialitico e anti-riduzionistico, viene guadagnato ponendo l'intenzionalità non in termini di *Vorstellung*, ma di *Bilder*: nella sensazione l'organismo coglie solo il *valore* di una marcatura ambientale e non la *Vorstellung* del *portatore* concreto che sta dietro tale marcatura.

Ora se anche l'uomo, come gli altri esseri viventi superiori, percepisce sensibilmente attraverso gli schemi anticipanti rappresentati dai *Bilder*, di modo che l'esperienza della realtà viene calibrata dall'interno, grazie alle smentite-conferme, è anche vero che Scheler individua nell'uomo un'eccedenza di sentimenti e d'aspirazioni che s'irradiano tutto intorno a lui, muovendo oltre la chiusura ambientale, da cui uno stato d'animo di profonda insoddisfazione, come un "vuoto del cuore", una sofferente *Sehnsucht* alla ricerca di una dimensione ulteriore. Se la produzione di *Bilder* è essenzialmente legata a un momento per così dire "attivo", in cui l'uomo cerca di ridurre a sé il diverso e che ha la sua radice più profonda nell'*erotismo*, nell'uomo esiste anche un momento

¹⁰ Sulla teoria dei *Bilder* in Dilthey cfr. F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Hamburg 1991.

distinto che corrisponde all'atto dell'ideazione: sia la *Vorstellung* che il *Bild* sono due modi diversi di formattare la realtà, l'atto dell'ideazione invece è un modo di *partecipare* alla datità cercando di coglierla per quello che è in se stessa.

Mentre Dilthey tende a individuare l'ostacolo alla libertà nella povertà ambientale esterna, Scheler l'identifica nella povertà interiore. Il pericolo è rappresentato per entrambi dalla crescita, attorno alla libertà, di mura sempre più possenti. Due citazioni possono aiutare a capire meglio che si tratta però di mura ben differenti: in Dilthey al di fuori di noi «la resistenza diventa oppressione, tutto intorno sembrano circondarci pareti d'attualità che noi non possiamo sfondare» (*GS V*, 105), per Scheler invece le "pareti" che opprimono l'uomo non sono altro che le proiezioni e i limiti del suo egocentrismo: l'egocentrico «il cui sguardo rimane fissato al proprio valore, vive necessariamente nella notte e nelle tenebre, e il suo mondo di valori si oscura di minuto in minuto; infatti ogni valore che egli scorge all'esterno è per lui rapina e furto al proprio valore. [...] E mentre rimane chiuso nella prigione del proprio orgoglio, le pareti che gli portano via la luce del mondo crescono a dismisura» (*GW III*, 21). Si tratta d'un incubo ancora peggiore della caverna platonica, perché qui le pareti sono costruite dalla carne viva del proprio ego.

Nella legalità interna del sentire in cui «s'avverte l'abisso che ci separa dalla natura» Dilthey vede il terreno per un'intenzionalità capace d'uscire dalla logica dell'adattamento biologico, ma ben desta è anche l'esigenza di superare il dissidio fra legalità interna ed esterna, possibilità che viene individuata nella creatività artistica: così come le «contraddizioni tra la sua egoità e l'oggettività del dato spingono l'uomo a cercare la suprema forma di unità del valore, così d'altro lato egli cerca, mediante la creazione di nuove forme oggettive nella sua fantasia, di porre l'unità entro le sue medesime disposizioni d'animo: vengono create opere d'arte in cui è eliminata la divergenza tra la legalità interna del sentire e la legalità esterna» (*GS VII*, 58).

8.3. L'intenzionalità rovesciata e la *Weltoffenheit*

Questo nuovo atteggiamento verso la datità è del resto confermato dal fatto che è stato Dilthey a cogliere, già nel 1890, il problema dell'apriori materiale, con una chiarezza e precisione assenti nelle *Logische Untersuchungen* di Husserl: «ciò che per la nostra volontà è un ostacolo, un peso o un piacere non voluto e inatteso compare secondo leggi che sono poste nella cosa stessa e non in noi: questo qualcosa, che opera secondo leggi proprie, acquista il carattere di una realtà effettuale autonoma» (*GS V*, 116). Sempre in tal senso va senz'altro interpretato

il controverso passo di *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* in cui s'afferma che «la psicologia descrittiva e analitica termina con delle ipotesi, mentre quella esplicativa comincia con l'ipotesi» (GS V, 175). Il fraintendimento di questo passo, che nasce con Ebbinghaus, ruota tutto attorno al significato da dare al termine "dato": la psicologia descrittiva si trova di fronte la struttura non come *ipotesi* bensì come *dato*, nel senso che il «pensiero psicologico articola e distingue [ma solo] a partire da una connessione che è data» (GS V, 173-174).

"Data" significa che non è riconducibile alla legislazione intellettuale kantiana, che non è *costruita* dall'intelletto umano, ma piuttosto *colta* da esso. Chi produce allora questa datità, queste strutture, se esse non sono il risultato dell'attività sintetica delle categorie trascendentali sul molteplice sensibile? Deve esistere una legislazione che appartiene alla natura, un'attività legislatrice nella datità stessa, una capacità d'assumere forma e struttura indipendentemente dalle categorie intellettuali. Il problema è che Dilthey dopo aver intuito che la struttura è *data* e non *costruita* dall'intelletto, sembra non rendersi conto della propria scoperta, quasi vedesse in questa legislazione "esterna" un ostacolo alla libertà, e anche quando, nelle opere più tarde, individua nella produzione artistica il tentativo di superare il dissidio fra legalità interna del sentire e legalità esterna, quest'ultima convive pur sempre con l'idea, tutta kantiana, di una natura indifferente: «che cosa ne sa di tutto ciò la natura, che giace tranquilla nel suo crepuscolo, mentre noi ci tormentiamo con i nostri sentimenti?».

Così Dilthey, pur avendo messo in luce la legalità della natura, invece di darle voce si orienta sempre più decisamente verso l'altro versante, quello ermeneutico della legalità interna del sentire: reinterpreta le categorie formali kantiane quali categorie reali, cioè in termini di categorie della vita, ma poi tali categorie materiali non sono pensate dal punto di vista della struttura che è data e non costruita (cfr. ad es. GS XIX, 360-362). D'altra parte Scheler, una volta raggiunto il problema dell'intenzionalità rovesciata, si ritrova nuovamente alle porte dell'ermeneutica diltheyana: il problema ermeneutico riemerge non appena risulti chiaro che i contenuti dell'intenzionalità rovesciata (come anche gli obiettivi della *Bildung*) non sono intuibili apoditticamente, ma dati opachi tutti da interpretare e soggetti a forme virulente d'illusione e autoillusione. In questo senso la teoria della *Bildung* scheleriana non solo non si oppone, ma al contrario ha necessariamente bisogno d'essere integrata con un'ermeneutica di tipo diltheyano. È solo da questa confluenza fra ermeneutica diltheyana e *Bildung* scheleriana che può derivare una prospettiva all'altezza dei problemi posti dall'antropologia filosofica e dall'ontologia della persona.

9. *Il corpo immaginifico <Idee>*

9.1. **La critica a Descartes e il carattere psico-fisicamente indifferente del corpo vivo**

La fenomenologia della corporeità trova la propria origine ufficiale nei testi pubblicati da Scheler fra il 1913 e il 1916, testi in cui viene teorizzata per la prima volta una corporeità psico-fisicamente indifferente e quindi idonea a tracciare la famosa distinzione fra *Körper* e *Leib*: *Körper* è un corpo fisico esteso nello spazio, invece il *Leib* (che già etimologicamente si richiama a *Leben*) è corpo vivo che palpita e freme, che vibra, come un'anima, della propria intenzionalità pulsional-affettiva. La filosofia, nota Scheler, ha confuso per secoli il corpo vivo con il corpo-fisico, riducendo l'intera vita a meccanismo, a oggetto fisico. La "rianimazione" del corpo vivo comporta l'estensione dell'intenzionalità oltre la coscienza husserliana, ma anche un radicale ripensamento della filosofia della percezione dominante all'inizio del XX secolo e il superamento sia del dualismo cartesiano che dell'*Estetica trascendentale* kantiana: se la sensazione è funzionalizzata dal modo in cui pulsa la corporeità, e non prodotta sinteticamente dalle categorie intellettuali, allora la percezione sensibile non segue il modello kantiano, ma quello dell'interazione ambientale. In secondo luogo diventa ipotizzabile un modo di percepire "puro", che va oltre la rilevanza della struttura pulsionale e supera l'assunto kantiano secondo cui la percezione sensibile copre tutto l'ambito della recettività: la sensazione corrisponderebbe solo a un preciso livello dell'esperienza, ma accanto ad esso rimarrebbero pur sempre da scoprire tutti gli altri livelli correlati alle varie tappe della *Stufenfolge* della vita affettiva.

È proprio l'esistenza del corpo vivo a costituire la migliore prova dell'infondatezza della distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*: «la costruzione di Descartes si disintegra totalmente se guardiamo al corpo vivo, il quale non trova nessun tipo di collocazione» all'interno del dualismo cartesiano (GW III, 231). Il corpo vivo è il cavallo di battaglia con cui Scheler tenta di «demolire completamente» il dualismo cartesiano prendendo definitivamente atto che «l'abisso che Descartes ha

scavato fra anima e corpo è stato colmato da un'unità della vita divenuta tangibile» (*Die Stellung*, tr. it., 163).

La particolarità del corpo vivo consiste nell'essere "psicofisicamente indifferente", un concetto che tanta influenza avrà nel Novecento (basti pensare a Plessner e Merleau-Ponty) e che Scheler mette a fuoco criticando Mach e Avenarius. L'indifferenza del corpo vivo verso la distinzione fra psichico e fisico è necessariamente estesa anche a quella fra percezione interna ed esterna: indifferente significa che non è coinvolgibile da nessuna delle due distinzioni per il semplice fatto che fondandole le precede¹¹.

Scheler osserva che la semplificazione cartesiana ha deviato non solo i filosofi ma anche gli scienziati, inducendoli a condensare tutta la "psichicità" nel sistema nervoso centrale. Rispetto a tale impostazione è necessaria una decisa svolta: è tutto il corpo vivo che «oggi torna prepotentemente a essere quel campo fisiologico parallelo dei fenomeni psichici, che finora era stato limitato al cervello. Oggi non si può più parlare seriamente di una connessione esterna fra una sostanza psichica e una sostanza corporea così come era stato ipotizzato da Descartes. Si tratta al contrario di un'unica e medesima vita che nel suo "esser-interno" assume la forma dello psichico e nel suo esser-in-relazione-all'altro assume la forma del corpo vivo» (*Die Stellung*, tr. it., 160). Per questo «opponendoci nella maniera più risoluta a tutte queste teorie noi affermiamo che da un punto di vista ontologico il processo vitale fisiologico e psichico risultano rigorosamente identici» (*Die Stellung*, tr. it., 161)¹². Conseguentemente anche «gli atti spirituali devono possedere una correlazione fisiologica e psichica, infatti essi traggono tutte le loro energie attive dalla sfera della pulsione vitale, tanto che senza una qualche "energia" nessun atto spirituale potrebbe manifestarsi alla nostra esperienza, neppure all'esperienza interiore. La vita psico-fisica forma dunque indubbiamente un tutto unitario» (*Die Stellung*, tr. it., 165).

Anticipando per più versi Damasio, Scheler osserva che qui emerge «l'errore fondamentale di Descartes: l'aver misconosciuto completamente il sistema pulsionale nell'uomo e nell'animale. È solo tale siste-

¹¹ Fenomenologicamente il *Leib* può essere dato sia nella percezione interna che in quella esterna, invece il *Körper* solo in quella esterna: supponiamo, dice Scheler, di sopprimere con il pensiero la percezione esterna del nostro corpo, non potrò più vedere o toccare la mia mano o percepire esternamente il mio corpo attraverso un altro senso, in questo caso non mi sarebbe più dato il *Körper*, tuttavia il *Leib* continuerebbe ad essermi dato nella percezione interna, attraverso una sensazione di fame o di sete, oppure un mal di testa (cfr. *GW II*, 397-398).

¹² Ho già notato che qui Scheler teorizza non solo il carattere psicofisicamente indifferente, ma pure la psicosomaticità del *Leib*, anche se purtroppo sulla base di un uso ambivalente del termine "psichico".

ma che costituisce la mediazione e l'unità fra ogni autentico movimento vitale e il contenuto della coscienza» (*Die Stellung*, tr. it., 163)¹³. Partendo da una prospettiva *psicosomatica* Scheler propone un *Aus-gleich* fra medicina occidentale e orientale, mettendo in discussione l'unilaterale impostazione della medicina occidentale, orientata prevalentemente a un intervento fisico (chirurgico) o farmacologico, e di quella orientale, concentrata nelle tecniche yoga volte a neutralizzare, *dall'interno*, il dolore fisico: l'«unità delle funzioni psichiche e fisiche è un dato di fatto che vale incondizionatamente per tutti gli esseri viventi, quindi anche per l'uomo. [...] Il fatto che a noi occidentali sembri più facile agire sui processi vitali dall'esterno piuttosto che attraverso un'opera psichica sulla coscienza non deriva necessariamente da un'effettiva separazione fra il piano psichico e fisico, ma si basa piuttosto su di un interesse unilaterale che per secoli ha dominato la medicina occidentale: prova ne sia che la medicina indiana manifesta all'opposto un'impostazione eccessivamente psichica non meno unilaterale» (*Die Stellung*, tr. it., 166).

9.2. Kant: l'ammutilamento del corpo dinnanzi alla legislazione intellettuale

Una volta superato il dualismo cartesiano i maggiori ostacoli che si frappongono a una “vivificazione” del corpo provengono da Kant. Il corpo vivo è il grande assente dell'*Estetica* e della *Logica trascendentale*. Asserire che il corpo vivo è *psicosomatico* significa restituirgli le prerogative che Kant gli aveva sottratto per assegnarle impropriamente alle categorie intellettuali: significa riconoscere il corpo vivo come il soggetto indiscusso della sensibilità, anzi *il vero apriori materiale della sensibilità*. Di fronte alla legislazione intellettuale il corpo semplicemente ammutolisce: Kant non va oltre l'idea di un corpo come passivo soggetto della percezione, privo di ogni diritto, costretto al silenzio e ridotto a semplice sostanza inerte che si limita a “occupa uno spazio”.

¹³ Secondo Scheler tutta l'astratta discussione sul dualismo fra anima e corpo avrebbe dovuto entrare definitivamente in crisi già con la teoria del riflesso condizionato di Pavlov e lasciare il posto a un'indagine sulle vaste aree d'interazione fra fenomeni fisici e psichici, e alle prospettive che si aprono in tal senso per la stessa medicina, verificando ad es. «in che ampiezza identici modi di comportamento dell'organismo possano essere suscitati da stimoli chimico-fisici esterni o condizionati da una stimolazione psichica, quale ad es. la suggestione, l'ipnosi, i vari tipi di psicoterapia, i cambiamenti dell'ambiente sociale (fattori da cui dipendono molte più malattie di quanto finora si sia potuto supporre)» (*Die Stellung*, tr. it., 164).

Paradossalmente all'origine di tutto vi sarebbe un "acriticismo" di fondo, nello stesso Kant, sul concetto di sensazione¹⁴, così nel 1906 Scheler sostiene di vedere nel suo «concetto poco chiaro e mistificato di sensazione la radice degli errori filosofici più profondi» (GW XIV, 69). Quello che risulta inaccettabile è la riproposizione della tesi secondo cui la sensazione sarebbe il dato originario "neutrale" su cui costruire una conoscenza rappresentativa del mondo. La sensazione è del tutto indifferente a domande teoriche del tipo: "Che cosa è il mondo?" o "Che cosa c'è al di là e dietro lo stimolo?".

La riconduzione della sensazione a una prospettiva asettica e teoretica ha l'effetto di nascondere accuratamente ogni influsso proveniente dal corpo vivo, rendendo esclusivo il rapporto fra sensazione e intelletto: si tratta di determinare la rottura di questa connessione a favore della corporeità, di mettere in luce come la sensazione abbia già impressa su di sé la peculiare carica di valore di una rilevanza biologica funzionale all'interazione fra *Leib* e *Umwelt*. Tale marchiatura avviene in senso selettivo e non sintetico: questo significa che il punto di partenza non è un caos primordiale, ma una datità che possiede già autonomamente una sua forma propria. La rilevanza vitale dell'organismo funziona smontando e atomizzando le strutture ambientali, per poi – attraverso un procedimento *selettivo* – individuare gli elementi immediatamente utili da rielaborare secondo le proprie esigenze interne. Di conseguenza è del tutto «inconcepibile che la vita abbia avuto bisogno di formare nella sua storia organi e funzioni che [...] possano servire al fine, del tutto irrilevante per la vita, d'offrire conoscenza e verità» (GW X, 438). Una funzione organica rappresentativa, cioè "conoscitiva" sarebbe un *nonsense*, «sarebbe un fatto insulare, *toto coelo* diverso da tutti gli altri fattori della biologia, come piombato da un altro mondo nel nostro» (GW X, 439)¹⁵. La percezione sensibile svela così di non essere la base per un'attività teoretico-rappresentativa, ma funzionale all'interazione

¹⁴ È interessante sottolineare che la tesi dell'empirismo classico, secondo cui la sensazione sarebbe la pietra costitutiva dei contenuti della conoscenza, di fatto non viene smentita da Kant: certo questi afferma che le sensazioni non hanno contenuti già determinati, in quanto la determinazione è opera delle categorie trascendentali, eppure il materiale di base di *tutta* la conoscenza resta, anche per Kant, la sensazione.

¹⁵ Una posizione simile era già presente in Bergson quando notava che postulato comune del realismo e dell'idealismo è la tesi secondo cui «la percezione ha un carattere tutto speculativo: è pura conoscenza [...] Ora è proprio tale postulato che contestiamo. Esso è smentito anche dal più superficiale esame della struttura del sistema nervoso nella serie animale» (Bergson *Œuvres*, édition du centenaire, Paris 1959, 179).

ambientale e proprio per questo va estesa a tutto il regno animale, ben oltre gli esseri in grado d'utilizzare le categorie intellettuali kantiane.

9.3. Dalla teoria cinestetica di Husserl a quella dello “schema corporeo”

In *Ideen II*, analizzando la costituzione dell'oggetto spaziale, Husserl coglie la connessione fra processi cinestetici, percezione e corpo vivo: «il corpo vivo è il mezzo di qualsiasi percezione, è l'organo della percezione» (*Ideen II*, § 18). Molto pregnante è pure la metafora per cui se esistesse un'entità intelligente formata da un occhio puro, questo essere intelligente, non avendo un corpo vivo, non potrebbe avere percezioni di oggetti localizzabili nel senso del vicino e lontano, in quanto le cinestesi di lontananza e vicinanza hanno il proprio «punto di riferimento zero» solo nel corpo vivo. Husserl tuttavia non arriva a sostenere che questo “occhio intelligente” non percepirebbe: si limita ad affermare che non percepirebbe in senso prospettico, anche se riuscirebbe a distinguere figure e colori di diverse estensioni senza poterle rapportare a un preciso “qui”, cioè al grado-zero¹⁶. Il corpo vivo serve a mettere a fuoco una visione tridimensionale della percezione in modo da localizzarne i contenuti, non però a fondare le stesse categorie spazio-temporali della sensibilità.

Mi limito qui a quello che mi pare l'aspetto più interessante: una determinata motivazione cinestetica, originatasi a livello del corpo vivo, fa insorgere un'intenzione, un'attesa protenzionale: qual è il soggetto idoneo a dar forma a questa attesa? Chi è che si raffigura l'oggetto che sto urtando accidentalmente? Chi è che ipotizza concretamente i percorsi cinestetici che dovrebbe compiere il mio corpo vivo per evitarlo? Chi possiede quella capacità immaginativa che consente d'*inscenare protenzionalmente* lo schema di quello che accadrà? In definitiva a chi attribuire questa *immaginatività cinestetica*?

È sul problema dell'immaginazione che Husserl e Scheler divergono: mentre Scheler in *Erkenntnis und Arbeit* parla del corpo vivo in termini di *soggetto attivo*, centro propulsivo delle possibilità di movimento, Husserl in *Ideen II* lo considera ancora lo *strumento* percettivo dell'Io, un “oggetto” che funge passivamente da trasmissione di un'intenzione cinestetica che parte altrove: il corpo vivo è descritto quale «unico oggetto che la volontà del mio Io puro possa muovere liberamente e spontaneamente» (*Ideen II*, § 38). Per restituire diritto di

¹⁶ Per un inquadramento di queste tematiche cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Milano 1999.

parola al corpo vivo non basta però determinarlo come “grado zero”, come «centro di orientamento» prospettico (*Ideen II*, § 41), come *Willensorgan*¹⁷: occorre esplicitare se agisce autonomamente o piuttosto quale strumento passivo dell’Io.

La soluzione di Scheler ruota attorno allo “schema corporeo”. Vi sono due fasi ben distinte nella riflessione di Scheler sulla corporeità: nella prima, nei testi pubblicati dal 1913 al 1916, si restituisce diritto di parola al corpo vivo, affermando che la *Triebstruktur* orienta, in modo autonomo dall’Io, il processo di selezione in base a cui emergono determinati significati biologicamente rilevanti; nella seconda s’individua in tale processo selettivo una capacità immaginativa incarnata, inserendo il problema della percezione sensibile all’interno di una ben più complessa *Bildertheorie*; il passaggio fra le due fasi avviene attraverso l’introduzione della teoria dello “schema corporeo”, che Scheler rielabora a partire dal libro del 1922 di Paul Schilder sul *Körperschema* (cfr. *GW IX*, 218), lavoro che nella successiva versione americana, notevolmente ampliata, aprirà un ampio dibattito sul *body-scheme* e *body-image*.

La svalutazione del corpo all’inizio del Novecento era arrivata a un punto così estremo da averlo ridotto a una ricostruzione intellettuale ottenuta individuando certe associazioni stabili e costanti fra “pezzi” della percezione interna ed esterna. Nelle varie *Erkenntnistheorien* alla svalutazione del corpo corrispondeva un’eguale sopravvalutazione della sensazione. Nella prima fase Scheler critica la soluzione associazionista contrapponendole la tesi secondo cui l’identità del corpo vivo ha una forma di datità propria che è data in modo originariamente offerente ed è su di essa che si fonda successivamente la distinzione fra percezione interna ed esterna¹⁸. Qui il tutto unitario del mio corpo vivo non è più qualcosa di solo pensato, come in Kant, ma diventa qualcosa che si dà concretamente in carne e ossa. La questione decisiva è che tale immagine unitaria del corpo vivo svolge una vera e propria funzione *categoriale*, con le parole di Scheler: «funge da forma [...] possiamo anche dire: da categoria, della percezione» (*GW II*, 397). Si tratta tuttavia di una funzione categoriale in senso *selettivo* e non *sintetico*¹⁹.

¹⁷ Su questo cfr. anche la *Beilage a Ideen III* «*Der Leib als Willensorgan*» (Husserliana V, 119-120).

¹⁸ In Scheler la corporeità fa emergere il contenuto sensibile agendo in senso *selettivo* attraverso il “senso esterno” e quello “interno”. Questi – assunti in un significato completamente diverso da quello kantiano – hanno il compito di determinare l’orizzonte dell’*attenzione percettiva capace di* selezionare ciò che è rilevante per l’organismo: tutto ciò che rimane al di fuori dell’orizzonte di rilevanza non può essere percepito e rimane quindi avvolto nel buio.

¹⁹ Il *Leib* «è soltanto un analizzatore» della datità (*GW VII*, 248) che perlustra l’ambiente nel senso di mappare il terreno circostante selezionando gli

Nella seconda fase Scheler radicalizza ulteriormente la propria filosofia della percezione postulando l'esistenza di una vera e propria "immaginazione" incarnata. Se nel *Formalismus* ci si limita a dimostrare, sulla scia di von Uexküll, come la *Leiblichkeit* non sia semplicemente *posta* nello spazio e nel tempo, bensì fonda le forme spazio-temporali della sensibilità, negli anni successivi – e particolarmente in *Erkenntnis und Arbeit* e in *Idealismus-Realismus* – s'insiste sul fatto che il *Leib-schema* determini l'esperienza della spazialità e della temporalità sensoriali come schemi di possibilità di movimento e d'azione, in tal modo si teorizza uno "schematismo corporeo" basato sul concetto pragmatico di azione e anticipazione dell'azione.

È solo contestando la teoria kantiana dell'immaginazione e la corrispondente dottrina dello schematismo che risulta possibile ipotizzare una capacità del corpo vivo d'anticipare schemi d'azione e di movimento. È un ulteriore passo nel processo di trasferimento al corpo vivo di ciò che Kant aveva attribuito alla funzione sintetica delle categorie intellettuali. L'immagine dell'identità del corpo vivo agisce come uno schema dinamico in grado d'orientare ogni possibile attività motoria e percezione sensibile, ma tale schema non è prodotto attraverso una rappresentazione intellettuale, bensì attraverso un'attività immaginativa del corpo vivo, presente quindi anche in animali privi di attività intellettuali.

Le forme kantiane, in cui vengono ordinate la molteplicità spaziale e temporale della sensibilità, diventano fenomeni di rifrazione che si rendono possibili solo attraversando il corpo vivo. Spazio e tempo, quali forme della sensibilità, s'irradiano nel mondo a partire dalle possibilità motorie del corpo vivo, diventando il modo in cui questo organizza e articola il proprio posizionamento nel mondo: il prima e dopo, il possibile e non più possibile, il troppo tardi e troppo presto, l'alto e basso, il vicino e lontano, la destra e sinistra diventano tutte coppie funzionali ai valori della rilevanza biologica (cfr. *GW XI*, 159). Sempre Scheler descrive la spazialità sensoriale come la forma *reversibile* delle possibilità di movimento del corpo vivo e la temporalità sensoriale come forma *irreversibile* delle possibilità di cambiamento, da cui s'irradia un preciso ordine di primogenitura pulsionale fra diverse urgenze atte a stabilire il "prima" e il "dopo". L'ordine di priorità pulsionale, confrontandosi con la possibilità di realizzazione, determina le tre dimensioni del tempo sensibile nei termini del "non poter più fare", "star facendo" e "poter

elementi rilevanti in segni e valori facilmente riconoscibili (*GW X*, 437). La funzione selettiva della percezione è sottolineata anche da Bergson, che osserva come la percezione «consiste nel distaccare, dall'insieme degli oggetti, l'azione possibile del mio corpo su di essi. La percezione è solamente una selezione. Essa non crea niente» (Bergson *Œuvres*, cit., 360).

fare”. Inoltre lo schema corporeo dimostra di possedere una memoria motoria: conserva in sé le possibilità di movimento elaborate dalla *Triebphantasie*, e non attualmente utilizzate, rielaborandole sotto forma d’abitudini motorie, veri e propri programmi autoeseguentesi capaci d’anticipare protenzionalmente posizioni, cambiamenti e movimenti futuri. Attraverso questi schemi motori una leonessa è in grado d’inseguire una preda, e un gatto di muoversi efficacemente nel proprio ambiente.

Il corpo vivo fa esperienza di una spazialità che non ha nulla a che fare con il concetto scientifico di spazio²⁰ – quello di cui si serve invece un pilota guidando un caccia militare – tuttavia è una spazialità che non è arbitraria, ma funzionale a un modo di muoversi efficacemente nel proprio ambiente: a una leonessa che insegue la preda, secondo strategie anche molto complesse, un concetto scientifico di spazialità completamente avulso dalla prospettiva del corpo vivo sarebbe non solo inutile ma pure controproducente, qui infatti è indispensabile una forma di “fisica ingenua”, nel senso di Paolo Bozzi²¹, che ritroviamo anche nell’uomo della disposizione naturale.

9.4. La teoria dei *Bilder* e il corpo immaginifico

La teoria della percezione, sviluppata da Scheler nel periodo intermedio, lasciava sfuocato il concetto di stimolo (*Reiz*). Dai pochi passi in cui se ne parla²² si deduce che la reazione fisiologica è il modo in cui l’organismo “percepisce” lo stimolo: dell’insieme complessivo dei processi che colpiscono il corpo vivo si chiamano stimoli esclusivamente quelli che determinano una qualche variazione degli stati del corpo vivo, quindi una piccolissima parte di tutte le infinite sollecitazioni a cui è sottoposto costantemente l’organismo, mentre tutti gli altri processi rimangono invisibili. Queste tesi vengono saldate con quelle di von Uexküll, arrivando alla conclusione che il *Reiz* non apre su di un unico mondo percettivo, uguale per tutti gli esseri viventi, come pensava la scienza ufficiale del tempo, ma solo sull’*Umwelt*, da intendersi quale insieme di tutti gli aspetti rilevanti per uno specifico corpo vivo.

Rimane il fatto che le reazioni fisiologiche del corpo vivo sono identificate da Scheler con la sensazione, e che quindi la definizione di sti-

²⁰ Ad es. percepirà la collina all’orizzonte come più grande del sole che tramonta o uno stesso oggetto come più grande o più piccolo, a seconda della distanza da se stesso. Proprio questo prospettivismo relativo al proprio corpo vivo è però la condizione “oggettiva” per muoversi efficacemente nell’ambiente.

²¹ P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Milano 1990.

²² Gli unici due passi rilevanti sono nella *Lehre von den drei Tatsachen* (GW X, 439-440) e nel *Formalismus* (GW II, 167).

molo si limita a rimandare circolarmente a quella di sensazione: *stimolo è tutto ciò che ha come conseguenza una sensazione*. Un passo generico che lascia del tutto indeterminato il rapporto fra stimolo e sensazione: ad es. si tratta di un rapporto di causa ed effetto? L'intensità di uno stimolo è direttamente proporzionale all'intensità della sensazione? In che senso poi si costituisce ontologicamente la differenza fra *Welt* e *Umwelt*? Qual è in definitiva lo statuto ontologico dello stimolo?

Il *Formalismus* si limita a focalizzare il processo selettivo che individua lo stimolo, poi salta in modo ingiustificato alla sensazione. Per trovare una risposta occorre arrivare a *Erkenntnis und Arbeit*, dove Scheler nega esplicitamente la tesi di una proporzionalità diretta fra stimolo e sensazione (la così detta *Konstanzannahme*). È un passo importante: se il rapporto fra stimolo e sensazione non è interpretabile in termini di causa-effetto – come dimostra il fatto che il corpo vivo possa reagire verso gli stessi stimoli in modi molto diversi – cade l'ipotesi che la sensazione possa essere assunta in qualità di un dato “neutro” che si limita a rispecchiare il mondo esterno. La teoria della conoscenza quale rispecchiamento viene così doppiamente infranta: non solo una minima parte della datità viene selezionata dalla rilevanza biologica e diventa stimolo, ma poi la sensazione risulta una reazione non meccanica del corpo vivo verso lo stimolo. La sensazione è doppiamente “artificiale” in quanto assume una “carica di valore” sia relativamente allo stimolo sia relativamente all'attenzione pulsionale. Non esiste pertanto qualcosa come una sensazione pura, cioè direttamente proporzionale a un dato, in quanto la sensazione non è il materiale grezzo originariamente a disposizione delle categorie intellettuali, ma piuttosto è «sempre post-data»²³.

Questo significa che nel percorso dallo stimolo alla sensazione si verifica un processo “elaborativo”. Ma chi elabora?

La critica alla *Konstanzannahme* era già implicita nel principio gestaltico secondo cui la percezione non si limita a registrare passivamente qualcosa, ma presuppone una capacità originaria di ristrutturazione figurativa, che integra l'azione degli stimoli che colpiscono la retina dell'occhio. Merito della *Gestaltpsychologie* fu quello d'indagare le leggi

²³ «Il principale errore che accumuna Mach con Hume e con Kant è quello di supporre che geneticamente e nell'ordine dell'origine dell'esperienza le sensazioni sarebbero l'elemento dato per primo e in modo puramente recettivo (cioè senza un'attenzione pulsionale già orientata a un determinato schema e condizionante quindi l'attuazione della sensazione stessa) e che esse sarebbero solo successivamente rielaborate e sintetizzate in una qualche complessa unità figurale o cosale. Tuttavia è vero esattamente il contrario: le sensazioni o singole qualità sono date sempre solo successivamente a un tipico schema che è dato precedentemente nell'atto spontaneo dell'attenzione pulsionale, del pre-amare e del pre-interesse» (*GW VIII*, 259).

psichiche che regolano il momento attivo della percezione, tuttavia con la teoria dello “schema corporeo” Scheler compie un ulteriore passo in avanti, in quanto si rende conto che il campo percettivo viene “integrato” non solo a livello di “leggi psichiche”, attribuibili a un pensiero produttivo disincarnato, ma già a livello *fisiologico*. Una reinterpretazione simile avviene anche a proposito delle tesi di von Uexküll sull’ambiente.

In *Erkenntnis und Arbeit* Scheler riconduce il meccanismo selettivo all’attività dell’*attenzione pulsionale*. Rispetto al *Formalismus* si tratta di una novità, ma pur sempre nel senso d’un perfezionamento della teoria selettiva. In altri termini l’attenzione pulsionale esprime un raggio di rilevanza vitale con il quale illumina lo spazio circostante alla ricerca di elementi di utilità o di pericolo: si limita a *selezionare*, non a *produrre* qualcosa. La vera novità emerge quando Scheler bilancia il realismo (implicito nella tesi del carattere selettivo e non sintetico della percezione) con l’idea di uno spazio d’azione dell’attenzione pulsionale prodotto dal *Bild*²⁴. Affinché questo possa avvenire deve esistere uno *schematismo* della struttura pulsionale in grado di produrre *Bilder*, cioè di determinare a priori l’insieme unitario degli stimoli che esso potrà ricevere e quindi l’orizzonte della rilevanza percettiva. Al tema della selezione, già presente nel *Formalismus*, s’aggiunge così quello di una fantasia pulsionale: esiste una *direzionalità* della struttura pulsionale volta a dotare l’organismo di schemi anticipanti l’esperienza. La fantasia pulsionale non opera seguendo una logica rappresentativa, bensì anticipa la percezione percorrendo fino in fondo la direzionalità indicata dalla pulsione e facendo spazio in tal modo ai *Bilder* convenienti alla rilevanza della struttura pulsionale e funzionali alle sue necessità motorie. Saranno poi tali immagini a orientare il processo percettivo e motorio. Il processo sensoriale viene visto in una nuova prospettiva: i bisogni spingono la pulsione a proiettare al di fuori di sé un insieme d’immagini particolari, successivamente la pulsione percorre la direzione delle immagini più soddisfacenti nel tentativo di realizzarle e di trovare un contenuto a esse corrispondente. Si tratta di un processo interno al sistema stesso, in cui la sensazione non riproduce né rispecchia parti del “mondo esterno”, ma risulta un prodotto dell’organizzazione interna del sistema volta a neutralizzare le irritazioni esterne.

Il fatto che i vari organismi possano interagire sul piano della contemporaneità risulta a questo punto spiegabile unicamente sulla base di

²⁴ Ciò che un organismo può percepire «è determinato soltanto dal *Bild* [...] tuttavia ciò che viene realizzato di tale possibile *Spielraum* di possibili aspetti nel corso dell’automatismo percettivo sulla base della specifica organizzazione sensoriale, questo è determinato negativamente e positivamente dal comportamento motorio-pulsionale suscitato dallo stimolo» (*GW VIII*, 339).

un'ipotesi metafisica. Non si tratta dell'armonia prestabilita (implicita nel costruttivismo radicale e nella nuova teoria dei sistemi), piuttosto si presuppone che la fantasia pulsionale del singolo organismo non produca *Bilder* arbitrariamente, ma partecipando all'attività di fantasia originaria (*Drangphantasie*) della struttura unitaria della vita (*Alleben*).

Relativamente alla percezione è importante sottolineare che se alla base dell'intenzione pulsionale esiste un'attività immaginifica incarnata, il rapporto fra *Reiz* e *Bild* va rovesciato: il *Bild* non è causato dall'esterno del sistema dal *Reiz*, ma al contrario il *Reiz* realizza qualcosa che è dato all'interno dello spazio anticipato dal *Bild*. Il *Reiz* è il punto in cui il piano delle possibilità, anticipate immaginificamente dal *Bild*, motiva una risposta attiva da parte del corpo vivo, è il segnale a cui il corpo vivo risponde con uno schema di comportamento motorio-pulsionale.

La tradizionale scansione del processo percettivo in stimolo, sensazione, immaginazione appare allora una ricostruzione della realtà rovesciata che mette il carro davanti ai buoi²⁵, infatti l'attività «di fantasia non è il tardo risultato genetico d'un processo della sensazione, riproduzione, assimilazione, ma piuttosto dell'attività percettiva più originaria [...] che attraverso la riproduzione e la sensazione viene più limitata e inibita che formata» (*GW VIII*, 346). Si tratta di una delle tante intuizioni scheleriane che rimane solo abbozzata, ma la cui esplicitazione porterebbe a rovesciare lo schema proposto da Aristotele secondo cui l'atto percettivo si muove dalla *aisthesis* alla *phantasia*.

Il corpo immaginifico agisce attraverso i *Bilder* prodotti dalle tendenze pulsionali, cioè a un livello precedente la *Vorstellung* e la coscienza²⁶. Le "immagini" costituiscono il "linguaggio" biologico con cui il corpo vivo comunica. Andando oltre Scheler s'apre qui la possibilità di ripensare la corporeità quale centro di un'attività "astrattiva" pre-linguistica capace di operare con il significato in base alla dinamica semiotica dei *Bilder*.

²⁵ «L'opinione così oscura e mitologica secondo cui solo lo stimolo fisico e il processo centripeto più il processo corticale possano determinare in un punto ultimo del cervello o nell'anima o nella coscienza una sensazione, che inoltre la percezione sia una somma o un qualche complesso di tali sensazioni, mentre l'immagine materiale sarebbe soltanto un gruppo ordinato di possibilità percettive – falsamente supposto come esistente – e che al di là della coscienza possano esistere soltanto onde d'aria e d'etere ecc., è pertanto tutto un intreccio di gravissimi e grandissimi errori, che mettono il carro davanti ai buoi» (*GW VIII*, 291).

²⁶ È interessante che Dilthey nei suoi scritti di poetica ponga alla base della coscienza poetica il *Bild*, quindi non una struttura linguistica: la più importante funzione della coscienza consiste «nel libero dispiegamento delle immagini e delle loro connessioni» (*GS VI*, 96).

Von Uexküll studiando l'interazione fra l'organismo e l'ambiente ha messo in luce come l'organismo si limiti a vivere il mondo all'interno di "circoli funzionali" che hanno già mediato il significato degli oggetti ambientali. Un'ape che entra in un fiore non ha una *Vorstellung* del fiore, ma tuttavia si muove in modo perfettamente adeguato in base a un *Bild* sedimentato sul piano dell'istinto. Ai *Bilder* risulta associato un senso non concettuale-rappresentativo ma *iconico* che dirige l'azione a livello pre-riflessivo. Il corpo vivo si riproduce, si nutre, morde, fugge, aggredisce senza bisogno di rappresentare o interpretare singolarmente la complessità del mondo, ma semplicemente rimanendo all'interno di un ciclo "funzional-mediatico" che ha già assunto su di sé il carico interpretativo, offrendo dati già decodificati e immediatamente fruibili. Ed è in base a tale struttura semiotico-mediatica che risultano possibili le forme di coscienza pre-linguistica rintracciabili negli animali superiori.

Di solito si pensa che i processi astrattivi siano patrimonio delle funzioni intellettuali superiori, eppure i meccanismi di riduzione di complessità agiscono in ogni organismo, tanto che senza questi meccanismi non si potrebbe dar vita a una reiterazione automatica o riconoscere un ambiente come familiare. Si tratta di un processo in cui il corpo immaginifico sedimenta le proprie informazioni relative agli schemi di utilizzabilità offerti dall'oggetto in una mappatura della propria nicchia ecologica senza dover ricorrere a concetti intellettuali astratti. Il corpo immaginifico in una situazione di familiarità si limita a considerare le relazioni e i caratteri che possano risultare "indici" di usabilità già elaborati e quindi capaci di consentire la reiterazione automatica d'un *pattern* comportamentale già sperimentato. In mancanza dello schema corporeo, l'organismo dovrebbe invece riverificare ogni volta la situazione caso per caso, anche in presenza di situazioni perfettamente identiche, uno sforzo che lo porterebbe in breve tempo alla paralisi e alla morte. In questo modo lo schema corporeo risulta uno dei più potenti strumenti di riduzione della complessità a disposizione dell'organismo.

10. *L'intelligenza animale e la specificità dell'ambiente umano*

10.1. La doppia natura dell'utensile e della civilizzazione

Se il rapporto *Leib-Umwelt*, e con esso la prospettiva ecologica, si rivela insufficiente a cogliere il modo di essere specifico dell'uomo è possibile trovare una risposta a tale domanda considerando la peculiarità con cui l'uomo si posiziona nel mondo grazie all'intelletto? Anche tale questione fu, all'inizio del XX secolo, oggetto di virulente discussioni. Nello scritto del 1914 *Zur Idee des Menschen* Scheler rilancia nel dibattito filosofico l'idea nietzscheana dell'uomo quale animale malato, trovando poi larga risonanza nel pessimistico clima culturale tedesco del primo dopoguerra. Sembra una completa svalutazione dell'intelletto e dell'utensile: ciò che nell'animale è regolato infallibilmente dall'istinto nell'uomo deve esser faticosamente raggiunto attraverso l'intelligenza; quest'ultima, come l'utensile, non è altro che la conseguenza d'una condizione di svantaggio che cerca d'imporsi attraverso la logica risentita della civilizzazione. Ben nascosto fra le righe traspare però un diverso accento rispetto a Schopenhauer e a Nietzsche: «se si riferisce lo spirito all'esigenza vitale allora non si può caratterizzare l'“animale intelligente e dotato di utensili” nei termini dell'apice dello sviluppo vitale, come fa Spencer, ma piuttosto come l'animale costitutivamente malato, l'animale in cui la vita compie un *faux pas* e si trova in un vicolo cieco. La “civilizzazione” sarebbe un vicolo cieco conseguente al *faux pas*. È questo quello che Friedrich Nietzsche ha iniziato a vedere per primo, e questo è il suo grande merito» (*GW III*, 185). Il riferimento finale a Nietzsche non tragga in inganno: tutto ciò risulta vero unicamente «*se si riferisce lo spirito all'esigenza vitale*», infatti se ci si pone in una prospettiva non meramente vitale sarebbe «assurda pazzia» sostenere che «la civilizzazione nel complesso sia solo un passo falso» (*GW III*, 145).

L'aspetto più rilevante è il modo di tracciare la differenza essenziale fra *strumento* e *utensile*: ciò che innalza l'utensile al di sopra di uno strumento occasionale è il riflettersi, in esso, di una nuova logica tesa a liberare l'uomo dal bisogno e dalle necessità biologiche, una logica che

non si limita, come nello strumento, a sopperire alla carenza organica dell'uomo e alla sua fissità biologica, ma che permette una forma di liberazione dal bisogno. Qual è questa nuova logica? L'utensile diventa il presupposto di quel grande processo di esonero di energie indispensabile alle attività umane più alte e inteso quale "via alla cultura": «l'uomo, in quanto l'animale biologicamente più fisso, deve produrre civilizzazione e può farlo unicamente [...] nella misura in cui le forze sottostanti vengono esonerate [*entlastet*]» (GW III, 145). Ebbene il processo di esonero non può avvenire attraverso lo *strumento*, ma esclusivamente attraverso l'*utensile*.

Nel *Formalismus* è la gerarchia dei valori che esplicita la duplice natura della civilizzazione: è solo dal punto di vista del valore più alto che è possibile cogliere il processo di esonero: così il «bene strumentale dal punto di vista del bene organico vitale [...] appare come un misero surrogato [...]. Invece in rapporto al bene culturale si rivela uno strumento di esonero [*Entlastung*] [...]. Del tutto analogamente la società, e il suo *ethos*, risulta un mero fenomeno negativo di dissoluzione dal punto di vista della comunità vitale e del suo *ethos*, invece se considerata come co-fondamento essenziale di una possibile comunità spirituale di persone [...] rappresenta un valore socialmente positivo ed essenziale» (GW II, 528).

La società stessa è quindi un *utensile* del processo di *Entlastung* delle energie verso le attività superiori, una *Entlastung* che però rovescia la tesi dell'adattamento passivo in quanto attraverso la civilizzazione mira a trasformare *attivamente* l'ambiente. La critica non va allora rivolta alla civilizzazione e alla tecnica in sé, ma solo a una civilizzazione e a una tecnica che pretendono d'assolutizzarsi, annullando la *cultura* e in tal modo piegando, annientando, livellando gli altri valori e le altre dimensioni, in virtù della propria potenza e del proprio successo storico.

10.2. Alsberg: evoluzione extra-organica e disimpegno organico

La distinzione fra utensile e strumento troverà un notevole sviluppo in un testo di Alsberg del 1922, oggi praticamente sconosciuto, ma di notevole valore: *Das Menschheitsrätsel* (1922). Alsberg contesta tutti i tentativi di spiegare l'uomo in base a qualcos'altro (Dio, lo spirito, il linguaggio, l'animale, l'*Übermensch*, ecc.) in quanto così facendo ci si limiterebbe a far slittare l'enigmaticità dell'uomo sul nuovo termine, rimanendo prigionieri di un circolo vizioso. La novità di Alsberg consiste nel cercare di risolvere l'enigma umano rintracciando un principio immanente all'uomo stesso e idoneo a spiegarne in maniera unitaria tutte le caratteristiche peculiari.

La prima parte del suo libro è dedicata a criticare i vari tentativi di spiegare l'uomo a partire dall'animale o da un principio metafisico come lo spirito. Se mi limito a considerare l'anatomia del corpo umano in relazione a se stesso, devo constatare che dal punto di vista delle funzioni organiche esiste una piena continuità fra l'uomo e l'animale. La situazione cambia radicalmente se considero invece il modo con cui il corpo umano si struttura in relazione all'ambiente: «qui non esiste alcun dubbio che ambedue si differenziano in modo netto, in quanto il corpo animale è ottimamente adattato alla natura, mentre il corpo umano manca di ogni protezione e dispositivo di difesa e perciò verso la natura si presenta in una condizione d'inferiorità. Non ci si può rappresentare una contrapposizione biologica più netta. Di conseguenza lo schema evolutivo alla base della costituzione corporea dell'uomo e dell'animale devono essere diversi» (Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 47). In tale ottica Alsberg si confronta anche con le tesi di Klaatsch e Bolk (che grande influsso avranno su Gehlen), ma arrivando a conclusioni opposte: l'uomo non è il *risultato* fortunato di un ritardamento organico, in quanto la carenza organica, la mancanza di difese, la massa celebrale accresciuta sono piuttosto le *conseguenze* del principio costitutivo dell'esser umano e solo con un gioco di prestigio si potrebbe farle passare per cause. In altri termini: l'uomo perde il manto peloso (e quindi diventa biologicamente più vulnerabile) perché indossa abiti, e indossa abiti perché è già uomo. Quello che in tal modo posso notare è unicamente l'*effetto* anatomico ma non la *causa* anatomica dell'enigma umano.

Inoltre com'è possibile sostenere che un essere è diventato uomo in conseguenza di un problema di ritardo o di carenza organica, quando è una legge di natura che ogni insufficienza organica costitutiva porti alla morte? L'idea stessa di un essere vivente disadattato, che ha a disposizione il *tempo biologico* per inventarsi l'uomo, è un *nonsense*: immediatamente, appena si rilevasse disadattato sparirebbe! Un essere che spinto dalla necessità riuscisse, contro tutte le leggi della probabilità, ad inventare una soluzione extrabiologica alla propria carenza sarebbe la prova vivente di un miracolo e richiederebbe come spiegazione l'intervento diretto di un fattore sovranaturale.

Se invece si ritiene che nell'uomo sia intervenuto un *principio nuovo*, irriducibile a quello che ha agito fino a quel momento nell'evoluzione animale, allora *ipso facto* l'uomo non può essere comprensibile a partire dall'animale. Ma dove risiede allora tale *fremdes Prinzip*? Anche la soluzione "spirituale" rimane insoddisfacente in quanto fa riferimento a un uomo "culturale" contagiato da un principio metafisico che nonostante tutti gli sforzi rimane nei fatti inspiegabile.

Il colpo da maestro di Alsberg consiste nel superare questi due opposti punti di vista correlandoli: il primo riconosce nell'uomo un progressivo indebolimento organico, un'involuzione biologica, il secondo

invece un'evoluzione sul piano culturale. La teorizzazione di un'evoluzione sul piano sociale e culturale non era certo una novità, ed era già stata ampiamente sviluppata da Spencer, tuttavia solo in senso direttamente proporzionale a quella biologica, *Alsberg ritiene invece che la risposta all'enigma dell'uomo debba essere idonea a spiegare perché nell'uomo si determini una forbice fra involuzione biologica e sviluppo culturale: come fanno infatti a muoversi nello stesso essere ma in direzioni opposte?*

Per esplicitare la soluzione di Alsberg mi rifaccio nuovamente alla differenza di natura che Scheler aveva tracciato negli anni Dieci fra *strumento* e *utensile* e alla tesi di Spencer sull'evoluzione sociale. Per Spencer lo strumento è solo un prolungamento, una protesi del corpo: se l'evoluzione "sociale" avviene attraverso *strumenti*, rifletterà lo stesso valore positivo o negativo dell'evoluzione organica, di conseguenza sarà impossibile che cultura e biologia si possano muovere in direzioni diverse. Ben diversa è la prospettiva di Alsberg. Qui l'evoluzione sociale avviene solo attraverso *utensili*, ma l'utensile non si limita a essere un'appendice del corpo che ne amplia uno schema d'azione motorio, bensì rappresenta una logica *estranea* a quella del corpo. L'errore di Spencer è quello di non comprendere che un'evoluzione basata su utensili non è semplicemente "sovra-organica", ma piuttosto "extra-organica". Extra-organico per Alsberg significa che l'utensile è al di fuori della logica del corpo, che vive di vita propria. Ed è proprio l'autonomia dell'utensile dalla biologia a permettere di risolvere il paradosso della duplicità costitutiva dell'uomo: l'essere il motore di un'evoluzione extra-organica che produce contemporaneamente involuzione organica.

Alsberg definisce il principio alla base della duplicità costitutiva "disimpegno organico" (*Körperausschaltung*): «il principio evolutivo dell'animale è quello dell'adattamento organico (perfezionamento del corpo), il principio evolutivo dell'uomo è quello del disimpegno organico grazie agli strumenti artificiali» (Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 100). Il "disimpegno organico" che libera l'uomo dal bisogno è possibile solo perché il problema dell'adattamento e dell'evoluzione viene spostato sul piano extra-organico: tale spostamento è ciò che contraddistingue l'uomo da tutti gli altri esseri viventi, quindi il principio costitutivo dell'esser umano.

C'è qualcosa in questo ragionamento che mi sembra piuttosto convincente, ma che tuttavia rischia ancora di sfuggire. Quando impugno un martello ho la sensazione di estendere il mio corpo, di aggiungere al mio corpo una protesi capace di esprimere la stessa logica che orienta il pugno, similmente a come la potrebbe trasmettere un pantografo. In realtà il martello produce un effetto diverso da quello che potrebbe determinare un pugno: non si limita ad ampliare o *completare* una funzione del corpo, ma la *sostituisce* con una logica alternativa, si rivela un mezzo

che fa il lavoro *al posto* del pugno. I fraintendimenti nascono perché il martello presuppone l'attività della mano, tanto che sorge l'impressione che invece di sostituire la mano il martello si limiti a rafforzarne passivamente l'effetto, ma esistono anche utensili dove tale ambiguità non esiste più: una radio o un frigorifero svolgono funzioni sconosciute a un corpo biologico, quindi chiaramente extraorganiche.

Disimpegno organico e carattere extra-organico dell'utensile rappresentano un'unica interfaccia: l'utensile può adempiere allo scopo del disimpegno organico solo perché è già in se stesso extra-organico. In tal modo si può definire utensile tutto ciò che determina un disimpegno organico, da cui una notevole estensione semantica: utensili sono non solo l'aratro, ma anche i vestiti, le case, le istituzioni, la società, la morale, il linguaggio, ecc.

Il disimpegno organico avviene sostituendo ontologicamente la prestazione dell'organo, altrimenti si deve parlare unicamente di strumento. Il termine "sostituzione" va preso alla lettera: fin dall'inizio l'utensile è espressione di una logica alternativa a quella organica, che ha come fine quello di "prendere il posto" dell'organismo umano, tanto che fin dal suo primissimo impiego l'utensile ha determinato un indebolimento del corpo. In definitiva: l'utensile non è, come si pensa generalmente, l'infermiera premurosa del corpo, ma al contrario il *killer* del corpo e questo è anche il vero fine di quella particolare forma di evoluzione che caratterizza l'uomo. Alsberg va ancora più in là: se l'utensile non rafforza l'organismo ma lo annulla, è prevedibile che l'uomo prima o poi sostituirà completamente il proprio corpo biologico, trasmigrando su organismi completamente artificiali. Una volta che il proprio corpo naturale sarà definitivamente disimpegnato, cioè *sostituito*, sarà il nuovo corpo artificiale a dover combattere la lotta per l'esistenza e a confrontarsi con le leggi dell'evoluzione: l'utensile sostituendo il corpo umano assumerà su di sé anche il problema di un adattamento ambientale, dimostrando di essere un organismo artificiale in lotta esso stesso per l'esistenza e quindi capace di perfezionarsi ed evolversi.

Il principio dell'adattamento extra-organico determina una vera e propria rivoluzione in quanto l'utensile non è più sottoposto ai limiti che gravavano sull'organismo umano: l'utensile può essere forgiato con qualsiasi materiale e in ogni possibile forma, con il risultato di avere a disposizione potenzialità infinitamente maggiori di quelle di qualsiasi corpo: «con l'utensile l'uomo si pone al di sopra degli stretti confini del proprio corpo, si libera nel suo sviluppo e nella sua vita dai limiti naturali del corpo. In questo senso il principio di sviluppo umano può essere designato come un principio di liberazione dai limiti organici» (Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 116-117). Di conseguenza il «principio dell'adattamento extra-organico» definisce l'uomo e mette in luce la sua differenza rispetto all'animale: «ogni essere incluso nel principio

del disimpegno organico è di per sé un uomo» (Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 261).

Ma vi è un'evoluzione dello stesso “disimpegno organico” scandita da tre classi fondamentali di utensili – materiali, linguistici, concettuali – ai quali corrispondono tre *Vermögen* (la tecnica, il linguaggio e la ragione). L'utensile linguistico (la parola) rappresenta un enorme ampliamento del principio di disimpegno operante già a livello dell'utensile materiale, in quanto permette un disimpegno relativamente all'esperienza diretta e al sistema sensoriale. Le analisi sull'“utensile concettuale”, sviluppate a partire da Schopenhauer, s'incentrano invece sulle capacità astrattive di produrre, rispetto all'utensile linguistico, un'ulteriore riduzione di complessità nei confronti del rapporto con il mondo attraverso la triade «vero, giusto, bello». Il disimpegno organico assume quindi un significato compiutamente positivo: è un processo di liberazione delle energie verso le attività culturali e le tre classi di utensili danno luogo schopenhauerianamente a tre vie di liberazione.

La differenza relativamente a Gehlen è a questo punto evidente: se per Gehlen l'esonero mira alla creazione di un “ambiente artificiale”, in Alsberg il disimpegno mira a creare un “corpo artificiale”. La soluzione di Alsberg è particolarmente interessante in quanto a ben vedere anche il castoreo modifica attivamente il proprio ambiente, mentre nessun animale è in grado di modificare extra-organicamente il proprio organismo. Spostando la prospettiva dall'ambiente artificiale al corpo artificiale lo stesso ambiente umano non è più definibile come artificiale ma propriamente tende a diventare “meta-artificiale”: il suo correlato non è più un organismo biologico destinato a scomparire, ma diventa progressivamente un corpo umano artificiale. In pratica l'ambiente meta-artificiale non è più il terreno dell'adattamento organico dell'uomo, ma diventa il palcoscenico dell'adattamento extra-organico, dove in un non lontanissimo futuro l'uomo migrerà nel suo nuovo organismo artificiale.

10.3. I problemi sollevati dall'intelligenza animale

La tesi dell'uomo come animale malato, come essere disadattato era in un certo senso già implicita nel mito del peccato originale. Adamo ed Eva prima di mangiare quel frutto erano perfettamente adattati al loro ambiente: non avevano certo bisogno della tecnica per cucirsi abiti o coltivare frutti e neppure per costruirsi armi di difesa. Ma una volta usciti dal paradiso terrestre riuscirono a sopravvivere solo cercando di ricreare un ambiente artificiale a loro più favorevole. Alsberg dà l'impressione di voler ritornare al paradiso terrestre attraverso un percorso extra-organico. Il problema di Alsberg è che il suo *fremdes Prinzip* descrive molto bene non l'uomo, ma solo l'*homo faber* della modernità.

Scheler rimase profondamente colpito dalla lettura del testo di Alsberg, ma se ne allontana a causa del problema dell'intelligenza animale: prima ancora di conoscere i risultati delle ricerche di Köhler sull'intelligenza degli scimpanzé, Scheler contesta radicalmente la possibilità di tracciare una differenza essenziale fra l'uomo e l'animale in base all'intelligenza. Grande scandalo suscitò nel 1914 l'affermazione secondo cui «tra l'“Adamo rinato” e il “vecchio Adamo”, tra il “figlio di Dio” e colui che fabbrica utensili e macchine (“*homo faber*”) vi è un'insormontabile differenza eidetica; mentre tra l'animale e l'*homo faber* vi è unicamente una differenza di grado» (*GW III*, 23). Ancora più sgomenti lasciò la considerazione del 1928 secondo cui «fra uno scimpanzé intelligente ed Edison, considerato unilateralmente come tecnico, esiste solo una differenza di grado» (*Die Stellung*, tr. it., 119).

La tesi di Scheler sull'intelligenza animale influenzò particolarmente Buytendijk²⁷ e, per certi aspetti, Plessner²⁸, ma rimase ben rappresentata anche l'opinione secondo cui l'uomo sarebbe l'animale biologicamente deficitario caratterizzato dalla carenza istintuale (Alsberg, Gehlen), un essere che grazie alla logica del disimpegno organico (Alsberg) o dell'esonero (Gehlen) trasferisce il fardello della lotta per la sopravvivenza all'intelligenza, dando luogo a un'evoluzione extra-organica del proprio organismo (Alsberg) o alla costruzione di un ambiente artificiale (Gehlen).

La proposta di Scheler è quella di considerare l'intelligenza prescindendo da una prospettiva antropocentrica e relazionandola invece alla teoria della *Stufenfolge*: è un tipo di comportamento che si emancipa dall'istinto grazie all'erotismo, e che costituisce la quarta tappa essenziale del processo di centricità biopsichica. L'intelligenza, già a livello degli animali superiori, è descritta da Scheler come la capacità, di fronte a una situazione nuova, di *produrre*, senza il metodo per prove ed errori, una connessione che non è ancora data o è data solo parzialmente, attraverso una ristrutturazione del quadro semiotico delle relazioni oggettive e di valore dell'*Umwelt*, ad es. utilizzando un oggetto per uno scopo completamente diverso da quello che gli era stato assegnato nel contesto di familiarità. L'intelligenza produce una ristrutturazione del campo di significato di un oggetto dimostrando che la chiusura ambientale può possedere inaspettatamente una struttura dinamica e non statica.

Dai tempi di Köhler a oggi innumerevoli scienziati hanno cercato d'indagare il problema dell'intelligenza animale, accumulando una mo-

²⁷ La testimonianza di Buytendijk è esplicita: «Besonders Scheler hat grossen Einfluss auf mich ausgeübt», in: F. J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburg 1958, 126.

²⁸ Cfr. *Die Stufen*, cit., 343-348.

le impressionante di dati su scimmie, piccioni, cani, e altri animali ancora, tutti volti a mettere in luce capacità percettive, astrattive o classificatorie che fino a poco fa non si sospettava esistessero nel regno animale essendo state reputate patrimonio esclusivo dell'uomo²⁹. Oltre ai famosi esperimenti di Köhler, volti a mettere in luce la capacità di risolvere problemi nuovi in modo intelligente, oggi disponiamo di esempi che individuano nell'animale anche principi di facoltà comunicative e astrattive. Così negli anni '60 uno scimpanzé femmina all'Università del Nevada venne addestrata a imparare un linguaggio per sordo-muti usando correttamente segni corrispondenti a 132 parole³⁰. Mentre negli anni '90 all'Università giapponese di Keio si è cercato di mettere in luce embrioni di facoltà astrattive nei piccioni, addestrandoli con successo a discriminare diapositive di dipinti di Monet e di Picasso: ebbene in un secondo tempo tali piccioni si sono dimostrati capaci di discriminare anche diapositive di Monet e di Picasso prima non viste. Inoltre se imparano a distinguere diapositive mai viste di Monet e Picasso hanno invece difficoltà a distinguere diapositive di pittori di periodo cubista (come Picasso e Braque) o entrambi impressionisti (come Monet e Cézanne), quasi che possano porre alla base della loro discriminazione un insieme di caratteri tipici del cubismo o dell'espressionismo³¹.

Questi e molti altri esempi dimostrano che quando l'animale viene *costretto* a imparare secondo il meccanismo del premio-punizione riesce a sviluppare in modo sorprendente diversi comportamenti "intelligenti". Teoreticamente nell'animale si potrebbe indurre uno sviluppo abnorme dell'intelligenza, quello che tuttavia si può dire con certezza è che esso non risulterebbe biologicamente motivato. Ora proviamo a ipotizzare un animale che sia in grado di sviluppare in maniera indefinita tali facoltà: quand'è che dovremmo riconoscere che non è più un animale ma un uomo? Per quanto grande sia quest'incremento rimangono delle costanti: ad es. si può supporre che un piccione arrivi a sviluppare delle ottime capacità nel riconoscere l'autore di un quadro, ma ciò avverrebbe sempre con la motivazione di ottenere un premio. Una tale logica è presente anche nel comportamento umano: il caso d'un commerciante d'arte che riconosca un Picasso e voglia concludere un buon affare non seguirebbe una logica totalmente differente rispetto a

²⁹ Per un punto della situazione sul problema dell'intelligenza animale cfr. G. Vallortigara, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Bologna 2000.

³⁰ Gardner R. A., Gardner B. T., *Teaching sign language to a chimpanzee*, in: «Science», CLXV 1969, 664-672.

³¹ Watanabe S., Sakamoto J., Wakita M., *Pigeons' discrimination of paintings by Monet and Picasso*, in: «Journal of the Experimental Analysis of Behavior», LXIII 1995, 165-174.

quello del piccione? Quella del commerciante sembra solo uno stadio straordinariamente raffinato ed evoluto dell'altra: è la famosa provocazione di Scheler, secondo cui fra l'intelligenza di uno scimpanzé e quella di Edison vi sarebbe solo una differenza quantitativa.

Ma poniamoci il problema contrario: se il colombo dimostrasse improvvisamente di poter considerare il quadro di Picasso non più secondo i valori dell'utile, ma secondo valori di tipo estetico, ci troveremmo ancora di fronte a un animale? Scheler con il concetto di *Allmensch* separa il concetto essenziale di uomo dalla morfologia dell'uomo mammifero e afferma che qualsiasi essere idoneo a orientare la propria vita secondo valori superiori, come quelli estetici puri, è *ipso facto* una persona.

10.4. È difficile essere un uomo: i labili confini fra l'umano e l'animale

È a questo punto che Scheler si pone la questione determinante circa la possibilità di tracciare una differenza essenziale con l'animale³². Riuscire a essere qualcosa di più dell'animale risulta più difficile di quanto generalmente si pensi o da quanto viene comodamente garantito costruendo artificialmente un confine consegnato per sempre a una definizione filosofica, culturale o biologica. Vi è un frammento postumo scritto da Scheler nel 1922 in cui si riconosce all'animale una vita emozionale piuttosto sviluppata. Il frammento inizia con una frase piuttosto emblematica: «È difficile essere un uomo», cui segue un lunghissimo elenco di caratteristiche che fino a poco fa si credevano monopolio dell'uomo e che invece oggi scopriamo appartenere per lo meno in parte anche all'animale³³. Per quale motivo ricusiamo l'idea che l'animale

³² Se è vero che «l'animale possiede già l'intelligenza, ha senso supporre ancora qualcosa di più di una mera differenza di grado fra l'uomo e l'animale? Esiste ancora una differenza essenziale? O in altri termini: è rintracciabile nell'uomo qualcosa di completamente nuovo rispetto a tutti i diversi livelli essenziali della vita psichica fin qui considerati? Sussiste ancora in lui qualcosa che gli competa in modo esclusivo? Qualcosa cioè che non venga esaurita o non sia riconducibile all'intelligenza e alla capacità di scelta?» (*Die Stellung*, tr. it., 118).

³³ «La vita psichica animale (aprirsi al *milieu*) e le prestazioni di cui sono capaci gli esseri vertebrati superiori sono stati fino a poco tempo fa enormemente sottovalutate. Si abbassa l'animale per alzare l'uomo. L'animale non possiede solo l'istinto [...] non risulta neppure così "fissato" come pensava Comte; è capace d'imparare attraverso la memoria associativa, e inoltre è in grado in una certa misura di tramandare ciò che impara (progresso). Non solo: egli possiede anche gli inizi di quell'attività di pensiero connettiva attraverso cui diventano chiari i rapporti oggettivi come le relazioni di uguaglianza, simi-

ci sia così vicino? Forse perché è più facile pensare che così la differenza non gravi anche sulla nostra responsabilità: nel secolo scorso si poteva sostenere che poiché l'animale non possiede il linguaggio, allora sarebbe privo di credenze, pensieri, intenzioni, capacità d'ingannare e di soffrire. Il fatto di possedere il linguaggio mi garantisce una volta per sempre: non avrò più paura di non trovare dentro di me qualcosa da aggiungere all'animalità e inoltre non mi farà problemi di coscienza nel far del male a qualcosa che decido non possa sentire la sofferenza.

Scheler riconosce invece che all'animale «non gli sono del tutto estranee capacità di rinviare impulsi di vendetta, capacità di con-sentire le condizioni emozionali e affettive del branco e perfino dell'uomo attraverso meccanismi di contagio affettivo e di unipatia». In *Die Stel-*

litudine, analogia e mezzo-fine. Fino a un certo livello è in grado di “scorgere”, per lo meno nella sfera del presente immediato, semplici relazioni oggettive di motivo e conseguenza, mezzo-scopo, fine-via nel senso di un compito e per potersi servire con finalità pratiche di questa conoscenza in una libera combinazione di idee (Wasmann e Lindworsky); egli possiede vaghe rappresentazioni generali; schemi anticipatori dell'agire, i cui contenuti è in grado di riconoscere fino a un determinato grado in situazioni immediatamente devianti (disgregazione dell'istinto); [...] È in grado d'intendersi con i suoi simili, per es. attraverso sguardi e possiede moti espressivi simili per la felicità, la sofferenza (Gram), la curiosità, la gelosia, la tenerezza, e perfino forme primitive del sorridere. È capace di provare angoscia e forme primitive delle espressioni più elevate di paura; riconoscenza (per il cibo), testardaggine, ostinazione, riconciliazione dopo esperienze di punizione, regali ad es. di nutrimento ad altri animali; bisogno di vendetta che va oltre l'ira e l'essere arrabbiati. Non gli sono del tutto estranee capacità di rinviare impulsi di vendetta, capacità di simpatizzare con le condizioni emozionali e affettive del branco e perfino dell'uomo attraverso meccanismi di contagio affettivo e di unipatia. Sono presenti forme di rivestimento, forme primitive del bisogno di ornamento, come della formazione cosciente di utensili, differenze di valutazioni all'interno dello stesso genere, forme primitive d'autorità, di comando e di amicizia, molteplici formazioni di unità collettive anche dotate di gruppi particolari specializzati in compiti specifici di lavoro; gli animali non hanno solo un carattere del genere, ma anche forme primitive di carattere individuale. A parte l'acutezza dei sensi (in cui molti animali superano l'uomo) e la capacità di scorgere oltre ampi ambiti spazio-temporali e l'attenzione per ciò che è più lontano, che al contrario nell'animale è notevolmente minore, le strutture percettive dell'animale sono molto simili a quelle dell'uomo [...] Un certo gusto per il “bello” e il “brutto” è presente nella scelta dell'attrazione sessuale. La bellezza obiettiva che è riversata sul mondo vitale – in segni, piume, canti, simmetrie cromatiche – non corrisponde solo alla funzione del preferire il bello al brutto: in gran parte ciò che è bello è tale sia per l'animale che per l'uomo. Il pavone che attira la femmina, piace anche a noi» (GW XII, 127-128). Tale passo viene parzialmente ripreso in *Philosophische Weltanschauung* (cfr. GW IX, 98).

lung aggiunge che certi animali hanno capacità di scelta³⁴ e che «per quanto riguarda gli affetti, la somiglianza fra l'animale e l'uomo risulta forse ancora maggiore di quella riscontrabile a proposito dell'intelligenza, tanto che nel comportamento animale sono rintracciabili atti come il donare, il riconciliarsi, l'esser amichevole, e altri fenomeni simili» (*Die Stellung*, tr. it., 116-117).

Ora riconoscere alla vita sociale degli animali superiori la capacità di rinviare impulsi di vendetta e di riconciliarsi – cioè fenomeni che richiedono una capacità di controllo e d'inibizione del proprio comportamento pulsionale a favore della vita del gruppo – o forme altruistiche di socialità, quali il donare, l'essere amichevole, la capacità di provare forme elementari di solidarietà, simpatia e unipatia verso il gruppo, significa porre il problema se non siano proprio queste forme d'inibizione a costituire il presupposto indispensabile alla vita sociale del branco, venendo a svolgere una funzione simile a quella che, nelle società umane, svolge la morale. Significa implicitamente chiedersi se il comportamento sociale degli scimpanzé presupponga una qualche forma di “morale” basata su forme primitive di simpatia e se questa possa rappresentare una qualche base per la moralità umana.

L'ipotesi di una vita sociale degli animali superiori regolata da leggi “moralì” e improntata a una solidarietà capace d'andare oltre il proprio interesse è oggi al centro del dibattito sulla “morale animale”. Il pregio dell'attuale discussione è quello di aver finalmente messo in luce un momento di comunanza affettiva fra l'uomo e l'animale, individuabile negli strati affettivi vitali e psichici (unipatia, compassione, simpatia, ecc.)³⁵. Il problema è che una volta fatto questo passo s'arriva facilmente a credere che l'etica debba per questo diventare oggetto di discussione dei biologi e non dei filosofi. Rispetto a queste posizioni Scheler, pur avendo intuito con molto anticipo la necessità di una “morale animale”, arriva alla conclusione che l'individuazione di una comune base

³⁴ Sarebbe «sbagliato negare all'animale l'atto della scelta, pensando che a motivarlo sia sempre e unicamente la pulsione singola di volta in volta “dominante”: l'animale non è un meccanismo pulsionale. [...] Ciò di cui tuttavia l'animale sicuramente risulta sprovvisto è quell'atto del preferire un valore al posto di un altro, indipendentemente dai singoli beni concreti: è incapace di porsi al livello necessario per poter preferire ad es. il valore dell'utile al posto del valore del piacevole» (*Die Stellung*, tr. it., 116-117).

³⁵ Cfr. E. O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, 1975; M. Hauser, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Milano 2007; F. de Waal, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano 2001; R. Acampora, *Corporal compassion: animal ethics and philosophy of body*, Pittsburgh 2006.

affettiva fra l'uomo e l'animale non riguarda però il livello dell'affettività personale, il solo al centro del problema etico.

10.5. Critica alla teoria della civilizzazione di Scheler

Gehlen nota che teorizzando una così vasta e ricca continuità fra l'uomo e l'animale è inevitabile dover poi fare un balzo metafisico in avanti, tanto che – nell'impossibilità di recuperare una specificità essenziale per l'uomo – Scheler è costretto a far irrompere all'improvviso sulla scena un ente ultramondano: il *Geist*. Nella posizione di Scheler c'è sicuramente qualcosa che non convince, tuttavia è come se Gehlen andasse a cercare il bersaglio nel luogo sbagliato. L'incoerenza rimane invece tutta interna alla prospettiva scheleriana: *la contrapposizione scheleriana fra cultura e civilizzazione non riesce a spiegare la duplicità costitutiva implicita nel concetto stesso di civilizzazione*. Se da un lato le radici della coscienza strumentale e dell'intelligenza pratica sono già presenti negli animali superiori, è anche vero che le sue espressioni più alte, ad es. la tecnica dell'*homo faber*, sono in qualche modo già contagiate dalla cultura.

La risposta di Scheler a questi interrogativi rimane insoddisfacente: sostenendo che la civilizzazione sta alla chiusura ambientale come la cultura alla *Weltoffenheit* si traccia una separazione netta in cui si suppone che la civilizzazione possa svilupparsi senza venire minimamente contagiata dalla *Weltoffenheit*. Ora il tentativo di situare l'eccedenza umana unicamente nella cultura risulta fallimentare, in quanto Scheler non si rende conto che nella civilizzazione avviene un fenomeno di "mutazione genetica": non è vero che la civilizzazione sia un caso particolarmente sviluppato d'adattamento animale, o che il commerciante d'arte o Edison siano un esempio particolarmente raffinato di un'intelligenza già presente nell'animale, piuttosto la civilizzazione utilizza i risultati e le logiche della *Weltoffenheit*, ma piegandoli alle finalità dell'adattamento animale: l'apparente coincidenza è in realtà il risultato di un doppio rovesciamento.

Per descrivere il fenomeno della "mutazione genetica" basta guardare al funzionamento di un sistema sociale: in sé la trasmissione d'informazioni pratiche sussiste già nelle unità sociali animali, la novità è che nella civilizzazione le forme con cui avviene tale trasmissione (la parola, il linguaggio, la scrittura) rappresentano qualcosa di ontologicamente innovativo, che non è deducibile dal fine a cui sono state piegate. Insomma l'*homo faber* è l'uomo che ritorna sui propri passi e si trasforma nella "scimmia tecnologica": utilizza la prospettiva della *Weltoffenheit* per le logiche della chiusura ambientale, usando la pro-

pria umanità per i fini posti dalla propria animalità. Non c'è nulla di male, purché non si dimentichi l'etica.

La duplicità della civilizzazione si esprime in un'eccedenza dei mezzi sui fini: in una "animalità" dei fini (sopravvivenza, dominio) ottenuta attraverso una "umanità" dei mezzi (sapere pratico, linguaggio). L'uomo si confronta quotidianamente con i problemi della sopravvivenza, deve fare i conti con fini animali, ma ha la possibilità di risolverli con mezzi "umani". È come una luce che la *Weltoffenheit* getta nella lotta per l'esistenza: i problemi nascono quando gli effetti di questa luce si slegano dalla logica che li ha prodotti, quando l'eccedenza dei mezzi sui fini viene messa in mano a una scimmia tecnologica che, ritornata nel buio della caverna, la brandisce come una clava. Scheler non s'accorge che la civilizzazione cerca di raggiungere i fini della scimmia tecnologica con i mezzi offerti dalla *Weltoffenheit*: avanza nello spazio non garantito della *Weltoffenheit*, ma con la mentalità psichica del corazzamento, cercando di costruire, negli spazi aperti dell'apertura, la propria capanna. È questo contagio che non viene messo a fuoco nell'antropologia scheleriana: la civilizzazione non è una fase iniziale dell'esser uomo a cui segue la *Weltoffenheit*, ma il ritorno sui propri passi di un essere che è già a contatto con la *Weltoffenheit*.

L'ipotesi di Spengler era quella che le culture umane in realtà sono organismi molto simili alle piante e come queste radicate in un terreno e soggette alle stagioni della nascita, dello sviluppo e del tramonto: è a quest'ultima fase che corrisponderebbe la civiltà. È la civilizzazione di Nietzsche, che con le istituzioni fornisce le stampelle all'uomo malato permettendo il prolungamento di un'agonia già segnata. Alsberg e Gehlen vedono in essa il nuovo principio in base a cui si costituisce l'essere umano, Scheler invece ritorna alla contrapposizione fra civilizzazione e cultura vedendo la prima come una forma particolarmente evoluta dell'adattamento animale. In realtà la civilizzazione, e con essa il principio del disimpegno organico e dell'esonero, è piuttosto l'esportazione della cultura nell'ambito della lotta per la sopravvivenza. Di conseguenza la distinzione fra cultura e civilizzazione rimane molto meno produttiva di quanto supponesse Scheler: in base ad essa è impossibile non solo tracciare la distinzione fra l'uomo e l'animale, ma anche quella fra chiusura ambientale e *Weltoffenheit*.

Nel contempo se la civilizzazione è un percorso che porta un essere, che ha già superato la chiusura ambientale, a ritornare sui propri passi, allora partire dalla civilizzazione per cercare di capire il nuovo principio in base a cui si costituisce l'essere umano rappresenterebbe decisamente una falsa partenza: sarebbe come cercare di comprendere il passaggio evolutivo dai pesci ai mammiferi iniziando con lo studio dei cetacei.

10.6. *Wissenssoziologie*: società postmoderna o postindustriale?

Una volta che si riveli infruttuoso il tentativo di far riferimento alla distinzione fra civilizzazione e cultura, com'è possibile definire la particolarità dell'ambiente umano? La soluzione più interessante mi sembra provenire indirettamente proprio dalla *Wissenssoziologie* fondata da Scheler, quando individua il nodo nevralgico attorno a cui si costituisce la società umana nell'organizzazione della produzione, distribuzione e trasmissione non tanto dei beni di consumo, bensì del *Wissen*, una tesi che nell'attuale dibattito sociologico va sotto il nome di *post-industrial society* o *Wissensgesellschaft*³⁶.

È dunque la “funzionalizzazione del sapere” ciò che distingue l'ambiente artificiale umano da quello degli altri esseri viventi. La funzionalizzazione del sapere si può descrivere come una forma di produzione e trasmissione d'informazioni particolarmente sofisticata e dotata di leggi proprie, in cui si possono riconoscere per lo meno due stadi: quello del linguaggio e quello a cui si è aggiunta la scrittura. Fra le forme di trasmissione del sapere e le forme dell'organizzazione sociale viene così a stabilirsi una correlazione essenziale. Alcuni dei principi fondamentali della *Wissenssoziologie* sono enucleati da Scheler stesso:

1) A livello sociale esiste una priorità del Noi sull'Io, di conseguenza così come ogni individuo fa parte di un gruppo sociale, altrettanto il modo di pensare e di far esperienza di quell'individuo è preformato da quello dell'unità sociale in cui vive. «È proprio il pensare, il volere, l'amare, l'odiare ecc. insieme [...] che fonda le due categorie fondamentali per la sociologia del sapere: l'*anima di gruppo* e lo *spirito di gruppo*. Queste non sono entità metafisiche che precedono sostanzialmente il vivere e l'esperire insieme, ma solamente i soggetti del contenuto psichico che si producono *ex novo* nell'esser insieme» (GW VIII, 54). Sono cioè le entità *ontologicamente nuove* che si costituiscono solo grazie al particolare modo di essere insieme proprio della vita sociale. L'“anima di gruppo” si esprime nel mito, nella fiaba e nelle altre tradizioni orali, nelle varie forme di religione popolare, negli usi e costumi e si caratterizza per agire dal basso verso l'alto: «opera e cresce in tutti

³⁶ È stato Daniel Bell (*The coming of post-industrial society a venture of social forecasting*, New York 1973) a teorizzare il passaggio da una società basata sulla produzione industriale di beni di consumo a una società post-industriale che ha nel “sapere” la sua più importante risorsa. La teoria della “società del sapere” è stata invece sviluppata dal sociologo tedesco N. Stehr (*Arbeit, Eigentum und Wissen. Zur Theorie von Wissensgesellschaften*, 1994; *Wissen und Wirtschaften*, Frankfurt a. M. 2001). Su questi temi cfr. I. Srubar, *Max Scheler und die Wissensgesellschaft*, in: AA.vv., *Die Bildung der Gesellschaft*, Würzburg 2007, 65-76.

gli uomini anche quando tutto dorme e la sua azione è “organica” nel senso del romanticismo»; invece lo “spirito di gruppo” agisce dall’alto verso il basso secondo la legge del “piccolo numero” di von Wieser o quella delle “élites” di Pareto: in questo caso i modelli di comportamento individuali di gruppi ristretti o di singoli diventano modelli da imitare per le masse.

2) Il modo in cui l’individuo partecipa all’esperienza dei suoi simili si realizza sulla base della complessità della struttura del gruppo. La maggiore complessità, che si esplicita nella divisione sociale del lavoro, costringe a rompere la continuità facendo emergere la differenza fra *tradizione* e *trasmissione* (*Überlieferung*): la prima tramanda attraverso la semplice imitazione, la seconda invece si avvale di segni e del linguaggio (cfr. *GW IX*, 25). Solo il «ricordo consapevole e chiaro uccide la forza della tradizione e ci slega dal suo silenzioso e vincolante potere» (*GW III*, 300), in tal modo l’uomo si apre alla storia attraverso «una crescente demolizione della tradizione» e sostituendo a essa la “trasmissione”. I vari modi di partecipazione e trasmissione di sapere (contagio affettivo, imitazione, tradizione, trasmissione, con-sentire, dis-sentire, ecc.) devono intendersi idealtipicamente;

3) La sociologia del sapere studia le leggi e i ritmi di trasmissione e diffusione del sapere all’interno della società e il modo in cui la conoscenza è socialmente distribuita nel tempo, privilegiando o discriminando determinati gruppi o ceti. Il funzionamento della società ruota essenzialmente intorno al problema di come viene regolata e organizzata la distribuzione sociale del sapere: sia per mezzo d’istituti di diffusione del sapere (scuole, università, biblioteche, stampa) sia attraverso meccanismi di limitazione e controllo (divieti, censure, numeri chiusi, sette, segreti) (*GW VIII*, 54-55);

Il limite della *Wissenssoziologie* di Scheler consiste nell’essere troppo focalizzata sul processo elitario di diffusione sociale del sapere dall’alto verso il basso (quindi allo “spirito di gruppo”). Per contro mi sembra particolarmente felice l’idea sulla centralità della distribuzione sociale del sapere. È analizzando le logiche e le modalità di tale trasmissione che l’attuale teoria della *Wissensgesellschaft* ha distinto la società industriale, orientata in primo luogo alla produzione di beni di consumo materiali, dalla società post-industriale, prevalentemente orientata al controllo della produzione, distribuzione e trasmissione del *Wissen*. Il sapere nella società contemporanea è divenuto il fattore produttivo più importante, anche perché ormai lo stesso sapere relativo al “prodotto materiale” viene socialmente condizionato: la *Wissensgesellschaft* è una società in cui il prodotto non viene comprato per le sue caratteristiche materiali, bensì per l’immagine e il modello di vita che

evoca, tanto che i costi pubblicitari rappresentano una percentuale rilevante del costo complessivo di un prodotto³⁷. In continua crescita è pure la percentuale rappresentata dai costi della ricerca scientifica e tecnologica (nella produzione di certi *software* il costo materiale è addirittura quasi irrilevante), inoltre i settori industriali con maggiori aspettative di crescita sono proprio quelli in cui maggiore è il peso della ricerca.

La società *postindustriale* non è necessariamente una società *postmoderna*. Nella versione di Lyotard la società postmoderna si caratterizza per il venir meno delle “grandi narrazioni”, per la rinuncia a conferire un senso unitario e globale alla realtà e per il non credere più a valori ultimi capaci di fondare criteri universali di verità, moralità e giustizia: di conseguenza la società postmoderna è caratterizzata da una visione disincantata in cui il religioso, l’intellettuale e le avanguardie culturali (quelle che tradizionalmente forniscono punti di riferimento) riducono sempre di più il loro *status*.

Quello che ho davanti agli occhi è tuttavia qualcosa di diverso: è vero che la mentalità della casta sacerdotale dell’antico Egitto, che diffondeva il sapere dall’alto verso il basso, e che si era riprodotta fino all’inizio del Novecento attraverso le *élites*, si sta eclissando, ma a questo non è corrisposta la scomparsa dei meccanismi di controllo: il ridimensionamento delle *élites* è stato largamente compensato dal rafforzamento delle *lobbies*. Un discorso analogo vale per la riduzione del ruolo e del prestigio sociale dell’intellettuale, dell’insegnante, del religioso e dell’*opinion makers* “indipendente”: *spin doctors* e moderni *guru* ispirandosi ai principi di Edward Bernays, esposti in *The Engineering of Consent* (1947), hanno preso il loro posto guadagnandosi un influsso sempre più rilevante sulla stessa vita politica e avvalendosi di un apparato burocratico sempre più numeroso, influente e dispendioso.

“C’era una volta una coraggiosa avanguardia di filosofi – inizia così la grande narrazione dei postmoderni – che nel corso del Novecento, illuminata dal messaggio di Nietzsche, riuscì a svelare alle masse che l’ideale ascetico è una menzogna e che non esistono punti di riferimento fissi”. In realtà l’ideale ascetico più che essere stato sconfitto filosoficamente è risultato a un certo punto inutilizzabile per le nuove logiche del mercato. Contestualmente all’affermarsi della società postindustriale la vecchia morale repressiva dell’ideale ascetico era divenuta controproducente: se la nuova figura emergente era quella del consumatore disinibito, dotato di carta di credito, divenne improvvisamente funzionale pro-

³⁷ Quando compro una confettura di frutta in un supermercato non penso certo di comprare il contenuto *materiale* di cui è realmente costituito quel prodotto (di solito una frutta di scarto impresentabile), ma i contenuti socio-culturali evocati dall’immagine, ben impressa sull’etichetta, del “frutto perfetto”.

prio una certa rilettura del messaggio liberatorio di Nietzsche, che fra l'altro serve a distogliere l'attenzione dai nuovi meccanismi di controllo, per attardarsi invece su quelli già definitivamente tramontati³⁸.

In questo senso la società postmoderna è solo un'astrazione: i nostri modelli di vita e la nostra visione del mondo sono ancora pienamente immersi in una mentalità affabulatoria. Pensiamo di vivere al di fuori del pensiero magico-mitologico solo perché abbiamo riconosciuto le forme antiche con cui tale pensiero agiva fino al Novecento, ma non vediamo ancora quelle in cui siamo pienamente immersi oggi. Un'analisi, anche sommaria, dell'attuale linguaggio politico offre abbondanti esempi di come si ricorra largamente a "grandi narrazioni", seppure scientemente studiate per condizionare e manipolare il consenso. Ma lo stesso si può dire per il pensiero magico: in molti casi il consumatore "postmoderno" che entra in un supermercato compra un prodotto perché gli associa un'immagine in modo non oggettivo o razionale, ma in base a una credenza indotta: questo tuttavia è un meccanismo tipico del pensiero magico³⁹ – e resta tale anche nel caso in cui sia una falsa credenza indotta *scientificamente* con raffinate logiche di *marketing*. Il problema diventa quello d'individuare le nuove forme della mentalità "primitiva" presenti nell'uomo "postmoderno".

³⁸ In una situazione caratterizzata da diffuso benessere economico il pericolo non proviene dal puritanesimo totalitario profetizzato da Georg Orwell in *1984*, quanto da un consenso sociale ottenuto non impedendo la libertà di parola, ma anzi espandendola al massimo, fino ad annebbiare e a rendere indistinguibile la libertà del pensare. Ma anche nell'analisi delle derive più autoritarie più che a Orwell sarebbe appropriato far riferimento a Tocqueville.

³⁹ Cfr. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Torino 1987; L. Levy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino 1982.

11. La rivoluzione dell'eros come apice del processo di centricità

11.1. Alcuni spunti antropologici nel *Simposio* e nel *Fedro*

Leggendo il *Simposio* è difficile non rimanere affascinati dal mito dell'*uomo rotondo* esposto da Aristofane, quello secondo cui la caratteristica di Eros consisterebbe nel portare all'eudaimonia e innalzare l'uomo alla divinità fondendo e integrando il proprio sé con la propria "metà": in tale unione erotica l'uomo ritorna momentaneamente in quella condizione originaria in cui si trovava l'uomo rotondo, una condizione di estrema forza, tanto che Zeus, preoccupato dalla sua potenza, decise d'indebolirlo dividendolo a metà con il fulmine. Sembra che Eros sia atto a innalzare l'uomo fino al divino, ma se questo viene ottenuto nel completamento di sé attraverso la propria metà mancante, qui s'arriva solo al tentativo di sostituirsi al divino (e ciò spiega anche la giusta ira di Zeus), dando origine a un processo di rafforzamento del soggetto. L'intervento di Agatone non cambia la prospettiva e si limita ad aggiungersi alla lunga serie di luoghi comuni su Eros che erano stati esposti negli interventi precedenti. È a questo punto che Platone disorienta facendo entrare in scena, attraverso Socrate, una donna: la sacerdotessa Diotima. Se relativamente ad Agatone Socrate trionfa senza problemi con la potenza del suo ragionamento, ora è in difficoltà: tutto il dialogo fra Socrate e Diotima è come un dialogo rovesciato in cui è Socrate a essere l'allievo che viene preso per mano e liberato gradualmente da errori e false premesse attraverso la sapienza erotico-filosofica della donna. Sovente si tende a sminuire questa circostanza partendo dal presupposto che per Platone il dialogo erotico superiore possa avvenire solo fra due uomini. Giacché quello fra Socrate e Diotima rappresenta uno dei vertici dei dialoghi platonici, se ne conclude che quella donna debba essere necessariamente la maschera per qualcos'altro: un momento autocritico o un espediente per trasformare quello che altrimenti sarebbe stato un monologo in un dialogo. Diotima rappresenta probabilmente tutto ciò, ma l'interrogativo del perché Platone decida di assegnare questo ruolo proprio a una figura femminile

non trova ancora risposta. Se poi Platone ha “rubato” a una donna uno dei momenti più alti della sua filosofia, perché allora dichiararlo? Il dichiararlo è già un segno di riconoscimento esplicito.

Il ruolo e l'importanza di Diotima rappresenta un problema per molte interpretazioni del *Simposio*: forse è il momento di rimettere in discussione, più che il ruolo “femminile” di Diotima, queste interpretazioni stesse e il modo in cui Platone è stato prevalentemente letto nel XX secolo. Essenziale è che le parole di Diotima introducono nei fatti una sensibilità tutta femminile, la stessa che sfocia nella metafora centrale del *partorire* nel bello. Non è secondario che sia proprio tale nuova sensibilità a superare le durezze dualistiche del *Fedone* trasformando l’“imparare a morire” in un “imparare a vivere”, la *filosofia della morte* in una *filosofia del parto* in grado di spostare l'accento sulla fecondità, sulla nascita, sull'eros. Nei duemila anni successivi deve essere sembrata musica troppo leggera per le orecchie di filosofi abituati a infervorarsi solo per arie ben più gravi, inneggianti all'*amor mortis* e all'angoscia.

Diotima rappresenta i misteri Eleusiaci, ma è prima di tutto colei che fa professione del divino, che rappresenta la figura dell'iniziazione e della purificazione. La violenza della sua critica è un'azione kathartica e autocritica verso le false premesse del *Fedone*: quelle che miravano dualisticamente all'eliminazione del corpo e delle passioni. La zavorra che occorre eliminare per disporsi ad andare oltre e per potersi incamminare sul suolo sacro, ove sorge l'oracolo, non è il corpo, ma l'atteggiamento autosufficiente dell'anima, l'incapacità di fissare e riconoscere i propri limiti. Il “conosci te stesso!” è in realtà una sfida, un quesito enigmatico la cui soluzione è: “per poter ascoltare fuori di te, poni un confine e una *misura* al tuo egocentrismo”.

È su questo punto che Diotima ribalta la posizione dei primi quattro interventi: Eros non va considerato un moto che rafforza e accresce la propria identità riducendo l'altro al se stesso, piuttosto è febbre delirante, travaglio rivolto a destabilizzare, trascendere, superare per portare alla luce qualcosa di nuovo. Se gli interventi precedenti avevano esaltato l'esperienza soggettiva tesa a divinizzarsi, Diotima rovescia la direzione: *Eros non mira più a rafforzare il soggetto, ma piuttosto a metterlo in crisi*. Ciò che accumuna gli interventi precedenti è la concezione autoreferenziale di Eros espressa dal mito dell'uomo rotondo: l'idea che fine di Eros sia quello di completare l'ego, riducendo l'alterità alla “propria metà” che manca, e che in tale combaciamento si possa toccare con dito la dimensione divina e autoredimersi.

La definizione di Eros come desiderio di possesso non è che un corollario di tale senso comune: Eros diventa lo strumento con cui il soggetto s'impone ed estende il proprio potere sulle cose possedute, ma così facendo non produce nulla oltre se stesso. Ecco allora intervenire

Diotima che purifica dalla sterilità, per esaltare invece ciò che in Eros fa generare e partorire qualcosa di nuovo: la fecondità.

Ma come purificarsi dalla sterilità di un'intenzionalità volta al possesso? Diotima inanella una lunga serie di opposizioni mediate da Eros: brutto e bello, ignoranza e sapienza, apprendimento e dimenticanza, ma quella centrale si sviluppa attorno alla definizione di *poiesis*, si tratta di una delle più precise analisi di *poiesis* offerte dai dialoghi platonici: il concetto di *poiesis* si dice in molti modi, infatti è ogni tipo di causa che fa passare dall'essere indeterminato (τὸ μὴ ὄν) all'essere (τὸ ὄν)⁴⁰. In altri termini *poiesis* è tutto ciò che è causa di generazione.

Eros è *poiesis*, un'equazione decisiva che negli interventi precedenti non era stata neppure presagita: la filosofia non è νοῦς ποιητικὸς ma ἔρως ποιητικὸς. *Poiesis* è causa del passaggio all'esistenza, nascita, generazione di qualcosa, ma lo è nel senso dinamico: desiderio di nascita, desiderio di passare all'esistenza, e si trova in una situazione intermedia analoga a quella attribuita a Eros mediatore. La definizione di Eros come desiderio del possesso del bene si trasforma in quella di Eros come desiderio di esistenza. I vari passaggi sono chiari: Eros in generale è ogni desiderio per le cose buone e per l'eudaimonia (205d), è tendenza a possedere il bene per sempre, per l'eternità (206a). La determinazione "temporale" ha qui una connotazione esistenziale: per possedere il bene per sempre, devo esistere per sempre. Ora così come la *poiesis* è ciò che fa passare dall'indeterminato all'esistente, Eros è la tendenza a rendere irreversibile tale generazione, a rendere irreversibile l'opera della *poiesis*. Eros, angosciato dalla morte e dalla possibile reversibilità del passaggio poetico, è terrorizzato dalla possibilità di ricadere

⁴⁰ «ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτρυνον αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις» (*Simposio* 205b-c). Di solito μὴ ὄν viene tradotto con "non essere", ma in questo modo si finisce con l'interpretare Platone nel senso della *creatio ex nihilo* e, sulla scia di Heidegger, si arriva ad attribuire a Platone anche la nefasta paternità del nichilismo occidentale. Com'è noto il concetto platonico μὴ ὄν ricorre in un punto centrale anche del *Sofista* e ha dato luogo a interminabili discussioni filologiche. Per una sintesi della discussione relativamente all'interpretazione del passo del *Sofista* rinvio a L. Palumbo, *Su alcuni problemi (e alcune soluzioni) relativi al Sofista di Platone*, in: «Bollettino della SFI», 1999 n. 152. Mi discosto dalle usuali traduzioni rifacendomi all'autorità di Schelling. Se non sbaglio, finora ai filologi di Platone è sfuggito che all'interpretazione del μὴ ὄν Schelling dedica quattro pagine nella *Darstellung des philosophischen Empirismus*: secondo Schelling il nostro concetto di "nulla" in greco non è reso da μὴ ὄν, che si riferisce invece a un essere indeterminato o potenziale, ma da οὐκ ὄν (Cfr. *SW X*, 283-286). Sulla stessa linea anche Paul Tillich distingue fra μὴ ὄν e οὐκ ὄν nel senso di *Potentialität* e *reines Nichts* (cfr. *Systematische Theologie*, Stuttgart 1958, Band II, 27).

all'indietro nel non esistente, perciò cerca di bloccare, di rendere eterno, cioè irreversibile, il corso della *poiesis* verso l'esistenza e la vita. Tutti i passi successivi sono finalizzati a questa scena madre della filosofia: alla generazione della vita, al parto, alla nascita, alla fecondità come antidoto, come *pharmakon* contro la morte. Ne consegue l'inadeguatezza della definizione di Eros in termini di desiderio di possedere *per sempre* il bene. Diotima dimostra a Socrate che ciò che ci rende felici, l'accesso alla eudaimonia, *non è una situazione statica, il possesso eterno di qualcosa, ma un'attività creativa*, in quanto solo attraverso un'attività creativa è concesso all'uomo di partecipare all'immortalità. Di conseguenza Eros non è possesso del bene ma *febbre delirante di eternità* che può essere guarita solo dalla *generazione* nel corpo e nell'anima.

Il parto dell'anima per l'individuo significa creare spazio all'esistenza, permettere che la propria esistenza non ricada nella ripetizione, nell'identico, non scivoli lentamente, ma inesorabilmente verso il nulla, evitare che essa non lasci il segno, non lasci traccia di sé dopo di sé. *Creare esistenza significa una trasformazione del proprio modo di vivere, la possibilità di costruirsi una nuova esistenza, di rinascere a vita nuova e camminare nel mondo guardando attraverso gli occhi della phronesis*. È il rinascere nella forma di vivere secondo *areté*. Ma tale parto di se stessi è appunto tras-formazione, messa in discussione. Ritornano in discussione alcuni passaggi del *Fedone*: per rinascere a vita nuova, per condurre una vita secondo *areté*, devo prima purificarmi dal vivere dormendo, devo prima fare esperienza dell'abbandono e della morte del vecchio modo di vivere. La *poiesis* dell'Eros presuppone una fase *kathartica* in cui il soggetto mette in discussione la sua centralità e i suoi schemi, assume consapevolezza dei propri limiti per determinare uno spazio fecondativo oltre se stesso.

L'esser gravido e "desideroso" di partorire spinge al contatto con la bellezza, al bisogno di costruire assieme a individui dal carattere "bello" una vita o un dialogo che aiutino maieuticamente a partorire, e tale unione crea legami fra questi individui in un'amicizia, in una famiglia, in una comunità. L'essere sterile al contrario isola e fa tornare indietro. Se l'interpretazione non estetica ma ontologica del bello e del brutto nel *Simposio* avviene in termini di fertilità e sterilità, nel *Fedro* avviene in riferimento all'accrescimento o rimpicciolimento dell'ala⁴¹.

Una metafora che può essere ripensata, nel senso di un'ontologia della persona, in termini di *creatività nell'essere assieme all'altro* e volta all'incremento della sfera dell'intensità esistenziale. Anche in

⁴¹ Su queste tematiche cfr. G. Reale, *Eros dèmon mediatore*, Milano 2005; inoltre: Id., *Platone*, Milano 1998.

questa prospettiva bello e brutto diventano i parametri di ciò che migliora o peggiora l'esistenza umana: il bello che rende fecondi e permette di generare, perché fa ingrandire e diventare più forti le ali dell'anima, diventa la fecondità come fioritura degli strati affettivi personali e di conseguenza come capacità di generare un'esemplarità esistenziale più intensa. Ma qual è il meccanismo che produce la crescita delle ali e permette l'innalzamento? O in termini partecipativi: che cosa consente all'uomo di uscire dalla povertà della chiusura ambientale? Nel testo platonico la spiegazione dell'ascesa, a cui dà origine Eros, ruota attorno all'idea della bellezza: se l'idea della bellezza non fosse visibile a occhio umano, in che modo potrebbe rinvigorire le ali che permettono il processo di sublimazione? Il processo d'innalzamento è possibile solo mettendo in crisi la teoria di un mondo delle idee contrapposto dualisticamente alla sensibilità: l'idea della bellezza "funziona" unicamente nella misura in cui è *visibile*, solo nella misura in cui si riflette nella sensibilità. Così nel *Fedro*: «Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo» (*Fedro*, 250 d). L'idea della bellezza s'affaccia sul mondo sensibile, si riflette sul volto della persona amata, sui colori di un fiore, sui contorni e le sfumature di un paesaggio, sulle note di un motivo musicale, ma in tal modo *comunica* qualcosa al mondo sensibile, invia un messaggio preciso da decodificare, getta il ponte fra cielo e terra che viene percorso da Eros.

Platone con una metafora ipotizza che il "messaggio in codice", inviato dalla bellezza al mondo sensibile, sia decifrabile solo da chi possiede *anamnesis*, da chi ha visto nell'Iperuranio le idee. Si tratta di un aspetto centrale dell'antropologia platonica infatti «l'anima che non ha mai contemplato la verità non potrà mai giungere alla forma d'uomo» (*Fedro* 249b). Solo l'uomo ha le chiavi, l'*anamnesis*, per decodificare il messaggio in codice inviato dalla bellezza, e ricordandolo metterà le ali. Qui l'*anamnesis* punta a qualcosa di più alto: non tanto una dimensione del ricordo sensibile, quanto di trascendenza e di apertura a una nuova dimensione. E tale dimensione precede l'*anamnesis* stessa nel cogliere i riflessi della bellezza nella sensibilità: vi è *methexis* e solo successivamente *anamnesis*. *Anamnesis* diventa la metafora di un particolare processo di *methexis* verso la trascendenza.

Dunque nell'antropologia di Platone l'uomo è quell'essere che vive immerso nel mondo sensibile, nella quotidianità, ma che è idoneo a decodificare i riflessi sulla chiusura ambientale dell'idea della bellezza e così facendo di risvegliarsi. La visione di tali riflessi rende l'uomo improvvisamente consapevole della povertà dell'ambiente umbratile in cui viveva, diventa *Sehnsucht*, vaga intuizione di un livello di realtà più

pieno. E tale è l'animo che guida il prigioniero oltre la chiusura ambientale della caverna.

11.2. Scheler e Platone

In *Die Stellung* per vari motivi è assente il riferimento all'eros (il termine compare solo una volta e in nota), manca cioè un tassello decisivo di tutto il discorso dell'antropologia filosofica. Tale situazione cambia radicalmente se si considera anche il *Nachlaß*, e in particolare i due manoscritti dedicati al problema dell'antropologia filosofica⁴². Prendendo in considerazione anche le pagine sull'erotismo, quello che in *Die Stellung* appare un brusco salto in una metafisica dualistica, si delinea invece come un percorso più graduale e rigoroso che inizia proprio dalla rivoluzione dell'eros. Rispetto all'*eccedenza dionisiaca* di Nietzsche l'*eccedenza erotica* di Scheler si caratterizza per rappresentare solo il primo passo dell'*Umschwung* che contraddistingue l'uomo, ma proprio in quanto il primo non può essere saltato.

La presenza di Platone nell'opera di Scheler è costante ed esplicita in concetti come riduzione, filosofia, virtù; la stessa teoria dei valori e della *Weltoffenheit* richiama il tema platonico della fecondità ontologica della bellezza. Nell'atteggiamento di Scheler verso Platone si possono individuare tre fasi:

1) 1912-1915. Atteggiamento prevalentemente critico teso a mettere in luce la novità e la superiorità della concezione agapica cristiana nei confronti della teoria platonica dell'eros. Il progetto di Scheler si rifà direttamente ad Agostino, in grado di elevare a dignità filosofica le verità del cristianesimo, e in particolare di fondere il carattere creativo agapico con l'esperienza della persona. L'idea di un divino agapico è inserita sullo sfondo di una rivalutazione del concetto di persona, una centralità chiaramente assente in Platone: se l'aspetto essenziale della teoria platonica dell'eros è che esso fa uscire fuori di se stessi, è anche vero che la direzione non è verso la persona, bensì verso un Bene impersonale. L'interpretazione proposta da Scheler in questo periodo tanto risulta feconda nell'approfondimento filosofico del concetto di agape, quanto decisamente riduttiva relativamente alla teoria dell'*eros* platonica.

2) Da *Vom Ewigen im Menschen* a *Wesen und Formen der Sympathie* (1920-1922). Progressivamente Scheler riconosce un carattere

⁴² Secondo la numerazione di Avé-Lallemant ANA 315 BI, 17 e BI, 2. Alcune pagine sono già state pubblicate da Frings nel 1987, ma altre, in cui si approfondisce il confronto con Nietzsche e il problema dell'*eccedenza dionisiaca*, sono tuttora inedite.

creativo allo stesso eros platonico: la direzione non è più quella di una contrapposizione fra eros e agape, quanto di una loro convergenza. Vi sono inoltre delle analogie fra il testo platonico (ad es. il tema della *katharsis* e dell'uscita dalla caverna) e la riduzione scheleriana come uscita dalla chiusura ambientale. In questo periodo la lettura di Freud porta Scheler a ripensare il problema del *Geist* nei termini di una critica al *νοῦς ποιητικός*.

3) Nell'ultimo periodo il confronto con Platone porta all'elaborazione di una teoria dell'eros come motore del disimpegno organico posto alla base dell'antropologia filosofica.

Si può osservare che se le posizioni del primo periodo riscossero ampio successo, quelle del secondo hanno suscitato reazioni sostanzialmente negative, mentre quelle del terzo sono rimaste praticamente sconosciute.

11.3. La rivalutazione di Platone

Paradossalmente l'interpretazione statica di Platone, quella che prevale anche nella prima fase di Scheler e che coincide con il platonismo della teoria delle idee, non solo non è stata contrastata dal cristianesimo, ma storicamente si è parzialmente saldata con esso, sfociando nella metafisica delle *ideae ante res* e rischiando di neutralizzare la portata filosoficamente rivoluzionaria implicita nel concetto agapico. È ciò di cui gradualmente si rende conto Scheler stesso: la rivalutazione filosofica del concetto agapico dovrà mirare a far convergere Platone e il cristianesimo, ma nella direzione contraria: verso una filosofia dell'atto creativo reso possibile dalle *ideae cum rebus*. È in questa prospettiva che negli anni Venti Scheler rilegge Platone. La teoria dell'eros platonico non viene più intesa nei termini di una "prevalenza dell'anamnesis ripetitiva", ma connessa alla "crescita delle ali", allo slancio che caratterizza l'uomo: «egli lo chiama a volte "il movimento delle ali dell'anima", altre l'atto dello slancio del nucleo della persona verso le essenze, ma non nel senso che queste essenze sarebbero oggetti a se stanti al di sopra di quelli empirici, quanto di uno slancio verso l'essenza d'ogni oggetto particolare. Ed egli caratterizza la dinamica interna alla persona e produttore tale slancio [...] come la forma più alta e pura dell'eros» (GW V, 67). Qui non c'è più traccia della teoria canonica delle idee e l'attenzione viene piuttosto spostata verso la connessione fra filosofia, sublimazione ed eros: Platone affermando la necessità d'uno slancio capace di superare il piano sensibile e ancorandolo alla tendenza più generale dell'eros «ha aperto per sempre le porte della filosofia all'umanità» (GW V, 68).

È la funzione intermediatrice di eros filosofo fra terra e cielo, fra uomo e divino, a fornire le basi alla teoria scheleriana della sublimazione esonerante dell'eros: eros dice di no a un valore vitale ma solo perché già attratto dalla bellezza d'un valore superiore, e nello spazio aperto da tale scarto, nella mancata reazione automatica d'appagamento d'uno stimolo, si muovono quelle energie alla base del vertere ai valori superiori: la gerarchia dei valori è concepibile solo presupponendo una spinta propulsiva in grado di differire energie verso livelli sempre meno ripetitivi, e capace di trascinare verso l'alto chi si trova in questa corrente. Ma l'innalzamento delle energie diviene possibile solo perché la bellezza si riflette sul piano sensibile in molteplici forme sempre più alte e gli occhi dell'eros inseguendole permettono a chi si trova in questa corrente di farsi trascinare verso l'alto. Qualcosa di simile si verifica anche in Scheler: la profonda crisi e ristrutturazione di senso determinata dall'uscita dalla chiusura ambientale non potrebbe avvenire se già nella sfera sensibile non fosse presente il riflesso di una logica diversa a cui appigliarsi.

Rispetto a Platone Scheler introduce però una novità decisiva: secondo Platone il processo d'innalzamento fa abbandonare le illusioni (mondo sensibile) per dirigersi a ciò che è contemporaneamente il vertice dell'axiologia e della forza (l'idea del Bene), nello Scheler degli anni Venti invece il mondo sensibile non è solo un'ombra della vera realtà, ma diventa un livello ben determinato del reale e inoltre pur sempre la riserva d'energie per le sfere superiori, caratterizzate da fragilità ontologica.

11.4. Da Platone a Freud: l'impotenza dello spirito

La diversa concezione del "bene" è riconducibile in parte all'influsso di Freud. È da Freud che Scheler riprende l'idea secondo cui l'energia e la forza non afferiscono originariamente allo spirito e ai valori più alti, ma risiedono nelle pulsioni biologiche più primitive, nel *Drang*. L'impatto di tale influsso fu così violento da lasciare precise tracce dietro di sé: Scheler è costretto a negare nel 1924 quanto aveva scritto solo nel 1923: se in *Wesen und Formen der Sympatie* (1923) Scheler sostiene, in contrasto con Freud, che lo spirito è dotato di un'energia propria, che non gli deriva dalla libido⁴³ in *Probleme einer*

⁴³ Precisamente: «Es kommt [...] allen Schichten unserer seelischen Existenz, von der sinnlichen Empfindung angefangen bis zu den höchsten geistigen Akten, ein selbständiges Maß von seelischer Energie zu, das durchaus nicht aus der Triebenergie der Libido entnommen ist» (*GW VII*, 207).

Soziologie des Wissens (1924) Scheler scrive qualcosa di molto diverso: «lo spirito in quanto tale non ha in sé originariamente una qualsiasi traccia di forza o efficacia» (GW VIII, 21). Tuttavia il perfetto rovesciamento della teoria platonica dell'eros attuato da Freud viene eseguito da Scheler solo a metà: se Freud ha ragione nell'individuare uno spostamento di energie verso l'alto, Platone è nel giusto quando sottolinea l'esistenza di una orientatività dall'alto verso il basso. Si tratta così di riaffermare l'impotenza dello spirito contro il *νοῦς ποιητικὸς*, ma per riconoscere che il *Drang* in sé rimane in una situazione di disorientamento che lo spinge eroticamente a compenetrarsi con il *Geist*. Il processo di sublimazione presuppone un *Ausgleich* fra *Geist* e *Drang*, e non una contrapposizione dualistica quasi che un po' di più di *Geist* significhi un po' meno di *Drang*. Al contrario la sublimazione è da comprendere nel contesto della tesi secondo cui tutta la realtà è frutto della compenetrazione fra *Drang* e *Geist* a livelli d'autoreferenzialità sempre maggiori: le forze del *Drang* non vengono distrutte dal *Geist*, ma orientate nel senso platonico della persuasione (quella che poi Scheler chiamerà *lenken* e *leiten*) verso valori sempre più alti intesi essi stessi come *Vorbilder*. Il contrasto con Freud si sposta dunque di piano: l'autonomia del *Geist* non include più (come nel 1923) una sfera di energia originaria, ma si limita alla capacità di orientamento⁴⁴. Scheler rilegge Platone attraverso Freud, rovesciando l'assioma che più si sale nella gerarchia ontologica verso l'idea del Bene, maggiore sarà il grado di energia e forza. Ma rilegge pure Freud attraverso Platone, riconoscendo alla sfera della cultura uno statuto originario e una logica irriducibile a quella pulsionale. Traspare tuttavia in modo evidente un limite di fondo quando si ipotizza un *Geist* completamente impotente che risulta però capace ancora di orientare nel senso del *lenken* e *leiten*: in realtà anche il deviare la direzione di un moto richiede energia, di conseguenza a persuadere non può essere direttamente il *Geist* in sé.

11.5. Seidel e Gehlen: l'origine della morale e delle istituzioni

Sul problema dell'irriducibilità della cultura dalla logica pulsionale Scheler si confronta direttamente, oltre che con Alsborg e Theodor Lessing, anche con Seidel. Nel 1925 A. Seidel, un giovane studente univer-

⁴⁴ Così in un corso di lezioni del 1927/28 sulla *Psychoanalyse* Scheler dà ragione a Freud quando deduce ogni attività ed energia dello spirito da un processo di sublimazione dalle energie del *Drang*, ma afferma anche che Freud cade in un falso naturalismo quando deduce da tale processo di sublimazione non solo le energie, ma anche l'essenza stessa dello spirito (cfr. GW XII, 65).

sitario della sinistra rivoluzionaria tedesca (oggi praticamente sconosciuto) concluse un'opera dal titolo *Bewußtsein als Verhängnis*⁴⁵ e dopo aver inviato il manoscritto a un amico, con la preghiera di occuparsi della pubblicazione, mise in atto un suicidio premeditato da tempo. Il testo comparirà postumo nel 1927, e pur essendo scritto senza grandi pretese, attirò subito l'interesse di Scheler ed esercitò successivamente una sottaciuta influenza pure su Gehlen⁴⁶. In quest'opera Seidel procede a una reinterpretazione della teoria freudiana della sublimazione proponendo l'importante tesi della "*coscienza come destino ineludibile*": l'uomo sarebbe caratterizzato da una cronica "carezza dell'attività istintiva", ma l'uscita dal comportamento istintivo avrebbe prodotto una situazione di "eccedenza pulsionale" capace di metterne a repentaglio l'esistenza, per cui trovandosi esposto ai pericoli di un'"eccedenza pulsionale" sfuggita al controllo dell'istinto l'uomo ha dovuto inventarsi un meccanismo artificiale d'inibizione: la morale e la coscienza.

Muovendo all'attacco di tale ipotesi Scheler esplicita quella che può essere letta come una critica *ante litteram* a Gehlen: «Seidel trae da Freud la conclusione che tutta la nostra cultura umana (filosofia, scienza, religione, arte, istituzioni sociali e del diritto) sia solo un "surrogato" derivante dall'inadeguatezza del soddisfacimento pulsionale. Tuttavia perché l'uomo inibisce? Seidel risponde: poiché l'uomo ha un'eccedenza di libido il cui soddisfacimento lo condurrebbe alla rovina. No! solo attraverso il rifiuto sorge l'eccedenza» (GW XII, 66). Se l'eccedenza pulsionale fosse davvero sfuggita al controllo dell'*istinto*, come fa poi a correggersi ricorrendo nuovamente all'*istinto* di sopravvivenza? È un po' quello che si può obiettare a Gehlen: se nell'uomo l'istinto non funziona più, non può certo essere l'istinto di sopravvivenza a spingere l'uomo all'auto-disciplinamento e all'invenzione della morale.

Già Freud si rende conto che l'uomo non segue semplicemente la logica tesa a rafforzare il valore vitale e ponendosi "oltre il principio di piacere" si distacca da un puro riduzionismo naturalistico per ammettere una dialettica fra *eros* e *thanatos*. Nell'ipotesi scheleriana tale pulsione di morte si rovescia in qualcosa di positivo: diventa l'esigenza di trascendere il puro principio di piacere in direzione dei valori personali. Nel farsi uomo la vita è stata costretta a un salto mortale, ha dovuto eccedere se stessa, le proprie categorie, la propria logica, ma in questo salto, in cui ha rinunciato a essere orientata dai valori vitali, sarebbe sicuramente caduta

⁴⁵ A. Seidel, *Bewußtsein als Verhängnis*, Bonn 1927.

⁴⁶ Gehlen cita Seidel solo a partire dalla seconda edizione dell'*Uomo*. Il riferimento esplicito è invece a Herder secondo cui l'uomo è un *Mängelwesen* in quanto non vivendo più in un ambiente orientato dall'istinto, per sopperire a questa mancanza, ha dovuto creare una seconda natura, capace di sopperire all'istinto, e basata sul linguaggio e l'azione.

nel nulla se non avesse improvvisamente scorto, al di là d'essi, una nuova classe di valori e con essa un nuovo punto di riferimento.

La questione decisiva è che Freud, Seidel e Gehlen assumono come punto di partenza ciò che per Scheler è invece solo un punto d'arrivo, un risultato tutto da indagare e da capire: «La mancanza originaria di tutte le teorie negative dello spirito consiste nel fatto che esse non danno la minima traccia di risposta alla domanda fondamentale: che cosa dunque nega nell'uomo, che cosa dunque nega la volontà di vivere, che cosa reprime le pulsioni? E in base a quali diverse motivazioni fondamentali l'energia pulsionale repressa viene sublimata una volta in neurosi e un'altra in un'attività che dà forma alla cultura?» (GW IX, 48). Molte delle teorie antropologiche del primo Novecento, influenzate da Schopenhauer, teorizzavano che l'uscita dal comportamento istintivo fosse, dal punto di vista della vita, la conseguenza d'una malattia, d'un processo di degenerazione, brevemente: un "cancro della vita", tuttavia se di malattia si tratta occorre individuare il virus o la causa che la scatena. Qui invece l'uscita dal comportamento istintivo viene assunta come un dato di fatto, un accadimento interno alla storia naturale che causa l'essere umano, ma senza essere a sua volta realmente spiegato. È questa però la scena madre che non può essere saltata e solo la risposta a tale domanda può far luce sull'uomo.

11.6. Il “vuoto del cuore”: dall'eccedenza pulsionale all'eccedenza di fantasia

La molla di tutto il processo non può essere rappresentata, come ipotizzato da Seidel e Gehlen, dai pericoli impliciti nell'eccedenza pulsionale, per il semplice motivo che non esiste alcuna minaccia di uno straripamento patologico delle pulsioni oltre gli argini dell'istinto, a cui si rimedierebbe con la costruzione artificiale della morale e delle istituzioni: come ha dimostrato K. Lorenz, con gli studi sull'aggressività umana, gli istintivi in realtà continuano a funzionare perfettamente anche nell'uomo. Già Freud del resto aveva distinto la sfera pulsionale (*Trieb*) dall'istinto (*Instinkt*), mettendo in luce come anche la sfera pulsionale abbia un proprio meccanismo autonomo d'autoregolazione. In altri termini: la pulsione non diventa pericolosa e incontrollata quando sfugge al controllo dell'istinto, per il semplice fatto che non è mai stata sotto il controllo dell'istinto!

Che cosa significa poi eccedenza pulsionale? Quello che rappresenta un pericolo mortale non è l'eccedenza pulsionale, ma casomai l'eccedenza di sollecitazioni irrilevanti. È quello che ha messo in luce Luhmann, osservando che un sistema è tale se e solo se, in base alla propria chiusura operativa, è in grado di selezionare dall'immensa mole d'irritazioni ir-

rilevanti che lo colpiscono unicamente gli stimoli rilevanti: la riduzione di complessità dell'eccedenza d'irritazioni ambientali non ha però nulla a che fare con l'eccedenza pulsionale.

A questo punto il ragionamento di Gehlen va capovolto in quanto a ben vedere quello che caratterizza l'uomo è piuttosto un'eccedenza d'insoddisfazione rispetto a un'eccedenza di stimoli irrilevanti per gli strati affettivi più profondi: l'uomo, come osservava Scheler, è un essere il cui «inappagamento pulsionale risulta costantemente eccedente rispetto al suo appagamento» (*Die Stellung*, tr. it., 54-55). Punto di partenza non è l'eccedenza pulsionale (*Triebüberschuß*) quanto l'eccedenza di fantasia (*Phantasieüberschuß*): il rischio non consiste nel soccombere storditi da un'eccedenza di pulsioni, quanto nell'annoiarsi mortalmente nella povertà della chiusura ambientale, tanto che lo sperimentare sulla propria carne una sfasatura, uno iato incolmabile fra le proprie aspettative e la rilevanza pulsionale, spinge l'uomo a cercare oltre. La sofferenza nasce dall'esperire una non correlatività fra esistenza umana e fattualità, una ex-centricità della prima verso la seconda. Il *Phantasieüberschuß* va quindi interpretato in termini di *Sehnsucht* o "vuoto del cuore". È il "vuoto del cuore" il luogo in cui si determina il capovolgimento dall'animale all'uomo: mentre l'animale vive completamente immerso nella realtà concreta del suo immediato presente, nell'uomo le aspettative pulsionali arrivano a eccedere ogni possibile soddisfacimento nella sfera della percezione sensibile, e soltanto allora si verifica quel fenomeno, assolutamente raro e specifico, della percezione del vuoto.

11.7. La teoria esonerante dell'eros

È unicamente la spinta dell'insoddisfazione, derivante dall'esperienza del vuoto, che consente all'uomo d'inibire l'ambito della percezione sensibile, per cercare appagamento altrove: non trovando l'appagamento cercato nel qui e ora temporale dell'animale, l'uomo si guarda attorno, prolunga lo sguardo in avanti, nel tentativo di trovare nel futuro quel soddisfacimento che gli viene negato nel presente. È nell'impossibilità di soddisfare il proprio *Phantasieüberschuß* che l'uomo dimostra di essere, come dice Scheler, il *Neinsager*, l'eterno protestante nei confronti della semplice realtà, la bestia *cupidissima rerum novarum* sempre desiderosa d'infrangere i confini del suo qui-ora-così e di trascendere la realtà ambientale che la circonda.

Ma chi è il motore del processo che permette la nascita del *Phantasieüberschuß* e con essa l'uscita dal comportamento istintivo? Nelle pagine del *Nachlaß* Scheler individua con sicurezza tale fattore nell'eros. Nel «liberarsi dagli impulsi del momento» (*GW XII*, 233), nel prolungamento dell'intervallo fra desiderio e appagamento, l'eros spez-

za definitivamente l'automatismo alla base della vita istintiva: nella sospensione dell'immediatezza, nello scarto essenziale fra stimolo e risposta, fa emergere una nuova logica eccedente lo stimolo stesso; nel differimento strappa l'appagamento dal controllo delle forze istintive e lo pone prima al servizio dell'intelligenza pratica e poi della persona.

Il mestiere dell'eros è quella di creare uno scarto temporale, di consentire una presa di distanza, di darsi tempo in modo da posticipare nel futuro il soddisfacimento, mantenendosi nel contempo disponibile all'accoglimento di ulteriori stimoli, determinando così l'occasione per un'attività selettiva fra diverse opzioni; nel rinvio, nello iato temporale fra pulsione e reazione nasce una nuova logica temporale: l'«eros amplia i materiali dell'aspettativa e della *mneme* e anche qui conduce fino ai confini dell'anamnesi così come alla speranza oggettiva e al temere come modi dell'aspettativa» (GW XII, 232).

Eros diventa padre della *Sehnsucht* (e quindi condizione per l'esperienza del vuoto) perché distoglie il desiderio dall'appagamento immediato prospettandogli davanti le immagini del *Phantasieüberschuß*. Nel trasferimento dell'appagamento al futuro si crea una nuova dimensione temporale e con essa un varco, uno spazio d'azione per un nuovo fenomeno: quello del *preferire* (cfr. GW XII, 233). Spostando continuamente in avanti un'infinità di desideri e di bisogni, la logica dell'eros esonera l'uomo dalla necessità di una risposta immediata, ma nel dilatare la temporalità nel futuro l'uomo scopre di poter organizzare una successione temporale all'interno dello stesso ordine di preferenza: ha la possibilità di sospendere un desiderio che si era presentato prima o che preme con una particolare urgenza riorganizzandolo secondo un diverso ordine di priorità.

Una conseguenza rilevante per l'antropologia filosofica è che nel preferire l'uomo scopre di poter tracciare un percorso individuale: il tracciato delle preferenze diventa espressione inequivocabile della sua individualità, lo spazio di libertà che ne rispecchia la fisionomia. Questo nell'animale non può accadere in quanto la pulsione e l'istinto, rimanendo in una logica binaria, non lasciano spazio a un percorso individuale, ma solo all'identità della specie.

11.8. *Homo eroticus*: la creazione del mondo visivo

È Plotino a cogliere qui l'essenziale: eros è l'occhio nato dal desiderio «che permette all'amante di vedere l'oggetto desiderato, correndo egli stesso per primo dinanzi e riempiendosi di questa visione». Eros nasce «come occhio pieno, come visione che ha in sé la sua immagi-

ne»⁴⁷. Ed è forse in tale senso che si può intendere anche il verso di Schiller secondo cui esclusivamente attraverso il portale della bellezza s'accede alla terra della conoscenza: nella scansione temporale determinata dall'eros ciò che appaga viene distanziato e diventa un oggetto visibile aprendo per sempre le porte al mondo visivo e della conoscenza. Diffondendo una differente dimensione temporale, l'eros crea un nuovo orizzonte visivo, una nuova visibilità del mondo, laddove nella reazione automatica stimolo-risposta il sistema organico rimaneva cieco: associando immediatamente allo stimolo la propria possibile reazione, l'istinto "vede" solo il proprio appagamento interno e rimane completamente indifferente verso il contenuto con cui s'appaga. L'appagamento di un bisogno, che si consuma immediatamente senza intenzionare l'oggetto dell'appagamento, non lascia spazio all'erotismo: l'erotismo ha luogo unicamente quando il desiderio si nutre di un rinvio, di una diluizione del godimento. È nello spazio aperto da tale atto *ascetico* del posticipare e rinviare l'appagamento immediato del bisogno istintivo, che erompe il piacere erotico.

Nell'espressione "non ci vedo dalla fame" si fa riferimento a una situazione dell'esser talmente storditi nel proprio bisogno da rimanere ciechi. Brutalmente quello che qui appaga non è neppure il cibo, ma qualcosa di ancora più primitivo: la cieca sensazione di riempimento dello stomaco, capace di annullare i "morsi della fame". Nell'istinto non esistono occhi desiderosi di "guardare": il raggio di rilevanza di tale sguardo è esclusivamente quello dell'utile e del dannoso, qui c'è unicamente l'"occhio dello stomaco" che scandaglia il proprio mondo-ambiente alla ricerca dei riflessi dei propri bisogni. Attraverso la rivoluzione dell'eros nasce l'occhio in grado di vedere l'oggetto del desiderio, là dove l'impulso e l'istinto vedono unicamente il proprio riflesso.

Muovendosi in una direzione simile Scheler sottolinea come nel diverso modo di guardare dell'erotismo sia sottesa una nuova logica: l'eros rende visibile il mondo in quanto «distoglie il nostro sguardo dall'utilizzabilità dei beni a disposizione, anche se in un primo tempo la sposta solo in direzione dei valori estetici» (GW XII, 232). Dilazionando l'energia della pulsione sessuale e ponendola al servizio dell'attività percettiva, l'eros si palesa quale vero artefice dell'occhio umano⁴⁸. *Lo spostamento d'interesse sull'immagine sottintende uno spostamento del campo di rilevanza dall'oggetto alla forma dell'oggetto*. L'eros «è il

⁴⁷ Plotino, *Enneadi*, tr. it. di G. Faggini, Milano, Rusconi, 1992, III 5, 2-3.

⁴⁸ «Il fatto che l'uomo a differenza dell'animale sia capace d'una visione del mondo "disinteressata" relativamente agli impulsi organici [...], che possa in generale considerare il mondo come immagine, questo dipende esclusivamente dall'eros» (GW XII, 230).

Drang divenuto vedente» (GW XII, 236) che desidera percepire la forma. Questo concetto viene riassunto da Scheler in un passo del *Nachlaß* finora passato inosservato: «L'eros è energia pulsionale sessuale sublimata spostata nel sistema percettivo sensibile e nelle sue funzioni del vedere, udire, annusare ecc. Quando nell'uomo questa componente energetica cessa di porsi al servizio dell'atto puramente sessuale e riproduttivo e ravviva sempre di più le percezioni rendendole oscillazioni di rilevanza autonoma, soltanto allora diviene possibile guardare il mondo per le sue immagini e con un piacere funzionale allo sguardo stesso. [...] Questo succede dapprima nel puro "godimento" del mondo come immagine, diventando un motivo originario dell'arte» (GW XII, 229-230).

Solo nell'eros i *Bilder* riescono a spogliarsi dalla loro rilevanza puramente istintuale, cessano di essere il semplice indice di ciò che risulta dannoso o utile per la struttura pulsionale, e questo coincide con il superamento del comportamento istintivo e pulsionale e l'uscita dalla chiusura ambientale. Se la libido e la sessualità sono diffuse a tutta la natura, esclusivamente nell'uomo esse assumono la forma consapevole dell'eros, ed è questo a tracciare il vero confine fra l'uomo e le altre forme viventi⁴⁹. Nell'animale la percezione, la rappresentazione e le forme elementari d'intelligenza rimangono sempre confinate all'interno della logica dell'utile e del dannoso, quindi nei confini della chiusura ambientale «ma tali confini sono spessi come muri e gli chiudono l'ampiezza e la grandezza dell'universo» (GW XII, 130), l'uomo invece grazie all'eros rompe tali argini: il suo sguardo si rivolge ora liberamente al mondo senza più limitarsi a vedere unicamente un riflesso del proprio organismo⁵⁰. È solo l'erotismo che nell'uomo offre all'intelligenza e alla capacità di scelta, già presenti anche negli animali superiori, la possibilità di estendersi oltre la rilevanza biologica.

⁴⁹ «Il riflesso della grazia sorridente dell'eros irrompe nelle belle forme di tutta la natura. Ma solo nell'uomo egli [...] diviene consapevole a se stesso» (GW XII, 236).

⁵⁰ «Il motivo per cui negli esseri vertebrati superiori il pensiero mediato e l'atto di scelta rimangono materialmente così limitati e compiono percorsi così brevi è una conseguenza della mancanza dell'eros. L'eros è contemporaneamente ciò che obiettiva e nel contempo de-realizza» (GW XII, 232).

Parte seconda

Ontologia della persona

«L'essere dell'uomo è essenzialmente il suo proprio atto»
Schelling

Riduzione e *Weltoffenheit*

1. La percezione pura e l'empirismo filosofico

1.1. Empirismo filosofico e chiusura ambientale

L'ontologia della persona è innanzitutto una nuova teoria dell'esperienza. Con "empirismo filosofico" intendo la tesi che esista un ambito dell'esperienza distinto dalla sensazione e correlato al centro personale: il processo d'identificazione della persona si svolge parallelamente al processo di delimitazione di tale territorio nei confronti della chiusura ambientale e dell'esperienza oggettivabile in leggi scientifiche. Fra la chiusura ambientale e l'apertura radicale vi è poi tutta la zona intermedia dell'eccedenza erotica.

L'attività del corpo immaginifico non arriva a coprire tutto il territorio dell'esperienza. Premesso che il processo cognitivo consiste in una mappatura, la domanda è se siano ipotizzabili diversi punti di vista sul mondo, fra cui certamente un posto di rilievo spetterebbe a quello ecologico, oppure se questo sia l'unico: se siano cioè possibili diverse tipologie. Qual è la differenza fra il modo di percepire di un pipistrello o di un topo e quello che attualizzo di fronte a un tramonto alpino oppure nell'ascoltare Bach? Quello che l'approccio ecologico non dice è che il "mappatore" all'opera nel contemplare un tramonto o nell'ascoltare una musica non è la mia rilevanza biologica, bensì il mio *ordo amoris*.

1.2. Scheler e la chiusura ambientale di von Uexküll

Per cercare di circoscrivere il territorio empirico dell'apertura radicale, e le strategie adatte a delimitarlo, parto da una mappatura più precisa della chiusura ambientale. Anche in questo caso prendo in considerazione l'origine storica del problema che si può far risalire a von Uexküll. Per von Uexküll gli orizzonti dell'*Umwelt* non coincidono con lo spazio fisico che circonda l'organismo e la superficie del suo corpo, essendo piuttosto determinabili "semioticamente" in termini di *Merkwelt* (mondo di contrassegni) e "pragmaticamente" in termini di *Wirkwelt* (spazio d'azione). Von Uexküll evidenzia inoltre come la marcatu-

ra dell'ambiente sia uno schema dell'azione e viceversa come un'azione determini una marcatura e questo permetta di stabilire fra *Merkwelt* e *Wirkwelt* un "ciclo funzionale" (*Funktionskreis*). Da tali premesse è facile arrivare alla tesi che l'ambiente sia una mappatura del mondo circostante compiuta in base al ciclo funzionale dell'organismo.

Sulle potenzialità filosofiche dei lavori di von Uexküll richiamò l'attenzione Scheler già nel 1914¹, utilizzandoli per elaborare una nuova teoria della percezione. Scheler innanzitutto concorda con von Uexküll nel criticare il presupposto "antropomorfo" della tesi evolutivista, secondo cui per tutti gli esseri viventi esisterebbe un unico ambiente, un unico teatro di una lotta per l'esistenza pensato sul modello umano². Una volta messo in luce che ogni specie animale si costruisce un ambiente "su misura" entra in crisi l'idea che la natura costringa l'organismo a un adattamento unicamente passivo: la varietà delle forme di adattamento dimostra che «lo stesso processo in cui si forma l'organo determina anche la struttura del *milieu*» (*GW* III, 143). L'ambiente non è qualcosa di estraneo, che l'organismo si trova di fronte come già dato, ma è un suo prolungamento semiotico e pragmatico: *Leib* e *Umwelt* sono un tutt'uno, come unica è la realtà formata dal ragnò e dalla tela che tesse, tanto che la struttura dell'*Umwelt* risulta definita nella stessa misura in cui lo è quella dell'organismo corrispondente e viceversa. Tale unità inscindibile è la vita stessa³.

Sviluppando esplicitamente in chiave antikantiana le tesi di von Uexküll Scheler è in grado di moltiplicarne esponenzialmente l'impatto filosofico. La critica al mito pseudoscientifico dell'"ambiente unico" viene recuperata da Scheler per smontare l'idea kantiana di unico "mondo percettivo": se è l'organismo a determinare tutt'intorno le coordinate spazio-temporali relative, proiettando le proprie possibilità di movimento e d'azione (*Wirkwelt*), se è l'organismo a codificare e selezionare in una precisa gerarchia di rilevanza e di urgenza lo spazio semiotico circostante (*Merkwelt*), allora esisteranno tanti "mondi percettivi", tanti apriori biologici quanti sono gli ambienti-proprio che com-

¹ Nel 1914 Scheler pubblicò una recensione a *Innenwelt und Umwelt der Tiere* (ora in: *GW* XIV, 394-396) per poi sviluppare sulla scia di von Uexküll, nel secondo volume del *Formalismus*, un'ampia analisi del rapporto *Leib-Umwelt*. Un inquadramento di queste problematiche, che non si fermi storicamente a Merleau-Ponty, è rintracciabile in Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburg 1958.

² Citando von Uexküll Scheler afferma che non si può ricondurre il «processo di adattamento a un unico ambiente uguale per tutti gli esseri viventi, come suppongono Darwin e Spencer» (*GW* X, 312).

³ Ciò «che chiamiamo vita non è localizzabile nell'organismo, ma è quell'unità di avvenimenti che hanno luogo fra corpo vivo e ambiente-proprio. L'ambiente-proprio appartiene all'organismo come il corpo» (*GW* XII, 260).

petono a ciascuna specie vivente. Una farfalla, una zecca, una lucertola, pur essendo nella stessa foresta, non vivono all'interno dello stesso mondo; pur essendo uno accanto all'altro non si muovono nello stesso spazio: si posizionano piuttosto in universi ambientali diversi che possono anche interagire, ma rimanendo distinti, ad es. le rane in base alla loro struttura di rilevanza biologica vedranno il mondo in modo diverso dalle mosche, anche se questo non le impedisce di cibarsi di mosche.

L'*Umwelt*, sintetizza Scheler, è una prospettiva particolare, una *Seitenansicht* sul mondo capace di riflettere oggettivamente lo spazio della rilevanza vitale di un organismo, di conseguenza la chiusura ambientale non è altro che l'esatto rispecchiamento della ricchezza o povertà della struttura pulsionale dell'organismo. Questa corrispondenza viene teorizzata nella correlazione fra *Leib* e *Umwelt* per cui ad ogni variazione dell'orizzonte di rilevanza del corpo vivo corrisponde una variazione della parte di mondo che viene selezionata, e ogni variazione ambientale può indurre essa stessa una trasformazione nella struttura di rilevanza del corpo vivo. L'*Umwelt* rappresenta così l'insieme di tutto ciò che è rilevante per un determinato organismo, indipendentemente dal fatto che sia dato attualmente o meno: forma una sorta di possibilità complessiva «non solo lo sfondo per i contenuti della percezione, ma anche la riserva da cui questi contenuti sono ricavati» (*GW* II, 161-162). Figurativamente si possono tracciare una serie di cerchi concentrici sempre più ampi a cui il corpo vivo può attingere in caso di crisi o smentita della propria intenzione attuale: quello puntiforme rappresentato dalla percezione sensibile attuale, quello dell'attenzione, quello dell'interesse e infine quello del mondo ambiente.

Ora se è vero che la percezione sensibile illumina solo una parte limitata del mondo, che cosa accadrebbe a un essere che non si limita a gettare luce unicamente sulle zone per lui più interessanti? In *Erkenntnis und Interesse* Habermas, riprendendo le tesi di Agostino e Scheler relative a una conoscenza basata sull'interesse, riconosce che la conoscenza umana non è né un semplice strumento dell'adattamento di un organismo al suo ambiente (come avviene in von Uexküll e Lorenz) né il frutto della legislazione disinteressata dell'intelletto (come nell'idealismo). Se Dilthey e Peirce arrivano a cogliere l'interesse che muove la scienza, Habermas vuole anche riflettere su di esso: la soluzione proposta è quella d'interpretare il *reines praktisches Vernunftinteresse*, già intuito da Kant e Fichte, come "interesse conoscitivo emancipatore". Si tratta tuttavia di una soluzione non sufficientemente radicale in quanto continua a porsi sul lato noetico del cogito, con il rischio di rimanere confinata nella prospettiva antropocentrica dell'emancipazione umana. In definitiva il valore di questa soluzione dipende dal livello della stratificazione affettiva a cui viene riferito l'"interesse puro": se questo viene posizionato negli strati affettivi dell'Io psichico ri-

sulta “puro” solo nei confronti della rilevanza biologica, ma in esso continua a sussistere un meccanismo di azione selettiva, cioè un occultamento, un oscuramento, un impoverimento del contenuto originario, funzionale alla conoscenza oggettiva del soggetto.

1.3. Autodati e conoscenza a-simbolica

Una generale insensibilità e trascuratezza nel cogliere le differenze della sfera sensoriale ed emozionale ha portato a non prendere in considerazione l'ipotesi di una “*percezione pura*”, cioè autonoma dall'organizzazione biologica ed egologica dell'uomo: gli sforzi si sono piuttosto concentrati nel delineare una “*conoscenza pura*” della soggettività umana. *Eppure una percezione purificata sia dai meccanismi selettivi sensoriali sia da quelli dell'intenzionalità del cogito avrebbe una rilevanza teoretica altissima: sarebbe in grado di lasciar affiorare il dato stesso, aprendosi all'inesauribile pienezza dell'autodati.*

Di fronte al problema della pienezza ontologica sono state tentate principalmente due vie: la prima è quella kantiana che ipotizza un misterioso mondo del *Ding an sich*, la seconda fa riferimento al concetto d'intuizione. Ambedue ritengono che la pienezza sia dietro il piano dell'esperienza e non possa quindi essere cercata nell'autodati, ma mentre il criticismo ritiene che non ci sia alcun accesso diretto, in certe forme dell'intuizionismo si ipotizza che tale passaggio possa essere riconosciuto non appena si riesca a prescindere dal segno. È questo l'orizzonte da cui prende le mosse anche Scheler. Qui la giusta critica al tentativo di ricondurre la globalità del contenuto mondano agli elementi sensibili porta a spezzare quella correlatività fra sensazione e intuizione, che vedeva espressa, oltre che in Kant, anche in Mach, ma solo per ipotizzare un'intuizione nel senso di una conoscenza *asimbolica* di ascendenza bergsoniana⁴. Così nei due saggi *Phänomenologie und*

⁴ Senza nulla togliere alla grandezza di Bergson, e senza ricadere nei pregiudizi, ormai definitivamente superati, che lo dipingevano come un intuizionista irrazionalista, resta il fatto che il problema dell'intuizione, così com'era impostato fino a *Introduction à la métaphysique* (1903) e prima dell'*L'Évolution créatrice* (1907) non permetteva di arrivare a una concezione piena della dati. Qui di seguito cercherò di mettere in evidenza come questo limite sia stato superato dagli sviluppi stessi del sistema di Bergson. È probabile che i nuovi accenti presenti in *L'Évolution créatrice* abbiano influenzato lo Scheler di *Erkenntnis und Arbeit* (1924) portandolo a prendere autocriticamente le distanze dal concetto di conoscenza asimbolica. Questo non esclude a sua volta l'ipotesi di un influsso retroattivo di Scheler stesso sull'ultimo Bergson. Nel suo testamento spirituale del 1937 *Le due fonti della morale e della religione* riemerge-

Erkenntnistheorie e Lehre von den drei Tatsachen si sostiene che l'autodatià sia una forma di datià che fa a meno della mediazione simbolica e di conseguenza che la fenomenologia consisterebbe essenzialmente in una *Entsymbolisierung der Welt*⁵.

La tesi di una "conoscenza asimbolica" assomiglia a una questione mal posta: il problema in filosofia non è tanto la ricerca di un accesso privilegiato, che dimostrerebbe la propria validità in quanto non mediato da segni, quasi che l'assenza di contatti con il segno possa garantirne incondizionatezza e verità. In realtà il fare a meno dei segni, di per sé, non garantisce proprio un bel niente, come all'opposto la loro presenza non rende la conoscenza necessariamente impura. Il problema va radicalmente riformulato: la distinzione da cui partire è quella fra una semiosi volta all'utilizzo del mondo lungo la deriva dei bisogni, e quella volta a far spazio all'emersione di qualcosa che eccede il piano fattuale. La soluzione non può consistere nel totale azzeramento del segno attraverso l'intuizione, bensì nella messa fra parentesi di quel tipo di semiosi volta a un uso del segno *strumentale* alla cura dei bisogni o alle necessità previsionali del cogito: la stessa autodatià può benissimo esprimersi attraverso una semiosi, purché *non* strumentale. Posso ridurre la datià a segni funzionali ai miei bisogni, ma posso anche cogliere in un segno qualcosa che apre e trascende completamente la rilevanza biologica⁶.

La questione non è se l'autodatià si manifesta o meno attraverso segni, ma se le condizioni di questo manifestarsi sono decise dal dato

no infatti diversi temi tipicamente scheleriani: dalla rilevanza sociologica e etica della teoria del *Vorbild* per le società aperte, alla riscoperta del ruolo della sfera emozionale non solo per la percezione, ma anche – nella distinzione fra emozione infra-intellettuale (riproduttiva) e sovra-intellettuale (creativa) – per lo stesso concetto di intuizione, fino all'irruzione della prospettiva agapica. Per un'analisi della critica di Scheler a Bergson rinvio a G. Cusinato, *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler*, in: «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», n. 8, 1986/87, 117-145. Più recentemente cfr. M. Averchi, *Le immagini della percezione sensibile in Scheler e Bergson*, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007, 275-294.

⁵ Il concetto di "conoscenza asimbolica" dà per scontata da un lato una contrapposizione fra intuizione e simbolo, dall'altro una coincidenza fra simbolo e segno. In ambedue i casi si tratta di ipotesi discutibili: ad es. il concetto schellingiano di *Anschauung* non si contrappone a *Symbol*, mentre Peirce sviluppa una rigorosa classificazione dei segni in cui il simbolo rappresenta solo una classe molto particolare di segni.

⁶ In questa ottica, relativamente al *simbolo*, sarebbe da analizzare tutto il problema della simbologia religiosa del sacro. Molte tematiche riguardanti l'intuizione potrebbero essere invece ripensate nel senso dell'*iconismo* e dell'*abduzione* teorizzati da Peirce.

stesso o dall'osservatore: dal punto di vista dell'ontologia della persona un'autodatià che decidesse di manifestarsi liberamente attraverso segni avrebbe una rilevanza sicuramente maggiore di una datià che riuscisse a farsi cogliere passivamente in modo apodittico. *Un'autodatià è tale non perché si manifesta al di fuori del rimando segnico, ma perché è essa che decide autonomamente di manifestarsi.* Proprio in quanto non evidente l'autodatià sfugge al mio controllo e può sorprendere, risulta cioè potenzialmente in grado di produrre meraviglia. *La vera distinzione è fra l'empirico che si auto-dà (a cui è rivolta l'ontologia della persona), e quello che è dato alle condizioni dettate dall'osservatore (disposizione naturale e scientifica).*

Allontanandosi dalle suggestioni dell'intuizione il problema diventa quello di descrivere un atto conoscitivo che si caratterizzi non per essere "a-simbolico" quanto per essere capace d'aprirsi in modo illimitato alla datià: diventa il problema di una *percezione "pura"*, nel senso di "disinteressata".

1.4. Bergson e il problema della percezione disinteressata

Matière et mémoire determina una svolta nella filosofia della percezione e della corporeità, ma l'ampiezza di questo sforzo, volto a introdurre in filosofia il momento pragmatico dell'azione corporea, è così vasta da determinare quasi uno scompensamento nei confronti della dimensione che in realtà stava più a cuore a Bergson, la *durée*. Bergson unifica i vari principi selettivi in un unico schema comprendente non solo la struttura pulsionale del corpo, ma anche l'intelletto, in quanto esso non sarebbe «altro che una specie di centralino telefonico centrale: il cui ruolo è di dare la comunicazione, o di farla attendere» (Bergson *Œuvres*, 180). Se l'intelletto si limita a fungere da centralino telefonico, allora il principio alla base della selezione, il centralinista da neutralizzare, va ricercato più in profondità e diventa la coscienza stessa. Questa consiste «in un discernimento pratico» (Bergson *Œuvres*, 198) che opera una suddivisione del reale secondo un criterio di utilità, e cioè senza seguire le linee interne della struttura materiale delle cose. Rifacendosi al concetto di dicotomia platonica (l'arte del cuoco di tagliare le carni), l'intuizione sarebbe invece l'atto in grado di procedere all'indietro e di scomporre – seguendo le articolazioni naturali – i dati sensibili misti nei propri elementi costitutivi puri. Trascendere il piano analitico significherebbe far affiorare, sotto i tagli artificiali prodotti in vista dell'utilizzazione, le nervature effettivamente presenti nell'essere.

Ma come annullare questo meccanismo selettivo, se è così esteso e profondo? Per recuperare un rapporto integro con l'esperienza, Bergson è costretto a mettere fra parentesi non solo la rilevanza pulsionale, ma

pure la facoltà analitica che si estende a tutta la coscienza, per affidarsi alla funzione sintetica dell'intuizione: in altri termini in Bergson è tutta la "percezione" che, nel tentativo di recuperare un rapporto integro con la datità, dovrebbe essere messa fra parentesi. È questa l'ambiguità di *Matière et mémoire*: non solo la sensazione, ma anche la percezione e tutta la facoltà del pensare in generale viene ricondotta al pragmatismo, con l'onerosa conseguenza di dover poi contrapporre a un così vasto ambito l'atto intuitivo a-simbolico.

La questione essenziale è che in *Matière et mémoire* l'intuizione rimane così affaccendata a contrastare il simbolo, da dimenticarsi di sospendere il meccanismo selettivo alla base della chiusura ambientale. Il noto esempio del cono, presente nel terzo capitolo, non aiuta a risolvere il problema: il vertice "S" del cono rappresenta il momento di massima efficacia dell'attività selettiva, e coincide con il presente, l'azione e la realtà; allontanandomi dal vertice neutralizzo progressivamente l'attività selettiva, ma invece di far spazio a una percezione "allargata", capace di offrirmi una datità più integra e completa, scopro di ricadere sempre più profondamente nel regno del sogno e dell'inazione. Anche la figura presente nel secondo capitolo di *Matière et mémoire* – quella secondo cui a cerchi sempre più ampi della memoria coinvolta corrispondono aspetti e sfumature sempre più precise dell'oggetto percepito – non offre una risposta soddisfacente: ciò che viene percepito nel presente dal corpo risulta estremamente povero, di conseguenza Bergson analizza come tale percezione possa essere arricchita attraverso il coinvolgimento di strati sempre più profondi del ricordo, mediante l'attenzione. Il risultato è che se «l'immagine trattenuta o ricordata non riesce a coprire tutti i dettagli dell'immagine percepita, viene lanciato un appello alle regioni più profonde e lontane della memoria, affinché altri dettagli noti vengano proiettati su quelli che ignoriamo. E l'operazione può proseguire all'infinito, poiché la memoria rafforza e arricchisce la percezione, la quale, a sua volta, sempre più dispiegata, attira a sé un numero crescente di ricordi complementari» (Bergson *Œuvres*, 247).

Ma è possibile attraverso tale processo riconquistare la ricchezza offertaci dalla datità oltre la chiusura ambientale? La risposta non può che essere negativa in quanto la logica stessa dell'*attenzione*, quella che permette il richiamo dei ricordi e l'affiorare del passato, funziona *esclusivamente* attraverso un criterio di *utilità pratica*. In altri termini: *anche nel caso in cui il processo andasse avanti all'infinito arricchirebbe l'immagine percepita solo di dettagli utili, mentre quelli che trascendono il principio d'utilità rimangono esclusi a priori dall'attenzione e quindi non potrebbero mai affiorare.*

Vi è tuttavia un momento decisivo in *Matière et mémoire* che ho finora omesso: è quando Bergson distingue, a proposito della lettura e della lezione, fra due forme distinte della memoria: la prima è la memo-

ria-abitudine che si basa sulla *ripetizione*, l'altra invece sull'*immaginazione*. Per «evocare il passato sotto forma d'immagine, bisogna potersi astrarre dall'azione presente, bisogna saper dare valore all'inutile, voler sognare. Solo l'uomo è capace, forse, di un simile sforzo. Inoltre, il passato a cui così risaliamo è sfuggente, sempre sul punto di scapparci, come se questa memoria regressiva venisse contrastata dall'altra memoria, più naturale, il cui movimento in avanti ci porta ad agire e a vivere» (Bergson *Œuvres*, 228).

Ebbene è sulle ali di questo “saper dare valore all'inutile”, di questo “voler sognare” che, nelle opere bergsoniane successive, il meccanismo viene corretto e perfezionato. Così la logica che presiede all'affiorare dei ricordi viene progressivamente sottratta a un criterio d'utilità, mentre la facoltà percettiva viene progressivamente ripensata oltre una finalità esclusivamente pragmatica. Ciò permette all'“intuizione” di estendersi, per così dire, al mondo: non è più all'opera una sintesi coscienzialistica che si espande a *discapito* del mondo, bensì una sintesi finalmente compatibile con la legislazione materiale. Non è un caso allora che – per lo meno a partire da *L'Évolution créatrice* (1907) – il ragionamento ruoti attorno alla nuova coppia *intelletto – istinto*, dove quest'ultimo è identificato con la simpatia (*l'instinct est sympathie*) e diretto verso la vita: «ma all'interno della vita ci potrà condurre l'intuizione, ovvero l'istinto divenuto disinteressato, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito» (Bergson *Œuvres*, 645). L'intuizione è ora descritta in termini nuovi rispetto all'*Introduction à la métaphysique* (1903): non è più “conoscenza asimbolica”, bensì “simpatia”, sforzo “*disinteressato*”. Ma “*disinteressato*” è proprio ciò che spezza il meccanismo selettivo operante nell'esempio del cono e rivolto ad attualizzare solo gli aspetti “utili” del ricordo. Ora a questo viene sostituito uno sforzo *simpatetico* volto a cogliere in modo illimitato la datità. Implicitamente la direzione risulta rovesciata: non si tratta più di condensare e sintetizzare nella *durée* il mondo fuori di me, quanto di condensare e raccogliere il *mio* essere personale. Grazie a un raccoglimento interiore diventa possibile scendere negli strati affettivi più profondi e da qui rideterminare altrettanti sfondamenti affettivi nei livelli della realtà più reconditi, grazie a una sintonia simpatetica con il mondo stesso.

Bergson stesso sente il bisogno di ritornare esplicitamente su questi temi e nella conferenza *L'intuition philosophique* (1911) individua il problema della filosofia (e quindi dell'intuizione) nello sforzo volto a distogliere l'*attenzione* «dall'aspetto praticamente interessante dell'universo [...] per rivolgerlo verso ciò che praticamente non serve a nulla. Questa conversione dell'attenzione sarebbe la filosofia stessa» (Bergson, *Œuvres* 1373-74). La filosofia diventa così una “conversione” dello sguardo sul mondo, rovesciando la percezione «ipnotizzata dalla co-

stanza dei nostri bisogni» in una percezione liberata dai limiti imposti dagli interessi biologici e pratici. Solo in tale mutamento di prospettive risulterà possibile aprirsi a una dimensione della realtà intesa come sorgente continua di novità. La nuova “percezione *disinteressata*” di Bergson guarda così già in direzione della pienezza del mondo.

1.5. Oltre Kant e il pensiero della sintesi

Per far spazio a un concetto pieno d'esperienza occorre mettere in discussione il concetto kantiano di sintesi. È vero: Kant parla di due origini della conoscenza umana, ma di queste solo la sensibilità ci dà l'oggetto, l'altra invece lo pensa: ci sono «due origini della conoscenza umana [...] vale a dire la sensibilità e l'intelletto, per mezzo della prima gli oggetti ci sono dati, mentre per mezzo della seconda vengono pensati» (*KrV* A15; B30). Un concetto che viene ulteriormente ribadito poche pagine dopo affermando che gli «oggetti ci vengono dati per mezzo della sensibilità [...] e in altro modo non può esserci dato nessun oggetto» (*KrV* A 19; B 33). Questa coincidenza fra datità e sensibilità è un presupposto irrinunciabile, riproposto non solo all'inizio dell'*Estetica trascendentale*, quando la sensibilità viene definita «la capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni nel modo in cui noi siamo affetti dagli oggetti» (*KrV* A 19; B 33), ma pure all'inizio della *Logica trascendentale*: «noi chiamiamo sensibilità la recettività del nostro spirito [*Gemüt*] a ricevere rappresentazioni, nella misura in cui esso viene in qualunque modo affetto» (*KrV* A 51; B 75). Sono affermazioni nette, compatte, che rimangono inalterate nelle due versioni della *KrV* e costituiscono uno dei capisaldi di tutto il pensiero di Kant, tanto che nella declinazione di tale assunto emergono i vari corollari dell'*Estetica trascendentale*: se recettività e sensibilità coincidono, allora nel fenomeno la materia è ciò che corrisponde alla sensazione, mentre la forma è ciò che ordina il molteplice del fenomeno; in quanto separata dalla materia (e quindi dalla sensazione) la forma è pura «bella e pronta a priori nello spirito», mentre invece la materia è «data solo a posteriori» (*KrV* A 20; B 34). Nel mondo sintetizzato dalle categorie intellettuali kantiane non c'è spazio per esperire una datità già materialmente strutturata o per ipotizzare una contro-intenzionalità.

L'ipotesi kantiana secondo cui l'esperienza sarebbe il risultato di un processo sintetico è, come nota anche Scheler nel *Formalismus*, figlia della tesi mitologica d'un caos originario che verrebbe sintetizzato d'incanto da un atto demiurgico ordinatore, in grado d'imprimere la forma là dove regnerebbe solo un'inquietante molteplicità sensibile informe. Ed è per equilibrare il relativismo e l'instabilità di tale datità

originaria, che Kant è poi indotto a esaltare oltremodo la stabilità e l'universalità delle categorie trascendentali.

La rivoluzione copernicana kantiana coglie nel segno quando denuncia un ingenuo realismo che vede nel dato una struttura in sé già predeterminata e pronta a essere rispecchiata passivamente nella mente dell'osservatore, ma rischia poi di cadere in un errore altrettanto inaccettabile: la riduzione del mondo e della natura a un ammasso informe ancora da forgiare in cui traspare una malcelata ostilità verso la natura e il mondo.

Si tratta di trovare un nuovo punto di vista al di là della rivoluzione copernicana di Kant: se il dato di partenza non è rappresentato né da una soggettività demiurgica (capace di sintetizzare il caos) né da un mondo precostituito (che viene riflesso nell'intelletto), allora le condizioni trascendentali a cui deve sottostare la datità sfuggono sia al criticismo sia al realismo ingenuo.

Il falso presupposto del criticismo è quello della coincidenza fra sfera sensibile e empirica: non si tratta d'avventurarsi alla sprovvista in quell'"oceano periglioso" descritto da Kant nella *Critica della ragion pura*, ma d'esplorare meglio quest'isola dell'esperienza circondata dall'oceano, sincerandosi se l'esperienza sensoriale coincida veramente con tutto il suo territorio, o se più modestamente non si riduca a occuparne solo una porzione.

Tutto ciò ha delle immediate conseguenze sul piano antropologico in quanto, a ben vedere, i limiti unidimensionali che Kant attribuisce al fenomeno, quelli derivanti dal descrivere l'esperienza dal punto di vista di un unico strato affettivo, non sono altro che i limiti di un concetto antropologico unilaterale: l'uomo kantiano razionale e pragmatico nelle cui vene, come già notava Dilthey, non scorre sangue vero, bensì una linfa intellettuale rarefatta. Il superamento del concetto di cosa in sé è possibile solo in base al superamento della concezione kantiana dell'uomo.

Far coincidere la sensibilità con la recettività, l'esperienza sensoriale con l'esperienza in generale, significa determinare fin dall'inizio una stortura, una mutilazione del dato empirico; confinare l'intero orizzonte della percezione umana attorno alla sensazione, cioè a segnali biologici, a indici regolativi dell'organismo. Ciò che caratterizza e, in ultima analisi, definisce antropologicamente l'uomo è invece proprio l'esperienza di una sproporzione, di una sporgenza *empirica* sul *sensoriale*.

Partendo dal fatto che la datità ha già una sua "forma" e che il processo non è sintetico, bensì selettivo, si possono trarre tre importanti conclusioni in contrasto con Kant: esiste una "legislazione della datità", perché è essa e non la "legislazione intellettuale" che dà forma al dato, una direzione che apre le porte alla tesi dell'apriori materiale; in secondo luogo anche l'attività dei fattori spirituali sarà di tipo selettivo e non creativo, una prospettiva che culminerà nella critica del *νοῦς ποιητικός*;

in terzo luogo è possibile tentare il recupero di un rapporto integro con la datità mettendo fra parentesi il meccanismo selettivo alla base della sensibilità, per arrivare così a una percezione “completa”, cioè non più selettiva, del dato.

1.6. L'apriori materiale in Husserl e Scheler

Se come sostiene Bateson la nostra percezione non è la rappresentazione oggettiva e disinteressata di un mondo esterno, ma solo la mappatura in cui viviamo, è anche vero che molte delle teorie percettive contemporanee rischiano di fermarsi a una biologizzazione o sociologizzazione dell'apriori kantiano. La tesi che l'attività percettiva e cognitiva consista nella mappatura del mondo va compensata con l'ipotesi di una “legislazione della datità” o “apriori materiale” capace di far affiorare anche un elemento realista⁷.

Di sicuro Husserl e Scheler sono accumulati da un'idea: quando percepisco un tavolo la sua struttura, organizzazione e forma sono qualcosa che appartiene al modo di essere di quel tavolo e che non deriva esclusivamente da un'operazione euristica del soggetto; questo significa che esiste una legislazione materiale indipendente da quella del soggetto. Altro problema è poi quello di stabilire come tale “forma” si dia: Husserl teorizza una riduzione eidetica, Scheler pensa a quello che propongo di definire un “doppio apriori”, in quanto la legislazione materiale deve poi fare i conti con la legislazione selettiva operante sul versante del soggetto (di tipo biologico o culturale).

Sul problema dell'apriori materiale Husserl e Scheler non pensano la stessa cosa, tuttavia sono più vicini di quanto lasci supporre la violenta polemica di Scheler contro l'“idealismo” di Husserl. Scheler rimane colpito dalla tesi secondo cui le *forme categoriali* si danno in una modalità distinta dall'intuizione sensibile. È nella *VI Ricerca* che Scheler penserà (erroneamente) di vedere teorizzata quella forma di *ricettività non sensibile* che da tempo cercava quale spettacolo messo in discussione della coincidenza postulata da Kant fra ricettività e sensazione. Quando Husserl scrive che le forme categoriali si danno nell'intuizione categoriale, Scheler pensa di poter leggere che esistono riempimenti materiali *empirici* che possono essere colti *indipendentemente* dalla percezione sensibile, e quando Husserl, in *Ideen I*, fa supporre che le forme categoriali siano da intendere nel senso di Bolzano, cioè in ter-

⁷ La tesi di un “apriori materiale” diventa centrale a partire da Scheler, che le dedica il capitolo *Apriori und Formal überhaupt* della prima parte del *Formalismus* (1913).

mini di essenze distinte dai dati empirici e tuttavia basate su dati sensibili, Scheler deluso bolla frettolosamente tutto il discorso come idealismo. In realtà vi è dietro una problematica molto più ricca che è quella di distinguere entità irriducibili al momento sensibile e capaci di “emergere” da esso in qualità di enti autonomi, una problematica rintracciabile anche in altri filosofi vicini alla fenomenologia, ad es. nella teoria degli oggetti superiori di Meinong.

Le divergenze derivano dalla differente concezione di sensazione e portano Scheler a criticare il rapporto che Husserl stabilisce fra intuizione categoriale e sensibile. Scheler teorizza un *riempimento non sensibile* ma empirico, un ambito *materiale puro* costituito da oggetti né sensibili né ideali ma caratterizzati dall'autodatività. Se la datività è la forma in cui si costituisce la sensibilità, l'autodatività è un modo di costituirsi alternativo alla sensibilità. Husserl e Scheler aprono cioè due prospettive complementari volte a cogliere due diversi tipi di “essenza”⁸.

La posizione di Scheler è principalmente interessata a restituire diritto di parola al mondo: se si ammette che le strutture dell'esperienza non sono prodotte kantianamente da una sintesi attiva trascendentale, ma esistono indipendentemente dal soggetto, diventa teorizzabile una fenomenologia dell'autodatività, dove è opportuno che l'ontologia divenga metafisica descrittiva di quello che la *Weltoffenheit* ha da dire di sua iniziativa. È chiaro che Scheler incamminandosi su questa strada deve prevedere anche una fenomenologia della “datività”, un apriori materiale *non puro* corrispondente all'oggetto sensibile, e infatti nel *Formalismus*, accanto all'apriori materiale puro della persona, viene teorizzato l'apriori materiale della sensibilità, costituito in carne e ossa dal corpo vivo e dalla rilevanza vitale della *Triebstruktur*.

Quella che in Husserl è una competizione fra legislazione del soggetto e del dato, una competizione che con le vittorie dell'uno o dell'altro polo segna le fasi alterne del suo pensiero – tanto che con la svolta trascendentale il tema della soggettività sembra riproposto a detrimento dell'apriori materiale – si trasforma in Scheler nella competizione fra empirismo della *datività* ed empirismo dell'*autodatività*. È qui che Scheler compie una semplificazione del pensiero husserliano: cogliendo solo la “deriva cartesiana” prende le distanze da *Ideen I*, vedendo in esse solo uno spostamento d'interesse dalla legalità del dato

⁸ Un tentativo, sollecitato dalle critiche di Heidegger, volto a valorizzare la prospettiva di Husserl oltre le tematiche dell'evidenza proprio attraverso il recupero della nozione teoretica fondamentale di *datività* è presente in V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Catanzaro 2007; sollecitato da Jan Patočka e Derrida, e indirizzato a ripensare il nodo noetico in Husserl oltre una *Einsicht* pensata come piatta “evidenza”, è invece il lavoro di M. di Bartolo, *Einsicht. La costruzione del noetico in Husserl*, Padova 2006.

alla legalità della coscienza pura. Nell'ottica di Scheler Husserl rischia così di ritornare a un oggetto ideale più *costruito* che *dato*, un esito "soggettivo" che verrebbe evitato solo al prezzo di assolutizzare la legislazione della "psicologia pura", come quando si afferma che essa varrebbe perfino per Dio.

Dalla tesi che l'oggetto ideale sia costituito nella coscienza pura non si può tuttavia ancora inferire che le stesse strutture della datità vengano prodotte dalla coscienza. Ma a Scheler – che non va oltre la lettura di *Ideen I* – mancavano tutta una serie di precisazioni e di distinzioni come quella fra sintesi attiva e sintesi passiva. La critica di Scheler sarebbe valida se la coscienza pura determinasse la datità attraverso una sintesi attiva di tipo kantiano, mentre Husserl, nelle elaborazioni successive a *Ideen I*, prevede un coglimento precategoriale, una *sintesi passiva* in cui ritorna a farsi viva l'altra tendenza del suo pensiero: la coscienza attraverso una serie opportuna di riduzioni fa emergere e coglie strutture essenziali della datità in sé già predeterminate nella sintesi temporale e associativa della passività. È una ripresa piuttosto tarda del problema dell'apriori materiale, in cui le strutture della datità si offrono nella sintesi passiva, si auto-costituiscono autonomamente secondo proprie regole e secondo una legislazione precedente la coscienza stessa. Più che essere costituite dalla coscienza, risultano emergere nello spazio offerto dalla coscienza.

1.7. Il costruttivismo radicale e il *direct realism* di Gibson

La questione posta dalle sintesi kantiane è tuttavia piuttosto complessa e ci sono svariati motivi che inducono a non sottovalutarla. Maturana in un articolo del 1960 ha messo in luce che solo una parte dei segnali che arrivano nell'area visiva della corteccia celebrale di una rana ha origine dalla retina dell'occhio, mentre il resto, necessario a ricomporre l'immagine finale, va ricondotto a operazioni ricorsive controllate dal cervello stesso, o provenienti da altre aree senso-motorie⁹. Un'accentuazione dell'aspetto "creativo" è stata teorizzata negli ultimi decenni dalla corrente del costruttivismo radicale di Ernst von Glasersfeld e Heinz von Foerster¹⁰.

James J. Gibson sottolinea invece che la percezione visiva è qualcosa di più complesso dell'impressione di una pellicola all'interno di una

⁹ H. R. Maturana et al., *Anatomy and Physiology of Vision in the Frog (Rana pipiens)*, in: «J. Gen. Physiol.» 1960, 129-175.

¹⁰ Cfr. ad es. E. von Glasersfeld, *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*, London 1995; H. von Foerster, *Observing System*, Seaside 1981.

macchina fotografica, in quanto dipende dal modo di posizionarsi e di vivere lo spazio ottico da parte della corporeità, tanto più che la corporeità, che “sviluppa” l’immagine, è essa stessa immersa nell’ambiente¹¹. L’idea fondamentale di Gibson è che esista una percezione diretta di *affordances* elaborate “oggettivamente” nell’interazione fra corpo e ambiente.

A livello di percezione sensibile è possibile individuare due processi distinti: nel primo il corpo immaginifico seleziona aspetti rilevanti del mondo circostante, nel secondo concorre a elaborare una mappa del mondo. Assolutizzando il primo s’arriverebbe a un’immagine “realista” del mondo, in quanto i dati selezionati sarebbero datità costituite indipendentemente dall’organismo che le percepisce; assolutizzando il secondo si finirebbe con il pensare che il mondo stesso sia una mappa. Il rischio è quello di riprodurre le antiche opposizioni: viviamo in “universi privati” sulla base di un’armonia prestabilita alla Leibniz, oppure pipistrelli e uomini percepiscono uno stesso mondo, seppure da punti di vista, e con risultati, estremamente diversi? La percezione è frutto del *radikaler Konstruktivismus* alla von Glasersfeld oppure si basa sul *direct realism* delle *affordances* di Gibson? Probabilmente la percezione sensibile è una combinazione di queste due prospettive in quanto l’elaborazione della mappa del mondo avviene non a livello di singolo organismo, ma di struttura unitaria della vita: il mondo è la mappa elaborata da questa struttura unitaria e in tal modo mantiene un aspetto di durezza e di *affordance* nei confronti della prospettiva del singolo organismo.

Il limite del costruttivismo radicale è quello di partire dalla stessa premessa indimostrata alla base del criticismo: la coincidenza fra sensazione e recettività. Il modo di rapportarmi alla realtà attraverso la sensazione è effettivamente “cieco”, frutto di una ricostruzione enattiva, ma perché escludere che possa esistere anche un tipo di recettività diverso dalla sensazione e capace di farmi *vedere* il mondo? Lo stesso von Foerster dopo aver notato che la sensazione è “cieca” verso lo stimolo, si chiede giustamente come faccia il nostro cervello a immaginare la tremenda varietà di questo mondo pieno di colori¹². La risposta di von Foerster è che la nostra immagine del mondo non è altro che una rappresentazione relazionale di tipo ricorsivo, «*a purely personal affair*», influenzata non solo da fattori biologici e anatomici, ma anche

¹¹ In questo senso Gibson contesta che la percezione di un’immagine possa essere spiegata nei termini di trasmissione al cervello di un’immagine retinica, in quanto gli stimoli in sé stessi non contengono informazioni: «gli *input* ricevuti dalla retina non sono elementi sensoriali su cui opera il cervello» (J. Gibson, *Un approccio ecologico*, cit. 106).

¹² «The fundamental question arises as to how does our brain conjure up the tremendous variety of this colorful world» (Von Foerster *Observing System*, cit. 294).

culturali. Ma che cos'è allora la cultura o meglio: in che rapporto si pone la cultura con la chiusura ambientale?

La questione va ulteriormente radicalizzata: nell'approccio di von Glasersfeld e von Foerster non va forse persa la nozione stessa di una datità del mondo? È difficile sopravvalutare l'importanza filosofica del concetto di *selezione percettiva*: l'individuo non percepisce la realtà kantianamente, cioè sintetizzandola, ma discriminando aspetti rilevanti, altrettanto il suo comportamento risulta situato in un preciso contesto, orientato da strutture affettive idonee a definire intenzioni, scopi e strategie che si rafforzano in *patterns* di comportamento attraverso un *feedback* ricorsivo. Ma se di selezione si tratta, il materiale di base con cui il corpo immaginifico determina la mappatura dev'essere per l'appunto *dato* e non *costruito*.

Ora questa base "realista" può essere offerta alla percezione sensibile e alla visione quotidiana dalla teoria delle *affordances* di Gibson. La teoria delle *affordances* è venuta in mente a Gibson leggendo Kurt Koffka, questi aveva osservato che ogni cosa dice direttamente che cosa è: «un frutto dice "mangiami", l'acqua dice "bevimi", il tuono dice "temimi" e una donna dice "amami"». Mentre tuttavia Koffka e poi Kurt Lewin, con la teoria dell'*Aufforderungscharakter*, sostenevano che tali richieste avevano un carattere "soggettivo", erano cioè valori indotti dai bisogni dell'osservatore, Gibson con la teoria delle *affordances* attribuisce loro un carattere oggettivo: «un'*affordance* non è conferita a un oggetto dal bisogno di un osservatore e dal suo atto di percepirla. L'oggetto offre quel che offre perché è quel che è»¹³.

Gibson suggerisce l'ipotesi che esista una percezione diretta di valori e di significati ambientali: non è vero che percepiamo sensazioni "nude" che vengono poi rivestite di significati e valori solo dopo essere state percepite. La percezione di un'*affordance* non è un processo astratto, in cui l'oggetto fisico mi è dato senza una relazione ai valori e il cui significato viene rielaborato e aggiunto a posteriori, ma non è neppure la recezione passiva di un contenuto già definito indipendentemente dalla prospettiva e dalla rilevanza del corpo vivo. Il processo cognitivo non mira a un rispecchiamento del mondo esterno (realismo) e neppure alla sua creazione (idealismo), ma risulta finalizzato alla generazione di un modo di posizionarsi nel mondo. Non vedo uno spazio, piuttosto faccio esperienza di un modo d'abitare lo spazio che può raffinare la ricorsività dei miei schemi corporei. Non vedo onde di luce di una certa frequenza, ma vivo l'esperienza di un certo colore.

L'aspetto interessante della tesi di Gibson è che le qualità ambientali sono "date" secondo il modo di attraversare la struttura ambientale: lo

¹³ J. Gibson, *Un approccio ecologico*, cit., 222.

stesso oggetto che dà un'*affordance* di sbarramento a una tartaruga darà a un gatto un'*affordance* completamente diversa in base all'"assetto ottico ambientale". Il carattere oggettivo ruota attorno al concetto di "luce ambiente": è questa a dare direttamente a quel particolare organismo che l'attraversa le informazioni necessarie a cogliere una data *affordance* piuttosto che un'altra.

Ma veramente la dinamica dell'*affordance* rimane la stessa nei diversi livelli di percezione della realtà? Non è forse indubitabile che una maniglia dice "aprimi" in un modo diverso da come una donna dice "amami"? Nella chiusura ambientale io non vedo la maniglia, vedo l'"apribilità", non vedo il bordo del burrone, ma sento la pelle d'oca che mi provoca. Si tratta di valori e significati non arbitrari o convenzionali, ma con carattere "oggettivo", tuttavia lo stesso risultato potrebbe essere ottenuto anche in una prospettiva metabolica, cioè si potrebbe pensare che questa "oggettività" sia raggiunta dall'interno del sistema stesso, ad es. con una sincronizzazione a livello unipatico alla struttura unitaria della vita. Ben diverso è il caso della donna che dice "amami". Innanzitutto vi è un'espressività consapevole, inoltre per riuscire veramente a pormi all'altezza di questo fenomeno devo uscire dalla prospettiva interna al mio punto di vista. Effettivamente qui la domanda non è se le *affordances* «esistano e siano reali, ma se nella luce ambiente sia disponibile l'informazione per percepirle»¹⁴. Quando una persona coglie nell'atto o nel comportamento altrui un'esemplarità esistenziale, questa sembra fondarsi su qualcosa che è irriducibile sia al soggetto che all'oggetto, proprio come l'*affordance* di Gibson.

Per certi aspetti il costruttivismo radicale è più funzionale alla percezione ambientale, mentre il *direct realism* di Gibson ha delle pretese che andrebbero considerate anche a livello della percezione del centro personale. Invece rispetto al problema dei diversi livelli della realtà non solo il costruttivismo radicale, ma anche il *direct realism* di Gibson risulta insoddisfacente. Anche Gibson tende infatti a considerare un unico livello, tanto da negare l'esistenza di "illusioni" ottiche, provocate a suo dire solo dall'esistenza di certi "animaletti speciali", chiamati dagli scienziati "strumenti di misura".

È sicuramente vero che in certi casi d'immersione nell'atteggiamento preminente l'unica cosa con cui entro in contatto è unicamente una ricostruzione familiare della realtà, questo tuttavia non m'impedisce poi d'inciampare su di un oggetto non previsto, costringendomi a una ristrutturazione improvvisa della mappa mentale entro cui vivevo; non esclude neppure che a un certo punto possa subire uno *shock* così profondo da indurmi a mettere in discussione non solo singoli dettagli, ma

¹⁴ J. Gibson, *Un approccio ecologico*, cit., 224.

la mappa stessa, facendomi aprire gli occhi su altri modi di percepire il mondo. Ipotizzare un approccio eccedente la chiusura ambientale non significa necessariamente ricadere nell'idea d'un mondo esterno del tutto indipendente dall'osservatore, piuttosto si tratta di ripensare un processo cognitivo in cui le difficoltà, le resistenze, lo sforzo richiesto nella percezione fanno sorgere l'impressione non tanto di un mondo "esterno", quanto di un mondo "partecipato".

1.8. La delimitazione dell'empirismo filosofico

Assolutizzando la coincidenza fra sensazione ed empirico si è costretti a tradurre "sovrasensibile" con "sovraempirico" sfociando in un'insanabile scissione fra filosofia ed empirismo; una volta compiuto tale passo la filosofia riesce a recuperare un contatto con l'esperienza solo depotenziandosi e perdendo per strada pezzi di se stessa, come appunto l'ontologia della persona. Il problema oggi è quello di tornare a porre in contatto un'idea forte di filosofia con l'esperienza empirica.

Sulla strada dell'empirismo filosofico vi sono alcuni equivoci molto radicati fra gli stessi filosofi. Il primo è rappresentato appunto dall'idea secondo cui empirico (*Empirisches*) coincida con sensazione (*Empfindung*): si tratta di un'opinione così diffusa che parlare di un "empirico non sensibile" disorienta e suona come un ossimoro. È difficile uscire da questo modo di pensare in quanto è quello dell'*Estetica trascendentale* di Kant, un'opera che ci ha formattato. Invece da un punto di vista etimologico ἔμπειρος è l'esperto, colui che ha ἐμπειρία cioè esperienza, e ambedue fanno riferimento al sostantivo πείρα, prova, esperimento: empirico è ciò che ha a che fare con l'*esperienza*, ma questa non necessariamente presuppone la sensazione, quale momento atomistico della conoscenza, un concetto già entrato in crisi con la *Gestaltpsychologie*.

Un *secondo equivoco* consiste nell'identificare l'empirico con ciò che può essere oggetto delle scienze naturali. L'unicità di determinati eventi, un sorriso che mi ha conquistato, un determinato gesto quasi impercettibile della mano, i sentimenti che nutro solo nei riguardi di una determinata persona, non sono fantasie della mente, o indizi secondari, fanno piuttosto parte di un empirismo non meno importante di quello scientifico. Sono questi "dettagli" che possono contribuire a dare il senso a un'esistenza. Non si tratta solo del risultato di secoli di predominio dell'*esprit de géométrie* sull'*esprit de finesse*, ma anche di un forte complesso d'inferiorità del filosofo novecentesco verso lo scienziato, un atteggiamento che ha portato ad accettare fideisticamente frasi fatte come: «esiste solo ciò che è riproducibile in laboratorio». In realtà i filosofi che hanno fatto i conti con la scienza, a partire da Feyerabend, si sono accorti che il passaggio dalla meccanica classica a quella quan-

tistica ha comportato, nella scienza stessa, un approccio profondamente diverso nei confronti della realtà.

Il problema di un'esperienza irriducibile ai paradigmi del sapere scientifico classico è da qualche decennio divenuto oggetto di discussione anche per la filosofia analitica, come dimostra il famoso "*Knowledge Argument*": supponiamo – afferma il filosofo australiano Frank Jackson¹⁵ – che una persona immaginaria di nome Mary sia un'esperta nella psicologia della percezione dei colori che per circostanze infelici sia costretta fin dalla nascita a vivere in un ambiente privo di colori, con una TV in bianco e nero; supponiamo inoltre che sia una scienziata così geniale da riuscire a sapere tutto quello che la scienza può dirci sui colori, anzi che abbia una conoscenza scientificamente completa sui colori. La domanda che si pone Jackson è la seguente: se Mary un giorno vedesse improvvisamente per la prima volta in vita sua un colore imparerebbe qualcosa di nuovo rispetto a quello che le ha già insegnato la scienza? Se si risponde affermativamente bisogna ammettere che il sapere scientifico è un *sapere incompleto* e che esistono ambiti dell'esperienza non riducibili al suo linguaggio.

Una volta ammessa tale incompiutezza, il rischio è di ridurre nuovamente questo "di più" a un'area indistinta di "fatti soggettivi" o *qualia*, con il risultato di arrivare a fare una raccolta indifferenziata degli scarti, cioè degli elementi che non si riesce a smaltire da nessun'altra parte. Inoltre il nuovo "contenitore" suggerisce qualcosa di meramente soggettivo, convenzionale, se non negativo.

Un *terzo equivoco*, forse il più pericoloso, nasce dal pensare che la possibilità di esperire una dimensione sovrasensoriale o di dirigere lo sguardo oltre la chiusura ambientale implichi necessariamente la rinuncia agli organi sensibili. *In realtà neppure Platone arriva a tanto!* Nel *Fedro* si sostiene esplicitamente che vedo la dimensione sovrasensibile, cioè l'idea della bellezza e i suoi riflessi sulla sensibilità, con questi miei occhi fisici. È sempre lo stesso occhio fisico che vede, ma attraverso diversi modi del guardare: in lui sono tutti gli strati affettivi e tutte le logiche a essi correlate che possono affacciarsi.

Già Calderón de La Barca, nel dramma filosofico-teologico *La vida es sueño*, osservava che esistono diversi modi del guardare, che c'è una

¹⁵ F. Jackson, *What Mary Didn't Know*, in: «*Journal of Philosophy*», 83, 1986, 291-5. Jackson ripropone a suo modo le tesi sull'irriducibilità del mentale al fisico espresse da T. Nagel nel famoso articolo *What is it like to be a bat?* («*Philosophical Review*» LXXXIII 1965, 434-450) Secondo Nagel anche se riuscissi a raggiungere una conoscenza completa in termini fisici di ciò che avviene nel sistema nervoso del pipistrello, non saprei comunque nulla su come il pipistrello vede effettivamente il mondo. Ho già considerato questa tesi in: *Guida alla lettura a Die Stellung*, cit., tr. it., 49-50.

differenza essenziale fra il “guardare” la bellezza e il “vedere” un pericolo. Ho già notato, in un mio precedente lavoro, che se durante una escursione in montagna vedo i riflessi del sole sui ghiacciai, la sensazione in senso stretto consiste esclusivamente nel bruciore agli occhi che deriva dalla luminosità troppo intensa: tale sensazione di bruciore è un segnale, un avvertimento che informa il mio occhio su di un possibile danno e lo induce a chiudere automaticamente le palpebre. Solo una volta annullato tale bruciore (ad es. mettendomi un paio di occhiali da sole), posso determinare una variazione della prospettiva rispetto al punto di vista sensoriale e contemplare la bellezza del panorama alpino. È qui che è mancato quell’*esprit de finesse* capace di distinguere fra le sensazioni che l’occhio esperisce come segnali di rilevanza organica e ciò che viene visto attraverso l’occhio stesso.

Non si tratta di fare esperienza d’un sovrasensibile ultraterreno, d’affidarmi a un’intuizione intellettuale, neppure di pensare a una qualche esperienza che fa a meno degli occhi, delle orecchie, del tatto: piuttosto si tratta d’un uso “contro natura” o “improprio” degli organi sensibili; non si tratta d’andare oltre l’esperienza, quanto di registrare con tutta l’esattezza del sentire i molteplici e irriducibili strati dell’esperienza stessa. Così sarà possibile distinguere fra una sensazione in senso stretto (l’irritazione che prova l’occhio di fronte a una luce troppo intensa), la percezione di una caratteristica di un oggetto quotidiano (la sedibilità) e una percezione slegata dal principio selettivo biologico o pragmatico (la percezione della bellezza di un fiore). Qual è lo statuto ontologico di queste ultime entità? Esse rimangono *empiriche* pur non essendo *sensibili*: il fatto di non essere riconducibili alla logica dell’utile o del dannoso non le proietta automaticamente su di un piano ultraterreno, ma di certo oltre la chiusura ambientale.

Il problema dell’esperienza personale non si risolve nell’orizzonte della riproduzione fattuale né della mera finzione, ma solo nel costante ampliamento dell’orizzonte percettivo ed esistenziale, nel progressivo spingersi innanzi nell’inesauribile ricchezza del mondo. Sforzo che coincide con l’arte e la cultura. In questo imparare a spalancare lo sguardo libero sul mondo diventa fondamentale l’*esemplarità* percettiva ed espressiva delle persone che ci hanno preceduto, esemplarità che può agire e contagiare anche attraverso la lettura di un romanzo, la visione di un quadro o l’ascolto di una musica.

2. Eccedenza agapica e autodatità

2.1. Eros e agape: vi è un domandare dell'amare a cui il mondo risponde dischiudendosi

È stato Nygren, nel suo famoso libro *Eros e Agape*¹⁶, a richiamare l'attenzione sull'importanza delle analisi svolte da Scheler nel periodo intermedio relativamente al concetto di eros e agape, tuttavia a partire dal *Sympathiebuch* Scheler modifica la propria posizione e tende a far convergere i due momenti¹⁷. Negli anni successivi risulta sempre più evidente che il rapporto fra eros e agape non può essere ricondotto all'op-posizione metafisica fra *Geist* e *Drang* (come se il primo fosse un'attività esclusiva del *Drang* e il secondo del *Geist*), ma a una teoria della sublimazione, in cui se l'eros presuppone un'orientatività agapica, l'agape necessita delle risorse messe a disposizione dall'eros. Una tesi che determina una notevole divergenza di prospettive non solo relativamente all'eccedenza dionisiaca di Nietzsche, ma anche all'erotismo platonico (la tesi dell'impotenza dello spirito implica quella di una fragilità del Bene) e che va in direzione del processo paradigmatico dell'*Ausgleich*¹⁸.

Ciò che manca alla zecca di von Uexküll, chiusa nella povertà ambientale, è proprio *l'occhio dell'eros*: l'eros posticipando l'appagamento crea una distanza e permette la visione di un oggetto che altrimenti, nella cecità istintiva, rimarrebbe celato dietro le marcature ambientali, di-

¹⁶ Cfr. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971. Le posizioni di Nygren vengono criticate da J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel 1986.

¹⁷ Cfr. *supra*, § 11.3 della *Prima parte*.

¹⁸ Il rapporto fra eros e agape è il punto dolente delle interpretazioni su Scheler, tanto che per lungo tempo s'è tentato, senza successo, di far ruotare la sua antropologia filosofica unicamente attorno a un *Geist* ultraterreno dualisticamente contrapposto alla vita, tralasciando del tutto l'eros, mentre molte pagine del *Nachlaß*, pubblicate in parte da Frings nel 1987, erano tutte lì a dimostrarne la centralità.

ventando in tal modo l'occhio che s'appaga nella visione in sé e il padre dell'orizzonte percettivo umano. In tale rivoluzione, di portata cosmica, l'eros emancipa l'uomo dall'istinto e traccia la prima, decisiva, differenza con l'animale, permettendogli d'innalzarsi attraverso tutto il processo di centricità, tutte le tappe della *Stufenfolge* biopsichica fino alla conoscenza oggettivante, cioè fino alle porte del centro personale.

Gli equivoci nascono dalla delimitazione di ciò che s'intende con eros. La teoria erotica di Platone implica sicuramente un'apertura creativa¹⁹, ma nella misura in cui questo accade, Platone stesso descrive qualcosa che non è più solo erotismo e che mi costringe ad andare oltre gli schemi interpretativi del platonismo canonico. Se invece mi limito a considerare rigorosamente l'erotismo in sé, non posso non coglierne un carattere volto alla conferma e al rafforzamento del fattuale del tutto insufficiente a reggere la struttura dell'apertura radicale; ciò che vale per l'erotismo platonico vale anche, seppure con motivazioni differenti, per il dionisiaco di Nietzsche.

La particolarità dell'antropologia di Scheler consiste nell'osservare che l'uomo inizia ma non si conclude nell'erotismo: l'eros è una *funzione* psichica limitata al piano della sfera dell'Io, mentre l'agape è l'*atto* fondamentale della persona, centro quindi della sfera spirituale e degli strati affettivi che le corrispondono. Il ragionamento di Scheler si sviluppa implicitamente nella stessa direzione del concetto schellinghiano di *Umkehrung*: nell'uomo «non si verifica solo uno sviluppo quantitativo superiore di quell'agente psichico che possiamo già trovare nell'animale. Nell'uomo si realizza in primo luogo una svolta, anzi una sorta di *rovesciamento* del rapporto fondamentale che sussiste fra l'ordine vitale e quello spirituale. [...] E questa svolta, questo rovesciamento, questo atto metafisico [...] è ciò che significa "divenir uomo"» (GW XII, 129). Costituendosi in riferimento all'apertura radicale l'uomo è l'essere capace di compiere il passaggio dal punto di vista psichico a quello spirituale. Determinare l'uomo attraverso il percorso dal suo *terminus a quo* (*Umwelt*) verso quello *ad quem* (*Weltoffenheit*) non è allora l'errore fondamentale dell'antropologia filosofica scheleriana, come suppone M. Theunissen²⁰, ma piuttosto il suo punto di forza.

Com'è raffigurabile l'*Umkehrung*? Se paragono il processo di centricità che culmina nell'intelligenza con i lati di un cono che si intersecano nel vertice, l'*Umkehrung* viene a rappresentare la proiezione di tali lati oltre il vertice fino a raffigurare l'immagine di un cono rovescia-

¹⁹ Cfr. J. M. Rist, *Eros e psyche*, Milano 1995.

²⁰ Cfr. M. Theunissen, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in: Good, P. (Hg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, 102.

to: la prosecuzione del processo di centricità biopsichica oltre il proprio vertice dà luogo a una “centricità rovesciata”. Mentre il processo di centricità consiste in una sempre più raffinata ed efficace capacità di ridurre il mondo alla propria autoreferenzialità, la “centricità rovesciata” opera una destrutturazione dei rapporti autoreferenziali in senso partecipativo. Questo rovesciamento rende l’uomo ex-centrico rispetto alla *Stufenfolge* biopsichica, tanto che attraverso tale rovesciamento si instaura un diverso modo di essere nel senso dell’apertura radicale.

Che cosa permette l’*Umkehrung*? Che cosa dà il coraggio di rompere tutti gli ormeggi, di uscire dalle rassicurazioni della civilizzazione, di rinunciare a tutte le corazze protettive della filosofia del soggetto, a tutte le morali psicologicamente rassicuranti? Qual è la carica che fa “saltare in aria” la prospettiva del polo egologico? Qui è ancora Scheler a venire in soccorso: solo l’eccedenza agapica è in grado di «far saltare in aria la fonte interna all’uomo della relatività ontologica di ogni essere ambientale» (*GW V*, 90).

Il tema dell’*Umkehrung* è presente in Scheler fin dall’inizio: è un salto di prospettive che può avvenire esclusivamente sulla base di una sovrabbondanza di forze (*con-versio*), ma che può essere compiuto anche in modo distorto come dimostra il fenomeno del risentimento (*per-versio*). Si tratta di una trasformazione da intendere non nei termini di un progressivo dischiudimento della chiusura ambientale volto a perfezionarne la logica, ma come esecuzione di un atto particolare: l’*Aktvollzug* del *sich Verlieren*. Nel saggio *Ordo amoris* l’amare è descritto quale abbandono del polo egologico e *Umkehrung* verso la partecipazione, diventa l’«atto originario attraverso cui un essente abbandona se stesso, senza con ciò perdere la propria vocazione individuale, per partecipare e prender parte a un altro essente» (*GW X*, 356). Che cosa significa che un essere abbandona se stesso senza perdere la propria vocazione individuale? È il percorso della riduzione *kathartica*: la messa fra parentesi del punto di vista egologico, l’in-ersione del processo di centricità e la con-ersione verso la rottura ontologica rappresentata dalla persona: l’identità personale si costituisce nel processo creativo volto a rovesciare la propria centricità, ma questo non nel chiuso di una dimensione individualistica, bensì solo grazie al contagio della *esemplarità altrui*.

In *Liebe und Erkenntnis* Scheler, richiamandosi ad Agostino, aveva riconosciuto nell’atto dell’amare la capacità d’aprirsi a un’intenzionalità che parte dal mondo. La frase: «ogni ampliamento e approfondimento della nostra visione del mondo è legato a un antecedente ampliamento e approfondimento della sfera del nostro interesse e amare» (*GW VI*, 96) non va intesa in senso gnoseologico, ma nel significato ontologico che assume negli scritti successivi il termine *Weltoffenheit*. In questa visione del mondo «l’apparire dell’immagine o del significato [...] così

come la sempre maggiore pienezza con cui si dà l'oggetto col crescere dell'amare e dell'interesse, non è per lui [Agostino] il risultato di un'attività del *soggetto* cosciente che penetra in un oggetto precostituito, quanto piuttosto una reazione con cui *l'oggetto stesso* risponde: un offrirsi, un dischiudersi, un aprirsi dell'oggetto, cioè una vera *auto-rivelazione* dell'oggetto. Vi è un domandare dell'amare a cui il mondo risponde dischiudendosi e solo così arriva alla sua pienezza di esistenza e valore» (GW VI, 97).

Ebbene questa risposta della persona si sviluppa in una dimensione del reale che è accessibile solo all'atto agapico e che altrimenti rimane invisibile all'Io psichico. La pienezza d'esistenza e la ricchezza di valore di questa risposta è direttamente proporzionale all'intensità dell'atto agapico che l'ha suscitata: ogni «incremento nella pienezza del manifestarsi e del significato con cui qualcosa si dà a noi, prima del suo porsi davanti alla coscienza, è l'immediata conseguenza dell'incremento del nostro [...] amare nei suoi riguardi» (GW VI, 96). Dunque una maggiore apertura è la conseguenza di una *Sammlung* più intensa, e corrisponde a un livello maggiore di partecipazione, tanto che è la pienezza, la stratificazione, la differenziazione, la forza dell'amare a determinare il grado di apertura con cui l'uomo s'affaccia sul mondo, ed è attraverso il grado d'intensità del proprio *ordo amoris* che l'uomo penetra i differenti livelli della realtà fino a raggiungere quello della durezza "corrispondente" alla propria. E tale grado di apertura è oggettivamente misurato dalla classe del valore che lo ha reso possibile²¹.

Nell'attuale discussione sull'ontologia della persona, salvo rare eccezioni²², è mancato un approfondito confronto con queste tematiche scheleriane, ancora oggi centrali: «l'amare non consiste nell'irrigidire con lo sguardo [...] un valore che ci è dato di fronte a noi come già preesistente; non si rivolge neppure a oggetti o a persone reali dati esclusivamente in ragione dei valori positivi che essi hanno già in sé, cioè *prima* dell'entrata in azione dell'amare stesso [...] l'amare esiste solamente là dove ai valori già dati come reali nella persona s'aggiunge

²¹ È questo incremento del grado di apertura che consente di dare una risposta effettiva al senso ultimo della teoria della *Rangordnung* scheleriana, un senso che invece rimane celato se si cerca di interpretarla in base al problema dell'incremento della durata o del soddisfacimento.

²² Si deve a G. Ferretti l'aver mantenuta viva l'attenzione sulle analisi scheleriane del periodo intermedio relative al rapporto fra persona e atto dell'amare. Cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica* (I volume); *Filosofia della religione* (II volume), Milano 1972; più recentemente: *Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità nel pensiero di Scheler*, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler*, cit., 9-33.

anche il movimento, l'intenzione verso ulteriori possibili valori superiori [...] l'amare pertanto anticipa sempre alla persona (fattualmente data) un'immagine "ideale" di valore» (GW VII, 156). L'amare diventa «il *movimento intenzionale* in cui, a partire dalla datità di un valore A di un oggetto, trova spazio anche l'apparizione del suo valore superiore. Ed è in questo *apparire* del valore superiore che si colloca la relazione dell'essenza con l'amare» (GW VII, 156).

In questo passo colgo un'intuizione decisiva relativa all'individuazione del luogo ove si costituisce l'essenza della persona: è solo nello spazio di risposta aperto dall'intenzionalità dell'amare che si costituisce l'essere stesso della persona ed è solo in questo manifestarsi ontologico che si colloca l'essenza della persona.

Un secondo aspetto è insito nella tesi secondo cui l'amare anticipa un *ideales Wertbild*. Va forse intesa nel senso che crea *ex nihilo* una "immagine di valore"? Nella pagina successiva si chiarisce che l'amare non crea «da se stesso i valori o l'esser-superiore dei valori. Niente affatto! Ma in relazione ad ogni possibile recezione di valore [...] l'amare fa sì che [...] vengano all'esistenza valori completamente nuovi e superiori» (GW VII, 157). Non si sta parlando né di un *νοῦς ποιητικὸς* Πλάτῳ dell'immaginazione del corpo vivo volta a mappare il proprio ambiente, qui si delinea piuttosto un nuovo modo di essere nel mondo: il modo di emergere e costituirsi di tali valori afferisce a una legislazione autonoma che può essere colta unicamente dall'eccedenza agapica.

Vi è un ulteriore concetto di Scheler che va recuperato: quello di autodatità. Va recuperato, ma anche profondamente ripensato, cominciando con il liberarlo dagli ambigui legami con il concetto di evidenza. Come appena detto, il centro personale nell'atto agapico ha la capacità di captare l'intenzionalità del dato che emerge, determinando un rovesciamento del punto di vista: dalla datità fattuale alla datità che si dà da sola. Rilevante è che nel saggio *Lehre von den drei Tatsachen* la fenomenologia venga descritta nei termini dell'empirismo e il positivismo più radicali, in quanto in grado di cogliere un particolare ambito empirico che altrimenti rimarrebbe nascosto: i dati di questo ambito, oggetto della fenomenologia, sono, a differenza delle disposizioni quotidiana e scientifica, le "*pure Tatsachen*". Ebbene questi *dati di fatto puri* non sono altro che le *Selbstgegebenheiten* (cfr. GW X, 461), ma esse non hanno nulla a che fare con l'*intuizione categoriale* di Husserl in quanto non si fondano sull'esperienza sensoriale²³. È qui che si determina una divergenza teoretica fra Scheler e Husserl: per Husserl la fenomenologia rimane una scienza descrittiva dei fenomeni che si danno nell'esperienza, ma questa esperienza fenomenologica non è ancora al-

²³ Cfr. la critica di Scheler a Husserl su questo punto in: GW X, 448.

ternativa e autonoma dalla sensibilità²⁴. L'autodatività invece è per Scheler un modo diverso di costituirsi rispetto all'esperienza sensoriale, pur rimanendo parte dell'esperienza.

Tutto ciò avrà delle ripercussioni decisive sul problema della riduzione. Il rovesciamento di prospettive che porta alla nascita dell'uomo consente l'esperienza vertiginosa di un aprirsi illimitato al dato empirico: è questo il significato dei due enigmatici schemi rappresentati in *Die Stellung* (cfr. tr. it., 123-124) in cui si passa da un'interazione circolarmente *chiusa* con l'ambiente a un'interazione *illimitatamente aperta* al mondo. Il secondo è lo schema dell'ex-centricità umana: ovunque compaia, questo comportamento risulta capace di un *ampliamento illimitato*, vasto quanto il mondo. L'uomo è dunque quella X, qualsiasi forma biologica o materiale possa assumere, «capace di comportarsi in modo illimitatamente aperto al mondo». È evidente che per Scheler questa capacità di un ampliamento illimitato verso la datività corrisponde alla disposizione che è possibile guadagnare solo attraverso la *con-versio* agapica. La riduzione, in conformità con il principio costitutivo della gerarchia dei valori, mira a produrre un progressivo incremento dell'apertura, per cui a una classe di valori più alta corrisponde inevitabilmente una più pronunciata messa fra parentesi dei filtri selettivi e, conseguentemente, un maggior grado di "disinteresse" della percezione allargata. Tuttavia *non* si tratta di un processo graduale: oltre una certa classe di valori l'incremento dell'apertura al mondo, e quindi della datività, richiede un salto di prospettive.

2.2. Riduzione e autodatività

Nel tentativo di ripensare il rapporto fra esperienza e riduzione ho in mente, più che Marion, proprio queste intuizioni di Scheler, in cui collo una maggiore sensibilità verso la distinzione *essenziale* fra "datività" e "autodatività"²⁵. La riduzione non si limita a produrre un aumento quantitativo del contatto con la datività, ma è prima ancora una conversione qualitativa della "datività" in "autodatività", e questo risulta possibile solo se, accanto alla progressiva messa fra parentesi dei filtri selettivi, muta

²⁴ Il fatto che Husserl nelle analisi di *Erfahrung und Urteil* sul precategoriale parli del darsi delle cose come cose pratiche o dotate di valore non è ancora sufficiente per tematizzare un'esperienza non sensibile.

²⁵ *Selbstgegebenheit* e *Gabe* non sono la stessa cosa. È noto che Marion ha tentato invece di reinterpretare la *Gegebenheit* di Husserl attraverso l'*Ereignis* di Heidegger intendendo *Gegebenheit* in termini di *Gabe* cioè come *donné* e poi come *don*. Cfr. J.-L. Marion, *Reduction ed donation*, Paris 1989; ma soprattutto *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

anche l'*atteggiamento* nei confronti del dato in termini "compartecipativi". Non potrò mai "conoscere" l'atto con cui una persona si esprime semplicemente allentando i filtri del mio atteggiamento oggettivante: devo mettere fra parentesi l'atteggiamento stesso e sostituirlo con quello atto a partecipare al movimento espressivo dell'atto.

È solo su queste premesse che si può porre il problema del tipo di dattà dell'intenzionalità rovesciata. Che cosa significa pensare fino in fondo il problema dell'autodattà? Il passaggio all'autodattà è prima di tutto una conversione etica dello sguardo sul mondo con cui attuo una eliminazione radicale di tutto ciò che era stato imposto *dall'esterno*. La eliminazione delle proiezioni, che l'osservatore impone al dato, riduce il manifestarsi all'assoluta immanenza a se stesso. È perché nella compartecipatività mi rapporto al dato in modo non psichico, che riesco a pormi nelle condizioni di venire incontro a tale auto-darsi nella sua immanenza.

La riduzione, tornando all'autodattà, salva il momento correlativo dell'intenzionalità, invertendone però la direzione: non verso un fine trascendente il processo, ma verso la sua fonte immanente. Pensare in senso radicale l'autodattà significa azzerare i rinvii a ciò che *s'impone* dall'esterno per cogliere la forma pura del dispiegamento dell'immanenza, ricongiungendola alla fonte intima del sé. Nel cogliere l'autodattà dell'altro non epochizzo quindi la trascendenza per pormi di fronte ad un'autodattà chiusa in se stessa, ma solo la cattiva trascendenza, circoscritta a ciò che per questa autodattà qui è vissuto nei termini di un'imposizione esterna. Dal punto di vista dell'intenzionalità dell'osservatore quell'imposizione è una proiezione del proprio cogito, ma è proprio essa che rende l'autodattà altrui irraggiungibile.

Pensare che l'autodattà sia già data tutta nel suo darsi significa ancora una volta negarle il diritto di decidere se e in che misura darsi: un'autodattà radicale include anche il non darsi della persona, include un momento residuo che rimane eccedente la stessa immanenza del darsi. Questo in due sensi: l'autodattà è un agire autonomo nei riguardi dell'intenzionalità dell'osservatore, tanto che è possibile il silenzio o il pudore della persona; in secondo luogo l'autodattà non può essere ridotta a ciò che si dà nel momento attuale in quanto, al di là delle intenzioni, l'autodattà permane incompiuta. Ne deriva che l'autodattà ha una responsabilità verso il suo stesso compimento, in quanto può trovare un ostacolo non solo nell'imposizione esterna dell'osservatore, ma anche in se stessa. Tale ostacolo è rappresentato dal proprio polo egologico.

Il polo egologico è lo sfondo da cui si emancipa l'autodattà e va criticato come cattiva immanenza. Una volta costituitasi nell'*Ek-stasis* schellinghiana dal proprio ego, l'autodattà ha il problema di mettere fra parentesi l'ego anche dal lato esterno sottraendosi all'intenzionalità dell'osservatore. È questo duplice atto di *Ek-stasis* dal polo egologico (proprio e altrui) a permettere un autentico incontro, cioè l'apertura a

quell'intenzionalità rovesciata capace di liberare definitivamente l'atto intenzionale dall'immanenza alla coscienza oggettivante.

Fine della riduzione diventa la messa fra parentesi sia della cattiva trascendenza (l'intenzionalità dell'osservatore egologico che coglie dall'esterno solo la datità) sia della cattiva immanenza (il polo egologico che punta a rovesciare dall'interno l'autodità in datità). L'autodità è un'immanenza radicale che per esplicitarsi deve farsi trascendente nei confronti del proprio polo egologico: è immanenza (dispiegamento dell'essenza) e contemporaneamente trascendenza (superamento del proprio egoismo attraverso l'apertura all'alterità).

La particolarità del centro personale consiste in un dispiegamento che non è ripetizione e rafforzamento di sé, ma capacità di esporsi al rischio della messa in discussione del sé, quindi oltre la propria immanenza egologica. Visto che questo può avvenire solo nella co-esecuzione dell'atto, *la compartecipatività risulta l'incontro di due autodità attraverso la co-esecuzione dell'atto.*

Quello del polo egologico è invece un dispiegamento della propria autoprogettualità a cui risulta funzionale la declinazione dei vari dualismi (anima e corpo, libertà e necessità) che corrispondono al duplice modo che il polo egocentrico ha di rapportarsi alla trascendenza: positivo, come il rassicurante riflesso di se stesso (il Dio delle certezze ideologiche) oppure negativo (il Nulla del nichilismo).

2.3. Dall'immaginazione alla compartecipatività

Il problema della compartecipatività impone di riconsiderare in termini nuovi anche il problema dell'immaginazione. Premetto che è un passo che compio con una certa riluttanza, in quanto anch'io rimasi contagiato dal mito romantico di un'immaginazione produttiva, ma a forza di approfondire questo concetto in Schelling, mi parve evidente che alla fine lui stesso ha cercato di venirne fuori. Contemporaneamente sviluppando, a partire da Scheler, l'idea di un corpo immaginifico si può delineare una fenomenologia delle diverse forme d'immaginazione (istintiva, pulsionale, erotica, cogitativa) tutte tese però a ricostruire la realtà in base a un proprio schema proiettivo. Il problema è che *pensare l'ideazione a partire dall'eccedenza di fantasia erotica significherebbe commettere un errore fatale. Perché?*

Nel processo percettivo erotico è importante tener d'occhio la direzione, che non è diversa da quella della percezione istintiva: ciò che mi sta di fronte viene ricostruito dall'interno del sistema in base a un'attività immaginativa incarnata in grado di determinare un fenomeno di risonanza da cui emerge ciò che risulta rilevante *per me* di quella X che mi sta di fronte. Dopo aver liberato dalla cecità della chiusura

ambientale ed esser pervenuto ai vertici della centricità, l'erotismo rischia di ricadere a sua volta in una nuova forma di cecità. Pur se in termini intensamente partecipativi, nell'erotismo l'apertura all'altro è vissuta come conquista: attraverso il dominio o l'esser dominati sconfiggo le mie angosce esistenziali.

Nell'erotismo si attua un'esplosione dell'attività di fantasia interna così elevata da riuscire a raggiungere una partecipazione empatica oltre la chiusura ambientale, ma sempre nella prospettiva del metabolismo cognitivo. L'occhio dell'eros è rivolto alla visione di ciò che gli è di fronte cogliendolo sicuramente nella sua alterità, ma mirando al possesso e a infondere, con carisma e seduzione, il proprio principio organizzativo, oppure a imporre il proprio orientamento e i propri *valori*. Invece l'atto agapico è capace d'"immaginare" in maniera completamente diversa. È qui il motivo che impone di riconsiderare con più attenzione l'eccedenza agapica nella sua irriducibilità all'eccedenza erotica. L'eccedenza agapica si differenzia da quella erotica in quanto s'inserisce creativamente nel percorso con cui il fenomeno porta a espressione il proprio *quid* costitutivo; è diretta allo scoprimento di spazi di sviluppo, di punti aperti rispetto al piano fattuale; è l'intersezione kairologica di tali aperture. Nell'amare e odiare non spingo verso la superficie una voglia di manifestarsi del mio essere volta al rafforzamento del sé, ma compartecipo al movimento espressivo altrui: libero o reprimo la sua espressività. Un pittore non "rappresenta" la natura, un gesto o un sentimento, piuttosto coglie la loro volontà espressiva, aderendovi e rendendola feconda attraverso la propria opera artistica. Questo tuttavia non nel senso della fusione affettiva unipatica, ma della compartecipatività creativa in cui quindi viene raggiunta una consapevolezza dell'alterità in sé.

L'agapismo può arrivare all'essenza in quanto, al contrario dell'erotismo, non si limita a intenzionare qualcosa che c'è già, ma intercetta, oltre il piano fattuale, l'intenzionalità di ciò che ancora non è, creando lo spazio per la sua costituzione. Ma nell'intercettare l'intenzionalità rovesciata inverte la prospettiva dal progettare secondo un fine predeterminato al far spazio a qualcosa che eccede ogni finalismo. Scopre l'essenza nel suo carattere aperto e proteso alla generazione, laddove l'essenza centrica rimane perfettamente chiusa nella sua completezza.

L'atto di aprirsi all'intenzionalità rovesciata può avvenire solo nelle forme della *compartecipatività* e non di uno *schema anticipante*: non intenziona ciò che non si è ancora presentato, avvalendosi di una qualche facoltà *immaginativa*, non proietta protenzionalmente all'esterno qualcosa che ha precedentemente elaborato in base a schemi interni unipatici o empatici, ma fa spazio, *in un centro reale personale*, all'emergere di una novità positiva (o nel caso dell'odio negativa) che non aveva ancora trovato sbocco nella fattualità.

Il riconoscimento dei limiti dell'immaginazione pulsionale ed erotica non comporta tuttavia la loro riduzione a fatto meramente arbitrario o "sogettivo", in quanto al contrario si basano su di una struttura unitaria della vita in grado di conferire un carattere ontologico anche alla sfera ambientale e quotidiana. La differenza non è da porre in termini di vero e falso: piuttosto al livello della fantasia pulsionale ed erotica è possibile l'*anticipazione di una fattualità prevedibile*, in quanto l'essere psichico, a differenza di quello personale, è già *compiuto*. Questa compiutezza determina una possibilità ricorsiva e proiettiva che permette all'immaginazione pulsionale di diventare funzionale alle possibilità motorie e quella erotica alle possibilità manipolatorie del corpo vivo.

Invece l'"immaginazione" agapica agisce facendo spazio alla nascita di qualcosa di non prevedibile, oppure all'azione creativa di qualcosa che c'è già. Ma l'espressione "immaginazione agapica" si rivela a questo punto imprecisa: non è una proiezione, ma piuttosto la conversione a una piega del reale che sta mettendo in discussione la linearità fattuale; la convergenza su di una direttiva di sviluppo ontologico che si sta profilando in ciò che si ama; l'adesione a un'intenzionalità controfattuale che assume la forma dell'atto ideativo. *A livello dell'atto agapico lo schematismo dell'"immaginazione" va radicalmente reinterpretato nel senso di uno schematismo della "compartecipatività"*²⁶.

L'intenzionalità del cogito rimane di tipo empatico: quando cerco di capire le intenzioni altrui mi pongo "virtualmente" *presso* l'altro facendo risuonare il mio corpo vivo o la sfera del mio Io-psichico: lo interrogo osservandomi e cercando di ricondurlo ai miei schemi.

Al contrario l'intenzionalità rovesciata mi viene incontro con la disponibilità a essere partecipata: è il processo ontologico con cui quel qualcosa viene a espressione e costituisce la propria identità, quindi è

²⁶ Il carattere aperto e "teleocline" dell'essenza agapica è da intendersi nel senso della teoria scheleriana delle *ideae cum rebus*, una tesi che riformula in senso partecipativo l'atto conoscitivo in quanto «la nostra conoscenza delle idee è un ricreare [*Nacherzeugung*], non un impossessarsi delle stesse quasi che fossero "oggetti" o riproduzioni [*Abbildungen*]. Le idee sono spontaneamente prodotte e contemporaneamente comprese [...] dall'uomo attraverso la ricreazione» (GW XI, 91). L'atto conoscitivo «non è, pensando e intuendo, un trovarsi di fronte [*vorfinden*] un oggetto indipendente dai nostri atti» (GW XI, 120), ma una *Nacherzeugung*. Su questo aspetto mi sono già diffuso in: G. Cusinato, *Katharsis*, cit., 337. Qui mi pare evidente il passaggio da un'attività immaginativa produttiva di *Abbildung* a un'attività creativa (*Nacherzeugung*) attraverso la partecipazione, quindi non soggettiva. Questo in linea con l'ultimo Scheler, dove lo stesso rapporto partecipativo, già centrale nel periodo intermedio, viene dinamicizzato come conseguenza della tesi del Dio diveniente, per diventare partecipazione all'atto della *creatio continua* (*ibi*, 342).

l'intenzionalità di un prender forma che mi viene incontro perché in me spera di trovare il terreno su cui svilupparsi. Aderendo a tale disponibilità faccio emergere maieuticamente qualcosa che altrimenti da sola non sarebbe riuscita a costituirsi e ad arrivare all'esistenza (come l'atto dell'amare è costitutivo per l'emergere di un valore superiore). La compartecipatività è capacità maieutica di accogliere e far emergere l'intenzionalità rovesciata dell'autodati, in un processo che contemporaneamente dà forma anche al mio essere.

Dunque mentre l'immaginazione pulsionale ed erotica proietta *Bilder*, l'atto agapico compartecipa al percorso ontologico con cui l'autodati si costituisce, ma questo significa che è capace di dar vita a un "atto ideativo". Affermare che l'essenza è la struttura dell'autodati, significa identificarla con lo schema attraverso cui l'autodati si è *costituita*: l'essenza dell'altro è il modo in cui ha imparato a esprimersi e ha fatto emergere la propria maniera di essere. L'essenza altrui riassume schematicamente i processi attraverso cui l'altro si è formato: compartecipando a tali schemi *ho la possibilità, non d'anticipare fattualmente qualcosa nell'immaginazione, ma di scoprire nell'esemplarità altrui la matrice generativa di un'esperienza nuova che posso creativamente fare anche mia.*

Qui atto agapico (rivolto al non essere ancora) ed esemplarità (motivato dal già esistente) invece di contraddirsi si scoprono complementari: nel primo non intenziono nell'altro qualcosa che c'è già, ma creo lo spazio per l'emergere di qualcosa di nuovo; nel secondo invece la mia intenzione è rivolta a far sorgere in me qualcosa che non c'è ancora, partendo però da qualcosa che c'è già nell'altro. L'ideazione diventa così il motore di un processo di funzionalizzazione che orienta il divenire della persona e la trasformazione del suo modo di esistere attraverso la capacità di compartecipare alla vita altrui.

2.4. Ideazione e intenzionalità controfattuale

La coscienza ideativa è senza dubbio una delle caratteristiche proprie dell'essere umano: non cogliendo la differenza fra ideazione e astrazione determino necessariamente un impoverimento "riduttivistico" di tutta la mia esperienza alla coscienza strumentale. L'ideazione non è una fuga nell'idealismo, ma al contrario un ritorno alle cose stesse, una radicalizzazione dell'empirismo: conferisce al dato stesso una carica "essenziale" che invece Kant negava risolutamente. Dietro il contrasto fra Husserl e Scheler²⁷ emergono due punti di vista e due pro-

²⁷ È Scheler a inaugurare l'influente ma discutibile interpretazione secondo cui con *Ideen I* Husserl avrebbe impresso al proprio pensiero una svolta idealisti-

blematiche che invece di escludersi reciprocamente potrebbero essere integrate: vi sono cioè due tipi d'ideazione che hanno finalità completamente diverse. Definirò la prima "ideazione fenomenologica" e la seconda "ideazione filosofica": poiché la prima è già stata ampiamente analizzata e descritta a partire da Husserl stesso, mi soffermo sulla seconda, che pur rappresentando un momento indispensabile di quella coscienza ideativa costitutiva dell'essere umano, si presenta come un progetto che Scheler stesso aveva abbozzato solo a grandi linee e solo in riferimento alla teoria della funzionalizzazione e delle *ideae cum rebus*.

Con funzionalizzazione Scheler intende un processo in cui il pensato diventa forma del pensare, l'amato forma dell'amare, il desiderato forma del desiderare, ed ogni nuovo contenuto essenziale entra a far parte della struttura personale nella misura in cui rende possibili ulteriori esperienze²⁸. Relativamente alla teoria delle *ideae cum rebus* Scheler sostiene invece che le idee servono «solo da guida e orientamento al processo del mondo, non per esistere e risplendere in se stesse» (GW XI, 260). Ne deriva la teorizzazione di un'idea, in sé priva di forza attiva²⁹, da intendere come *Entwurf* dell'atto spirituale, dove con *Entwurf* è sottointeso non un progettare, quanto il far spazio generativo, l'offrire una direzione di sviluppo creativo al divenire *teleocline* delle cose stesse.

In quest'ottica l'ideazione filosofica diventa l'individuazione di un'eccellenza esemplare in grado di promuovere ulteriori esperienze: non mira a estrarre da vari dati un elemento comune o a rinvenire in esso i riflessi di un oggetto ideale trascendente, ma a *cogliere l'essenza nella fecondità del dato stesso*, e precisamente nel suo modo esemplare di auto-darsi. Tale coglimento non ha bisogno di una pluralità di atti, ma può avvenire anche attraverso una singola esperienza. In secondo luogo nell'ideazione filosofica non miro a "conoscere" il mondo, ma a partecipare a una fecondità già operante, in modo da produrre una deviazione arricchente rispetto alla fattualità e capace di trasformare il mio modo concreto di vivere. In questo modo l'ideazione filosofica risulta essere sorretta dall'intenzionalità controfattuale Cogliendo nella essenza di un'esperienza i codici genetici dell'autodatià ho la possibili-

ca. A ben vedere il contrasto è ancora più esteso: Scheler ritiene che nella teoria dell'ideazione Husserl arrivi all'ipotesi delle "specie ideali" attraverso la «falsa teoria dell'astrazione» presente nella *Seconda Ricerca Logica* (cfr. GW XI, 241).

²⁸ A proposito della teoria della funzionalizzazione vi è da sottolineare che se in *Vom Ewigen* la funzionalizzazione è ancora descritta esclusivamente nei termini di una dinamica *conoscitiva*, a partire da *Erkenntnis und Arbeit* viene estesa alla dimensione sociologica e storica, e nello scritto *Die Formen des Wissens und die Bildung* viene concretamente applicata al divenire della persona.

²⁹ L'idea «è solo confine, misura, negazione, esclusione di determinate possibilità» (GW XI, 190).

tà di produrre trasformazione: posso fare un'esperienza di rielaborazione della sofferenza particolarmente riuscita, questa esemplarità diventerà uno schema creativo che posso utilizzare nel processo di espressività dei miei vissuti successivi.

Così leggendo i grandi romanzi dell'Ottocento o più in generale interpretando la realtà con l'aiuto dell'arte e della cultura, riuscirò a trovare gli strumenti necessari all'alfabetizzazione espressiva delle mie emozioni: imparerò come si fa a reagire alla sofferenza, al lutto, al tradimento, mentre senza queste *ideazioni* rimarrei al palo di forme espressive più automatiche e primitive come lo sbattere la testa sul muro o l'aggreddire chi mi è a portata di mano. Permettendo questa crescita esponenziale della creatività espressiva, l'ideazione si rivela lo strumento più importante della controfattualità umana: l'uomo diventa l'essere idoneo a sperimentare nuovi e più complessi ordini esistenziali. L'ideazione filosofica diventa lo strumento della controfattualità "compartecipativa", cioè uno spazio di progettazione di ordini esistenziali della persona eccedenti la mera presenza fattuale e che permette all'uomo di *agire in modo nuovo*.

3. Riduzione e realtà multiple

3.1. Riduzione e *Lebenswelt*

Ai due tipi d'ideazione corrispondono due tipi di riduzione. Uno degli spartiacque è rappresentato dall'apoditticità. Se nella prospettiva husserliana di un'ontologia fenomenologica ha senso far ricorso all'evidenza (ad es. è evidente che un colore non può darsi senza estensione), ben diversa è la situazione nella prospettiva della *riduzione filosofica* volta a individuare le motivazioni, gli orientamenti, gli esempi, che possono fungere da schemi compartecipativi aperti, dotati di una dimensione temporale e storica. Relativamente a questo ambito ciò che emerge come maggiormente evidente è proprio ciò che deve essere maggiormente messo in discussione. Ebbene la caratteristica essenziale della *Lebenswelt* è quella di essere l'ambito dello scontato, del familiare, ma tale autoevidenza diventa qualcosa di così "trasparente" da renderla invisibile, tanto che la filosofia per lungo tempo spesso non è stata in grado di mettere a fuoco tale dimensione. Nella riduzione filosofica il problema diventa quello di concepire un procedimento idoneo a rendere visibili e tematizzare le forme e le tipologie in cui si dà una situazione d'immediatezza: quell'autoevidenza è il risultato di una costruzione sociale, e pertanto i meccanismi d'illusione e mascheramento che rendono invisibile e scontato il punto di partenza devono diventare urgentemente oggetto di ricerca. *La riduzione filosofica non è finalizzata a produrre un incremento di apoditticità, bensì un incremento qualitativo dell'apertura illimitata all'autodattità, a cui non è associata una maggiore evidenza, ma al contrario una maggiore problematicità.*

In questa direzione conviene rifarsi direttamente alla dottrina delle *Weltanschauungen* di Scheler, che assume da subito il senso di un modo di abitare e posizionarsi nel mondo che era assente nella fenomeno-

logia statica di Husserl³⁰. Parto da un cambiamento terminologico rilevante: l'espressione del 1911 "*natürliche Weltanschauung*" nel 1921 viene corretta e sostituita da Scheler con quella di "*relativ natürliche Weltanschauung*" (cfr. ad es. *GW VI*, 15). Perché l'aggiunta del termine "*relativ*"? La risposta migliore viene indirettamente offerta da Alfred Schütz nel saggio *Lo straniero*, ma per il momento mi basta mettere in luce che Scheler nella *Wissenssoziologie* si rende improvvisamente conto che il "mondo vitale" non è una struttura unica e universalmente valida per tutti, come invece aveva supposto dieci anni prima, quanto una struttura condizionata socialmente, tanto da essere sempre ancorata a una specifica unità sociale. Il risultato è che alla *relativ natürliche Weltanschauung* per definizione «appartiene tutto ciò che viene "presupposto" come *indubitabile* all'interno di un determinato gruppo» (*GW VIII*, 61). Questa sintetica ed efficace definizione del 1923 richiama sorprendentemente la teoria della *Lebenswelt* proposta da Alfred Schütz³¹ e connessa (attraverso il confronto con la famosa ipotesi dei sottouniversi esposta da William James in *Principles of Psychology*) alla tesi delle "realtà multiple".

Di che cosa si tratta? Ogni unità sociale si circonda di un mondo di significati decodificati e pronti all'uso, immediatamente usufruibili, che permette a ogni membro del gruppo di rimanere immerso in un contesto familiare di autoevidenze atto a semplificare notevolmente ogni operazione quotidiana; alla base di ogni ambiente familiare autoevidente vi è sempre una legge di riduzione di complessità che mi consente di risparmiare tempo e concentrazione, in pratica di vivere "senza pensare": guido la macchina fino a casa, salgo le scale, entro in casa e, anche se non accendo la luce, so già dove andare e che cosa incontrerò entrando in una determinata stanza; finché mi muovo nell'ambiente quotidiano cammino all'interno della mia mappa mentale, senza "guardare" effettivamente ciò che mi circonda, fino a che magari inciampo su di un oggetto imprevisto dimenticato per terra. A quel punto lo *shock* mi fa come risvegliare e mi costringe a entrare in una diversa dimensione del

³⁰ Per un'analisi di queste tematiche dal punto di vista della fenomenologia genetica e generativa di Husserl rinvio invece al lavoro di A. J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995.

³¹ D'influsso di Scheler su Husserl e Schütz a proposito del concetto di *Lebenswelt* parla M. Frings in: *Person und Dasein*, The Hague 1969, 4. Schütz stesso cita varie volte l'espressione di Scheler riconoscendone l'importanza, cfr. Schütz, *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Torino 1971, 319; 379; 405. Sulle stesse tematiche F. Fellmann ha analizzato l'influsso di Scheler su Habermas, cfr.: F. Fellmann, *Daseinwelt, Arbeitswelt, Lebenswelt. Von Eucken über Habermas zu Scheler*, in: Becker - Bermes - Leonardy (Hrsg), *Die Bildung der Gesellschaft*, Würzburg 2007, 156-165.

reale: mi guardo attorno e ricostruisco velocemente una nuova connessione di significato adeguata al contesto. Ma questo costa appunto fatica.

La situazione “familiare” funziona in base alla stessa logica del ciclo “funzional-mediatico”: qui il lavoro di elaborazione ermeneutico è già stato fatto da qualcun altro al mio posto. Nei *mass media* gran parte dei contenuti trasmessi è intenzionalmente strutturato per essere immediatamente usufruibile: si tratta di un numero elevatissimo d’informazioni, stimoli e immagini che emergono dal flusso continuo del sapere mediatico con un effetto a bombardamento. In definitiva quello che mi si presenta come un’evidenza senza spessore, presuppone un orizzonte intenzionalmente costruito in un certo modo, che risulta efficace nella misura in cui non viene tematizzato: seppure appaia autoevidente ha una sua storia, un suo sviluppo e varia, attraverso diversi orizzonti concentrici, per ogni cultura e nazione fino all’unità sociale più piccola, così che ogni famiglia avrà un particolare sapere presupposto e indubitabile, che per quieto vivere non può mai essere messo in discussione.

3.2. La messa fra parentesi della realtà preminente

La difficoltà consiste nello stabilire lo statuto ontologico degli enti inclusi in tale orizzonte di familiarità: sono una convenzione, un’illusione o cos’altro? È un problema strettamente connesso a quello della riduzione filosofica: se affermo che attraverso la riduzione è possibile risvegliarsi e vedere il mondo con occhi diversi o rinascere a vita nuova, è probabile che nella mente di chi mi sta leggendo s’affacci l’immagine di una caduta da cavallo sulla via di Damasco, qui occorre invece far riferimento a un’esperienza alla portata di tutti: questo è sicuramente il caso di uno *shock* che mi costringe a una violenta ristrutturazione semantica del contesto familiare in cui agisco, uno *shock* presuppone però l’esistenza di diversi contesti o dimensioni della realtà, per cui il problema non è tanto quello d’interrogarsi sulla realtà ontologica in sé di tali entità, ma anzitutto sullo statuto ontologico del livello in cui è possibile coglierli.

Il nocciolo della riduzione filosofica diventa: *esiste un’unica realtà oppure l’uomo convive in una serie di realtà multiple?* Se esiste un’unica realtà (l’esistenza autentica di Socrate) contrapposta a una sfera meramente illusoria (la vita quotidiana degli ateniesi), la riduzione sarebbe molto simile al mito della caverna: consisterebbe nell’abbandonare un mondo fittizio e irreali per entrare nella vera e unica realtà. Se invece ipotizzo che esistano diversi livelli, è molto facile che riconduca il loro statuto ontologico a quello di diverse province semantiche. Si tratta di due alternative riconducibili all’assolutismo e al relativismo. Esiste infine una terza possibilità che assegna a questi li-

velli una qualche consistenza ontologica, sul modello elaborato da von Uexküll a proposito delle *Umwelte*, quando osservava che là dove la scienza ufficiale vedeva un unico ambiente valido per tutte le specie viventi, occorre distinguere diversi mondi ambientali in cui ogni specie si ritaglia una nicchia ecologica.

Nell'essere umano, a differenza dell'animale, esiste una stratificazione affettiva piuttosto complessa, a cui corrisponde un'identità multipla flessibile, una pluralità di centri di orientamento alla base di diversi tipi di posizionamento esistenziale nel mondo. Posso considerare le cose dal punto di vista della mia struttura pulsionale, ma anche dal punto di vista preminente della mia quotidianità o dal punto di vista del sapere scientifico attuale, oppure da un punto di vista estetico: in tutti questi casi l'orizzonte della sfera di rilevanza subirà una modifica che si ripercuoterà inevitabilmente sulla messa a fuoco del mio orizzonte percettivo, così che certi aspetti, certe sfumature, certe connessioni del reale non verranno prese in considerazione e rimarranno sullo sfondo diventando visibili solo quando, per un qualche motivo, si metteranno di traverso e mi faranno "inciampare". È come se ogni struttura di rilevanza determinasse un raggio d'attenzione e d'interesse in grado d'illuminare solo una parte della realtà, facendola emergere dal buio. Questo significa che la *relatività* dei diversi livelli del reale corrisponde a un criterio selettivo atto a far variare la pienezza con cui qualcosa si dà o meno, ma senza intaccare la consistenza ontologica di ciò che si dà.

Per esplicitare meglio il discorso mi rifaccio a William James e Alfred Schütz. Nel capitolo *The perception of reality* di *The Principles of Psychology*, James propone la tesi di un *various orders of reality* o *many worlds*, classificando sette diversi sub-universi. Schütz interpreta questi sub-universi come "province finite di significato", per sottolineare che è il senso della nostra esperienza, e non la struttura ontologica degli oggetti, a costituire la realtà. In ambedue i casi ciò che delimita e definisce i confini di questi mondi è l'attenzione: la loro realtà perdura solo limitatamente all'arco temporale in cui rivolgo loro la mia attenzione, e svanisce non appena questa si rivolge altrove³². I vari mondi si costituiscono variando la messa a fuoco e il senso di una epochizzazione che funziona in base all'attenzione.

Schütz tuttavia intuisce molto bene che nell'atteggiamento naturale si realizza un processo esattamente inverso a quello teorizzato nella ri-

³² «Each world whilst it is attended to is real after its own fashion; only the reality lapses with the attention» (*The Principles of Psychology*, vol. II, 293). Questa frase è alla base del famoso saggio di Schütz *Sulle realtà multiple*, in: *Saggi sociologici*, cit., 181. Ho qui presenti le pagine scritte da G. Riconda nell'*Introduzione* al testo di Schütz, *Il problema della rilevanza*, Torino 1975, in particolare XIV-XIX.

duzione fenomenologica, una *epochizzazione all'incontrario* in cui ciò che viene messo «fra parentesi è il dubbio che il mondo e i suoi oggetti possano essere diversi da come appaiono»³³. Il livello della “*realtà preminente*” si costituisce assolutizzando il punto di vista familiare attraverso l’epochizzazione del dubbio: continuo a vivere completamente stordito e immerso in tale familiarità finché il legame di fiducia non si spezza attraverso l’irruzione di un evento impreveduto, non riconducibile all’insieme di conoscenze a disposizione o incoerente con esso, o di uno *shock* che mi costringe a una repentina ristrutturazione di significato di ciò che ho considerato fino a quel momento come autoevidente. Questo trauma può avere diversi livelli d’intensità, fino a mettere in crisi l’intero atteggiamento naturale. Un passaggio, che Schütz descrive nei termini di un “salto kierkegaardiano”, e che corrisponde al problema centrale della riduzione filosofica: sospendendo la fede nella *realtà preminente* riesco a superare la realtà della disposizione naturale e a ritrovare la capacità di meravigliarmi.

È nel saggio *Lo straniero*, che Schütz descrive la realtà preminente riprendendo l’intuizione di Scheler: essa non costituisce un *ambiente unico valido per tutti*, ma è visibile da diversi contesti, da diversi punti di vista, in definitiva la realtà preminente dello straniero sarà diversa dalla mia esattamente nel senso della «*relativ natürliches Weltanschauung*» di Scheler. Schütz pone inoltre un problema importante: le strutture sedimentate di “sapere indubitabile”, proprie della realtà preminente, non corrispondono a fantasie o a mere convenzioni, ma hanno diversi gradi di consistenza. Esplicitando questa idea si è arrivati a supporre che lo stesso concetto di realtà si costituisca in base a un certo modo di vivere, d’interagire in un’unità sociale, diventando una “costruzione sociale”.

La teoria delle realtà multiple rappresenta senza dubbio un’ottima risposta all’assolutismo che inquadra la realtà in un’unica dimensione, purché non ricada nel relativismo. Il superamento del relativismo è possibile se i diversi livelli della realtà vengono messi a fuoco non dal raggio di rilevanza di un interesse astratto ma funzionale a un posizionamento esistenziale nel mondo: se non sono diversi modi d’*interpretare* la realtà, ma corrispondono concretamente a diversi modi di abitarla. Senza individuare questi criteri non arbitrari su cui si fonda la molteplicità, si ricadrebbe inevitabilmente nell’indistinzione di un relativismo che riduce la realtà a una convenzione sociale o in cui l’unico criterio di verità è quello dell’efficacia, dell’estetica, del buon gusto o delle convenzioni.

³³ A. Schütz, *Saggi sociologici*, cit., 202.

All'opposto la tesi di un'unica realtà assoluta, in cui la dimensione quotidiana rappresenterebbe solo un'illusione da superare, ricalca come già detto il mito della caverna platonica. È stato questo uno degli errori fondamentali del platonismo: *l'aver assolutizzato un unico livello della realtà*, considerando quello della sensazione una mera parvenza; un errore che ha rischiato di compromettere la profonda verità intuita da Platone, secondo cui la questione essenziale gira attorno al passaggio da una vita sterile a una vita feconda. Il problema dell'illusorietà della disposizione quotidiana va pertanto ricompreso all'interno della teoria della stratificazione della vita affettiva: l'uomo esperisce le realtà multiple attraverso diversi strati affettivi, per cui non è la realtà quotidiana a essere illusoria in sé, quanto un certo atteggiamento fideistico che può sorgere nei suoi confronti³⁴.

3.3. Riduzione come terapia dell'*ordo amoris*

Conferendo dignità ontologica a tutte le sfere del reale, la riduzione filosofica non consiste più nel passaggio dal non essere all'essere, dalla finzione alla verità, dal male al bene, ma diventa il passaggio da un livello della realtà più povero (chiusura ambientale) a uno più ricco (apertura al mondo). A ogni livello della realtà è uno strato affettivo ad affacciarsi: quello corrispondente alla realtà preminente è lo strato affettivo dell'Io sociale, la riduzione filosofica sospende allora *la fede* nella "*realtà preminente*" – attraverso la *tabula rasa* dei valori e ordini di primogenitura in essa dominanti – per approdare agli strati affettivi della persona e alla sfera reale a essa corrispondente. Eppure la nuova realtà rimane complessa, contagiata dal male, anzi in essa il problema del male diviene, se possibile, ancora più radicale. In secondo luogo il passaggio a una realtà più complessa non implica l'abbandono della realtà precedente: il centro personale vive nella compresenza degli altri

³⁴ L'errore del platonismo inficia anche gli scritti scheleriani degli anni Dieci, dove si sostiene che la disposizione naturale non sarebbe altro che un'autoillusione egocentrica a cui occorre contrapporre la vera realtà raggiunta dal filosofo. Limitatamente a questo punto prendo le distanze dalla ricostruzione di H. R. Sepp, *Ego und Welt. Schelers Bestimmung des Illusionscharakters natürlicher Weltanschauung*, in: Bermes - Henckmann - Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl*, Würzburg 2003, 81-92. Scheler, pur non superando del tutto questa tesi, nell'ultimo periodo, attraverso l'irruzione dei fattori reali, si rende conto dei suoi limiti. La diversa accentuazione è rintracciabile ad es. nella nuova teoria del sapere esposta in *Erkenntnis und Arbeit* dove, al contrario di quanto avveniva in *Lehre von den drei Tatsachen*, tutti e tre i tipi di sapere guadagnano una dignità ontologica che prima non possedevano.

universi (correlati all'Io e al corpo vivo) ma guarderà le cose focalizzando da un punto di vista differente.

La prospettiva muta sensibilmente: non si tratta d'annichilire tutta la realtà, ma piuttosto di mettere fra parentesi i fattori che possono inibire o ostacolare lo sviluppo e la fioritura degli strati affettivi che consentono d'affacciarsi sull'apertura, per questo la riduzione presuppone necessariamente anche un passaggio negativo, *kathartico*, in grado di neutralizzare la tendenza usurpatrice del polo egologico, e di contenere ed equilibrare l'esuberanza degli strati affettivi biopsichici. Per poter vedere le stelle in cielo devo "mettere fra parentesi" il sole, cioè aspettare che si faccia notte, altrettanto per poter cogliere l'autodatià devo mettere fra parentesi concretamente la realtà preminente in cui sono immerso e il relativo atteggiamento fideistico: non *azzerò* tutto il mondo, ma mi limito a *sospendere momentaneamente* la realtà noicentrica e così facendo riesco a vedere quello che prima rimaneva indistinto. Solo che tale sospensione non è un metodo cognitivo (come avveniva in Descartes e inizialmente in Husserl) ma un passaggio reale, una trasformazione del modo di vivere nel senso delle realtà multiple.

Qual è il senso ultimo della riduzione filosofica? L'intento teoretico-conoscitivo diventa un effetto collaterale: la riduzione va ripensata come quell'insieme di tecniche, sedimentatesi in millenni di storia culturale, con cui l'uomo ha tentato quotidianamente di determinare il passaggio dai modelli di vita prodotti dalla sfera affettiva egologica agli stili di vita prodotti esemplarmente da singole persone o da comunità di persone. Propriamente la filosofia va intesa come terapia dell'*ordo amoris* mirante allo sviluppo degli strati affettivi che permettono una radicalizzazione dell'apertura. La riattivazione di questi strati affettivi permette di vagliare criticamente i modelli di comportamento proposti a livello della realtà preminente (*tabula rasa*, messa in dubbio, ecc.) attraverso un'intenzionalità controfattuale tesa a produrre eccellenze esemplari.

4. Radicalizzazione dell'apertura ed ex-centricità

4.1. L'apertura radicale come destabilizzazione

Nella prospettiva delle realtà multiple la riduzione non è la mera sospensione della chiusura ambientale, ma l'apertura a una nuova sfera della realtà. Così l'eccedenza erotica risveglia bruscamente dall'essere totalmente storditi nell'*Umwelt*, ma questo prender le distanze dall'identificazione con l'*Umwelt* è solo una "non chiusura", una *Umweltoffenheit*, non ancora un "mondo che si apre". È piuttosto la zona di confine che definisce l'*homo faber*: l'uomo come formatore del mondo al centro del progetto della modernità. In tale "zona franca" l'esistenza è completamente abbandonata a se stessa: sul confine fra i due campi gravitazionali della chiusura ambientale e dell'apertura radicale gli effetti contrapposti s'azzerano determinando l'illusione di una zona post-modernamente priva di punti di riferimento.

Lo spazio intermedio, esonerato dalle primitive esigenze di sopravvivenza che pre-occupano la chiusura ambientale e non ancora costretto a confrontarsi con la positività destabilizzante dell'apertura, è dominato dalla completa incondizionatezza, oscillante pascalianamente fra divertimento e noia³⁵, nella constatazione che al di là dell'autoprogettualità non vi è che il nulla. Tracciare qui i confini fra l'uomo e l'animale sarebbe un'operazione artificiale. Da un lato l'"uomo ozioso" rimane irraggiungibile ad ampie fasce del genere umano, che continuano a vivere immerse nella dura legge della necessità, dall'altro anche un'aquila reale chiusa nella gabbia di uno zoo ha sospeso momentaneamente l'angoscia ambientale, forse in essa non è presente l'ozio umano nelle

³⁵ «Niente è insopportabile all'uomo quanto di essere in un completo riposo, senza passioni, senza faccende, senza divertimento, senza un'occupazione. Avverte allora il proprio nulla, il proprio abbandono, la propria insufficienza, la propria dipendenza, il proprio vuoto» (B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano 2000, 121.)

sue forme più raffinate, ma sicuramente la potenza delle sue ali le fanno sentire il peso della noia.

Quello che rende poco adatta una canonizzazione dell'uomo che vive nella "zona franca" è il valore stesso della sua incondizionatezza. Nell'abbandonare tutto e nello slegarmi da ogni punto di riferimento finisco inavvertitamente con il legarmi ancora più saldamente al mio polo egologico, diventando la vittima sacrificale dei suoi complessi di onnipotenza. Raggiungo una condizione d'assenza di limiti, nell'illusione che l'autosufficienza sia automaticamente un valore assoluto in sé e per sé. Più che a un'apertura del mondo, la zona franca finisce con l'assomigliare al dischiudimento del mondo che ottengo con "l'apriscatole" della mia soggettività. Qui manca ancora l'esperienza di un essere illuminati dal mondo.

Nella duplice anima della civilizzazione è all'opera non solo una trasformazione tecnica del mondo per renderlo più abitabile, ma pure un processo psicologico stabilizzante volto al rafforzamento, un meccanismo che dopo essersi appoggiato alla morale dell'ideale ascetico dimostra di saper agire altrettanto efficacemente negli attuali ideali *post-ascetici* della postmodernità. È come se l'uomo si trovasse di continuo a dover mediare fra due esigenze opposte: da un lato avanzare nell'apertura, ma aumentando contemporaneamente l'esposizione al rischio, dall'altro costruire un riparo riducendo la complessità. L'eccedenza umana è un compito gravoso: l'uomo esposto al rischio dell'apertura radicale ritorna su se stesso, cerca rifugio, cura fino a narcotizzare la propria ex-centricità dolorante, quasi si trattasse d'una ferita.

Ma come intendere l'esposizione al rischio dell'apertura? In una fase romanticistica posso viverla nei termini di una sfida titanica, come occasione per mettere in discussione tutto, per fare *tabula rasa* di ogni legame, ma alla fine del percorso trovo nuovamente un Io isolato che cerca di rafforzarsi imperniandosi su se stesso. La zona franca è l'ultima frontiera della civilizzazione, l'ultimo atto del processo di centricità con cui il polo egologico costruisce attorno a se fortezze, scava trincee e indossa corazze fino ad espellere al di fuori di sé la propria esistenza, fino a quando, invece di esonerare dalla fatica del lavoro materiale, punta a neutralizzare i rischi dell'esposizione all'apertura, punta ad *addomesticare l'apertura stessa*.

È lo stesso meccanismo che produce realtà virtuale: l'esposizione all'apertura addomesticata diventa un'esistenza senza rischi in cui però ne va dell'esistenza stessa. L'eliminazione del rischio finisce con il farmi esistere solo in senso virtuale, con il farmi esistere senza mettere in gioco la dimensione controfattuale della mia esistenza, quindi con il produrre una forma artificiale di narcosi.

Il salto mortale, che qui mi è richiesto per compiere il passo successivo, è quello più difficile perché mette in discussione la mia stessa autosufficienza e nel punto di massima esposizione rompe l'ultimo lega-

me: riconoscendo di non essere autosufficiente riconosco d'aver bisogno dell'altro, ma non per tornare ai dispositivi autoreferenziali e produttori di certezze delle morali della civilizzazione, quanto per andare oltre l'ultima ideologia, quella egologica.

Perché questa radicalizzazione dell'apertura è temuta e criticata? Per secoli è stata strumentalizzata dall'"imperialismo filosofico", come quando la cattiva metafisica ha avanzato la pretesa di poter cogliere in essa una Verità apodittica con cui tacitare per sempre le altre opinioni, ma proprio questa pretesa ha dimostrato a sufficienza di essere essa stessa un ennesimo tentativo camuffato di *civilizzare* l'apertura, trasformando quella che dovrebbe essere l'esposizione al rischio in una ordinata e rassicurante contemplazione di un *κόσμος νοητός*. Tale esito usurpativo non era scontato nell'*elogio della follia* tenuto da Platone nel *Fedro* in cui si descriveva l'esistenza di un'apertura quale caos e abisso in cui l'anima umana sente di mettere in crisi la propria autosufficienza per esporsi al rischio dell'ispirazione divina, che è sì dono da cui derivano le cose migliori, ma anche follia destabilizzante che sfugge a ogni controllo³⁶.

4.2. L'altro fuoco dell'ellisse: il problema dell'ex-centricità in Schelling e Scheler

L'apertura radicale è figlia d'una particolare sensazione d'insoddisfazione, simile a quella che i tedeschi hanno descritto con il termine "*Sehnsucht*". Quello che manca all'animale è la *Sehnsucht*. È singolare che Schelling nei *Weltalter* osservi come il "cuore umano" rimanga imprigionato nel desiderio egoistico fino a quando non faccia l'esperienza della *Sehnsucht*, in quell'istante il vuoto diventa "madre dell'azione", altrettanto illuminanti sono le pagine in cui Scheler descrive il "vuoto del cuore". Tale *Sehnsucht* e vuoto del cuore rendono visibile l'altro fuoco dell'ellisse, costitutivo dell'ex-centricità umana.

Originariamente Schelling riprende il termine *Excentricität*³⁷ da Keplero: l'orbita dei pianeti descrive un'ellisse in cui uno dei fuochi coincide con il sole. L'eccentricità è la misura dello schiacciamento dell'ellisse, data dal rapporto fra la distanza dei due fuochi e l'asse maggiore: quando i due fuochi coincidono, e quindi l'eccentricità vale zero, l'ellissi dicesi circonferenza. Tale è anche l'originario significato

³⁶ Su questo punto, anche se in una prospettiva differente, cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, Milano 2002, 643; inoltre *Gli equivoci dell'anima*, Milano 1987.

³⁷ Anche se in forma di aggettivo il termine compare anche in Hölderlin, Novalis e Friedrich Schlegel.

con cui il termine viene utilizzato da Schelling e solo gradualmente l'immagine del moto eccentrico planetario diventa metafora emblematica della natura umana, assumendo un significato filosofico e antropologico³⁸. L'agire dell'uomo (e quindi il suo essere libero) non fa riferimento esclusivamente alla centricità (la finitudine), non è un moto perfettamente circolare, ma viene continuamente sbilanciata dalla presenza di un altro fuoco, rappresentante l'infinitudine: l'ex-centricità è metafora della libertà umana intesa come la possibilità di un comportamento creativamente "deviato" rispetto alla centricità.

Nella *Filosofia della Rivelazione* è Schelling stesso a indicare il nuovo senso del termine: ex-centrico è «quel principio che è libero, indipendente dal centro, che spinge e muove» (SW XIV, 309), dove con centro è inteso l'ambito corporeo-pulsionale e con ex-centrico l'ideale. L'ex-centricità fa riferimento però a qualcosa che è andato perso e che dev'essere riconquistato: nello *Scritto sulla libertà* Schelling asserisce che *l'angoscia di vivere sbalza l'uomo dal suo vero centro e lo conduce a una falsa unità*, l'unica raggiungibile dal polo egologico. Nello spazio aperto dall'essere sbalzati dall'angoscia – la disposizione preminente dell'esistenza – si è compiuto un «rovesciamento del vero rapporto» una «catastrofe» (SW XIII, 365) per cui quello che era il vero centro dell'uomo, il divino, si è trasformato in periferia.

Di fronte al rovesciamento catastrofico che ha portato al ritiro del divino nell'*Unwille*, l'ex-centricità diventa per Schelling il cammino inverso, il difficile ritorno all'originaria centricità reso possibile dal centro personale. All'inizio dell'inversione vi è la *Sehnsucht*, l'unica a conservare ancora una qualche traccia nostalgica del rapporto originario e portata per questo a generare in continuazione un *Umtrieb* interiore, un movimento rotatorio, condizione del dubbio più lacerante, dell'eterna irrequietezza.

È tale improvviso squarcio prodotto nell'idealismo, dall'interno, sul concetto di esistenza, che permette allo Schelling di Berlino un ripensamento della filosofia dell'essere e con essa un definitivo congedo da Hegel. Infruttuoso era stato invece il percorso precedente, quello che aveva cercato inutilmente di far leva sull'eccedenza dell'essere sul pensiero, fino a quando Schelling si rese conto che il vero compito della filosofia non è l'essere ma l'esistenza: «l'essere non ha importanza, è solo un accessorio [...] ciò che viene propriamente ricercato in filosofia non è l'essere, ma ciò che È» (SW XII, 34). L'"È", indice di un'esistenza singolare e concreta, è superiore all'essere, che rimane generale e astratto e potenzialmente omologabile al concetto. Per questo «cominciare la filosofia dall'essere significa capovolgerla, condannarla

³⁸ Cfr. ad es. l'*Anthropologisches Schema* in: SW X, 291.

a non giungere mai alla libertà» (SW XII, 34) in quanto l'impersonalità dell'essere cancella la libertà e l'individualità, annientando quello che nell'uomo è la cosa più importante: la «*Freudigkeit der Existenz*» (SW XI, 556). La filosofia dell'essere è necessariamente una filosofia dell'oblio della libertà. Al posto dell'essere impersonale occorre porre l'esistenza concreta, l'esistenza individuale, cioè la *positività*, perché è solo di fronte a questo "È", irrompente come esistenza, che la ragione ammutolisce e rimane quasi attonita e stupita.

Un percorso simile è rintracciabile in Scheler, che utilizza il termine "*weltexzentrisch*" per la prima volta nelle lezioni del 1925 – quindi esattamente negli anni in cui approfondisce la conoscenza di Schelling – in un senso affine a quello di *Weltoffenheit*: si tratta di due momenti rigorosamente connessi: un uscire dalla chiusura ambientale in cui s'incontra un aprirsi al e del mondo. In ogni caso non è una ex-centricità *dal* mondo ma *del* mondo: una ex-centricità della *Weltoffenheit* relativamente alla chiusura ambientale³⁹.

Nell'essere ex-centrico l'uomo scopre di non essere il frutto di una *e-voluzione* (Darwin, Spencer) o di una *in-voluzione* (Nietzsche, Bolk) quanto di una *ri-voluzione* cosmica (Scheler)⁴⁰. L'uomo implica un *Umschwung* della tavola dei valori della logica organica sulla base di un *Aufschwung* reso fattibile dalla sensibilità verso il campo gravitazionale dei valori ex-centrici. Come il giorno di festa emerge dal giorno di lavoro, l'«uomo è una breve festa della natura» (GW IX, 101).

In *Die Stellung* l'atto di nascita dell'uomo si sviluppa attraverso tre livelli autocostruttivi di *re-flexio*, ma è propriamente al livello della terza *re-flexio* che l'uomo, in un gesto drammatico, s'affaccia sulla *Weltoffenheit*, recidendo il cordone ombelicale che lo legava alla logica centrica. Nel preciso istante in cui l'uomo si sbilancia in avanti per esporsi alla *Weltoffenheit*, incontra l'esperienza del nulla e viene colto da un profondo smarrimento e spaesamento. Nel «preciso istante in cui l'uomo diviene cosciente del "mondo" e di se stesso, *scopre* con *intuitiva* necessità la singolare *gratuità* e la contingenza implicita nel fatto che "il mondo è piuttosto che non è", e che "egli stesso è piuttosto che non è"» (*Die Stellung*, tr. it., 178) e in questa esperienza viene colto dalla scossa della meraviglia (*Die Stellung*, tr. it., 179).

³⁹ Per questi motivi "*weltexzentrisch*" andrebbe tradotto con "ex-centrico al mondo-ambiente", cfr. *Die Stellung*, cit., tr. it., 190.

⁴⁰ Conformemente alla teoria della *Stufenfolge* nell'uomo viene ad espressione «una nuova classe essenziale, un "regno" di persone che non si è affatto "evoluto", così come non si sono "evoluti" i colori, i numeri, lo spazio e il tempo e le altre entità originarie. Questo regno si apre e si manifesta in determinati punti del mondo vivente» (GW III, 191).

4.3. *Weltoffenheit* e *θαυμάζειν*

Uscendo al di fuori delle garanzie offerte dal processo della centricità biopsichica l'uomo vive l'apertura radicale quale spazio d'azione non garantito. La capacità di comportarsi in maniera illimitatamente aperta al mondo espone la persona al rischio, tuttavia in questa esposizione s'accorge d'andare a urtare contro qualcosa: l'apriori materiale della fenomenologia rappresentato dalla legislazione della datità. La *Weltoffenheit* è la possibilità *destabilizzante* di scoprire che al di là della progettualità del soggetto c'è una *positività compartecipativa*, piuttosto che un nulla che ruota su se stesso. Proprio perché ha un senso positivo, in cui annuncia la sua indipendenza dalla soggettività umana, la *Weltoffenheit* si rivela un violento fattore d'instabilità, uno spazio privo di quelle corazze (istituzioni, morale, tecnologia) che era possibile erigere sull'intenzionalità del cogito. È qui che la *Weltoffenheit* segnala un duplice movimento che scardina i rigidi confini dell'attività e passività attraverso cui per troppo tempo si è interpretata l'esperienza: è apertura *al mondo* ma anche apertura *del mondo*, gesto con cui mi apro al mondo, ma contemporaneamente un manifestarsi della datità a vari livelli, fino alla *Offenbarung* dell'autodatità. Non quindi un'apertura genericamente aperta in tutte le direzioni, e quindi del tutto insignificante, ma un'apertura aperta in modo strutturato verso una certa direzione, e quindi capace di esprimere una precisa direzionalità e in grado di funzionalizzare un processo.

L'uomo è quell'essere che è in grado di ricompiere ogni volta il passaggio alla *Weltoffenheit*, ma se questo passaggio si caratterizza in primo luogo per la capacità di provare la scossa della meraviglia di esistere, allora il nucleo dell'antropologia filosofica era già stato perfettamente colto da Platone quando notava che «l'uomo è l'unico animale che è in grado di meravigliarsi di esistere» (*Teeteto*, 155d). L'uomo è quell'essere che bevuto il *pharmakon* socratico – non tuttavia nella formula del *Fedone*, ma in quella di dialoghi successivi come il *Simpotio*, il *Fedro* o il *Filebo* – spalanca libero l'occhio sul mondo con lo sguardo della *phronesis*.

Uno dei casi più esaltanti di apertura al mondo è rappresentato proprio dall'atto con cui s'inizia a filosofare. Una volta che attraverso la riduzione kathartica si risulti sensibili non solo alla pienezza del proprio essere, ma anche verso ciò che è situato al di là dei suoi confini, allora si raggiungono le condizioni per cogliere, sotto una nuova luce, anche ciò che nella disposizione pre-filosofica risultava massimamente ovvio: l'enigma e la sacralità dell'esistenza. È qui che è possibile stabilire una connessione fra la riduzione filosofica e il *θαυμάζειν* platonico: se Descartes e Husserl, attraverso la messa in dubbio e la riduzione, vogliono

arrivare all'evidenza, ora il problema diventa quello di mettere in dubbio l'evidenza stessa per giungere fino alla meraviglia platonica.

Avulso dal bisogno di certezza e dalle avvolgenti evidenze dell'ego cartesiano, il filosofo è colui che riesce a provar meraviglia verso ciò che vien considerato da tutti come massimamente evidente, anzi lapalissiano. Eppure se la filosofia è un ridestarsi, un riscoprire, un diventar consapevoli del fatto fondamentale, dell'esperienza più semplice e importante, allora la fatica filosofica deriva dalla facilità estrema e inspiegabile con cui tale esperienza viene banalizzata e condotta reiteratamente all'ovvietà fino a cadere nell'oblio, come se in essa fosse implicita una logica di cui l'uomo non può mai stabilmente appropriarsi e che viene in continuazione neutralizzata. In che cosa consiste precisamente tale meraviglia originaria che rimane sempre sul punto di sfuggire?

C'è qualcosa di così assolutamente ovvio da risultare invisibile alla riflessione, tanto da potersi nascondere dietro il *cogito ergo sum*. La prima evidenza non è, come pensava Descartes, il cogito, bensì "che per lo meno qualcosa esista". È questa l'evidenza suprema, e dunque quella che risulta massimamente ovvia e banale, tanto che risulterebbe pazzo chi osasse negarla. Tale evidenza è così compatta e ottundente che la mia attenzione non riesce a focalizzarla, per quante volte il pensiero le passi accanto.

Com'è possibile allora provare meraviglia proprio verso l'evidenza massima? Com'è possibile meravigliarsi di qualcosa che è *totalmente* evidente? Eppure l'atto di nascita della filosofia ha luogo solo quando lo smascheramento dell'evidenza suprema arriva a suscitare il *pathos* della meraviglia. Anticartesianamente l'evidenza suprema dimostra di esser tale unicamente per l'ego, mentre dal punto di vista nesciente di chi supera la prospettiva egologica risulta non solo non ovvia, ma addirittura foriera di meraviglia. La rottura dell'incantesimo slega il prigioniero della caverna e determina l'improvvisa e sconcertante apparizione d'una nuova dimensione. Il filosofo è dunque chi, grazie ai fili invisibili dei suoi sentimenti, riesce ad andare oltre lo sforzo dell'attenzione e, nel sentire di esistere, riceve la scossa della meraviglia. Prima l'evidenza suprema sembrava un'ombra, un fatto banale e del tutto insignificante, ora spalanca improvvisamente su di una dimensione del tutto inaspettata. Il filosofo è colui che riesce a provare la massima meraviglia *specialmente* di fronte al fatto massimamente banale e apodittico.

Il *pathos* della meraviglia platonica richiama però in qualche modo l'*humilitas* cristiana: qual è quell'oppio che rende insensibili alla scossa della meraviglia, che assopisce e addormenta, se non quella tendenza egologica a rimanere superbamente fissati sul proprio valore? È tale anestetico che ci fa continuamente passare accanto all'evidenza suprema rimanendo imperturbabili, senza reagire. Ebbene tale immunità viene rotta nell'atto della *humilitas*, qui nel completo abbandono di se

stessi e del proprio valore autoreferenziale ci si osa gettare al di là d'ogni legame egocentrico. Lo svelamento della massima evidenza presuppone *l'esperienza del nulla* e dell'infondatezza, ma tale esperienza sgomenta e agita troppo la quiete della ragione paga del proprio essere relativo. La ragione orgogliosa vive infatti nello stratagemma di rimuovere il problema del proprio relativo non-essere, come del senso autentico della morte. È solo nel *divertissement*, in una riduzione di complessità funzionale all'ego, che la massima evidenza è appunto evidente, mentre non lo è più nel contesto di una ragione che osa l'esperienza del nulla. L'*ovvietà* dell'essere conferisce sicurezza ed eternità all'orgoglio dell'ego, in quanto l'ego identifica i propri confini in un essere scontato, che quindi non deve far i conti né deve giustificarsi di fronte al non essere relativo e alla morte. L'*ovvietà* dell'essere si svela in questo modo il meccanismo di autoprotezione fondamentale dell'egoismo, tanto da risultare la sola condizione psicologica al cui interno possa operare l'ego.

La domanda heideggeriana – «Perché vi è mai essente e non piuttosto nulla?» – è a ben vedere un domandare che «il nulla stesso ripropone» e che va in direzione del nulla. Heidegger stesso chiarisce che il suo senso più autentico è questo: «Da dove viene il fatto che l'essere è nulla, e che il nulla in fondo non è?». Ma così facendo il nulla si sostituisce alla centralità che nella domanda schellinghiana veniva assegnata alla meraviglia. Per quale motivo? Nella domanda heideggeriana non vedo nulla: per questo domando. Ma nel domandare cerco qualcosa di predeterminato a partire da me stesso: per questo non vedo nulla. È un domandare che gira su se stesso, senza alcuna possibilità di raggiungere la positività.

Quando invece sento la scossa della positività non domando, piuttosto esclamo: «ma allora c'è qualcosa piuttosto che il nulla!». Il domandare che non vede viene qui sostituito da un'esperienza: al di là della legislazione del soggetto non c'è il nulla assoluto, ma una positività illuminante che mi viene incontro. Nell'esperienza della positività colgo in primo luogo l'autodatià, cioè un modo di darsi che non sono io a determinare, ma che si manifesta da sé. È di fronte a un qualcosa che resta in piedi senza essere dedotto dal mio “cogito” che rimango colpito e attonito. L'autentico atto della meraviglia sorge per il fatto di trovarmi di fronte a qualcosa di *gratuito*: un reale che precede il possibile e che non fondandosi su di esso, né su di me, sembra come miracolosamente rimanere sospeso per aria. E tale *pathos* si rafforza, fino a diventare una scossa, quando arrivo a sentire che io stesso mi trovo in questa situazione di gratuità.

La prima partenza distoglie e fuorvia: cerca avendo già in mente quello che vuole trovare, e non trovandolo non vede nulla e ricade inevitabilmente nel nichilismo; la seconda, invece, mantiene imperterrita lo sguardo fisso su questo qualcosa che aleggia miracolosamente sul

nulla, riuscendo – esattamente in questo simultaneo considerare che per lo meno qualcosa esiste mentre la regola è piuttosto il nulla – a cogliere la non evidenza e quindi il prodigio, l’assoluta gratuità insita nel fatto che questo qualcosa esiste. In tale presa d’atto, in tale scossa socratica, in tale rimanere fulminati dall’esperire concretamente una positività, quello che attraversa improvvisamente le mie vene non è un interrogatorio della ragione, ma il *pathos* della meraviglia e, con essa, il gesto d’uno spontaneo atto di gratitudine verso un’esistenza che non viene più colta come un che di dovuto.

La meraviglia sorge solo di fronte a una gratuità del mondo che trascende ogni principio di giustificazione e di fondamento sulla ragione e sul suo calcolo. Ma è una gratuità molto insidiosa. Come il contadino s’aspetta qualcosa dal campo in cui ha gettato il seme, questa mia esistenza non è un semplice dono, ma piuttosto qualcosa di simile a un “prestito” di cui la morte mi chiederà conto.

4.4. La teoria del conflitto: che cos’è lo spirituale?

Già a livello psichico il conflitto non è più l’urto fisico fra due corpi: si emancipa dallo scontro brutale di due masse per diventare una lotta per il riconoscimento. Tuttavia finché la storia umana continuerà a essere diretta esclusivamente dalla logica del conflitto psichico sarà una galleria interminabile di catastrofi. Questi limiti inducono a cercare un punto di vista ulteriore.

È abbastanza singolare che originariamente nella cultura greca il termine *πνεῦμα* (soffio) avesse un significato materiale⁴¹, mentre i termini per indicare la materia in Platone e Aristotele (da *χώρα* a *ἕλη*) indicassero un principio immateriale. La tradizionale contrapposizione fra spirito e materia, così come si è codificata nella metafisica moderna, ha semplificato eccessivamente la complessità di questi nodi concettuali; purtroppo tale semplificazione si è come riversata specularmente anche nei vari tentativi di superarla.

La distinzione da cui vorrei partire è piuttosto quella fra piano psichico e spirituale. È possibile recuperare questa distinzione senza farsi catturare immediatamente dalle categorie dominanti in termini di materialismo e idealismo, immanenza e trascendenza, empirico e ultraterreno? L’identità dell’Io psichico si costituisce attraverso un processo di rafforzamento ed espansione del proprio polo egologico secondo mo-

⁴¹ Ho qui presente M. Pagano, *I percorsi dello spirito nel pensiero dell’occidente*, testo della conferenza tenuta al “Centro Studi Luigi Pareyson”, Torino Ottobre 2002.

delli noicentrici: si *corazza*, si rafforza, tende a fagocitare e ricondurre tutto al medesimo se stesso. Gli esempi sono innumerevoli e spaziano dal campo della politica a quello della religione: nei secoli scorsi Francia e Germania si sono dissanguate in varie guerre all'insegna dell'ideologia nazionalista puntando a rafforzare la propria identità a livello psichico, cioè "portando via territorio all'altro"; in Germania, durante la guerra dei Trent'anni, cattolici e protestanti hanno cercato di annientarsi a vicenda. La logica oppositiva dell'identità psichica si traduce necessariamente non solo nell'eliminazione o sottomissione di uno dei due contendenti, ma in qualcosa di molto simile al processo di decadenza descritto da Nietzsche: non ha nulla a che fare con il confronto cavalleresco dove, almeno secondo la tradizione, vince il migliore, ma è piuttosto una lotta in cui prevale solo chi ha maggiori risorse e risulta più spregiudicato.

Ma esistono anche casi in cui non si segue una logica meramente oppositiva e in cui non si mira a espandersi a discapito dell'altro. Perché tendiamo a considerare questi casi come deducibili o spiegabili in base a una logica psichica? Posso sperimentare che l'altro diventa un "esempio" in grado d'indicarmi in che modo orientare verso il meglio la mia esistenza, magari anche per un singolo aspetto. Nel cogliere l'altro come esempio, o nel diventare esempio, non rinuncio alla mia identità, ai miei valori, devo rinunciare però alle mie ideologie e al modo in cui si è costituita l'identità del mio Io psichico.

Qui intendo *esempio* in un senso ben distinto da *modello*: l'esempio promuove la differenza individuale, invece il modello produce livellamento. *Esemplare* è un fattore spirituale che lega e tiene insieme in modo diverso dalla paura, dalla minaccia, dalla convenienza, dalla costrizione e dalla violenza, pur essendo capace di creare legami molto forti. Nell'esemplarità vi sono leggi e schemi che orientano quelli che altrimenti sarebbero elementi di un'opposizione improduttiva in un confronto all'insegna della fecondità. Queste leggi sono quelle che determinano una rettificazione, in cui ogni elemento del conflitto si rende disponibile a un riequilibrio, a una correzione capaci di promuovere una migliore sincronizzazione e l'emergere di qualcosa di nuovo.

Non si tratta di unire le forze per risolvere una minaccia incombente, questo lo sanno fare anche gli insetti sociali, ma di un legame in cui sento una crescita della densità esistenziale, tanto che quando quel legame si spezza o si allenta posso percepirne in modo altrettanto chiaro e distinto l'assenza.

Nella modalità dell'assenza o del silenzio⁴² l'altro non mi è dato nelle logiche oppositive dello psichico e non comporta neppure un mero processo d'identificazione: quali sono le logiche che sorreggono la possibilità di vivere l'altro al di là dell'opposizione-identificazione? Nel fenomeno esemplare si verifica un incontro (non una fusione affettiva) che non porta alla scomparsa, ma al rafforzamento dell'identità qualitativa⁴³. Una madre o un padre costituiranno la propria identità nella misura in cui riescono effettivamente a trasmettere valori, comportamenti, esempi individuali capaci di promuovere la formazione dei figli, ma come riuscire a farlo è già di per sé un problema anche perché implica una capacità di ascolto non comune e una capacità di mettersi in discussione. Se si tenta di risolvere il problema dal punto di vista dell'identità psichica ci si limiterà a fare discorsi su ciò che è giusto e sbagliato o a voler imporre il proprio punto di vista: in ambedue i casi si procede dall'esterno, senza reale contatto, limitandosi a dire "io al tuo posto farei così". Invece una presa di posizione, un modo di vivere diventa esemplare quando non è più vissuto come una proiezione del proprio Io sul Tu, ma si propone senza annunci e proclami.

Un altro caso è relativo al dialogo interreligioso: verso un buddista non posso partire dal presupposto che io so che cosa sia la Verità e lui no, potrò pensare che il cristianesimo sia la vera fede, ma che io colga solo una parte di questa verità assoluta. L'atto spirituale mi permetterà di mettere in luce che lo statuto particolare del cristianesimo è qualcosa di ulteriore e inesauribile *anche* rispetto alla mia stessa convinzione, e che quindi rimane slegato dalla mia individuale pretesa autoritativa e dalla lotta per il riconoscimento. Più in generale l'atto spirituale mi permette di comprendere che ogni rivelazione, ogni religione storica rimane ecceduta dal divino stesso, essa stessa forma finita incompiuta, al pari di un frammento: certo esistono frammenti di diversa grandezza e importanza, ma la loro validità non va misurata sul terreno di uno scontro ideologico, bensì su quello della compossibilità leibniziana. Se cerco di costituire la mia identità a livello spirituale dovrò, per usare il linguaggio di Bergson, pormi dal punto di vista della religione dinamica, al livello in cui vedo nel confronto con il buddista un'occasione per comprendere la mia fede in modo meno parziale o unilaterale e anche per capire ciò che la rende veramente diversa dal buddismo, inoltre mi renderò conto che il cristianesimo e il buddismo, considerati come religioni dinamiche, possono competere in modo positivo, in reciproca so-

⁴² Sull'importanza filosofica del fenomeno del silenzio è da segnalare R. Mancini, *Il silenzioso, via verso la vita*, Magnano 2002.

⁴³ Anche se in un altro contesto già Teilhard de Chardin osservava che «nella sfera del Personale, l'unione differenzia» (*L'energia umana*, Milano 1997, 128).

lidarietà, crescendo assieme pur nella differenza d'identità. La direzione del confronto non è infatti la sintesi superiore in un'unica religione universale, ma un progressivo rafforzarsi e precisarsi delle rispettive identità. I differenti punti di vista ci sono d'altronde anche all'interno di una stessa religione: l'importante è non farli agire a livello psichico.

In sostanza quello che è importante nella vita è condurre buoni dialoghi, ma per questo c'è bisogno d'interlocutori forti, capaci di esprimere veramente punti di vista differenti, altrimenti il dialogo, e con esso la nostra esistenza, cade nella chiacchiera o nella solitudine. Ogni autentico dialogo maieutico prevede che ambedue gli interlocutori siano capaci di ascoltare, cioè di co-eseguire l'intenzionalità che guida il ragionamento dell'altro. La produttività creativa di tale co-esecuzione e la capacità di agire maieuticamente sull'altro è ciò che determina un nuovo spazio alla mia espressività, in tal modo rafforzo la mia identità nello spazio aperto da questa dimensione maieutica. L'identità personale non emerge grazie all'intenzionalità del cogito, ma spaziando sul piano partecipativo a contatto con l'autodati dell'altro.

Perché qualcosa di simile non potrebbe avvenire di fronte a conflitti o a interessi in cui siano in gioco posizioni fra loro irriducibili? È come se si fosse ancora inconsciamente influenzati dalle teorie del conflitto di Marx o della dialettica servo-padrone, valide appunto sul piano sociale noicentrico. È chiaro che è utopistica la scomparsa del conflitto oppositivo, militare, non tuttavia lo spostamento dell'obiettivo dalla distruzione dell'altro al reciproco riequilibrio delle unilateralità. Lo spirituale è la capacità di *persuadere* e indirizzare conflitti (che altrimenti si ridurrebbero a scontri fra masse o a guerre di riconoscimento) spostando il piano in cui si costituisce l'identità dal livello psichico a quello partecipativo.

Lo spirituale è presente ogni qual volta avviene questo spostamento, questo aggiustamento del tiro. In definitiva se qualcuno mi chiedesse che cos'è lo spirituale e in che modo posso individuarlo, risponderei: dove c'è una deviazione intenzionale rispetto alla lotta per il semplice riconoscimento psichico, là c'è un atto spirituale. In senso più ampio si può parlare di azione dei fattori spirituali. Nella danza, e in particolare in alcune tendenze della danza contemporanea, il corpo riesce a deviare dalla legge di gravità e dagli schemi motori consueti trovando nuove forme espressive. È come se in queste "deviazioni espressive", tipiche della cultura e dell'arte, si manifestasse *visibilmente* l'azione dei fattori spirituali.

L'atto spirituale non rinvia però all'idea di un'onnipotenza tecnologica, a un *νοῦς ποιητικὸς*, in quanto un Bene che comanda è un Bene che non è stato in grado di persuadere, di convincere, che non ha in sé un'eccedenza di forze e di fecondità sufficientemente perfetti per contagiare *esemplarmente* chi gli è accanto. Un Bene che si regge sul comando e la norma è un Bene imbalsamato che gronda di psichicità. La

vera onnipotenza e perfezione, quella più feconda, si riconosce non dalla forza del comando esterno, ma dalla forza di attrazione, dalla capacità di penetrarci esemplarmente dall'interno, riorientando verso di sé l'intenzionalità della nostra sfera affettiva. La questione decisiva è che a differenza della *seduzione*, non si presenta nei termini di una conferma appagante, ma spesso come dolorosa messa in discussione.

Per questo l'atto spirituale non si esprime indicando apoditticamente un bene o impartendo una norma da seguire, ma solo nella forma della *Sehnsucht*, della speranza, dell'esempio, del silenzio: è una potenza persuasiva che ha in se stessa una tensione da risolvere. Una volta che il conflitto e la diversità si svelino non essere ingredienti esclusivi della finitudine, una volta che nei fattori spirituali vengano sublimati ed esportati dai livelli inferiori non solo le energie, ma anche le tensioni, allora la capacità di mediare e rielaborare uno scontro, altrimenti puramente e brutalmente fisico, diventa il senso ultimo del piano spirituale. Crea persuadendo le tensioni verso il confronto, inventando e sperando una soluzione che però non è *conclusa*, definitiva, ma aperta. In questo significato il termine "spirituale" coincide con personale: è un modo non oppositivo ma esemplare d'impostare il conflitto, mirante a un processo di riequilibrio delle unilateralità, a una rettificazione in direzione della componibilità.

La persona è l'incarnazione dei fattori spirituali. Questo significa che la categoria fondamentale dell'attività dei fattori spirituali è l'esemplarità personale. La persona singola o le comunità di persone che raggiungono un'eccellenza esemplare agiscono concretamente attorno a sé producendo orientamento e promuovendo tras-formazione, nel senso di un rafforzamento delle differenze qualitative. Si tratta di un orientamento che agisce in senso rettificante sia a livello individuale sia a livello sociale, e attraverso cui è possibile costruire un'alternativa ai modelli di comportamento indotti dall'opinione di massa.

5. Fenomenologia dell'alterità <verifiche>

5.1. Fra empatia e neuroni specchio

Nel 1903 Theodor Lipps imprime una svolta nel modo di porre il problema dell'alterità asserendo che vi sono tre ambiti percettivi distinti: gli oggetti che mi sono dati nella percezione sensibile, l'Io che mi è dato nella percezione interna e l'altro che mi è dato *direttamente* nell'empatia⁴⁴. In quest'ultima esisterebbe un *Instinkt der Einfühlung* per cui, quando vedo qualcosa nell'altro, risuonerebbe dentro di me un determinato stato d'animo che mi permetterebbe d'identificarmi e sentire immediatamente il vissuto dell'altro come se fosse il mio⁴⁵. Anche se la teoria dell'empatia di Lipps in realtà non descrive l'esperienza dell'alterità, bensì unicamente il fenomeno del contagio affettivo, si tratta di una tesi che catalizzò l'interesse della filosofia su di un problema a lungo trascurato, ponendo inoltre la questione, fondamentale, di un modo autonomo di percezione dell'altro, indeducibile dalla percezione interna come da quella esterna; un ulteriore pregio consiste nel superare definitivamente la tesi secondo cui comprendo l'altro solo attraverso un *ragionamento*: si tratta piuttosto di un processo che avviene *istintivamente*, quindi nel mio corpo, grazie a una risonanza incarnata.

Tale carattere d'immediatezza venne negato da Husserl nel 1905 affermando che l'empatia non ha a che fare con una datità *originariamente* offerentesi, ma è una forma di rappresentazione, come potrebbe essere un atto del ricordo⁴⁶. In *Ideen I* si specifica che questo carattere immediato, che manca alla percezione del Tu, è invece ben presente nella percezione dell'Io, tanto che i miei vissuti mi sono dati in modo origi-

⁴⁴ Il concetto di empatia è al centro di molti lavori di L. Boella, cfr. ad es.: *L'empatia nasce dal cervello?* in: M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Milano 2007, 327-340.

⁴⁵ Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1903, 187.

⁴⁶ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana XIII, 1973.

nariamente offerentesi. Il risultato è che mentre Lipps lasciava trasparire un'autonomia dell'empatia sia verso la percezione interna del se stesso sia verso la percezione esterna dell'oggetto fisico, Husserl fonda l'empatia su quelle percezioni esterne di un corpo fisico che possono richiamare, per analogia, i vissuti propri. In sostanza l'empatia invece di essere, come in Lipps, una modalità *autonoma* rispetto alla percezione interna ed esterna le presuppone entrambe. Inoltre in *Ideen I* non è molto chiaro se si tratti di un processo incarnato (nei termini ad es. di una risonanza affettiva) o di un ragionamento intellettuale per analogia⁴⁷.

Nel 1913 escono i *Sympathiegefühle*⁴⁸ di Scheler con una *Appendice* dedicata al problema dell'alterità. Come riconoscerà Alfred Schütz il merito principale di Scheler consiste nell'essersi reso conto per primo che l'accesso all'alterità avviene a diversi livelli ed è quindi necessario sviluppare preliminarmente una teoria dei *diversi livelli* della vita affettiva in cui ciò può avvenire. Detto questo anche per Scheler l'empatia di Lipps non è sufficiente a porci in contatto con l'altro: il problema dell'alterità richiede un processo molto più complesso il cui primo momento è quello ripresentativo del *Nachfühlen*, fino all'entrata in scena degli strati affettivi più profondi, che vanno dalla simpatia agli atti dell'amare e dell'odiare. Ciò che invece Lipps chiama empatia raggiunge solamente il livello noicentrico originario, caratterizzato da una fusione affettiva in cui non c'è però la benché minima traccia della distinzione fra Io e Tu.

⁴⁷ È nella *Quinta meditazione cartesiana* che Husserl afferma *esplicitamente* che il procedimento per analogia alla base dell'empatia non si basa sul ragionamento, ma su di una "appercezione di rassomiglianza" fra il corpo dell'altro e il mio in base alla quale empatizzo con gli schemi cinetici altrui per riconoscere le intenzioni che li dirigono. Il punto di partenza rimane tuttavia l'individuazione di una rassomiglianza puramente fisica fra il mio corpo e quello dell'altro, solo successivamente cerco di catturare il vissuto effettivamente presente nell'altro mettendomi nei suoi panni: attraverso un procedimento per analogia il mio *Leib* configura un vissuto puramente potenziale, che quindi non è effettivamente dato, ma solo appresentato. Dunque il mio *Leib* risuonando mi fornisce gli elementi utili per capire che cosa proverei se mi trovassi al posto dell'altro, tuttavia a differenza di Lipps questo non significa che io senta direttamente quello che prova l'altro esattamente come lo sente l'altro. Qui Husserl riprende quanto già notato da Stein nel 1917 con l'esempio dell'acrobata: io non mi identifico con quello che prova l'altro, piuttosto mi pongo presso l'altro, come se «mi fossi recato là e vi fossi stato».

⁴⁸ *Sympathiegefühle = Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass*, Halle 1913. Di questo testo esiste una traduzione italiana, che però non riprende proprio la famosa *Appendice: Amore e odio*, a cura di A. Zhok, Milano 1993.

Un ulteriore aspetto dell'impostazione scheleriana consiste nell'ipotizzare che sia possibile una percezione dell'altro non solo fisica ma anche "psichica", in grado cioè di cogliere immediatamente l'*espressività* altrui: nel sorriso dell'altro posso cogliere immediatamente la *sua* felicità, nell'arrossire il *suo* pudore e nel suo sguardo una certa intenzione benevola o malevola nei miei confronti. I problemi interpretativi sorgono perché generalmente si confonde la percezione dell'espressività altrui, teorizzata da Scheler, con l'empatia di Lipps. Si tratta di un grave fraintendimento, in quanto Scheler è ben consapevole che l'altro è irriducibile alla dinamica della mia affettività, come dimostra il fatto che nei *Sympathiegefühle* è rintracciabile un'approfondita fenomenologia dei casi in cui io sento quello che prova l'altro, ma poi vengo smentito dai fatti oppure lo sento in modo diverso o addirittura opposto.

I *Sympathiegefühle* prendono le distanze non solo da Lipps, ma anche dal tentativo di ricondurre il problema della percezione dell'altro all'interno della tesi di una così detta superiorità della percezione interna. Negli scritti husserliani fra il 1905 e il 1911 si possono individuare due distinte aporie: se s'intendesse parlare di un procedimento per analogia incarnato, che si verifica quindi anche in un animale che riconosce il proprio simile, perché lo si basa sulla percezione interna, un atto cioè in Husserl estremamente intellettuale per un animale? Inoltre basando l'empatia sulla percezione *fisica* del corpo dell'altro non si finisce per ricondurre il corpo vivo al modello della percezione dell'oggetto fisico, quindi all'annullamento della distinzione *Leib-Körper*?

È in questo contesto che nel 1917 Stein discute con Husserl la sua tesi di dottorato sull'empatia: al di là delle intenzioni ufficiali i suoi risultati, più che sviluppare le tesi del maestro, si rivelano un tentativo di mediazione fra Husserl e Scheler. Com'è noto la motivazione che spinse Stein a scrivere la tesi di dottorato fu la percezione di una mancanza nell'impostazione husserliana: Husserl a lezione parlava sovente di empatia, ma senza poi chiarire che cosa intendesse, se non che era da confinare nella percezione oggettiva del mondo esterno⁴⁹. Intuendone la fragilità Stein sostituisce tacitamente la tesi di Husserl con quella di Scheler, secondo cui la percezione dell'espressione altrui non è riconducibile a una percezione esterna, cioè fisica, in quanto «nel sorriso dell'altro credo di cogliere direttamente la sua gioia, nelle lacrime il suo dolore, nell'arrossire la sua vergogna» (*Sympathiegefühle*, 143). Certo

⁴⁹ «Nelle sue lezioni su *Natura e Spirito*, Husserl aveva parlato del fatto che un mondo esterno oggettivo poteva essere sperimentato solo in maniera intersoggettiva [...] Collegandosi alle opere di Theodor Lipps, Husserl chiamava "empatia" questa esperienza, ma non spiegava in che cosa consistesse. C'era perciò una lacuna che andava colmata», E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, Roma 2007, 317.

magari l'altro sta simulando – e infatti Scheler scrive giustamente «credo» – ma questo non toglie che io colga il suo dolore simulato non da una percezione fisica, bensì dalla sua espressività o che possa cogliere il suo stesso simulare, «per così dire l'espressione stessa del suo mentire» (*Sympathiegefühle*, 145). Riprendendo le posizioni di Scheler, Stein osserva che «non è possibile una percezione esterna del dolore» (*Einfühlung*, tr. it., 72)⁵⁰, oppure che «la vivezza con cui questa vita spirituale [dell'altro] m'invade non si può certo paragonare al modo in cui mi vengono a datità gli stati sensibili». Anche la descrizione dei casi di simulazione, con effetti retroattivi, riprende quasi alla lettera gli esempi di Scheler presenti nella pagina appena citata: «sento che qualcuno fa un'osservazione indiscreta e vedo che arrossisce per questo; allora non soltanto capisco l'osservazione e vedo nel rossore la vergogna, ma noto che egli si rende conto che l'osservazione era indiscreta e si vergogna di averla fatta» (*Einfühlung*, tr. it., 71). In definitiva Stein, nel capitolo *Percezione esterna ed empatia*, fa propria la tesi scheleriana della percezione non fisica dell'espressività altrui per poi svilupparla, nel capitolo *Originarietà e non-originarietà*, nel senso della tesi husserliana del carattere non originariamente offerente dell'empatia. Il risultato sarà una reinterpretazione del problema tutto scheleriano della percezione espressiva nei termini della *presentificazione* empatica husserliana.

Invece nei riferimenti espliciti di Stein a Scheler sono individuabili due critiche. Nel primo Stein coglie indubbiamente nel segno: nel 1913 Scheler usa il termine “*Einfühlung*” nel senso di Lipps, mentre Stein sulla scia di Husserl arriva a mettere in luce come nell'atto dell'empatia si raggiunga effettivamente un'apertura all'alterità, *in quanto alterità*. Tale limite nei confronti dell'impostazione lippsiana viene evidenziato molto bene da Stein con l'esempio dell'acrobata: io non sono un unico essere con l'acrobata, non mi fonde con esso perdendo la consapevolezza del mio Io, bensì mi traspongo con tutto il mio Io *presso* di lui (*Einfühlung*, tr. it., 87). Quello che vuol dire Stein è che Lipps per designare quella situazione di fusione emotiva che aveva in mente non avrebbe dovuto assolutamente usare il termine *Einfühlung*, bensì quello di *Einsfühlung* e (implicitamente) che Scheler stesso cade nel medesimo errore. La critica è del tutto pertinente nei confronti di Lipps, ma coglie anche un'indeterminatezza presente nei *Sympathiegefühle*, tant'è vero che Scheler nell'edizione successiva, quella del *Sympathiebuch* del 1923, correndo ai ripari aggiunge un capitolo decisivo interamente dedicato alla discussione sul fenomeno dell'*Einsfühlung* (GW VII, 29-47). Scheler tuttavia non considera questa modifica nel senso di

⁵⁰ *Einfühlung* = E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, tr. it., *Il problema dell'empatia*, con Prefazione di A. Ales Bello, Roma 1998.

un'autocritica, ma anzi come una precisazione e riaffermazione delle proprie posizioni: proprio perché ritiene di essere stato fin dall'inizio consapevole di una dimensione autentica di apertura all'alterità, distinta dal momento unipatico in cui l'aveva invece confinata Lipps, pensa di poter inglobare nella logica del proprio ragionamento la scoperta di Stein (e questa volta è Scheler che non cita Stein). In altri termini Scheler non solo non nega l'esistenza del fenomeno dell'*Einsfühlung*, ma s'accorge che questo termine era proprio quello che ci voleva per designare la situazione originaria noicentrica alla base di quei fenomeni di contagio affettivo su cui si erano focalizzate le sue ricerche.

In definitiva l'impressione è che Scheler non colga appieno la svolta impressa da Stein rispetto a Lipps e si limiti a recepire da Stein solamente un suggerimento "terminologico". Il motivo è d'altronde piuttosto evidente: Scheler considerava le analisi di Husserl e di Stein come unilateralmente focalizzate sul momento conoscitivo dell'empatia e irrimediabilmente compromesse dall'impostazione monadologia per poter aspirare a cogliere il livello autentico dell'alterità.

Vi è inoltre qualcosa nell'esempio dell'acrobata di Stein che non mi convince affatto. Prendiamo il caso di un novello studente di medicina che assistendo a un intervento chirurgico improvvisamente sviene: essendo il paziente in anestesia totale, egli non si sentirà male partecipando a una sofferenza altrui, ma probabilmente immaginando di essere lui stesso sotto i ferri del chirurgo; non si sentirà *presso* quel paziente, ma *al posto di* quel paziente e, cosa più grave, senza anestesia. In realtà sviene senza mai essersi mosso da se stesso. Questo sicuramente smentisce la tesi di Theodor Lipps, secondo cui lo studente si sarebbe dovuto identificare con il paziente fino a diventare un tutt'uno con esso, ma costringe a ripensare anche l'esempio dell'acrobata di Stein: è vero che *empaticamente* mi pongo *presso* l'acrobata percependo consapevolmente la sua alterità in quanto tale, ma contemporaneamente a un differente livello affettivo mi pongo anche *al posto* dell'acrobata, tanto da far sparire completamente la sua alterità. È esattamente ciò che accade allo studente, che sicuramente con tutta la buona volontà di cui dispone cerca di rapportarsi "professionalmente" al paziente, tenendo ben in mente la sua alterità, ma nei fatti viene sopraffatto dalla dinamica affettiva che si scatena a livello inferiore. Per cui se lo studente a un certo livello ragiona come se fosse *presso* il paziente, è anche vero che contemporaneamente a un altro livello si sente *al posto* del paziente. E questo è anche il limite di Stein: il non tematizzare la pluralità di livelli in cui si dà la percezione dell'alterità.

Il secondo aspetto della critica di Stein a Scheler concerne il problema stesso della fusione affettiva. Tuttavia Scheler non ha mai pensato di assolutizzarla: ad es. non avrebbe alcuna difficoltà a riconoscere che nell'esempio dell'acrobata si verifica anche un fenomeno di *Nach-*

föhlung (che di fatto corrisponde a qualcosa di molto vicino all'*Einföhlung* di Stein). Quello che Stein non può accettare di Scheler è la tesi relativa all'ontogenesi noicentrica dell'Io e del Tu: la priorità del Noi sull'Io smentirebbe l'impostazione complessiva di Husserl, che Stein invece si premura di ribadire, riaffermando esplicitamente il «carattere “monadico” del cogito» (*Einföhlung*, tr. it., 88). Stein ripropone così la tesi husserliana secondo cui le situazioni d'identificazione emotiva si situano solo a un livello successivo e non precedente a quello dell'Io cosciente di se stesso, per cui a un certo punto crollerebbero le barriere che separano l'Io dal Tu e si darebbe vita a un processo di fusione fra due entità *originariamente monadiche*.

Scheler avrebbe però qui buon gioco nell'osservare che questo sicuramente non è il caso del neonato: il neonato non ha bisogno di “dimenticare se stesso” per identificarsi con la madre, e prima che possa vivere il rapporto empaticamente, nel senso di sentirsi *presso* la madre – dove “presso” va inteso nei termini dell'esempio dell'acrobata di Stein – passano varie settimane.

Altrettanto si può osservare relativamente al *fenomeno del riconoscimento*: il riconoscimento del proprio simile non presuppone **di aver percorso** tutte le fasi dell'autocoscienza fino alla completa autoconsapevolezza di se stessi e alla capacità di usare il linguaggio, ma solo una forma primitiva di consapevolezza del sé, in questo senso Scheler molto opportunamente richiama l'attenzione sul fatto che un bambino di poche settimane è capace di riconoscere la madre⁵¹ e che molte specie animali sono in grado di riconoscere i propri simili, e questo *evidentemente* senza la capacità di sviluppare sofisticati ragionamenti per analogia (*Sympathiegeföhl*, 119).

Husserl e Stein tendono ad assolutizzare un unico livello, quello dell'empatia, ma in tal modo, senza volerlo, spostano i medesimi paradossi di Lipps a un livello superiore: è vero che Husserl e Stein sono capaci di teorizzare un coglimento di quello che sente l'altro, in quanto

⁵¹ D. Winnicott ha insistito sul fatto che un neonato non è una monade, e che il punto di partenza è un tutto unico “madre-bambino” da concepire come un organismo sovra-individuale, una diade iniziale in cui la madre provvede ai desideri del bambino e il bambino, per questo, crede di poter costruire la madre con i propri desideri (Cfr. D. Winnicott, *Gioco e realtà*, Roma 1988). Citando D. Stern, Baker sostiene invece che il bambino «non sperimenta mai un periodo di totale indifferenziazione fra il sé e l'altro» (L. Baker, *Persone e corpi*, cit. 115). Questo sembrerebbe andare parzialmente nel senso husserliano di una iniziale fase “monadica” del sé anche nel neonato. Tuttavia Stern precisa che inizialmente quello del neonato è solo un “senso del sé emergente” e che solo dopo i due mesi si può parlare di un “senso del sé nucleare” (Cfr. D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Torino 1987).

altro, senza identificarsi con il suo modo di sentire, tuttavia partendo dall'ipotesi di un procedimento per analogia arriverò a cogliere dell'altro sempre e solo il me stesso e quindi di nuovo non l'altro in quanto tale.

Per affrontare questa questione è utile fare una breve incursione nella teoria dei neuroni specchio⁵². È indubbio che le diverse tesi sull'empatia di Lipps, Husserl e Stein vengano in qualche modo confermate da questa scoperta, ma non in tutti gli aspetti. Ad es. la teoria dei neuroni specchio sembra sottolineare proprio l'origine "noicentrica" e non "monadica" dell'Io: quando vedo che l'altro alza un braccio non proietto sull'altro qualcosa che si era già costituito autonomamente in me stesso, bensì mappo il suo movimento sul mio sistema motorio e in tal modo proietto sull'altro la risonanza che quell'azione altrui ha scatenato dentro di me, *ma* è questa stessa risonanza che mi è stata necessaria per interpretare anche il me stesso. Si determina così una consonanza intenzionale originariamente tutta interna all'indistinzione Io-Tu. Ma non si tratterebbe solo di azioni motorie: lo stesso avverrebbe nel caso delle emozioni, nel senso che provare un sentimento in prima persona o vedere questo sentimento nell'espressione del viso di un'altra persona attiverrebbe esattamente gli stessi circuiti neurali, un meccanismo che spiegherebbe perché ci emozioniamo guardando un'opera teatrale, piangiamo di fronte alla scena di un film, tifiamo per qualcuno, condividiamo in modo esaltato le opinioni di un leader politico, ecc. E a forza di far risuonare il mio essere assieme a quello della persona che

⁵² Com'è noto una ventina d'anni fa un gruppo di ricercatori dell'Università di Parma, coordinato da Rizzolatti, hanno scoperto, sembra per caso, che i neuroni specchio, che erano stati inizialmente localizzati nella corteccia premotoria della scimmia, si attivano esattamente allo stesso modo sia quando questa afferra con la mano una banana, sia quando vede un suo simile compiere la stessa azione. Inoltre la scimmia è capace di comprendere quello che ho intenzione di fare quando cerco di afferrare una banana con una mano, sembra infatti che i neuroni specchio siano in grado di codificare la stessa azione dell'afferrare in modo diverso a seconda dello scopo che viene suggerito dal contesto in cui è effettuato un certo gesto. La scimmia è dunque idonea ad arrivare immediatamente, senza l'ausilio di categorie concettuali linguistiche, a una comprensione delle intenzioni altrui. Un fenomeno analogo è stato confermato anche nell'uomo, dove però i neuroni specchio coinvolgerebbero anche aree particolarmente sensibili al linguaggio, come l'area di Broca e la corteccia parietale inferiore, il che fa supporre che il linguaggio sia il risultato, e non la causa, di una capacità empatica particolarmente sviluppata. Ma vale anche il contrario: la capacità linguistica da sola non basta a spiegare la capacità di entrare in contatto con l'altro: esistono infatti persone capaci di padroneggiare perfettamente il linguaggio ma autistiche. Se esistono persone autistiche capaci di parlare, allora ciò che conduce oltre l'autismo non è da ricercare nel linguaggio.

compie azioni che desidero imitare non solo si creano inevitabilmente legami affettivi stabili, ma scopro anche che posso *completare* me stesso attraverso l'approfondimento della relazione con l'altro. Il fenomeno di risonanza dei neuroni specchio getterebbe dunque un ponte sulla distinzione tracciata dalla filosofia moderna prima, e dalle scienze cognitive classiche poi, fra l'Io e il Tu: il senso del sé e il senso dell'altro non sarebbero realtà separate, ma si definirebbero contestualmente. All'interno di questa consonanza intenzionale posso esperire le intenzioni dell'altro in modo analogo, e con gli stessi gradi di difficoltà, con cui mi esperisco agente consapevole di un'azione.

Il problema consiste nel fatto che quello dei neuroni specchio è un fenomeno molto più primitivo di quanto generalmente si ritenga e del tutto incapace di accompagnare il processo di determinazione e differenziazione del senso sé dal senso dell'alterità, questo farebbe supporre che la teoria dei neuroni specchio più che la teoria dell'Io monadico di Husserl e Stein richiami il noicentrismo di Scheler, cioè un livello in cui non sussiste alcuna consapevolezza del significato dell'alterità in quanto tale.

Un ulteriore problema riguarda l'empatia stessa. Scheler per vari motivi guarda all'empatia con sospetto, di fatto la relativizza considerandola solo un livello molto particolare, e limitato, del modo in cui posso percepire l'alterità: l'empatia (in Scheler *Nachfühlen*) mi mette sì in contatto con l'altro, ma unicamente dal *mio* punto di vista, in quanto non apre veramente all'alterità, ma solo a ciò che ho in comune con l'altro. Se così fosse occorrerebbe porsi l'interrogativo se l'empatia possa realmente rappresentare il portale dell'etica o se non sia essa stessa un processo tutto interno alla logica del "rafforzamento del sé", propria della centricità biopsichica.

5.2. Robinson Crusoe

Provo a cercare una risposta ritornando a un confronto diretto fra Husserl e Scheler. Con una semplificazione mi limito a considerare solo i testi di Husserl letti da Scheler, quindi quelli pubblicati fino a *Ideen I* del 1913. In *Ideen I* si sostiene che «se abbiamo un'esperienza originaria di noi stessi e dei nostri stati di coscienza nella così detta percezione interna o auto-percezione non possiamo tuttavia averla di altri e dei loro vissuti nell'empatia. Piuttosto noi osserviamo i vissuti altrui sulla base della percezione delle loro esteriorizzazioni corporee. Questo osservare dell'empatia è certo un atto intuente, ma non originariamente offrente» (*Ideen I*, §1). Riassumendo: i vissuti dell'altro non mi sono dati in modo originariamente offrente, ma solo sulla base delle "esterio-

rizzazioni corporee” altrui e queste sono colte nella percezione esterna, quindi come oggetti fisici⁵³; sulla base di tali *dati fisici* e in base all’empatia arrivo per analogia alla conclusione che si tratta di un corpo esterno e quindi all’idea di alterità; senza aver percepito un altro corpo fisico umano non potrei avere l’idea dell’alterità; al contrario la percezione dei miei vissuti è originariamente offrentesi e può pertanto prescindere completamente dal mio corpo.

Scheler sostiene invece che quello che percepisco dell’altro è innanzitutto la sua *espressività* (cfr. *Sympathiegefühl*, 122), tanto che al limite posso entrare in contatto con l’altro anche senza averlo mai visto fisicamente in carne e ossa, quello che invece devo *necessariamente* presupporre è un’apertura intenzionale originaria verso l’alterità. In tal modo è chiaro che senza aver mai visto l’altro non potrò avere una *Vorstellung* dell’alterità, tuttavia potrò avere dell’alterità un’intenzionalità pre-rappresentazionale retta su *Bilder*.

Per verificare questi due approcci provo a immaginare un Robinson Crusoe che viva fin dalla nascita su di un’isola deserta. È un’isola dotata di un’ottima biblioteca, anche con libri che gli permettano d’imparare a leggere e scrivere, ma senza foto o disegni di corpi umani: in tal modo secondo *Ideen I*, non avendo mai visto un altro corpo umano, Robinson non potrebbe mai arrivare a ipotizzare una sfera dell’alterità; questo dubbio non gli sorgerebbe neppure se nella biblioteca esistesse la possibilità di scambiare *e-mail* (senza allegati): infatti scrivendo a persone che non ha mai visto, neppure in foto o disegni, e di cui non ha mai sentito il timbro della voce, non potrebbe arrivare all’idea dell’esistenza di un’alterità, anche se ricevesse in continuazione strane *e-mail* che cercassero di dimostrargli il contrario.

Ma supponiamo che un giorno girovagando sulla spiaggia improvvisamente incontri Venerdì: Robinson non ha ancora un’idea dell’alterità, come farebbe a capire che quello che ha di fronte è il corpo di un altro? Probabilmente vedrebbe un oggetto molto diverso dagli altri e a poco a poco inizierebbe a notare alcune similitudini e uguaglianze fra quella X e il suo corpo, tuttavia da questi presupposti non potrebbe mai arrivare alla conclusione che dietro quella X c’è un altro individuo, piuttosto finirebbe con il credere che quella X sia un riflesso del proprio corpo o una sua replica meccanica in grado di muoversi da sola. Se non possedesse già una idea dell’alterità come farebbe a passare dalla semplice percezione di un oggetto fisico all’idea che quell’oggetto è il corpo di un altro individuo?

Partendo dall’approccio di Scheler quest’isola verrebbe descritta molto diversamente: Robinson anche se non avesse *mai* visto nessun

⁵³ Husserl parlerà più correttamente di percezione dell’espressività solo più tardi.

simile avrebbe ugualmente non solo un'intuizione originaria dell'alterità in generale, ma soprattutto una dolorosa necessità di riempire fantasmaticamente in qualche modo questa iniziale situazione di vuotezza (*Sympathiegefühle*, 121). L'insoddisfazione prodotta da questo vuoto del cuore scatenerebbe la sua immaginazione tanto che ricevendo lettere via e-mail fantasticherebbe subito un "qualcuno" che dall'altra parte le ha in qualche modo inviate, inoltre coglierebbe nei caratteri fisici della scrittura il riflesso dell'espressività altrui. In base a questa aspettativa verso l'alterità, incontrando un altro corpo umano, riuscirebbe immediatamente a vedere in esso Venerdì, perché Venerdì era ciò che stava aspettando e ciò che riempirebbe quella sua dolorante apertura intenzionale originaria.

Invece come percepirebbe Robinson se stesso? Partendo da *Ideen I* si potrebbe ipotizzare che, pur vivendo nell'assoluta mancanza di un'idea dell'alterità, avrebbe la possibilità di percepire se stesso immediatamente e a ogni livello di pienezza, anzi qui Husserl dice qualcosa di più impegnativo: Robinson riuscirebbe ad avere una consapevolezza di se stesso non solo prescindendo da una qualche idea d'alterità, ma anche mettendo completamente fra parentesi il proprio corpo vivo. In pratica avrebbe bisogno del proprio corpo vivo solo per comprendere l'altro, ma non se stesso. Sarebbe interessante in questa prospettiva cercare di spiegare, dal punto di vista di *Ideen I*, il fatto che posso rabbrivire nel mio corpo leggendo un articolo di giornale sulle efferatezze di un omicida, anche se nella pagina non ci sono foto dell'omicida.

Ponendomi invece nella prospettiva di Scheler dovrei concludere che senza un'apertura intenzionale all'alterità Robinson non avrebbe gli strumenti per superare la situazione noicentrica, non potrebbe cioè raggiungere una qualche forma di autoconsapevolezza, in quanto la distinzione Io-Tu risulta un processo parallelo di progressiva messa a fuoco della propria identità attraverso il confronto con l'alterità. Inoltre ponendo una connessione inscindibile fra persona individuale e corpo vivo – per cui non può esistere qualcosa come una «persona individuale incorporea» (*GW X*, 49) – per arrivare all'autocoscienza Robinson avrebbe *necessariamente* bisogno non solo dell'apertura intenzionale all'alterità, ma anche di una qualche esperienza del proprio corpo vivo⁵⁴.

⁵⁴ Da un punto di vista teorico, e quindi non verificabile, questo sarebbe probabilmente il caso di una persona completamente paralizzata fin dalla nascita, priva cioè anche della possibilità di vedere, sentire, ecc. Diverso è invece il caso di una persona che si trovasse in questa situazione dopo un incidente stradale: la mancanza di un'esperienza attuale del corpo non escluderebbe infatti la possibilità di mantenere uno stato di autocoscienza.

5.3. Intersoggettività: la critica di Scheler a Husserl

Nell'Appendice alle *Logische Untersuchungen* Husserl contestava la tesi di Brentano secondo cui la percezione interna (identificata con la percezione degli *atti*) sarebbe evidente, mentre quella esterna (identificata con la percezione degli *oggetti*) sarebbe fallibile. A me sembra – sosteneva Husserl – che rispetto al problema dell'evidenza e della fallibilità la percezione interna ed esterna hanno esattamente lo stesso grado di validità⁵⁵. Husserl propone inoltre di distinguere nella percezione interna due momenti: che cosa io percepisco non mi è mai dato in modo evidente, tuttavia mi è dato in modo evidente il fatto che io stia percependo qualcosa, indipendentemente dal fatto che si riferisca alla percezione interna o esterna. Per questo quando nel 1911 Scheler lesse su «Logos» il saggio *Filosofia come scienza rigorosa* non poté fare altro che notare immediatamente (e con disappunto) che qui Husserl aveva “mutato opinione”.

È l'origine della rottura con Husserl, documentata in una nota a *Die Idole der Selbsterkenntnis* dove Scheler osserva che il nuovo lavoro di Husserl smentisce la tesi espressa nelle *Logische Untersuchungen*: non si riesce a capire come la nuova posizione «possa essere compatibile con le approfondite considerazioni svolte nelle *Logische Untersuchungen* relative alla percezione interna ed esterna (p. 694), nelle quali [...] viene contestato il privilegio di evidenza della percezione interna su quella esterna (come teorizzano Descartes e Brentano) [...] qui Husserl ha mutato opinione» (GW III, 246).

Proprio di qui parte il secondo capitolo del saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis*, dove il vero nucleo del disaccordo è l'identificazione husserliana fra *innere Wahrnehmung* e *Selbstwahrnehmung*. Perché Scheler si dimostra così estremamente sensibile rispetto al diverso modo di tracciare i confini della percezione interna? L'equivalenza fra *innere Wahrnehmung* e *Selbstwahrnehmung*, che non era presente nelle *Logische Untersuchungen*, compare invece nel passo già citato di *Ideen I* («noi abbiamo un'esperienza originaria di noi stessi e dei nostri stati di coscienza nella così detta percezione interna o auto-percezione, non invece degli altri») con delle conseguenze precise per l'intera teoria dell'intersoggettività. Si tratta di un'equazione che indebolisce la critica di Stein, secondo cui la tesi scheleriana di un flusso di esperienze originariamente indifferenziato rispetto alla distinzione Io-Tu deriverebbe dal non aver colto appieno la distinzione husserliana fra Io puro e Io psichico: solo l'Io psichico è mio o tuo, mentre ogni vissuto è necessariamente il vissuto di un Io puro (cfr. *Einführung*, tr. it., 105). In realtà è

⁵⁵ Cfr. *LU*, voll. II, 535.

proprio il passo di *Ideen I* a rendere problematica la critica di Stein, in quanto Husserl, mutando l'impostazione originaria delle *Logische Untersuchungen*, ora identifica percezione interna e *Selbstwahrnehmung* e le differenzia entrambe nei confronti della percezione di vissuti non miei, ponendo così il vissuto di cui parlava Stein sul piano dell'Io psichico e non dell'Io puro. Scheler non contesta il fatto che ogni vissuto sia necessariamente il vissuto di un Io, ma il fatto che nell'esperienza originaria un *Erlebnis* colto dal "mio" Io sia per questo automaticamente caratterizzato come *Erlebnis* ontogeneticamente "mio". Se invece "mio" non va inteso in senso ontogenetico, l'affermazione di Husserl rischia di rivelarsi una tautologia. Si può obiettare, con Stein, che devo pur sempre partire da un "Io puro", ma a rigor di logica in tal caso potrei solo sostenere che tutto ciò che si offre originariamente è un *Erlebnis* di tale "Io puro", senza poter aggiungere (come invece avviene in *Ideen I*) che è un *Erlebnis* dell'auto-percezione. Come si giustifica cioè il passaggio fra l'"ipseità" del soggetto trascendentale e il "mio" *Erlebnis*? Se mi attengo rigorosamente al "principio di tutti i principi", e mi limito a descrivere un *Erlebnis* solo ed esclusivamente nei limiti e nei modi in cui si dà, posso sostenere che nella mia coscienza adesso colgo immediatamente un *Erlebnis* di paura, di gioia, di rabbia, di euforia, ecc., ma non che tale *Erlebnis* sia ontogeneticamente "mio": dal fatto che sia emerso nella mia coscienza, non ne deriva necessariamente che sia stato costituito dalla mia coscienza. In definitiva l'*Erlebnis* colto nell'esperienza originaria non si "fonda" ma si limita a "emergere" dalla mia coscienza individuale. Leggendo gli scritti successivi a *Ideen I* si ha l'impressione che Husserl stesso si corregga in questa direzione.

L'altro punto di divergenza fra Husserl e Scheler ruota attorno alla priorità della percezione fisica del corpo altrui. È la tesi espressa nel prosieguo del passo citato da *Ideen I*: «noi possiamo accorgerci degli *Erlebnisse* degli altri solo sulla base delle loro esteriorizzazioni corporee [*leibliche Äußerungen*]» (*Ideen I*, § 1). L'usare il termine "Äußerungen" denota che Husserl non ha ancora messo a fuoco il problema dell'espressività: qui l'altro non mi è dato attraverso l'espressività corporea bensì attraverso l'esteriorizzazione corporea. Che cosa cambia? Il fatto è che per Husserl una percezione sensibile "esterna" è nei fatti una "percezione fisica" di oggetti. Questo complica ulteriormente il ragionamento: è vero che qui Husserl parla di *Leib* e non di *Körper*, tuttavia poi il *Leib* viene percepito come se fosse un *Körper*.

Husserl rendendosi conto che non può arrivare a cogliere l'intenzione dell'altro attraverso la semplice percezione di oggetti fisici (come riconosce immediatamente Stein) è costretto a tentare di partire dal me stesso, interpretando le esteriorizzazioni fisiche del corpo altrui in modo analogo a quelle del mio corpo: il mio corpo sarebbe una sorta di traduttore simultaneo capace di chiarirmi il senso delle "esteriorizza-

zioni” fisiche dell’altro. Ebbene come ho fatto a imparare tale linguaggio? Ad es. come arrivo ad associare il movimento di certi muscoli del mio viso a una determinata sensazione di perplessità? Mica vado in giro tutto il giorno con uno specchio in mano! Non avviene forse esattamente il contrario? Non è forse vero che quasi sempre vedo solo il corpo e il volto altrui? Applicare un ragionamento per analogia basandomi sul mio corpo non funziona per il semplice fatto che ho imparato a vedere la gioia non nel mio sorriso e neppure la tristezza nelle mie lacrime, ma solo guardando il viso altrui: è quindi escluso che io possa ricostruire le *leibliche Äußerungen* altrui a partire da un processo di analogia con le “esteriorizzazioni” originarie del mio corpo.

Ma l’aporia più grave è colta da Scheler stesso: il ragionamento per analogia per essere logicamente corretto, e non una *quaternio terminorum*, dovrebbe limitarsi a riconoscere che se vedo in un corpo determinati movimenti uguali a quelli che compio io, dovrei associarvi solo il mio Io, dunque potrei inferire soltanto che in quel corpo c’è la mia psichicità, mentre non ho assolutamente nessun elemento per introdurre all’improvviso un qualsiasi concetto di alterità (*Sympathiegefühle* 120). Se l’altro mi è dato esclusivamente attraverso una trasposizione apperceptiva analogica che parte dal mio corpo, se – come si sostiene nelle *Meditazioni cartesiane* – solo una «somiglianza, interna alla mia sfera di primordialità, tra quel corpo e il mio può fornire il fondamento della motivazione dell’appercezione analogica di quel corpo in quanto corpo organico altro», allora a rigor di logica non posso pretendere di arrivare all’altro, ma unicamente a una mera ricostruzione di me stesso al di fuori di me: in quel corpo che si muove lì di fronte a me non vedrò mai l’altro, ma solo una mia immagine.

È anche vero che è stata proprio questa la sfida a cui ha dedicato molte delle sue energie l’ultimo Husserl: il riconoscimento di una dimensione intersoggettiva quale momento costitutivo dello stesso Io monadico⁵⁶. In altri termini anche se l’esperienza dell’altro non è originariamente offerente, ogni forma di “intenzionalità aperta” al trascendente sarebbe costituita intersoggettivamente. Si verificherebbe così una notevole correzione rispetto alle originarie posizioni espresse in *Ideen I* in quanto le *leibliche Äußerungen* non sarebbero più il punto di partenza per percepire l’altro, ma presupporrebbero esse stesse l’intersoggettività. Anzi, sempre secondo Zahavi, la funzione costituente dell’intersoggettività diventerebbe trascendentale e si estenderebbe

⁵⁶ È in questa direzione che si muove D. Zahavi sostenendo che la *V Meditazione cartesiana* non va intesa come una derivazione del momento intersoggettivo da quello egologico (Cfr. D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht 1996).

pure al livello primordiale della costituzione dell'Io. Un ulteriore tentativo d'incrinare il carattere monadico dell'Io è la tesi abbozzata, sempre dall'ultimo Husserl, relativamente all'esistenza di una originaria *Trieb-intentionalität* universale⁵⁷.

5.4. La percezione “immediata” dell'altro

La teoria scheleriana della percezione dell'alterità è stata considerata impropriamente una teoria della “percezione immediata dell'altro” facendo sorgere infiniti fraintendimenti. Uno dei primi casi fu quello di K. Löwith, che in *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928)⁵⁸ critica la teoria di Scheler quale spersonalizzazione dell'Io basata sul misconoscimento dell'autonomia della persona. Il problema è che le pagine a cui fa riferimento Löwith – la teoria del *Fremdes Ich* esposta nella sezione C del *Sympathiebuch* – descrivono solo uno dei tanti livelli a cui va posto il problema della percezione dell'alterità, quello appunto del *Fremdes Ich*. Löwith non tiene conto del fatto che per Scheler *Io e persona* sono nettamente distinti (per cui l'Io è *per definizione* spersonalizzato) e che le modalità di percepire l'Io psichico e la persona sono completamente diverse. Ora è solo al livello noicentrico considerato da Löwith, in cui vige la priorità del Noi sull'Io e sul Tu, che il rapporto con l'altro si pone in termini di “immediatezza”, nel senso però della familiarità costruita socialmente su cui, non a caso, ha tanto insistito Alfred Schütz. Löwith non considera invece le pagine dove Scheler descrive la percezione dell'altro a livello di centro personale, che si realizza ad es. attraverso gli atti dell'amare e dell'odiare.

Questa indistinzione di piani è determinata in Löwith da gravi carenze a livello dell'ontologia della persona. Il concetto teoretico di *Miteinandersein* resta nonostante tutto un importante punto di riferimento, ma rischia di rimanere come sospeso per aria, a livello di un'indicazione promettente, dietro cui però non c'è né il *Dasein* né un'ontologia della persona capace di determinare ontologicamente il chi della relazione.

Come percepisco l'altro nella quotidianità? Nella disposizione preminente mi è dato come un elemento scontato e inizio a riflettere solo quando questa familiarità si frantuma di fronte ad una “resistenza”: quando intuisco, come suggerisce Scheler, che si è spezzato il legame fra intenzione espressiva e manifestazione espressiva: «là e solo là ini-

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in: *Husserliana XV*. Sul tema della *Triebintentionalität* husserliana rimando a: N. I. Lee, *Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, 1993.

⁵⁸ Ora in: *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1981, Bd. I, 9-196.

zio a “inferire”, non prima» (GW VII, 254). Percepisco un’espressione d’incredulità nella persona che mi è di fronte, che però contraddice il contesto entro cui avviene, allora sospendo momentaneamente il significato attribuito alla “manifestazione espressiva” percepita sul volto altrui e mi chiederò se ho frainteso la persona che mi è di fronte, oppure se stia mentendo o se sia un folle. Un caso particolarmente interessante è quello dello smascheramento: quando intuisco che si è spezzato il nesso fra intenzione espressiva e manifestazione espressiva avvio immediatamente una ristrutturazione di significato e in base ad essa sono in condizione di cogliere direttamente in che modo non coincidono: ad es. posso cogliere la manifestazione espressiva dell’incredulità della persona con cui parlo e contemporaneamente, incrociando il suo sguardo, sentire che sta mentendo. Scheler nota che le possibilità di giochi di specchio a questo livello sono praticamente infinite: ad es. vedo che l’altro «mi guarda come se volesse evitare che io veda che mi sta guardando» (*Sympathiegeföhle*, 144); oppure conversando con qualcuno posso notare uno scarto fra intenzione ed espressione e fermarlo dicendogli: ma lei certamente voleva dire qualcos’altro, sicuramente si è espressa male (cfr. *Sympathiegeföhle*, 145).

Il problema è che (e qui sta la differenza con Stein) l’ampia gamma di simulazioni, inganni, illusioni è possibile, entro certi limiti, anche nei confronti di se stessi. Senza queste situazioni, spesso dolorose, la psicoanalisi non sarebbe neppure nata. Esattamente allo stesso modo in cui Husserl argomenta che certo posso ingannarmi nel pensare di odiare una persona, ma questo non cancella il fatto apodittico che possa percepire concretamente questo odio, altrettanto potrei argomentare che certo posso ingannarmi pensando che l’altro sia incredulo, ma questo non cancella il fatto che – se è un bravo attore – possa percepire direttamente l’espressione della sua incredulità.

A prima vista l’aspetto della tesi scheleriana che lascia più perplessi è quello secondo cui è possibile “qualcosa” come una percezione non “fisica” dell’espressività, ma in realtà si tratta di un’ipotesi implicitamente condivisa da tutti: nessuno dubita del fatto che quando si sente parlare l’altro possa spostare l’attenzione sulla percezione fisica del suono delle singole sillabe oppure sul significato delle sue parole, ma se nelle sue parole riesco a percepire il senso del suo discorso, perché nei suoi occhi non dovrei riuscire a percepire l’intenzione del suo sguardo? Deve dunque esserci un’altra spiegazione. Che cosa spaventa nella tesi di Scheler? A ben vedere si tratta di un fraintendimento piuttosto banale: si pensa che percepire l’espressività altrui senza dedurla dalla percezione fisica significhi far ricorso a una qualche misteriosa *capacità telepatica*, invece per Scheler significa che sono idoneo a cogliere immediatamente il contenuto espressivo di un quadro senza dover prima

focalizzare la mia attenzione sulla percezione fisica dei materiali che compongono i suoi colori.

Nel contempo quando Husserl parla di percezione sensibile del corpo altrui non intende certo una percezione “bruta”, ma una percezione in grado di coinvolgere gradualmente un’infinità di gradi e mediazioni, partendo sì dalla percezione fisica, ma fino a coinvolgere l’espressività della persona. Tuttavia è proprio tale gradualità a risultare problematica: partendo dalla percezione *fisica* di un volto non si potrà mai arrivare alla percezione della sua *espressività*, in quanto fra le due rimane un abisso incolmabile. In altri termini l’espressività non potrà mai essere ricostruita sommando una serie di dati sensoriali colti nella percezione “fisica”, quasi che da un insieme di segnali fisici si possano ricostruire posteriormente le intenzioni di una “sostanza psichica” che starebbe dietro il corpo: il corpo vivo, essendo psicofisicamente indifferente, è già immediatamente l’espressività stessa⁵⁹. Percepisco l’*Erlebnis* della persona che mi sta di fronte non in base al suo *Körper*, ma cogliendo l’*espressività* del suo *Leib*. Questo è dimostrato molto bene da Scheler osservando che posso avere l’impressione che l’altro mi stia guardando di traverso, molto prima di aver percepito la grandezza o il colore dei suoi occhi (cfr. *GW VII*, 238). Si tratta di una differenza essenziale: l’espressività di un volto, il rossore sulle guance, il gesto di una mano, una lieve smorfia sulle labbra fanno riferimento da *subito* al campo espressivo come a un campo di rilevanza significativa completamente autonomo.

Un’ulteriore caratteristica dell’espressività consiste nel fatto che i fenomeni espressivi più alti sono quelli coglibili in modo più immediato e completo, ad es. posso percepire direttamente il fenomeno espressivo a livello di un’affezione personale senza passare necessariamente attraverso la mediazione di un’affezione sensoriale. Questo in quanto i fenomeni espressivi sono percepiti prima dei fenomeni fisici: l’*Ausdruck* è la spinta originaria che permette al fenomeno di venire alla luce e di esteriorizzarsi, è la dimensione originaria in base a cui si costituisce ogni forma di datità della natura vivente.

La teoria dell’intersoggettività va dunque dissolta in una teoria dell’espressività: il punto di partenza non è una situazione di intersoggetti, bensì una manifestatività originaria intenzionata a esprimersi.

⁵⁹ Plessner riesce a cogliere molto bene il problema: «Non ho di fronte un semplice corpo di cui io colga i movimenti, ma un corpo vivente. Perciò a partire dai cambiamenti di un corpo non mi risulta il compito di evincere la presenza di precise cause psichiche, ma piuttosto *nei* movimenti del corpo si manifestano le condizioni già in sé e per sé dotate di significato» (*Die Stufen*, tr. it., cit., 51).

5.5. I diversi livelli della percezione dell'altro

Che cosa significa tuttavia affermare che “*credo*” di percepire direttamente la felicità nel sorriso di un volto? Detto così il discorso rimane ambiguo. Resta da determinare innanzitutto a che livello si situa: nel senso d'identificarmi, di rimanere contagiato, di empatizzare, di simpatizzare, di con-sentire, di dis-sentire, di beatificarmi, di crocefiggermi? Affronto il problema da un ulteriore punto di vista: da dove mi deriva l'impressione di comprendere l'altro attraverso una proiezione per analogia dei miei vissuti? La teoria proiettiva o per analogia – che risulta sbagliata se applicata alla percezione della sfera affettiva intenzionale – risulta invece perfettamente adeguata per descrivere la percezione dell'altro a livello sensoriale. Ne deriva anche che tutte quelle teorie, che identificano recettività e sensibilità o che comunque non riconoscono un livello d'esperienza non sensibile (quindi autonomo dalle potenzialità cinestetiche e dalle attività dell'Io corporeo), cadono in errore nella misura in cui estendono automaticamente lo schema che permette la comprensione delle sensazioni altrui anche ai livelli più spirituali.

Uno dei cardini della teoria di Scheler è che non si possa percepire la sensazione del dolore fisico che prova l'altro: posso sentire lo stesso suono insopportabile che sente un altro, ma non lo stesso dolore che provoca nel suo timpano (cfr. *Sympathiegeföhle*, 138). Oppure quando vedo che l'altro si è ferito incidentalmente un dito, posso percepire immediatamente l'espressione della *sua* paura o disappunto, non invece il suo concreto dolore fisico, per fare questo devo ricostruirlo a posteriori attraverso una risonanza del mio corpo vivo che si verificherebbe anche nel caso in cui l'altro, come nell'esempio dello studente di medicina che sviene durante un intervento chirurgico, in realtà sia sotto anestesia totale⁶⁰. Dagli strati affettivi sensoriali a quelli personali vi è una progressiva apertura all'alterità e alle possibilità partecipative. Il pregiudizio è quello di pensare che l'*Empfindung* sia la base costitutiva originaria di ogni forma di *Ausdruck*, invece è al contrario ciò che spezza solipsisticamente il percorso espressivo e mi rende completamente inaccessibile all'altro: qui i contenuti dell'espressività originaria vengono metabolizzati, cioè ritagliati in funzione della struttura pulsionale corporea e diventano un percorso effettivamente irraggiungibile.

È stata l'indistinzione dei diversi livelli di espressività a determinare gli opposti errori del panteismo (che si basa sull'assolutizzazione dell'*Einsföhlung* con la natura) e dell'acomismo (in cui la negazione dell'*Einsföhlung* porta a negare qualsiasi rapporto con la natura, e quindi a disconoscere anche la *Weltoffenheit*).

⁶⁰ Cfr. *supra*, § 5.1. *Fra empatia e neuroni specchio* della Seconda parte.

Un tentativo di descrivere questi livelli è fornito da Scheler nel sesto capitolo del *Sympathiebuch: Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl* e infine gli atti dell'amare e odiare⁶¹. Se la teoria della riduzione filosofica ha in vista il passaggio a un'esistenza caratterizzata da una maggiore apertura al mondo, allora questi livelli rappresentano necessariamente le quattro tappe successive di tale aprirsi.

L'*Einsfühlung* o unipatia è il fenomeno primitivo dell'espressività. Si tratta di un fenomeno esteso a tutta la vita e basato su forme di fusione o identificazione che possono assumere livelli di complessità molto differenti. Anche nell'uomo in esse manca assolutamente una qualsiasi consapevolezza della distinzione Io-Tu. Secondo Scheler sarebbero rintracciabili «nelle identificazioni assai singolari e ancora poco conosciute del “pensiero primitivo” [...] che di recente Levy-Bruhl ha descritto in modo assai dettagliato» (*GW VII*, 30). E fra queste in particolare spicca il fenomeno del totemismo: grazie alla capacità d'identificarsi in uno stesso *totem* si costituisce l'identità sociale della tribù, la prima forma d'identità che l'uomo guadagna una volta spezzatosi il legame con la natura⁶². Ulteriori forme d'identificazione con l'unità del gruppo sociale sono le forme di contagio affettivo presenti a livello di massa, quali ad es. il panico che si diffonde al propagarsi di un incendio. Una forma di unipatia più complessa viene individuata nei culti estatici religiosi studiati da Erwin Rhode: qui l'uomo darebbe forma alla propria identità noicentrica non attraverso l'identificazione con l'animale o un oggetto naturale dotato di poteri magici immunitari (come avviene nel totemismo) ma con il divino.

Una delle forme più elementari di unipatia è invece rintracciabile nei fenomeni d'ipnotizzazione, estesi a tutti gli animali superiori, e che Scheler analizza principalmente sulla scia delle ricerche di Paul Schilder. Una volta infine che, negli ultimi scritti, l'attributo spirituale si propaga a tutta la natura, l'unipatia si delinea sempre di più come la forma più elementare di espressività che ha come punto di riferimento il “centro vitale”, un regno di mezzo fra il centro pulsionale del corpo alla base dell'esperienza sensoriale, inaccessibile alla partecipazione, e il centro personale, inaccessibile all'oggettivazione.

Il secondo momento partecipativo, circoscrivibile con poche eccezioni al livello dell'Io psichico umano, è rappresentato dalla *Nachfüh-*

⁶¹ Sul *Sympathiebuch* cfr.: A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze 1997, 99-211.

⁶² D'altronde se la prima forma d'individualizzazione dell'essere umano, una volta uscito dal grembo della natura, è rappresentata dal totemismo, ne risulta che sarà questa unità coesistenziale originaria – intesa nel senso dell'“Io sociale” di Scheler oppure del “*Me*” di Mead – e non la coscienza dell'Io (già emancipata dal noicentrismo), il punto di partenza.

lung, che traduco con “empatia”: in essa non sento più semplicemente qualcosa, in una situazione d’identificazione indifferenziata, ma la sento come mia o altrui, tuttavia (a differenza di quanto teorizzato da Husserl e Stein) nell’empatia la consapevolezza dell’alterità mi è data solo in perfetta concomitanza al processo di costituzione della consapevolezza del me, cioè al di fuori di ogni ipotesi monadica dell’Io⁶³. Oltre c’è la simpatia. L’impressione è che mentre Stein estenda l’empatia verso l’alto, Scheler limiti bruscamente il *Nach-fühlung* a livello superiore per far spazio al *Mit-gefühl*, trasformando il momento empatico del “ri-vivere” in quello *partecipativo* del “con-sentire” o “simpatia”.

Se il primo “miracolo” è rappresentato dall’unipatia – qui riesco a sentire nell’espressività un *Erlebnis* – con l’empatia accade il secondo miracolo in quanto riesco a sentire il “posto giusto” di questo *Erlebnis* rispetto allo spartiacque Io-Tu: non solo si verifica un fenomeno di risonanza affettiva, ma sento anche dove si situa l’origine di questa risonanza. L’empatia perciò non è propriamente un atto percettivo o conoscitivo, ma l’atto che costituisce l’identità dell’Io e del Tu, lo spazio dell’incontro non solo con l’altro, ma anche con se stessi: già il vivere un *Erlebnis* come proprio è un atto di empatia verso se stessi.

Attraverso quali forme avviene il passaggio dal sentire unipatico indistinto al comprendere empaticamente qualcosa come mia o tua? Partendo da una prospettiva scheleriana è della massima importanza tener distinti i due piani ed evitare di cadere nell’illusione di trovare nell’espressività un accesso *immediato* all’altro in quanto tale: l’espressività in sé è originariamente solo il nerbo dell’unipatia in grado di darmi in carne e ossa un *Erlebnis* ancora del tutto indeterminato rispetto alla variabile dell’Io-Tu, e quindi ancora del tutto insufficiente a permettere il raggiungimento dell’alterità⁶⁴.

Altrettanto sbagliato sarebbe però pensare che l’apertura all’alterità sia risolvibile all’interno dell’orizzonte empatico: nell’empatia posso sentire cosa prova l’altro, ma viverlo diversamente, ad es. posso percepire distintamente la sofferenza che induco nell’altro e tuttavia goderne intensamente o al contrario soffrire acutamente d’invidia nel sentire la felicità altrui. È la differenza, già sottolineata da Scheler, che intercorre

⁶³ «È proprio tramite lo stesso atto del distinguersi rispetto a un tutto inizialmente poco differenziato che ci perviene a chiara coscienza contemporaneamente il proprio e l’estraneo» (*GW VII*, 244).

⁶⁴ Pensare che l’alterità si dia immediatamente nel fenomeno dell’espressività unipatica significa saltare un passaggio fondamentale e confondere il coglimento indistinto di un *Erlebnis* con la *comprensione* dell’altro. Concordo pertanto con le osservazioni di L. Boella, cfr.: *Empatia*, cit., 50. Questo non toglie, a mio avviso, che poi il moto espressivo possa svilupparsi ben oltre il momento empatico, fino a interessare le forme più complesse dell’apertura all’alterità.

fra brutalità e sadismo: un vero sadico, al contrario del bruto, ha una capacità empatica particolarmente raffinata e nettamente superiore alla media, perché solo così può assaporare nelle minime sfumature il dolore e il terrore che provoca nella sua vittima⁶⁵.

Sia la brutalità che il sadismo sono però spiegabili in termini di disturbi che si basano sul fenomeno della dissonanza affettiva: così come la brutalità deriva da un disturbo o da una mancanza empatica, la crudeltà e il sadismo derivano da un disturbo o da una mancanza simpatetica. Decisamente più interessante è il fenomeno del masochismo. Certo quando una persona si fa sodomizzare da qualcuno ha una dissonanza rispetto a ciò che coglie empaticamente in se stessa perché in realtà sta simpatizzando con il suo carnefice, ma nel caso in cui sia lei stessa a procurarsi del male probabilmente vuole ferire qualcuno a cui è legata simpateticamente, in tal caso nella sofferenza autoinflittasi percepisce la causa della sofferenza che vuole indurre nella persona da punire. La questione rilevante è che nel masochismo si verificherebbe una consonanza fra quello che si sente in prima persona e quello che sente l'altro, seppure in termini intenzionalmente rovesciati. Dunque nel caso del masochismo non sussistono disturbi o carenze a livello empatico o simpatetico in direzione dell'alterità, bensì a livello simpatetico in direzione di se stessi.

5.6. La morale naturale della simpatia e S. Francesco

Dall'empatia non è deducibile alcuna forma di rispetto o dovere verso l'altro, e quindi nessuna etica. Ed è infatti la simpatia, non l'empatia, a rendere insonni le notti di Scheler: se il problema dell'etica è schopenhauerianamente quello della forza in grado di contenere l'egocentrismo non potrebbe essere la simpatia il candidato migliore? Non si risolve tutto in una morale naturale o metafisica (a seconda se interpretiamo la simpatia nei termini di Hume o di Schopenhauer)? Soprattutto: perché dover perder tempo a scrivere la seconda parte del *Formalismus*, scomodando l'eccedenza agapica e l'etica materiale dei valori, quando c'è già a disposizione la morale della simpatia?⁶⁶

Non desta quindi meraviglia trovare anche nel *Formalismus* gli eco di queste indagini sulla simpatia. La simpatia ha il pregio di essere una

⁶⁵ Mentre «egli sente crescere nell'atto dell'empatia il dolore o la sofferenza della vittima, crescono il suo piacere e il godimento del dolore altrui» (*Sympathiegefühle*, 10; *GW VII*, 25).

⁶⁶ È sotto l'incalzare improvviso di queste domande e di questi dubbi che Scheler scrisse d'impeto i *Sympathiegefühle* prima ancora di terminare la seconda parte del *Formalismus*.

sorta di meccanismo naturale atto a contenere l'egoismo, che non è affatto la tendenza originaria della vita: piuttosto l'egoismo è un fenomeno derivato che «si fonda su una deficienza e su una scomparsa di tutti i sentimenti di simpatia naturali inerenti originariamente ad ogni forma di vita» (*GW II*, 283). Dunque la simpatia non è il superamento dell'egoismo, quindi un fatto etico, piuttosto l'egoismo è una carenza simpatetica. Questo non esclude che la simpatia sia sufficiente a fondare le norme primitive della morale animale e che questa a sua volta sia stata alla base della morale che regola le società umane.

L'intenzione critica di contenere le possibili implicazioni etiche della simpatia non impedisce tuttavia a Scheler di gettare uno sguardo in profondità su questo fenomeno, fino a mettersi in discussione, come dimostra l'aggiunta nel 1923 al *Sympathiebuch* di quelle pagine, davvero inconsuete, relative alla figura di S. Francesco, fra l'altro proprio all'interno di un approfondimento sul concetto di unipatia come bilanciamento della teologica acomistica marcioniana, fatta indirettamente risalire a S. Paolo. Un punto che merita qualche precisazione, visto che ancora oggi il rapporto fra Scheler e l'agnosticismo è molto discusso.

La posizione di Scheler verso Marcione è esplicitata in un manoscritto del 1923 – tuttora inedito anche in tedesco – in cui s'afferma che: «la condanna morale che Marcione pronuncia nei confronti del mondo è falsa» (*Nachlaß*, ANA 315, CA IX, 37)⁶⁷. Dalle pagine aggiunte alla nuova edizione del *Sympathiebuch* emerge la tesi che i padri della chiesa non riuscirono a distillare gli antidoti necessari a sconfiggere definitivamente la prospettiva marcioniana, tanto che il cristianesimo ha faticato, e continua a faticare ancora, per tenerla sotto controllo. Il vero punto di svolta è rappresentato dalla vita e dall'opera di S. Francesco: qui la sacralità viene estesa a tutta la natura (grazie all'unipatia), ma senza per questo negare la trascendenza e ricadere nel paganesimo (grazie all'eccedenza agapica). Pagine che determinano un cambiamento di rotta nel senso di riaffermare il primato dell'eccedenza agapica, ma in un contesto sostanzialmente mutato rispetto a quello vigente nel periodo intermedio.

⁶⁷ A sua volta l'interpretazione che Scheler dà di Marcione è influenzata dal famoso libro di Harnack, come esplicita un ulteriore manoscritto ancora inedito del 1927 (CA IX, 17 = BI, 2).

5.7. L'unipatia e la grammatica universale dell'espressività

Ritornero più avanti sul livello successivo dell'espressività relativo agli atti dell'amare e dell'odiare, qui di seguito mi soffermo piuttosto sulla relazione fra *espressività* e *unipatia*. Il fenomeno dell'unipatia implica la tesi di una struttura unitaria della vita: è l'ipotesi di un campo espressivo universale alla base delle teorie scheleriane dello *Alleben* e della *Drangphantasie*. L'espressività è possibile solo a partire da uno stato interiore, caratteristico di ogni forma vivente, nello stesso tempo ogni forma vivente è essa stessa espressione di un'unica struttura unitaria della vita. È quest'ultima a permettere la sincronizzazione delle diverse forme individuali in un'unica grammatica universale dell'espressività.

La tesi scheleriana di un'origine "noicentrica" e non "monadologia" dell'Io – con il suo radicamento affettivo nel vitale – è stata ampiamente recepita, non solo in filosofia, a cominciare da Heidegger e Minkowski⁶⁸. Esiste un legame *timico* pre-individuale fra l'Io e il Mondo, ambito delle relazioni affettive primordiali, che esige di essere rispettato e alla cui sincronizzazione e armonia lavorano ininterrottamente tutti i sentimenti dello strato affettivo vitale (nella forma del malessere-benessere). Le categorie relazionali e spazio-temporali del corpo immaginifico hanno un carattere di "oggettività" proprio in quanto sono fondate in questa sincronizzazione. Soggettiva, o meglio individuale, è piuttosto il modo in cui il corpo immaginifico vive e comunica col ritmo cosmico dell'esistenza. Sono queste le coordinate invisibili e pertanto difficilmente tematizzabili che scandiscono la dinamica e l'intensità della vita affettiva che regge tutto l'immenso sforzo espressivo del corpo immaginifico.

L'attività percettiva, psichica e culturale svela di non essere rivolta a una rappresentazione teoretica del mondo, ma a un moto ben più originario che oscilla fra vita e morte, fra il toccare la felicità e l'impatto devastante con il dolore, fra l'*Aus-drucken* (partecipare, espandersi, mostrarsi, esprimersi) e l'im-primere (subire il colpo, contrarsi, offendersi, isolarsi). *Il piano dell'espressività a livello dell'unipatia è la volontà originaria della vita volta a manifestarsi.*

Nell'unipatia si regredisce al primo stadio dell'espressività perdendo ogni consapevolezza di se stessi e dell'altro: Scheler fa l'esempio di uno scoiattolo che, ipnotizzato dallo sguardo del serpente, s'identifica a tal punto con il desiderio di quest'ultimo da perdersi in esso e da gettar-

⁶⁸ E. Minkowski, *Le temps vécu, Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris 1933, tr. it.: *Il tempo vissuto*, Torino, 1971; *Vers une cosmologie: fragments philosophiques*, Paris 1936, tr. it.: *Verso una cosmologia*, (con *Introduzione* di E. Borgna), Torino 2005.

si spontaneamente nelle sue fauci, oppure quello di una vespa che paralizzava un bruco senza ucciderlo (in modo da potervi depositare le uova) colpendolo infallibilmente in un determinato punto, senza raggiungere questo risultato attraverso tentativi per prove ed errori⁶⁹. È in questa forma di partecipazione primitiva al campo espressivo universale che si origina l'atto percettivo da cui, solo in un secondo tempo e grazie allo schema corporeo, prende forma la percezione sensibile. Così grazie all'esistenza di un momento espressivo unitario le "immagini-materiali" assumono «un'esistenza indipendente dalla coscienza umana» (*GW VII*, 268) che si costituisce «conformemente al particolare fascio vitale d'impulsi e di funzioni che la vita universale introduce nella nostra specie oppure nel nostro essere individuale organico» (*GW VII* 269). È dunque attraverso un proprio percorso costitutivo, che ogni essere vivente prende parte, nell'unipatia, al campo espressivo universale. Anche l'uomo raggiunge questo livello non in un *fondersi* postumo di individualità originariamente monadiche, ma nei termini di un regredire a una struttura universale della vita da cui si era emancipato come specie e individuo.

La tesi dell'*Alleben* non è particolarmente originale, ed è sempre esistita in filosofia. Una delle sue più recenti apparizioni è forse rintracciabile in Gregory Bateson quando in *Mente e Natura* sostiene l'esistenza di una struttura, rappresentata dall'"epistemologia", che connette tutte le creature viventi. Naturalmente Bateson assegna poi al termine epistemologia un significato molto particolare basato sul fatto che un processo mentale è ogni processo che permette a un sistema vivente di sopravvivere. La strategia di Bateson è quella di ripensare il concetto di mente al di fuori delle coordinate tradizionali della filosofia moderna, che lo aveva incastonato saldamente all'interno di concetti come autocoscienza, cogito, spirito ecc., ma di non estenderlo a tutta la realtà (come avviene erroneamente nelle varie forme di panpsichismo) limitandolo al mondo organico; inoltre nel prevedere alla base di tutto un momento unitario della vita, per cui l'attività "epistemologica" di ogni singolo organismo non avverrebbe in modo isolato, ma sulla base di una "sacra unità della biosfera", l'*ecologia planetaria*, che funziona essa stessa come una super-mente ecologica: il conoscere di ogni singolo organismo vivente non sarebbe altro che «una piccola parte di un più ampio conoscere integrato che tiene unita l'intera biosfera o creazione»⁷⁰.

⁶⁹ Scheler in *GW VII*, 39-40 riprende questo noto esempio da *L'évolution créatrice* di Bergson (cfr. Bergson, *Œuvres*, 641).

⁷⁰ Bateson, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, (1979), tr. it. di G. Longo, Milano 1984, 122.

Nella direzione opposta, volta alla differenziazione, si pone il problema delle forme espressive tipiche dell'uomo. Se per Scheler una delle forme espressive atte a mettere meglio in luce lo scarto sussistente fra l'uomo e l'animale è rappresentata dal *pudore*, con cui l'intenzionalità degli strati affettivi più profondi tende a sottrarsi a uno sguardo oggettivante, Plessner analizza con successo la tipicità delle dinamiche espressive del *riso* e del *pianto*, anch'esse situate sul piano dell'indifferenza psico-fisica⁷¹.

5.8. *Erlebnis* e *Ausdruck*

Senza voler ricondurre il piano espressivo a quello linguistico, resta il fatto che ciò che colgo guardando il volto di una persona non è l'*Erlebnis*, ma l'unità vivente di *Erlebnis* e *Ausdruck*; nella stessa auto-percezione io posso toccare un *Erlebnis* solo nella misura in cui è in condizione di manifestarsi in una qualche tendenza espressiva, tanto che un *Erlebnis* di gioia si volatilizzerà immediatamente, se non riesce a tradursi in un qualche moto espressivo: l'*Erlebnis* esiste solo nella sua espressione, come la persona solo nella co-esecuzione dei suoi atti. Senza aver raggiunto l'*Ausdruck*, l'*Erlebnis* rimane un momento effimero e costitutivamente instabile. Posso anche provare un *Erlebnis* senza trovare le parole giuste per esprimerlo, ma per sentirlo e viverlo distintamente devo raggiungere in qualche modo il piano dell'espressività, magari trovando una forma espressiva adeguata al di fuori del linguaggio, ad es. in un gesto o nella pittura o nella musica.

L'errore consiste nel pensare che l'auto-percezione possa rappresentare qui un'eccezione, delimitando l'*Erlebnis* che sento come "mio" o percependolo in modo distinto già *prima* d'averlo espresso. Il fatto di aver partecipato al processo che ha portato dall'*Erlebnis* all'*Ausdruck* non muta i termini della questione in favore dell'auto-percezione, anche per il fatto che posso aver indotto questo processo non in me, ma nell'altro, aiutandolo a esprimersi. *L'auto-percezione di sé e la percezione dell'altro hanno quindi esattamente lo stesso livello di mediatezza espressiva e conseguentemente lo stesso grado di fallibilità*. Il che tuttavia non esclude la possibilità di un'asimmetria tra il modo in cui io sono dato a me stesso e il modo in cui mi è dato l'altro.

⁷¹ A una vera e propria antropologia dell'*Ausdruck* è dedicato l'importante volume VII delle *Gesammelte Schriften* di Plessner: *Ausdruck und menschliche Natur*. Interessante è ad es. la discussione sulla teoria scheleriana della percezione della psichicità altrui presente in *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* del 1925, quindi precedente la rottura con Scheler.

Probabilmente si verifica qui una sorta di effetto illusorio per cui quando percepisco l'altro ho l'impressione di vedere solo il piano espressivo, mentre quando percepisco me stesso solo l'*Erlebnis*, conseguentemente il rischio sarà l'assolutizzazione dell'*Ausdruck* nella percezione dell'altro e dell'*Erlebnis* nell'auto-percezione, da cui l'illusione – come quando penso di poter toccare l'immagine allungando una mano dietro lo specchio – di poter cogliere in modo evidente e immediato il mio *Erlebnis*, o di poter epochizzare, assieme a tutti i sedimenti culturali in cui mi trovo immerso, l'espressività stessa.

La persona partecipativa

6. Il problema della persona

6.1. Persona e bioetica

Il superamento di quella che ho proposto di definire la “zona franca” dalla *Umweltoffenheit*, prima ancora che un problema filosofico, è una sfida implicita nel progressivo esaurirsi delle possibilità di vivere il nostro pianeta in termini di centricità biopsichica. Per compiere questo passo esiste qualcosa di più di una teoria, di un *Sollen*, di un imperativo, di un’etica della responsabilità? L’unico candidato a tale ruolo – che resistendo con forza insospettabile, rimane saldamente ancorato al centro del dibattito filosofico – è la “persona”¹.

Nell’uso del termine persona distingo due significati fondamentalmente diversi: la *persona partecipativa* e la *persona soggetto*. Quest’ultima è la persona identificata da Locke con l’Io consapevole, il soggetto cosciente della ragione e della volontà; la persona partecipativa è al contrario il centro propulsivo di un’esistenza che si singolarizza e accentua le proprie diversità all’interno di una comunità. Quello che stupisce è che spesso nel dibattito filosofico attuale i due significati di persona, chiaramente rintracciabili nell’etimologia del termine², non vengano distinti. Il termine deriva dal greco *πρόσωπον* ossia “maschera dell’attore”, significato che viene recepito anche nel termine latino *persona*. Dunque originariamente il termine indicava paradossalmente il contrario di un essere personale singolo e irripetibile: un ruolo “impersonale”, la maschera che indossava l’attore a teatro. Più che alla perso-

¹ Non mi addentro qui nella questione del personalismo francese, che tuttavia meriterebbe di essere ripensata oltre il famoso motto di Ricoeur «*Meurt le personalisme, revient la personne*» (cfr. P. Ricoeur, in: «*Esprit*» 1983). Per una recente discussione sul personalismo francese (a partire da E. Mounier) rinvio al numero monografico della «*Rivista di filosofia neoscolastica*», 2006/2, a cura di V. Melchiorre.

² Cfr. R. Spaemann, *Personen*, Stuttgart 1996, tr. it., a cura di L. Allodi, Roma 2005.

na nel significato attuale, si riferiva quindi al “personaggio”: una figura teatrale, una maschera ben definita e facilmente riconoscibile, a cui il pubblico associava immediatamente caratteri ben precisi (avarizia, generosità, gelosia, coraggio, ingenuità, furbizia, ecc.). Tale significato corrisponde perfettamente alle teorie, prevalentemente sociologiche, che nei decenni scorsi hanno interpretato la persona nel senso di “ruolo sociale”³. Il personaggio è un espediente teatrale che serve a riproporre stereotipi caratteriali, ma così facendo traccia performativamente un confine fra quel personaggio e la massa indistinta: indossando la maschera quel personaggio è “qualcuno” e viene riconosciuto come “qualcosa”. Si tratta dello stesso dispositivo concettuale performativo in base a cui il diritto romano traccia il confine fra chi ha diritti e lo schiavo che non ne ha. Compatibile con tale tradizione è la persona-soggetto: questa ha una caratterizzazione individuale debole, determinata a livello sociale (la maschera o il ruolo sociale sono quello che gli altri pensano e s’aspettano da me), di conseguenza il valore e i diritti saranno conferiti unicamente in base al ruolo e alla funzione sociale (razza, ceto, sesso, famiglia, professione, ecc.), mentre ciò che si trova al di là di tale discriminante rimane privo di diritti: il bambino, il diverso, lo schiavo, l’animale, la vita, la natura, ecc. Purtroppo a questa ottica non si sottraggono neppure le definizioni ontologiche di persona, nella misura in cui si rifanno alla dicotomia antropocentrica fra “persona” e “cosa”: tutto ciò che non è persona è cosa, cioè un ente spogliato da ogni diritto e quindi a disposizione. Ma la persona, nella misura in cui vive il mondo nei termini di “avere a disposizione”, ritorna a essere appunto persona-soggetto.

La domanda è se nella persona possa essere rintracciato un *quid* in grado di *rovesciare* il processo discriminatorio, se esista un modo di essere idoneo a promuovere una nuova consapevolezza verso il mondo, un’etica degli animali e un’estensione dei diritti a chi di volta in volta viene relegato, dal punto di vista giuridico preminente, in un’ibrida zona di confine. È possibile rendere la persona il fulcro d’un tentativo volto ad estendere, e non a ridurre, il rispetto della vita in tutte le sue forme e al di là di quanto riconosciuto dal diritto? La complessa e diversificata elaborazione filosofica riconducibile a un’ispirazione cristiana – da Agostino a Tommaso, da Schelling a Scheler – come pure la posizione kantiana offrono alcune risposte, seppure non univoche. Agostino e Tommaso non riducono la persona a un ruolo, ma l’intendono in termini di un’individualità irripetibile che ha valore in virtù di se stessa

³ La teoria del ruolo sociale, sviluppata da Talcott Parsons e R. K. Merton, trovò ampia risonanza in Germania a partire dal libro di R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Wiesbaden 1958.

indipendentemente dalla razza, dalla nazionalità, dal ceto e da qualsiasi altra convenzione sociale. Un passaggio che comporta un profondo ripensamento del pensiero greco, tanto che Agostino nel *De Trinitate* si rende conto che la coppia concettuale sostanza e accidente non basta a risolvere il paradosso trinitario e interpreta il termine *ὑπόστασις* non nel senso di *οὐσία*, ma di singolarità, cioè come persona. Di portata capitale è poi il contributo di Tommaso con la teoria della *subsistentia* e dell'*actus essendi*.

Le diverse origini etimologiche non hanno tuttavia impedito varie ibridazioni fra il concetto che si sviluppa nel diritto romano e quello presente nel cristianesimo. Tutto questo è senza dubbio avvenuto, e tuttavia non è bastato a neutralizzare il significato che nasce nel *Nuovo Testamento* quale stupefacente apertura verso il prossimo, per poi nel XIII secolo promuovere un'altrettanto straordinaria apertura verso il non-prossimo, cioè la non-persona, estensione che trovò massima espressione nel riconoscimento di una fratellanza cosmica fra tutte le creature, superando definitivamente l'acomismo e le tendenze marcioniane ancora latenti nel cristianesimo.

Un significato, quello partecipativo, che fa però fatica ad affermarsi. Le concezioni normative della persona si basano su di una valutazione *morale* della persona, rischiando di fondare tautologicamente la persona sul suo riconoscimento sociale. Ma anche in quelle descrittive la domanda: "Che cosa è la persona?" rischia di diventare: "Chi va riconosciuto come persona?". La concezione della persona-soggetto è implicitamente presente anche in due posizioni significative come quella di Peter Singer⁴ e di H. T. Engelhardt⁵, che hanno il merito di accettare fino in fondo le conseguenze del loro presupposto, mettendo allo scoperto come il meccanismo discriminatorio spezza l'identificazione fra persona e uomo: se si assume che la persona è ciò che Locke definiva un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di coscienza bisogna ammettere che uno scimpanzé adulto sarà persona a maggior titolo di un neonato. Singer ha ragione quando definisce "specismo" la tesi antropocentrica secondo cui l'uomo, in quanto specie superiore, avrebbe il diritto di sfruttare industrialmente le altre specie viventi, il problema è che Singer più che a un'estensione dei diritti si limita a discutere un nuovo modo di tracciarli: costruisce un nuovo meccanismo discriminatorio che lascia fuori una parte del genere umano per includervi alcuni fortunati animali superiori. Pure Engelhardt si muove all'interno di una logica simile in cui il risultato rimane il medesimo, seppure il punto di partenza sia più sottile: il tratto distintivo della persona viene

⁴ P. Singer, *Liberazione animale*, Milano 2003.

⁵ H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, tr. it. S. Rini, Milano 1996.

identificato nella capacità di riconoscere e rispettare gli altri, e quindi dimostrando determinate capacità razionali e relazionali assenti ad esempio in un bambino.

Che cosa significa prendere sul serio, come effettivamente meritano, le questioni poste da Singer? Qui il filosofo non può limitarsi ad affermare in astratto il carattere meritorio di un'etica animale, ma deve essere capace d'indicare anche il modo in cui tutto ciò può essere messo in pratica. Quello che voglio dire è che l'etica animale ha un senso se si pone il problema di quali siano i presupposti per la sua diffusione nell'opinione pubblica, non se rimane un'astratta questione di principio. Per arrivare a mettere in pratica una qualche forma di etica animale sarà necessaria una trasformazione radicale del sistema produttivo e sociale, si dovranno mettere in discussione condizionamenti e interessi economici molto forti, arrivando a cambiare non solo la maniera di produrre, ma soprattutto il modo di consumare. Quindi il problema centrale dell'etica animale è quello relativo alla trasformazione del modo di vivere dell'uomo. È qui che può intervenire la riflessione filosofica. La mia ipotesi è che per indurre una trasformazione di tale portata non basti una teoria o un'etica basata sugli imperativi né tanto meno l'emanazione di una serie di leggi, ma sarebbe necessario un lento processo di *Bildung* della nostra affettività. In definitiva il modo migliore per promuovere un'etica animale sarebbe quello di sviluppare una filosofia come terapia dell'*ordo amoris*.

Ma quello che vale per l'etica animale vale a maggior ragione per il rispetto della vita, per i problemi connessi alla bioetica e per le numerose sfide del futuro: ciò di cui abbiamo bisogno è una nuova orientatività. La soluzione non è nel ritorno ai punti di riferimento universali criticati dalla postmodernità, ma nel riconsiderare la persona e le comunità personali quali centri ontologici capaci di promuovere un diverso ordine di orientatività, inoltre nell'analizzare e comprendere i processi della sua formazione e attivazione sia a livello individuale che sociale. È solo ritornando alla persona che sarà possibile imprimere una svolta.

6.2. La critica a Locke e l'eredità kantiana

L'unico modo per rompere il circolo vizioso in cui rimane imprigionato il concetto di persona-*soggetto* è quello di far riferimento alla tesi dell'*inoggettività* della persona. Il passo decisivo è stato compiuto da Scheler, quando nel *Formalismus* nota che dal punto di vista del diritto la persona è definita come l'essere in grado d'assumersi la responsabilità dei propri atti, ma che da tale definizione sono state escluse nei vari periodi storici le donne, gli schiavi, i malati di mente e i bambini. Ciò risulta scorretto in quanto «ogni atteggiamento oggettivante [...]

rende automaticamente trascendente l'essere della persona» (GW II, 389-90). Con la tesi dell'inoggettività Scheler cerca di ricomprendere nel concetto di persona quanto viene discriminato di volta in volta dal diritto positivo: ad es. i malati mentali restano persone seppure il diritto non le riconosca come imputabili (cfr. GW II, 478, ma anche GW II, 470).

D'altronde per rendersi conto dei limiti della definizione di Locke non occorre aspettare Scheler. Kant dopo aver individuato le quattro domande fondamentali – che cosa posso sapere? (metafisica); che cosa devo fare? (morale); che cosa posso sperare? (religione); che cos'è l'uomo? (antropologia) – osservava che «in fondo si potrebbe ricondurre tutto all'antropologia, in quanto le prime tre domande fanno riferimento all'ultima»⁶. Ma per poter diventare “antropologia filosofica” l'antropologia deve rendersi autonoma nei confronti non solo della fisiologia (contro Descartes) ma anche della psicologia empirica e razionale, per questo Kant tenta una riconsiderazione non “psicologista” dell'uomo. Determinare l'antropologia “*in senso pragmatico*”, in modo da indagare e capire “*ciò che l'uomo è*” prendendo in considerazione “*ciò che l'uomo fa*”, significa rivolgersi all'uomo nel suo essere nel mondo attraverso la “ragion pratica”.

Come emerge chiaramente dal *Dritter Paralogismus der Personalität* (KrV A 362) Kant si rende conto che il concetto di personalità non può essere dedotto dall'identità astratta dell'Io. Locke cerca di dedurre la *personal identity* non più dal concetto metafisico di “anima”, bensì da quello di coscienza. Tuttavia secondo Kant la definizione di Locke, secondo cui «la persona è ciò che è cosciente dell'identità numerica di se stessi in tempi diversi», cade in una particolare forma di errore sillogistico: il “paralogismo”. Dall'identità dell'Io come coscienza non si può affatto dedurre un'identità personale in grado d'assumere responsabilità, e questo perché l'identità personale ha un connotato morale e pratico che sfugge completamente alla nozione di coscienza intesa come “ragion pura”: per riuscire a guadagnare il concetto di personalità non si può partire dall'Io della ragion pura, ma occorre necessariamente riferirsi all'Io della “ragion pratica”. Solo così è possibile intendere anche tutti quei caratteri che Locke stesso attribuisce all'identità personale (responsabilità, capacità di valutazione delle proprie azioni, ecc.) che non si capisce come possano esser altrimenti dedotti dall'Io della pura coscienza.

Tale problematica kantiana della dignità e dell'autonomia della persona riuscirà a riemergere gradualmente solo attraverso la crisi del soggetto idealistico, e proprio per queste sue potenzialità l'antropologia in

⁶ Qui nell'ultima formulazione, quella della *Logik* del 1800 (*Kants gesammelte Schriften* IX, 24).

Kant rimarrà una sorta di presupposto centrale non esplicitato, che farà fatica a farsi strada in quanto la sua tematizzazione avrebbe messo in crisi quell'idea astratta di soggetto, attorno a cui ruoterà tanta parte dell'idealismo (e prova ne sia la "scarsa" considerazione di cui ha goduto l'antropologia kantiana in esso). L'astrattezza in cui a sua volta Kant situa la discussione sul concetto di persona – incapace di cogliere il tema dell'individualità che emergerà in tutta la sua rilevanza solo con Schelling e Kierkegaard – non può tuttavia cancellare la positività di questo passaggio fondamentale dalla persona come soggetto della ragion pura a soggetto della ragion pratica.

6.3. Scheler: persona e atto

L'importanza della relazione fra persona e atto era già stata colta in tutta la sua portata nel *Formalismus*: qui Scheler si pone alla ricerca di «quale esecutore unitario "pertenga" in linea di principio all'essenza d'un compimento d'atto» (*GW II*, 380)⁷. Tale *einheitlicher Vollzieher* non è riconducibile alla sostanza, al soggetto, all'autocoscienza, alla *personal identity* di Locke e neppure all'Io dell'appercezione trascendentale, ma implica il radicale ripensamento del concetto di persona. Se molte domande e obiettivi rimangono identici a quelli kantiani – come assicurare autonomia e dignità alla persona? – nel *Formalismus* le risposte divergono radicalmente: l'autonomia e la dignità della persona non si fondano nell'essenza formale della persona «in quanto X che si conformi alle leggi della ragione» (*GW II*, 486) per cui la persona acquisterebbe «un valore morale positivo solo grazie al fatto di realizzare valori universalmente validi oppure di sottostare a una legge morale universalmente valida» (*GW II*, 483). La persona guadagna in autonomia solo nella misura in cui è in grado di portare liberamente a compimento i propri atti. Vivendo unicamente nel compimento dell'atto, la libertà della persona è proporzionale all'intensità con cui, nel *compimento* dell'atto stesso, la persona dimostra di esistere come totalità autonoma dal piano psichico.

Qual è il rapporto fra persona e atto? Scheler afferma che «la persona non può mai venir ridotta alla X d'un mero "punto di cominciamento" d'atti». La persona non è un vuoto "punto di cominciamento" d'atti bensì l'essere concreto senza il quale l'atto rimarrebbe un concetto astratto: gli atti si concretizzano e assumono un significato solo in rife-

⁷ Su persona e atto è da tener presente K. Wojtyła, *Persona e Atto*, ora in: *Metafisica della persona*, a cura di G. Reale e T. Styczen, Milano 2003, 781-1302.

rimento a una specifica persona. Una riprova è data dal fatto che per comprendere un atto ho bisogno per lo meno d'anticipare e immaginare lo stile e la fisionomia della persona che lo ha compiuto. Invece sia l'ipotesi attualistica che quella associazionista cercano di derivare la persona dall'atto: la prima in quanto cerca di «comprendere l'essere della persona a partire dal suo agire (“operari seguitur esse”» (GW II, 383), la seconda concependo la persona come una sorta di “mosaico” ricostruito a posteriori partendo da atti preesistenti. L'errore di tali teorie è quello di non tener presente che se la persona esiste nel compimento dei suoi atti, non si esaurisce mai completamente in nessuno di essi. Per motivi opposti Scheler ritiene errate anche tutte le tesi che sostanzializzano la persona, rendendola un substrato stabile dotato di esistenza autonoma rispetto all'atto⁸.

Affinché questo abbia un senso si deve stabilire un rapporto di circolarità fra persona e atto nel senso che l'esecuzione dell'atto risulti idonea a determinare retroattivamente una trasformazione della persona, conseguentemente affiora un nuovo concetto d'identità: l'effetto retroattivo esclude l'esistenza di «un “essere dotato di durata” tale cioè da conservarsi nella successione per assicurare l'“identità della persona individuale”. L'identità consiste soltanto nella direzione qualitativa di questo puro “diventar altro”» (GW II, 385). La temporalità in cui agisce la persona, il tempo del puro *Anderswerden*, non è il tempo che scandisce i bisogni e le pulsioni dell'organismo nell'ambiente (schemi del comportamento corporeo) né è riconducibile al tempo oggettivo del soggetto (schemi d'azione dell'Io psichico): è piuttosto lo schema dell'esecuzione dell'atto che produce il divenire della persona stessa.

La dinamica del rapporto fra persona e atto fa saltare anche la tesi di Brentano, che identificava la percezione interna con la percezione degli *atti* e quella esterna con la percezione degli *oggetti*. Scheler riprende la critica di Husserl⁹, ma la radicalizza in direzione di una nuova fenomenologia dell'alterità: la percezione dell'atto offre la via d'accesso non solo alla “percezione interna” di noi stessi, ma anche alla percezione espressiva dell'alterità.

Infine è attraverso la teoria dell'esecuzione dell'atto che Scheler traccia la distinzione fra psichico e personale. L'importanza di questo passaggio non sfuggì neppure a Heidegger. Nel § 10 di *Sein und Zeit* si riconosce che sicuramente «l'essere psichico non ha nulla a che fare

⁸ La persona «non esiste in alcun senso “al di sotto” o “al di sopra” degli atti o come qualcosa che analogamente a un punto immoto aleggi “al di sopra” del processo di compimento e scorrimento dei propri atti» (GW II, 384).

⁹ Cfr. l'Appendice alle *Logische Untersuchungen*.

con l'essere della persona. [...] la persona è esecutrice di atti»¹⁰, ma subito dopo ci si chiede se Scheler sia stato effettivamente capace di esplicitare il significato ontologico dell'esecuzione dell'atto su cui si fonda il modo di essere non psichico della persona. Scheler cerca di determinare ontologicamente l'esecuzione dell'atto ispirandosi esplicitamente ad Agostino (e tacitamente a Tommaso), ma così facendo cade in errore, infatti «ciò che deforma e svia è il costante predominio dell'antica antropologia cristiana, la cui insufficienza di fondamenti ontologici è sfuggita anche al personalismo»¹¹. Dunque «anche la interpretazione fenomenologica della personalità [offerta da Scheler], benché decisamente più radicale e perspicua [di quella di Husserl], non arriva alla dimensione della questione circa l'essere del *Dasein*»¹².

Sorvolando sulla correttezza, o meno, del giudizio di Heidegger sull'antico concetto cristiano di persona, rimane il fatto che esso riconosce esplicitamente l'importanza cruciale della domanda: che cos'è ontologicamente l'*Aktivvollzug* in grado di tracciare la distinzione fra personale e psichico? È a questa domanda che dovrà cercare di rispondere l'ontologia della persona.

Il primo passo consisterà nel determinare con più precisione il concetto di *Aktivvollzug* al di là delle ambiguità presenti in Scheler. In *Die Stellung* Scheler afferma che l'identità personale è la «struttura dell'ordine degli atti» in condizione di «auto-eseguirsi continuamente in se stessa» (*Die Stellung*, tr. it., 133)¹³. Si tratta di uno dei pochi passi da cui si possa dedurre quel concetto di *Selbstvollzug* su cui s'impenna l'importante analisi di M. Gabel¹⁴.

Più che su questo termine preferisco tuttavia basare il mio ragionamento sul termine di *co-esecuzione* (*Mitvollzug*)¹⁵ in quanto capace di mettere in primo piano il momento fondante dell'alterità. In Scheler tuttavia il *Mitvollzug* rappresenta solo una delle tante modalità dell'*Aktivvollzug*. Per sviluppare un'ontologia della persona in senso partecipativo propongo invece di ripensare tutte le possibili forme dell'esecuzione dell'atto come modalità derivate del *Mitvollzug*: ogni possibile tipo di esecuzione o ri-esecuzione dell'atto avviene *sempre* sulla base di un'originaria co-esecuzione.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, 48.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., 48.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. 47.

¹³ Nell'originale: «in sich selbst stetig selbst sich vollziehendes» (*Die Stellung*, cit., 58).

¹⁴ Cfr. M. Gabel, *Intentionalität des Geistes*, Leipzig 1991.

¹⁵ Nell'aver dato risalto al concetto scheleriano di *Mitvollzug* sono debitore nei confronti di Filippone Thaulero, cfr. *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 voll., Milano 1964-1969.

6.4. La teoria dell'*ordo amoris* in Scheler

Il saggio *Ordo amoris* fu scritto fra il 1913 e il 1916, ma venne pubblicato postumo solo nel 1933 e con gravi difficoltà¹⁶. In esso viene elaborata una teoria piuttosto complessa che troverà importanti sviluppi nel concetto di *Vorbild* e di funzionalizzazione¹⁷. Punto di partenza è la tesi di Pascal secondo cui esiste un *ordre du cœur*, anzi precise e autonome *raisons du cœur* ben distinte da quelle dell'intelletto. La sfera affettiva ha le sue leggi e un suo ordine, prima e indipendentemente dall'azione dell'intelletto: «vi è una modalità dell'esperienza i cui oggetti rimangono completamente inaccessibili all'“intelletto”»: verso questi oggetti l'intelletto risulta cieco, così come l'orecchio e l'udito verso un colore. Si tratta però di una modalità dell'esperienza che ci offre *autentici* dati obiettivi e un ordine eterno fra di essi, i valori appunto e la loro gerarchia» (*GW II*, 261). Prendo qui di seguito in considerazione le tematiche più significative per un'ontologia della persona:

a) *Ordo amoris come principium individuationis* della persona. Se legge e ordine regnano oltre i confini dell'intelletto, allora è possibile che l'identità personale trovi nell'organizzazione della struttura affettiva il proprio momento costitutivo. Le conseguenze sono rivoluzionarie per tutta l'etica: se è possibile distinguere una sfera affettiva *pura* (cioè indipendente dall'organizzazione sensibile e pulsionale) si apre la strada alla fondazione di un'etica materiale dei valori senza ricadere automaticamente nel sensualismo criticato da Kant. Ma una volta riconosciuto con Pascal che anche il cuore ha le sue buone ragioni ed esprime una precisa logica, occorre fare anche il passo ulteriore e chiedersi in che cosa consista la “correttezza” del cuore. L'amare ben ordinato o corretto implica la capacità d'amare qualcuno o qualcosa in modo proporzionale al grado “oggettivo” della sua perfezione esemplare, indica cioè il riferimento a un ordine axiologico universale capace di misurare la sua intensità esistenziale. È qui che viene in aiuto la connessione che Agostino stabilisce fra virtù e *ordo amoris*: nel concetto agostiniano di un modo “corretto” di amare è racchiusa la soluzione cercata da Scheler per superare l'antitesi fra assolutismo e relativismo. Non si tratta dell'intuizione di un Bene assoluto in se stesso, quanto di un “prospetti-

¹⁶ Heidegger ricevette dalla moglie di Scheler questo e altri manoscritti inediti già alla fine degli anni Venti, ma non ritenne opportuno appoggiarne in qualche modo la pubblicazione. Significative a proposito alcune lettere di Heidegger alla moglie di Scheler, tuttora inedite anche in Germania, e conservate presso gli archivi del *Nachlaß* scheleriano alla *Bayerische Staatsbibliothek* di München (nella cartella con la numerazione ANA 315 E IV).

¹⁷ Alcune intuizioni in direzione di una teoria della funzionalizzazione sono presenti in *GW X*, 350; 352.

vismo axiologico”: il campo dei valori non è dato in modo apodittico e attraversandolo ogni persona assume un’angolazione unica e inconfondibile. Questa angolazione, questo occhio prospettico è ciò che permette alla persona di esprimersi nella sua singolarità. Ma si tratta di un processo vivente che interagisce da un lato con il mondo dei valori, dall’altro con le scelte e le decisioni della persona; ed è da questa tensione che si arriva a sperimentare il fenomeno del *tragico* che nasce quando il proprio prospettivismo axiologico è posto davanti alla scelta fra due valori superiori che si escludono a vicenda. Ebbene è proprio nei confronti di queste situazioni di conflitto dei valori, è nel decidersi per qualcosa e non per qualcos’altro che la persona mette alla prova, temprandolo, quell’ordine di preferenze e di priorità che è il proprio *ordo amoris*; è nel condurre e dare forma alla propria esistenza attraverso questa continua presa di posizione nei confronti dei valori più alti che la persona costituisce la propria identità.

In un passo divenuto celebre Scheler osserva che «chi ha l’*ordo amoris* di una persona ha quella persona, l’*ordo amoris* ha per la persona, come soggetto morale, il significato che la formula del cristallo ha per il cristallo: guarda entro una persona così in profondità per quanto è possibile guardare entro quella persona» (GW X, 348)¹⁸. Nel cogliere l’*ordo amoris* di una persona le sue intenzioni mi si offrirebbero con la trasparenza di un cristallo, tanto che potrei accedere a quella persona per tutta la misura in cui questo può avvenire. Dietro la confusione e la complessità del piano accidentale l’*ordo amoris*, vero e proprio *principium individuationis* della persona, riassume le linee essenziali racchiudendole in uno “*schema spirituale*”, quale fonte ultima segretamente alimentante tutto ciò che proviene da quel particolare individuo¹⁹. È dunque nella dimensione affettiva che si costituisce l’identità della singola persona, perché è il cuore che «merita di essere definito, più del conoscere e del volere, il nucleo dell’uomo come essere spirituale» (GW X, 348). Determinando dinamicamente la “fisionomia” degli affetti, l’*ordo amoris* funzionalizza l’ontogenesi della persona, le precondizioni della sua esistenza personale.

La tesi secondo cui nel cogliere l’*ordo amoris* si può scrutare quella persona similmente a un cristallo trasparente, va tuttavia presa *cum*

¹⁸ Questa tesi di Scheler presenta qualche assonanza con quella sviluppata da Jaspers in *Psychologie der Weltanschauungen* (1913) quando propone di modificare l’impostazione della psichiatria dominante basata sull’*Erklären* puntando piuttosto al *Verstehen*. Nel *Verstehen* io colgo la *Weltanschauung* altrui: nel momento in cui catturo questo nucleo sono nelle condizioni di capire l’altro, anche se fosse un malato di mente che compie atti apparentemente insensati.

¹⁹ Si tratta di una delle tesi più caratteristiche di Scheler: una persona «prima ancor di essere un *ens cogitans* o un *ens volens* è un *ens amans*» (GW X, 356).

grano salis: certo a volte so già quello che dirà o farà una certa persona con una precisione così estrema e con un anticipo così ampio da esserne, a seconda dei casi, divertito o infastidito. Ma si tratta di persone che rimangono, magari solo per un periodo della loro esistenza, come bloccate nella loro crescita e girano a vuoto su se stesse, non di una condizione generale, tanto che può capitare anche il contrario: di fronte a un comportamento del tutto inatteso rimarrò così interdetto e sorpreso da dubitare che sia opera proprio di quella persona lì, che pensavo di conoscere così bene. *Se* riesco a cogliere l'*ordo amoris* di una persona, allora quella persona non ha più segreti per me, *purché* in essa non si determini un'ulteriore tras-formazione (*Umbildung*) del proprio *ordo amoris*. Con il "*se*" sottolineo che l'*ordo amoris* rimane inesauribile rispetto all'atto e che nel limite in cui si dà richiede un difficile e tortuoso processo ermeneutico. Con il "*purché*" mi trovo costretto a integrare il problema ermeneutico con quello dell'ontogenesi, cioè della trasformazione imprevedibile, perché aperta, dello stesso *ordo amoris*.

b) Significato descrittivo e normativo dell'*ordo amoris*. Descrittivamente l'*ordo amoris* è un insieme *dinamico* ma *coerente* di valori, che esprime un ordine di preferenze e avversioni e che culmina nell'ordine dell'amare e dell'odiare. Si tratta di una combinazione *unica e irripetibile*, capace di determinare la *tonalità affettiva* individuale con cui una persona va incontro al mondo.

In secondo luogo è una struttura che predetermina un'apertura emozionale in grado di far affiorare ulteriori contenuti d'esperienza: è un polo magnetico in condizione di orientare il microcosmo affettivo di una persona, i suoi sentimenti, le sue valutazioni, i suoi atti del preferire e del rifiutare, del con-sentire e dis-sentire. L'*ordo amoris* anticipa non solo conoscenze²⁰, ma anche attività ed esperienze: preforma il modo di posizionarsi nel mondo tipico di una persona. Dunque l'*ordo amoris* non pone solo il problema di un'entità ontologicamente nuova (la persona) ma anche di una nuova dimensione della realtà (empirismo filosofico).

In terzo luogo si tratta di una struttura *dinamica*: le esperienze a cui apre l'*ordo amoris*, una volta spogliate dai loro aspetti accidentali, si

²⁰ Vi è anche un risvolto conoscitivo e concettuale che si concretizza in uno specifico apriori culturale, ma questo sempre sullo sfondo del processo di auto-formazione della persona che si sviluppa all'interno delle leggi dell'*ordo amoris*. Può darsi che una determinata persona legga Moby Dick o no, ma se leggerà questo romanzo di Melville la sua lettura avverrà all'interno di un preciso processo di funzionalizzazione che rimane intessuto dalla storia personale di quel lettore. Non è detto che un grande pianista debba per forza cimentarsi con il Concerto per Piano n. 2 di Rachmaninov, ma se lo farà la sua interpretazione sarà inevitabilmente funzionalizzata dal suo *ordo amoris*, e rifletterà il suo timbro inconfondibile.

funzionalizzano, cioè diventano esse stesse matrici *esemplari* che, entrando a far parte esse stesse della struttura dell'*ordo amoris*, danno vita a un'azione retroattiva capace di modificarne il timbro, gli interessi e la fisionomia.

Infine l'*ordo amoris* non è un *κόσμος νοητός* trascendente l'individuo, bensì il suo *principium individuationis* immanente: ciò che rimane trascendente, come struttura complessiva della datità, è solo la gerarchia delle classi dei valori²¹. L'*ordo amoris* è la concretizzazione in un singolo individuo della gerarchia dei valori, la sua interiorizzazione da un punto di vista inconfondibile e unico, similmente a quanto avviene per l'*ethos* di un'epoca, di un popolo o di una società. È qui la differenza sostanziale con il pensiero greco: nel platonismo esisteva una gerarchia di idee auto-garantite che culminava nel Bene, al contrario in Scheler il Bene platonico diventa «*der an sich Gute für mich*» (GW II, 482). All'antica orientatività universale l'*ordo amoris* contrappone una orientatività individuale, *teleocline*: quella debole luce prodotta dai nostri strati affettivi più profondi che dirige l'*Aktivvollzug* per far spazio e realizzare l'ex-centricità umana.

Se il significato descrittivo delinea l'*ordo amoris come principium individuationis* della persona, il significato "normativo" getta luce sul quadro "normativo" entro cui si costituisce l'*ordo amoris*: non "descrive" il funzionamento dell'*ordo amoris*, ma "determina" le sue condizioni formali, cioè le sue regole di funzionamento. Tali condizioni sono stabilite dal momento partecipativo: il contesto entro cui avviene l'esecuzione dell'atto (cioè la realizzazione del momento descrittivo dell'*ordo amoris*) è il riferimento alla gerarchia dei valori, per cui nel cogliere la persona si coglie anche il livello qualitativo del suo relazionarsi ai valori, si percepisce quella che Scheler chiama, sulla scia di Agostino, la sua *Liebenswürdigkeit*. Più in generale il grado di *Liebenswürdigkeit* indica oggettivamente all'atto creativo dell'amare – che per sua natura «tenta di portare ogni cosa in direzione della pienezza di valore che le è più propria» (GW X, 355) – il lavoro da compiere. Ebbene a sua volta la forza e la creatività dell'amare dipendono dalla sua "correttezza", cioè dalla capacità di sincronizzarsi kairologicamente all'ordine axiologico universale. È qui che sono da individuare le radici di quella che nell'ultimo periodo diventa la teoria dell'*Ausgleich*.

Il carattere normativo esprime l'azione dei fattori spirituali: agisce scolpendo in quello descrittivo un'inconfondibile vocazione individuale. Nella "correttezza" del carattere normativo c'è sicuramente un'im-

²¹ Mi differenzio qui dall'interpretazione di H. Joas, la cui premessa principale è proprio la completa indistinzione fra il piano dell'*ordo amoris* e quello della *Rangordnung* (cfr. H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1999).

immagine che orienta attraverso l'*eliminazione* di tutto ciò che sporge al di fuori di essa e la *promozione* di ciò che vi converge: «tutte le parti di noi, che sporgono al di fuori della forma trasmessaci da questa immagine di noi stessi di fronte a Dio e in Dio, vengono inesorabilmente colpite da martelli che ci danno forma e plasmano attraverso l'autocorrezione, l'autoeducazione, il pentimento e la mortificazione» (GW X, 354). Tale immagine emerge allo stesso modo in cui la statua di marmo emerge grazie ai colpi di scalpello dell'artista da un blocco di marmo. Non tuttavia in senso statico, in quanto l'*ordo amoris* «prende forma in base alle regole di una progressiva *funzionalizzazione* dei valori che hanno caratterizzato l'amare primario della prima infanzia» (GW X, 350, 57).

Interpreto la "correttezza" dell'amare quale sinonimo di "partecipazione creativa": l'atto dell'amare crea facendo emergere nell'esistenza della persona amata la pienezza del valore superiore (al contrario dell'odio che fa emergere quella del valore inferiore). Non si tratta dunque di una *creatio ex nihilo*, ma del far spazio in ciò che s'ama a qualcosa di nuovo: l'amare è il movimento che porta ad espressione la rottura ontologica capace di espandere l'esistenza della persona amata. Di conseguenza l'*ordo amoris* stesso non è che il modo individuale di partecipare e di riflettere, in se stessi, la forza creativa dell'agapismo che struttura l'intera realtà²². L'*ordo amoris* della singola persona, esattamente come l'*ethos* di un'epoca, è il modo di vivere e d'interpretare, da un punto di vista individuale o storico, la struttura cosmica di quello che rimane un unico regno «dal granello di sabbia fino a Dio» (GW X, 357).

Si profila qui un'interessante alternativa all'assolutismo e al relativismo etico: la struttura cosmica che funge da momento orientativo di *rettificazione* è la gerarchia delle classi di valori, intesa come un ordine in cui di assoluto e immutabile c'è unicamente la relazione fra le varie classi dei valori e non il valore isolato in se stesso²³. Ne deriva necessa-

²² Ciò «che definiamo come essenza dell'amare è l'azione che forma ed *edifica* nel e sul mondo» tanto che «l'amare dell'uomo è solo [...] una funzione parziale di questa forza universale che agisce in e su ogni cosa» (GW X, 355).

²³ È in questa prospettiva che ho sviluppato nei miei precedenti lavori una teoria del valore come "diaframma esistenziale": i valori non sono attributi o proprietà, ma ciò che determina l'apertura esistenziale di un ente, tanto che la gerarchia dei valori va interpretata nel senso che una classe di valori è più alta solo se permette una maggiore apertura. Si può inoltre osservare che nell'ultimo Scheler i valori (non le relazioni fra le classi di valori che rimangono eterne e assolute) *divengono* essi stessi, assieme al divenire della comunità delle persone, cioè assieme allo stesso moto agapico del Dio diveniente. Invece nello scritto *Ordo amoris* prevale una visione statica, in cui «le finalità e le idee essenziali di tut-

riamente anche un carattere “*normativo*” dell’etica: posso sconfiggere l’angoscia della morte e del non vivere solo amando correttamente, cioè orientandomi a ciò che è «massimamente degno di essere amato», perché tale dignità non ha un carattere “*moralistico*”, ma è indice di quella fecondità ontologica necessaria alla mia realizzazione e che può arrivare all’esemplarità. Se tuttavia non seguo questa regola non vi sono punizioni postume: senza bisogno di venir condannato da un qualche tribunale sovranaturale mi condanno e *danno* da solo, riuscendo a realizzare l’inferno già dentro la mia vita terrena.

La domanda che sorge inevitabilmente è quella relativa al significato che assume il carattere *obbligante* dell’amare. Il problema inquietante che pone Scheler a proposito del male è tutto racchiuso nell’interrogativo: «chi ci dice che [...] quest’uomo non sarebbe “malvagio” se solo fosse stato amato abbastanza? [...] chi ci dice che nell’atto e attraverso l’atto dell’amare egli non sarebbe divenuto migliore?» (GW VII, 165). In definitiva «la bontà morale di una persona [...] è determinata dalla misura dell’amare che essa ha» (GW VII, 165).

Detto così può far sorgere l’idea, a mio avviso del tutto errata, di un rapporto causale fra essere amati e bontà. In realtà la relazione causale sussiste solo fra il non essere amati e la malvagità: il non essere amati determina un ritardo e una carenza nello sviluppo affettivo infantile e adolescenziale e questo causa progressivamente malvagità; invece l’essere amati favorisce lo sviluppo affettivo e la sua piena maturità, ma tuttavia la maturità affettiva non causa necessariamente bontà. È dunque la malvagità, non il male ad essere causato da una carenza. La tesi del male come mancanza mi pare smentita in modo evidente dal male radicale: il demoniaco, a differenza del malvagio, è stato molto amato e attraverso l’amare ha raggiunto i massimi vertici della perfezione dell’*ordo amoris*, tuttavia nonostante la perfezione non ha bontà, cioè non ha amore e neppure odio. Piuttosto giunto al vertice prende liberamente posizione, decidendo titanicamente di non sincronizzarsi a quel moto agapico che pure lo aveva innalzato così in alto e, getta uno sguardo sul mondo unicamente dalla propria prospettiva egologica. Solo l’amare permette l’emergere della pienezza del valore superiore nella persona amata, e questa è la pre-condizione della bontà, ma essa si manifesta *effettivamente* solo se successivamente viene scelta dalla libertà, solo se nella scelta si palesa una presa di posizione verso quell’agapismo che ha agito in me. In definitiva: l’essere amati è ciò che rende possibile la perfezione dell’*ordo amoris*, ma tale perfezione non genera automaticamente bontà.

te le cose sono già eternamente pre-amate e pre-pensate in Dio» (GW X, 356) e in cui l’*ordo amoris* di Dio stesso si è già definitivamente compiuto.

c) Destino e vocazione. Il passo con cui apre *Ordo amoris* descrive il gioco dialettico alla base dell'empirismo filosofico: «Mi trovo immerso in una dimensione incommensurabile di oggetti sensibili e spirituali che mantengono incessantemente in moto il mio cuore e le mie passioni. Io so che dal gioco di questo moto dipendono tanto gli oggetti che entrano a far parte della mia conoscenza tramite il percepire e il pensare, quanto tutto ciò che voglio, scelgo, faccio, tratto, compio. Da ciò ne consegue che ogni forma di correttezza e falsità o di stortura, della mia vita e del mio modo di agire, si determina come se esistesse effettivamente un *ordine oggettivamente corretto* dei moti del mio amare e odiare, del mio esser attratto o respinto, del mio multiforme interesse per le cose di questo mondo, cioè come se potessi imprimermi nell'animo questo "*ordo amoris*"» (GW X, 347).

È un gioco completamente diverso da quello descritto nell'*Estetica trascendentale* in quanto il motore propulsivo non è rappresentato dall'apparato categoriale intellettuale, bensì dall'ordine logico della sfera affettiva: il giovane Scheler trasforma l'apriori intellettuale kantiano in un apriori affettivo, la legislazione intellettuale in una legislazione dell'*ordo amoris*. Un gioco complesso da cui deriva una *funzionalizzazione* sia di ciò che posso percepire e fare, sia di ciò che posso desiderare e diventare: un gioco fra necessità e libertà, attività e passività, la cui caratteristica è quella di non essere convenzionale o arbitraria ma *obiettiva*, seppure priva d'ambizioni di universalità. Un gioco descritto nei termini di "destino" e "vocazione", dove il destino rappresenta il punto di partenza, l'essere oggettivamente posizionato nel mondo in un certo modo, l'andare incontro al mondo attraverso un determinato sfondamento affettivo costitutivo dell'orizzonte della mia datità, mentre la vocazione è il percorso esistenziale individuale, creativo e non predeterminato, verso l'*eudaimonia*.

È la *Weltoffenheit* a denudare la frattura fra destino e vocazione fino a metterne in luce la tragicità, laddove nell'animale destino e vocazione coincidono. Da un lato l'esecuzione dell'atto avviene sempre a partire da un contesto dato e storicamente determinato, che rischia d'imporsi fatalisticamente, dall'altro il carattere d'inesauribilità della persona consente di rieseguire ogni atto sempre in modo nuovo. Se l'*ordo amoris* non può essere mai definitivamente consegnato a un atto, l'*ordo amoris* condiziona solo in modo aperto, nel senso di cercare una vocazione, ma deve pur fare i conti con una condizione di partenza già predeterminata come destino: l'esistenza diventa un equilibrio instabile fra vocazione e destino, diventa il tentativo di una "sintesi incompiuta" fra il profilo dell'apertura al mondo e il livello di profondità, il grado d'intensità affettiva della *Sammlung*, l'atto con cui la persona partecipa a se stessa, si concentra su di sé per esprimere la propria densità esistenziale sulla punta dell'atto.

Il problema è che la mia *individuelle Bestimmung* è da scoprire attraverso un percorso ermeneutico: può capitare che di fraintendimento in fraintendimento passi tutta l'esistenza senza mai arrivare a metterla a fuoco. Solo entrando in contatto con l'altro ho la possibilità di correggere le sfasature derivanti dai processi d'autoillusione in quanto «può essere che un altro riconosca la mia vocazione individuale più adeguatamente di quanto la riconosca io stesso» (GW X, 352). Ma può anche succedere che, una volta trovata, la rifiuti perché l'accettarla comporterebbe un compito troppo gravoso, una radicale trasformazione delle relazioni sociali che ho costruito fino a quel momento. Sia che non la trovi sia che non l'attualizzi la conseguenza sarà l'irrealizzazione della mia vocazione individuale²⁴.

d) Un nuovo empirismo. Ho già osservato che in *Ordo amoris* non è presente solo una teoria sulla persona, ma anche una teoria sull'empirismo filosofico (o empirismo personale). È come se Scheler si guardasse attorno e descrivesse quello che vede empiricamente: non l'estetica trascendentale kantiana, non l'associazionismo sensistico di Mach, non la chiusura ambientale di von Uexküll, bensì un livello d'esperienza la cui pienezza traboccante di espressività, e la simbolica a essa sottesa, eccede ampiamente il piano meramente sensoriale. È il problema della dimensione empirica della persona: come persona tocco e vedo uno strato dell'esperienza altrimenti invisibile, una dimensione dell'esperienza incommensurabile, i cui confini di visibilità vengono spostati, sia nel mondo esterno sia nell'anima, sempre più in avanti attraverso l'arte e la cultura. È in tale "dimensione incommensurabile", in tali spazi reconditi, accessibili solo agli strati più profondi della vita affettiva, eppure tutti terreni, che la persona si posiziona esistenzialmente, tanto che per vedere la fisionomia individuale di una persona sono costretto a gettare un'occhiata al di là delle categorie kantiane, là dove i "fragili filamenti", con il loro movimento residuo, rendono visibile percettivamente il passaggio dello sfondamento affettivo della persona.

I "fragili filamenti" che si estendono nella nuova dimensione empirica non sono strutturati e orientati né dall'intelletto né dalla volontà. La pienezza, la diversificazione e fisionomia della mia concreta esistenza, e pure il grado e l'ampiezza della sua apertura partecipativa sono piuttosto *predeterminati* dinamicamente dalla forza, dall'intensità e dalla specificità dell'amare in base a cui si costituisce il mio *ordo amoris*. La forza dell'*ordo amoris* produce una struttura che precede la persona ovunque vada e funzionalizza ogni sua ulteriore esperienza. Sono la forma, la grandezza, il colore delle finestre di questa struttura che fun-

²⁴ Su questo aspetto cfr. in particolare V. Venier, *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001.

zionalizzano l'ulteriore percezione che posso avere del mondo. Così facendo la legislazione dell'*ordo amoris* rende la persona l'apriori materiale dell'etica.

e) Il Dio diveniente quale orizzonte aperto della *Bildung*. La mia ipotesi di lavoro è che la teoria dell'*ordo amoris* venga rielaborata nell'ultimo periodo in quella della funzionalizzazione del *Wissen* e della *Bildung*, per cui lo scritto *Ordo amoris* (1916) andrebbe letto assieme a *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925-26), che a sua volta è la rielaborazione di un nucleo concettuale già esplicitato in *Erkenntnis und Arbeit* (cfr. *GW VIII*, 203-211). A ben vedere poi la funzionalizzazione del *Wissen* e della *Bildung* non è altro che l'applicazione di uno schema nato in *Vom Ewigen* come funzionalizzazione della conoscenza di Dio e che trova il proprio compimento nella tesi del Dio diveniente. Questo permette di comprendere attraverso quali trasformazioni il concetto di persona si sviluppi nel pensiero di Scheler.

Esplicitandosi come *Bildung*, l'*ordo amoris* rivela il proprio mestiere: dirige la crescita e la forma della persona spirituale che è nell'uomo. Tradurre *Bildung* con "educazione" è quindi fuorviante: il termine rinvia a quello greco di *paideia* e non indica chi è stato ben istruito dall'educatore e ha appreso molte nozioni, ma colui che è idoneo a promuovere lo sviluppo di sé e dell'altro. Già Nietzsche, quando parla di *Schopenhauer come educatore*, in realtà ha in mente il concetto di *Vorbild* e non quello di *Erzieher*: all'educatore va sostituito il "maestro", cioè colui che trasmette il sapere non in virtù di una qualche autorità precostituita, ma grazie alla capacità carismatica di essere *Vorbild*²⁵. L'educatore opera nel gruppo agendo sulle norme che regolano la sfera affettiva dell'Io sociale, il maestro, di cui parla Agostino, agisce invece nell'animo dell'allievo toccando le corde dello strato affettivo personale.

Vi sono numerosi passi che mostrano molto bene la convergenza fra *ordo amoris* e *Bildung*²⁶: quest'ultima viene descritta come una «strut-

²⁵ In una direzione simile si muove anche l'ultimo Foucault: «Il maestro è chi si prende cura della cura che il soggetto ha di se stesso, e che trova nell'amore che nutre per il proprio discepolo la possibilità di curarsi della cura che questi ha e deve avere di se stesso. Con l'amore che nutre, in maniera disinteressata, per il ragazzo, egli funge dunque da principio e da modello della cura» (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., 54).

²⁶ Cfr. ad es. *GW IX*, 110 dove il concetto di *Bildung* viene posto in connessione con quello di *ordre du coeur*. Così come l'*ordo amoris* promuove un certo modo di vivere e una *Weltanschauung*, e quindi un modo di rapportarsi ai valori, altrettanto la *Bildung* (o *cultura animi* di un individuo) è il «divenire graduale del grande mondo, il macrocosmo, in un centro personale individuale, il microcosmo, attraverso un processo di autoconcentrazione» (*GW IX*, 91). Un passo che spiega alla perfezione il rapporto fra *ordo amoris* e gerarchia dei va-

tura personale, un insieme di schemi dinamici unificati da uno stile» (GW VIII, 209) in grado di esprimere una «forma e un ritmo individuale nei cui confini avvengono tutte le libere attività spirituali di un individuo, ma che *leitet e lenkt* anche tutte le manifestazioni della vita psicofisica (espressione e movimento, parlare e tacere), tutti i comportamenti di questo individuo» (GW IX, 90). In tal senso la *Bildung* è la capacità d'imprimere un ordine mirante al «libero autodispiegamento di tutte le energie spirituali della persona» (GW IX, 118). Come motore della *Menschwerdung* rappresenta l'insieme delle competenze e delle esperienze che si sono dimostrate capaci di promuovere il cambiamento della persona e di mantenere viva la sua capacità di domandare e meravigliarsi, dunque esprime il tentativo di sintesi della persona quale totalità diacronica: «è la materializzazione dell'essere *totale* di un uomo in una forma, in una struttura, ma non come può avvenire per la forma di una statua [...] bensì in una forma del tempo, di una totalità che consiste solo ed esclusivamente in decorsi, processi e atti» (GW IX, 90).

Per esplicitare il carattere dinamico della *Bildung*, Scheler riprende il concetto di “funzionalizzazione”, un concetto già presente in *Ordo amoris*, ma che viene approfondito solo in *Vom Ewigen* quale forma del processo che guida alla *conoscenza* del divino. Il fatto è che nell'ultimo periodo quella che era una categoria conoscitiva del divino viene ripensata come categoria ontologica del divenire di Dio. È una trasformazione che ruota attorno al concetto di *Wissen*. Anche questo concetto assume un senso del tutto particolare: *Wissen* non indica una relazione conoscitiva che rispecchia una realtà immobile, bensì una relazione ontologica (*Seinsrelation*), una modalità partecipativa fra due o più essenti, tuttavia questa relazione ontologica è la forma stessa che assume il processo di trasformazione del reale in senso partecipativo. Dal momento che Scheler individua tre possibili propulsori del divenire ontologico, esisteranno anche tre forme diverse del sapere volte rispettivamente alla trasformazione del mondo, alla formazione della persona e alla salvezza²⁷. La funzionalizzazione della conoscenza diventa così una funzionalizzazione ontologica che oltretutto non si limita più al *werdender Gott*, ma si estende pure alla sfera biologica dello *Alleben*.

lori. Che il riferimento ai valori sia costitutivo anche per la *Bildung* è esplicitato in un altro passo: la «*Bildung* è impossibile senza un giudizio di valore e una decisione dell'uomo nella sua totalità per un determinato valore storicamente condizionato» (GW VIII, 394).

²⁷ Non mi soffermo su questo tema che ho già affrontato in: G. Cusinato, *Katharsis*, cit., 37-50. Fondamentale sulla problematica del *Wissen* in Scheler è il contributo di E. W. Orth, *Schelers Konzeption der Wissensformen und ihre Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen*, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler*, cit., 101-122.

La tesi del Dio diveniente non è quindi un esito teologico esterno alla riflessione filosofica, ma il punto di partenza per ripensare lo schematismo della libertà e un'ontogenesi del sistema personale non più sorretta antropocentricamente. Dio diveniente e *Deus absconditus* sono due aspetti del divino. Nel primo è inclusa anche la dimensione immanente che si esprime nel sacro come struttura che regge la *Weltoffenheit*. Ora è proprio questa forza, che mantiene aperta l'apertura, ad assicurare un carattere d'inesauribilità al processo creativo alla base del divenire della persona. Il divenire della persona trova nella *Weltoffenheit* un'esemplarità capace di promuovere libertà, in un processo che si esplicita come funzionalizzazione della *Umkehrung* dello psichico nello spirituale. Questo spiega anche perché la *Menschwerdung* prodotta dalla *Bildung* è rivolta "spiritualmente" a promuovere un processo di *Ausgleich* che tende a valorizzare la stessa natura (cfr. *GW IX*, 91).

f) *Vorbild* come schema della funzionalizzazione dell'*ordo amoris*. In Scheler i *Vorbilder* sono gli schemi che determinano la funzionalizzazione dell'ontogenesi personale, prendendo come punto di riferimento l'altro. La controfattualità della persona si esplicita nella produzione e realizzazione di modelli di trasformazione e miglioramento esistenziale attraverso il *Vorbild*, per cui centrale per l'esistenza umana diventerà il problema della trasmissione e riproduzione del sapere relativo a questa esperienza in cui si costituisce la propria identità. Per Scheler uno degli effetti più rilevanti nella storia europea di un fattore spirituale è quello riconducibile alla figura e dall'opera di San Francesco che con il suo esempio convinceva amici e conoscenti a far qualcosa d'inconcepibile: abbandonare gli averi e le ricchezze accumulati fino a quel momento, per vivere in povertà, mettendo così in moto una "causalità" che andava contro tutte le leggi dell'interesse materiale, che è un po' la "legge di gravità" della dinamica sociale. Forse è per questo che Scheler prende in considerazione la dinamica fra fattori spirituali e fattori reali nella *Wissenssoziologie*: il *Vorbild* è il modo di agire di un fattore spirituale, per cui uno dei principali campi di confronto fra fattori spirituali e reali diventerà la trasmissione sociale del sapere, nel senso, già considerato, della *Wissensgesellschaft*.

Il *Vorbild* non è uno schema da copiare o idealizzare, ma un esempio concreto in grado di mettere in moto un processo e d'aprire al cambiamento: la teoria scheleriana dei *Vorbilder* descrive tre modi, tre possibilità di strutturare e promuovere la *Bildung* di una persona. Il "pioniere" (che come *Vorbild* tipico assume le forme del santo, del genio, e dell'eroe) è in grado d'esperire valori nuovi e, nella misura in cui ne diventa il rappresentante, può svolgere una funzione innovativa d'orientamento nei confronti di altre persone. Funzione a breve termine quasi sempre tragica e sfortunata, in quanto il *Vorbild* si costituisce in senso controfattuale e quindi ha inizialmente un influsso diretto solo

sull'*ordo amoris* di pochi seguaci, mentre a livello dell'*ethos* viene esperito come un fattore di disturbo da neutralizzare, di modo che la funzionalizzazione del *Vorbild* si pone necessariamente in contrasto con la funzionalizzazione dell'*ethos* dominante.

Se il *Vorbild* produce un rafforzamento dell'identità e delle diversità, del tutto opposta è la dinamica negativa innescata dal *Führer*: un appiattimento dell'*ordo amoris* individuale sull'*ethos* predominante che genera senso di sicurezza e quindi consenso, e che per molti aspetti mi pare seguire una dinamica simile a quella della seduzione erotica. Sul lungo termine è però il *Vorbild* quello che esercita l'influsso determinante (si pensi a Buddha, Socrate, Gesù, S. Francesco), purché nella prima fase – quella eversiva e rivoluzionaria – non venga del tutto rifiutato cadendo nel completo oblio. Una volta superato il primo scoglio, il fattore spirituale, attraverso la funzionalizzazione innovatrice del *Vorbild*, riesce ad agire sull'*ethos*, ma contemporaneamente perde alcuni dei suoi tratti originari più significativi, e tende a istituzionalizzarsi, accentuando nel corso del tempo un carattere conservatore, cioè inibitrice verso l'esperienza di altri valori e contenuti essenziali. Rispetto a Gadamer (la cui teoria dei pregiudizi è implicitamente debitrice nei confronti del concetto scheleriano di funzionalizzazione) c'è qui una maggior consapevolezza del fatto che se la tradizione esercita un influsso necessario e inevitabile, è anche vero che la nuova identità del "pioniere" si costituisce attraverso una rottura e che, a sua volta, la tradizione stessa viene modificata retroattivamente dall'affermarsi d'un nuovo *Vorbild*.

6.5. Oltre l'ontologia del possibile

Nello sviluppare un'ontologia della persona, oltre alla teoria dell'atto e dell'*ordo amoris* di Scheler, è opportuno tenere in particolare considerazione le tesi espresse da Bergson nella conferenza *Le possible et le réel*. L'impressione è che il platonismo (con la tesi dell'Iperuranio), l'aristotelismo (con la tesi secondo cui l'essenza di una cosa non risiede nell'Iperuranio ma nella *possibilità* di tradurre in atto la propria potenza, cioè di far assumere una forma alla propria materia) e il criticismo (con la teoria del *Ding an sich*) pongono le basi per un modo di pensare ancora oggi piuttosto diffuso – che designo con l'espressione "ontologia del possibile" – secondo cui tutto ciò che posso sperimentare empiricamente non sarebbe altro che la realizzazione imperfetta di un prototipo già presente da qualche parte²⁸. Se il Possibi-

²⁸ Cfr. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968. Partendo da Deleuze si tende a sostituire l'opposizione possibile-reale con quella virtuale-attuale: men-

le anticipa il reale, ne consegue che tutto quello che accade successivamente non aggiunge nulla: è un po' come sostenere che il reale si limiti a recitare un copione già scritto. Un secondo aspetto è esplicitabile nel rapporto fra *Ding an sich* e fenomeno: se il Possibile è ciò che sta dietro e a fondamento del manifestarsi di qualcosa, il passaggio al fenomeno è inteso nei termini di caduta e deteriorazione rispetto all'Originario. Il Possibile rappresenterebbe la vera realtà, la sostanza causante che starebbe dietro la realtà apparente.

Si tratta di ripensare la co-esecuzione dell'atto nel senso dell'autodatià rinunciando all'idea di una forma quale prototipo: nella co-esecuzione dell'atto la persona esprime la sua essenza individuale non come realizzazione di una forma predeterminata, ma come esplicitazione di una fecondità deviante dalla ripetizione o come creatività mimetica. È solo nell'espressività, cioè nel "passaggio" alla co-esecuzione dell'atto, che la forma ha la possibilità di nobilitarsi e arricchirsi perché è solo nel modo di compiere tale passaggio che si costituisce l'identità individuale della persona.

Nella conferenza *Le possible et le réel* Bergson sottolinea come quello che riconduce continuamente il senso comune all'ipotesi di una precedenza del possibile sul reale è il ragionamento, in sé ineccepibile, che se qualcosa accade, allora necessariamente non poteva essere impossibile. Da questo presupposto il senso comune passa inavvertitamente a pensare al possibile come al contenitore totale a cui il reale non può aggiungere la benché minima novità, pena l'essere preventivamente scartata come "impossibile". In questo contesto la realtà diveniente sarebbe solo una ripetizione, un possibile con l'aggiunta di un *quid* di impurità, un "possibile decaduto". In realtà sarebbe ancora meno: solo il nulla. Infatti nella ripetizione dell'identico giro a vuoto, mentre solo scontrandomi con la resistenza di una differenza faccio l'esperienza di qualcosa.

Sempre il senso comune mi suggerisce in continuazione l'idea che il passaggio dal possibile al reale si configurerebbe nei termini di una ripetizione indebolita, a guisa di cerchi d'acqua causati dalla caduta di un sasso sullo stagno. In *Le possible et le réel* Bergson ha la capacità di vedere le cose in modo differente. La costituzione del fenomeno va ripensata non nella prospettiva della *fabbricazione* ma della *creazione*, in quanto comporta la manifestazione di una novità. Questa prospettiva risulta possibile solo riformulando la domanda: «Perché la realtà si dispiega?», in quella: «A che cosa serve il tempo?». Il tempo è qualcosa

tre la prima non lascerebbe spazio alla novità, visto che il possibile è determinato, la seconda lascerebbe spazio alla differenza, in quanto il virtuale è indeterminato. Non seguò questo tentativo in quanto mi sembra che vada perso qualcosa del problema sollevato da Bergson.

solo se fa qualcosa. Qual è, dunque, il mestiere del tempo? Il tempo «ritarda o piuttosto è ritardo».

Vien voglia di dire: il tempo è un “*ritardante*”, in quanto impedisce che tutto sia dato in una sola volta e così facendo consente una continua apparizione di novità. Il mestiere del tempo creativo è dunque quello di preservare l’apertura e l’indeterminazione della realtà, permettendo l’emersione del fenomeno non nei termini di un processo di deterioramento, ma quale espressione di una sovrabbondanza generativa. Il tempo tiene aperta l’incompiutezza come condizione della creatività.

I grandi problemi metafisici, è la nota tesi di Bergson, sorgono quando l’intelletto ha l’assurda pretesa d’indagare l’aspetto creativo della realtà riservato all’intuizione (o percezione disinteressata), e non avendo la capacità di distinguere le “differenze di natura” finisce inevitabilmente con l’arenarsi su “mistri mal analizzati” e con il porre “problemi mal posti”. Un caso particolarmente significativo è rappresentato dai *problemi inesistenti*, dove si confonde la *differenza di natura* con la *differenza di grado* e si mescolano termini fra loro incommensurabili nel senso di un “di più” o di un “di meno”. Fra i problemi inesistenti Bergson annovera il nulla, il disordine e per l’appunto il possibile: «il possibile non è altro che il reale con *in più* un atto dello spirito che ne rigetta l’immagine nel passato, una volta che questo si è prodotto» (Bergson, *Œuvres*, 1339). È il reale a tracciare il confine fra possibile e impossibile: prima che il reale si dia tale distinzione non ha senso. Il possibile si determina e inizia a esistere solo a partire da una realtà già data che ne rigetta all’indietro l’effetto: è l’ombra del reale o l’immagine allo specchio del reale. Via via che «la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di sé nel passato indefinito [...] Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato» (Bergson, *Œuvres*, 1340-41).

Un’illusione basata sulla confusione fra due distinti concetti di possibile: nel primo – che designerò con l’espressione “possibilità logica” – mi limito a dire che affinché qualcosa accada devono essere rispettate certe condizioni e non ci devono essere certi impedimenti (è impossibile che un suono si propaghi da solo nel vuoto), nel secondo caso – “possibilità reale” – affermo che niente può accadere che non sia prevedibile. È chiaro che per Bergson esiste solo il primo concetto, quello secondo cui non posso andare contro le leggi fisiche (e mettermi ad es. ad attraversare i muri) in quanto il reale si situa e si sviluppa sempre all’interno di un contesto compatibile con le leggi fisiche dell’universo. Ma tale possibile logico non ha nulla a che fare con il “Prototipo”, non ha per nulla il potere d’*anticipare* se non la ripetizione: mi dice solo che nelle attuali condizioni per arrivare in una certa piazza devo percorrere una certa via, ma non mi dirà mai se incontrando casualmente qualcuno faremo un certo discorso. Bergson qui non sta dicendo cose straordinarie,

ma semplicemente prendendo atto di quanto già affermato da Poincaré a proposito delle leggi fisiche (cfr. *La scienza e l'ipotesi*).

Prendiamo la scacchiera e le figure degli scacchi: è vero che per ogni figura tutte le possibili mosse sono già predeterminate, ma da questa determinazione logica è impossibile dedurre lo stile di un bravo giocatore; lo stesso vale per l'alfabeto: tutte le possibili combinazioni sono già date, tuttavia la possibilità logica non può in alcun modo anticipare la *Divina commedia*. *Rispetto all'indeterminatezza infinita della possibilità logica la co-esecuzione dell'atto aggiunge l'essenziale e cioè l'ecceità, dal che ne deriva che un ente individuale non ha la propria essenza nel possibile, ma solo in questa aggiunta reale*. Il reale è preceduto solo *negativamente* da una condizione logica di possibilità (la non impossibilità), ma non è deducibile *positivamente* da essa: in definitiva mentre la possibilità logica è solo un truismo secondo cui se quella cosa è accaduta, in tal caso non era impossibile, il possibile reale (che ha la pretesa d'anticipare la realtà) è solo un'illusione: sarebbe come pensare che sia la mia immagine riflessa sullo specchio a guardarmi o che sia la mia ombra a precedermi.

Il possibile reale è solo una ricostruzione a posteriori dell'accaduto che mi aiuta a comprendere meglio il passato: litigo con un amico e poi tornando a casa penso a come sarebbe stato possibile evitare certe intemperanze: il "laboratorio" del mio pensiero non è qui rivolto al futuro ma al passato. Affermare tuttavia, come fa Bergson, che il Possibile è un falso problema risulta vero solo in parte: perché altrimenti questa ipotesi metafisica ha avuto, e continua ad avere così tanto successo? Non è forse vero che la logica della centricità biopsichica funziona proprio nel senso del Possibile? L'ontologia del Possibile è una visuale del reale funzionale all'esigenza psichica di piegare la realtà al registro delle proprie esigenze, neutralizzando i rischi delle novità. La Ripetizione è il principio di economia che orienta la vita psichica. Quella che ha descritto la metafisica tradizionale non è una realtà ultraterrena ma umanamente, troppo umanamente, la realtà funzionale all'identità del polo egologico.

Tutto ciò ha delle conseguenze decisive anche per il problema della libertà: se il possibile precedesse il reale la concezione più coerente della libertà sarebbe quella dell'autoprogettualità in cui scelgo fra vari possibili e intendo la mia vita come la realizzazione puntuale di un progetto. Se invece la realtà anticipa il possibile il problema della scelta va radicalmente sostituito con quello della creatività: il problema della libertà diventa strettamente connesso alla capacità d'introdurre spazi di novità nell'espressione della realtà fenomenica controfattuale²⁹.

²⁹ La temporalità creativa messa in luce da Bergson, con il rovesciamento del tradizionale rapporto fra il possibile e il reale, rimane invece preclusa allo Hei-

6.6. Alcune considerazioni sulla “prospettiva in prima persona” di Baker

Recentemente Lynne Baker³⁰ ha avuto il merito di delineare una *teoria della costituzione* a mio avviso capace, di mettere a fuoco lo statuto ontologico della persona meglio di molte teorie emergentiste contemporanee. Baker ad es. afferma esplicitamente che ad emergere non è una semplice proprietà o una facoltà, bensì un vero e proprio ente e che esso si caratterizza per essere *ontologicamente innovativo*, il che significa essere in grado di agire autonomamente e quindi di esprimere una “causalità” *top-down*.

In che senso il *David* di Michelangelo non *emerge* e non si *evolve*, ma piuttosto si *costituisce* rispetto al blocco di marmo? Nella teoria della *Stufenfolge*, che ho esposto nella prima parte, ogni livello di complessità del reale riorganizza le risorse a disposizione secondo una propria logica autonoma, tanto che un livello superiore non si evolve da quello inferiore, ma si rapporta a esso analogamente a un sistema nei confronti del proprio ambiente.

Il tentativo che mi propongo è quello di ripensare la teoria della costituzione proposta da Baker a partire dalla nozione teoretica fondamentale di “chiusura operativa”. Il paradigma è l’organismo che vivendo mantiene aperta la differenza con l’ambiente: un organismo non si “evolve” dal proprio ambiente, ma metabolizza in cellule, quindi attraverso una direzione causale *top-down*, gli elementi chimici assorbiti dall’ambiente, differenziandosi da esso in base alla propria chiusura operativa. Applicando quest’interpretazione al *David* di Michelangelo potrei dire che si costituisce rispetto al blocco di marmo in base alla specifica chiusura operativa che orienta il metabolismo artistico di Michelangelo: alla fine di questo processo “digestivo” la statua risulta una riconfigurazione del marmo in cui rimane impresso un qualcosa che appartiene alla personalità di Michelangelo e che non era assolutamente presente nelle leggi fisiche e chimiche che governano il blocco di marmo.

I problemi sorgono quando Baker passa dal contesto generale della teoria della costituzione al tentativo di definire concretamente la perso-

degger di *Sein und Zeit*, quando ribadisce che «*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*». Heidegger stesso successivamente corregge il tiro riconoscendo che «*weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstand des Entwurfs*» (Heidegger *GA XXIX-XXX*, 529). Qui il progetto si slega dal possibile per diventare il punto di *Einbruch* in cui emerge qualcosa nel punto di passaggio.

³⁰ L. Baker, *Persone e corpi*, cit. Su Baker è da segnalare il saggio di R. De Monticelli, *Persona e individualità essenziale. Un dialogo con P. Van Inwagen e L. Baker*, in: M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, cit., 341-368.

na: la persona sarebbe un ente che ha una “prospettiva in prima persona”. Siccome l’identificazione fra prospettiva in prima persona e auto-coscienza è troppo generica³¹, Baker propone di distinguere fra una prospettiva in prima persona forte e una debole attraverso la capacità linguistica di fare un riferimento a se stessi in prima persona³², anche se tale capacità non deve essere necessariamente posseduta in atto. Nonostante si affermi che «la prospettiva in prima persona ha la proprietà non cartesiana di essere sotto certi aspetti relazionale»³³, fra le caratteristiche fondamentali della persona non viene esplicitamente menzionata l’apertura all’alterità, ma «il fatto di essere costituita da un organismo umano» e dalla capacità di «pensare se stessa come se stessa e pensare i propri pensieri come i propri»³⁴. Con ciò è implicito che se, invece di pensare me stesso come me stesso, mi “distraessi” per amare un’altra persona, diventerei “un po’ meno” persona? Un ulteriore interrogativo sorge relativamente alla tesi secondo cui «il cane non pensa a se stesso come se stesso [...] piuttosto il cane è il centro del proprio universo: esperisce le cose a partire dalla propria prospettiva egocentrica»³⁵. Prendendo alla lettera questa tesi si dovrebbe concludere che chi invece come la persona «pensa a se stesso come se stesso» diventi immune all’egocentrismo. Se così fosse si confonderebbe il problema della chiusura ambientale di von Uexküll con il problema del superamento dell’egocentrismo che Schopenhauer pone a fondamento dell’etica.

Ho scelto il testo di Baker perché mette bene in luce un limite di fondo nelle attuali discussioni sull’ontologia della persona. La tesi secondo cui la persona non è tale in base a una particolare caratteristica biologica (*homo sapiens*) o materiale (ad es. atomi di carbonio invece che di silicio) o a qualche misterioso principio ultraterreno o spiritico è oggi generalmente accettata. Da questa premessa si rischia però di mancare la viva concretezza della persona nella misura in cui non si coglie la centralità dell’atto creativo dell’amare (sto pensando ad Agostino, ma anche alle analisi di Scheler sul rapporto fra persona e atto e sull’*ordo amoris come principium individuationis* della persona) e di conseguenza non si mette a fuoco il momento partecipativo.

³¹ Baker osserva che tale coincidenza è messa in discussione dalle ricerche sull’intelligenza animale, in particolare si riferisce a quelle di Gallup sulle capacità presenti nello scimpanzé di riconoscere un proprio simile e avere quindi forme elementari di autocoscienza.

³² L. Baker, *Persone e corpi*, cit., 84.

³³ L. Baker, *Persone e corpi*, cit., 109.

³⁴ L. Baker, *Persone e corpi*, cit., 113.

³⁵ L. Baker, *Persone e corpi*, cit., 76-77.

7. *Il principio di espressività*

7.1. **L'essenza e il principio di espressività**

Passo a questo punto ad analizzare quelle che ritengo essere le tematiche centrali dell'ontologia della persona, a cominciare dal concetto di essenza e di espressività. Per mettere a fuoco il problema della costituzione della persona, l'essenza non deve essere immaginata analogamente a un paradigma originario immutabile e in sé "perfetto", quanto come depositaria dei *codici genetici* generativi del percorso ontologico attraverso cui un ente arriva a espressione³⁶. Ho qui in mente l'essenza individuale della persona: la manifestazione dell'individualità personale, il suo modo di venire alla luce, non è un'operazione anonima, ma è l'essenza particolare di quella persona lì, il modo con cui quell'individuo, costituendosi nella co-esecuzione dell'atto, singolarizza e realizza il proprio modo di essere. È in questo senso che va rovesciata la tesi tradizionale che consegna le essenze alle *ideae ante res*: la loro perfezione non consiste nell'essere un progetto definito nei minimi dettagli, ma nel diventare il progettante stesso. *L'essenza è perfetta non in quanto compiuta, bensì in quanto incompiuta, perché tale incompiutezza ne indica l'inesauribilità creativa, la capacità di promuovere ulteriore fecondità, di mantenere aperto uno spazio innanzi a sé.* L'essenza che ha una "compiutezza perfetta" agisce come una gabbia o

³⁶ Riprendo qui in parte la concezione dell'essenza che avevo abbozzato in *Katharsis*. L'idea di fondo da cui partivo è che la conoscenza va intesa come «partecipazione non all'essenza ideale dell'oggetto da conoscere, ma [...] a un *Sosein* che non è più concepito come un paradigma originario immutabile, quanto come [...] il depositario dei *codici genetici* capaci d'indicare il percorso ontologico attraverso cui l'oggetto è stato posto. L'essente si porta dietro il *Sosein* come codice e memoria di tale percorso sedimentatosi in un *habitus*» (G. Cusinato, *Katharsis*, cit., 338). Ridefinendo la conoscenza in termini partecipativi «l'essenza d'un essente si palesa come sedimentazione di tale percorso» (*Ibi*, 376-377).

una barriera statica, invece quella caratterizzata da “incompiutezza perfetta” è un orizzonte che s’ampia all’infinito.

L’altra caratteristica è il fatto di costituirsi non in funzione dell’intenzionalità di un osservatore, ma dal punto di vista intenzionale dell’autodati, cioè dal punto di vista di questo sgorgare creativo. Dal che ne consegue che non mi posso rivolgere all’essenza come all’oggetto dell’intenzionalità del cogito, ma solo partecipando allo sforzo stesso di esprimersi di quell’ente, quindi passando dal piano gnoseologico a quello partecipativo. *Concepisco l’essenza della persona come la matrice del percorso ontologico controfattuale con cui la persona si manifesta dal punto di vista della propria autodati.*□

Anche una filosofia quale quella di Michel Henry può contenere tracce di profonda verità. Una di esse mi pare presente nella tesi secondo cui manifestazione ed essenza coincidono³⁷. Henry è tuttavia così preso dalla lotta contro la fenomenologia intenzionale del cogito da escludere a priori che nella stessa dati possa darsi un’intenzionalità rovesciata in grado di guidare la manifestazione del fenomeno.

Come fare a “spegnere” quella luce che la fenomenologia intenzionale del cogito “spara” sul dato annichilendone l’essenza? È qui che Henry non mi convince, infatti l’unico modo che ho per pormi in ascolto dell’intenzionalità rovesciata è il ricorso a un atto di trascendenza: un’estasi capace di epochizzare la disposizione predominante egologica, in quanto per raggiungere l’immanenza in cui si costituisce l’essenza del fenomeno, devo primariamente trascendermi come “soggetto oggettivante”.

La coppia immanente-trascendente risulta infine deviante. Il fenomeno non può costituirsi contro-intenzionalmente senza relazionarsi partecipativamente. *Manifestarsi significa sempre, e a tutti i livelli, entrare a far parte di qualcosa, partecipare.* Ora l’essenza da un lato svela la matrice del percorso ontologico che ha portato il fenomeno a manifestarsi da solo nell’autodati, dall’altro proprio come schema esemplare permette la partecipazione a questo darsi del fenomeno. *Partecipatività e autodati* si implicano reciprocamente: l’autodati è autonoma, ma solo nei confronti dell’intenzionalità dell’osservatore, mentre ha bisogno di un contesto partecipativo entro cui darsi.

Si può osservare che finora l’essenza è stata spesso cercata nei posti sbagliati, in quanto comunemente si rimane vittima di due pregiudizi opposti: o viene considerata un concetto obsoleto di cui disfarsi al più presto, quasi il suo uso fosse indizio certo di un grave errore metafisico, oppure la si proietta senza indugi in una dimensione contrapposta a tutto ciò che ha a che fare con l’empirico. Cogliere l’essenza individuale

³⁷ Cfr. M. Henry, *L’essence de la manifestation*, Paris 1963.

di una persona significa co-eseguire il movimento con cui quella persona lì si è auto-data, cioè si è costituita secondo regole proprie e autonome da quelle invece vigenti nello sfondo da cui è emersa. Se l'essenza è la matrice generativa dell'autodati, sarebbe sbagliato cercarla sotto o sopra il moto espressivo stesso: non è riconducibile a un oggetto ideale né a un *Ding an sich* o a un substrato. L'essenza non è solo ciò che si manifesta, ma anche la matrice generativa di ciò che non è ancora apparso. La sua complessità risulta tanto più infinitamente ricca e inesauribile, quanto più complesso e individuale è l'ente a cui corrisponde.

La fenomenologia, nella misura in cui si è lasciata trasportare dalla deriva cartesiana, ha annullato l'autodati, inchiodandola sul foglio bianco dell'oggettivazione apodittica. Certamente l'essenza individuale si sedimenta nel modo di manifestarsi, ma in questo percorso ontologico c'è un passaggio creativo che la rende irreversibile: la manifestazione del fenomeno non è altro che la discontinuità o asimmetria ontologica di quel qualcosa lì nei confronti dell'ambiente da cui si differenzia. Un dato empirico, come totalità espressiva, non è mai una dati ma un'autodati: una dati è tale in quanto insieme di parti organizzate dall'ambiente, un'autodati invece è tale in quanto non è data attraverso le regole dell'ambiente da cui emerge, ma si esprime secondo una propria logica autonoma, auto-organizzando le parti di cui è composta.

Con "*principio di espressività*" intendo la tesi secondo cui l'*espressività* di qualcosa rappresenta la discontinuità ontologica che lo evidenzia rispetto allo sfondo da cui emerge. Il fenomeno si costituisce nell'*aus-drücken*, nel premere in avanti, slegandosi dalla ripetizione: l'essenza è depositata nel salto qualitativo in avanti, nello scarto, non invece nel substrato o *Ding an sich* da cui deve staccarsi. Nello slegarsi dalla ripetizione l'espressività diventa deviazione: l'essenza creativa non è altro che la matrice atta a determinare il percorso ontologico di tale espressione, al contrario la ripetizione è ciò che non emerge, la resistenza che rimane indistinta sullo sfondo. Partecipando all'essenza di qualcosa ripercorro compartecipativamente il percorso, la "deviazione ontologica", con cui quel fenomeno lì è arrivato a espressione. Di nuovo: questo deviare dalla pura ripetizione significa auto-darsi, cioè darsi in modo autonomo da quanto si sarebbe dato lo sfondo da cui è emerso, dal che ne deriva che c'è *essenza individuale* solo di ciò che *devia ontologicamente* dalla ripetizione, cioè di ciò che si auto-dà.

Considerato che non emergono espressivamente solo proprietà, bensì vere e proprie entità ontologiche, il principio di espressività va compreso nel quadro di un'ontologia a strati in cui al processo di sublimazione di energie *bottom-up*, si accompagna un'orientatività *top-down*: ogni livello si auto-organizza a partire dal livello meno complesso, il

che significa che non è separato, tuttavia ontologicamente non riducibile ad esso.

7.2. Le due vie dell'espressività

I modi di porsi verso l'espressività replicano la distinzione fra piano psichico e spirituale: nel primo caso attraverso un meccanismo di risonanza immaginativa e proiettiva che coinvolge i vari centri vitali fino all'Io psichico, nel secondo grazie a una compartecipatività ideativa che coinvolge il centro personale. All'interno del primo sono poi individuabili vari livelli.

L'unipatia non è una fusione affettiva a posteriori, ma l'immergersi nuovamente nel campo espressivo originario della vita attraverso il corpo immaginifico, la proiettività dell'immaginazione incarnata si risolve così in una forma indistinta d'identificazione. Il passaggio dall'unipatia all'empatia è un percorso ontologico d'individuazione che risolve l'originaria indistinzione noicentrica facendo emergere progressivamente l'Io e il Tu, tale emersione è a sua volta essa stessa un processo espressivo di grado superiore. Rispetto all'unipatia l'empatia è una risonanza affettiva eseguita *virtualmente*: parto sempre dalla base noicentrica dell'unipatia, ma cerco di ri-percorrere, con l'immaginazione, il percorso ontologico attraverso cui quella qualità dello stato affettivo ha assunto una determinata fisionomia all'interno della costellazione rappresentata da quell'individuo come altro da me. Grazie all'immaginazione riproduttiva tento, a partire dal comune fondamento unipatico, di rintracciare il percorso che, dividendo l'altro da me, ci ha determinato entrambi a livello empatico. Nell'empatia comprendere l'*Erlebnis* di un individuo significa immaginare attraverso quali vortici il flusso originario noicentrico è arrivato a quel Tu, assumendo quella specifica qualità.

L'immedesimazione unipatica non è diretta all'alterità, ma solo al momento noicentrico, non sussiste pertanto alcuna forma di partecipazione all'alterità, questa propriamente non subentra neppure con l'empatia ma solo con la *simpatia*. Infine nella co-esecuzione dell'atto il processo di partecipazione, che fino a quel momento si muoveva uniformemente nei binari della centricità biopsichica limitandosi a offrire una visione bidimensionale della realtà, si diffonde in diverse direzioni realizzando una strutturazione espressiva prima impossibile. È questa nuova strutturazione espressiva che traccia la distinzione fra psichico e spirituale, fra datità e autodatità, fra partecipazione e compartecipatività. Se l'espressività possibile all'interno del binario della centricità era già predeterminata necessariamente nella forma della *datità*, ora negli

spazi aperti dalla co-esecuzione dell'atto l'espressività diventa libera di tracciare il proprio percorso nella forma dell'*autodati*.

Se fino a quel momento l'alterità veniva *partecipata* in base al comune fondamento unipatico, nella co-esecuzione dell'atto viene *compartecipata* a partire dall'esemplarità esistenziale che ha guadagnato nel moto espressivo dell'*autodati*. Nella co-esecuzione dell'atto altrui non mi limito a immaginare il processo parallelo al mio che si verifica nell'altro, ma mi apro alla sua esemplarità controfattuale, ai codici genetici con cui si è *strutturata* e ha preso forma, nello stesso tempo divento io stesso terreno maieutico del suo divenire. Questo spiega anche in che senso l'atto è inoggettivabile: inoggettivabile significa non darsi alle condizioni dell'osservatore, ma lasciarsi avvicinare solo nella forma della *co-esecuzione*.

7.3. Ideazione e metabolismo cognitivo

Un'ulteriore applicazione del principio di espressività concerne l'interpretazione del processo cognitivo. Un organismo non seleziona dall'ambiente solo sostanze chimiche, ma anche informazioni, segnali, stimoli, per poi rielaborarli in unità sistemiche secondo la propria auto-organizzazione: *il metabolismo di un organismo non elabora solo le proprie cellule, ma anche il proprio posizionamento ambientale*. Dunque la sensazione è sostanzialmente il risultato del "metabolismo cognitivo" della struttura pulsionale del corpo vivo: in un primo tempo le strutture della dati "commestibili" vengono "masticate" e ridotte in frantumi, successivamente la struttura pulsionale del corpo vivo metabolizza questi elementi dal punto di vista della propria organizzazione interna producendo le informazioni utili al posizionamento ambientale, in altri termini i dati ambientali rilevanti vengono inghiottiti, digeriti, e infine parzialmente trasformati in cellule, cioè diventano "sensazioni".

Sospendere questo metabolismo comporterebbe il vantaggio di poter considerare l'oggetto nella sua completezza, come una mela non ancora morsa. Qualcosa di simile avviene anche per la percezione "oggettiva", diretta dall'intenzionalità del cogito: qui il processo del metabolismo sensoriale viene sospeso, ma solo per essere sostituito da un nuovo metabolismo teso alla visione oggettiva e funzionale alla civilizzazione. Il risultato non cambia in modo apprezzabile: il prodotto finale è sempre un dato digerito e riorganizzato in base alle esigenze del posizionamento fagocitativo del cogito.

Non escludo che anche a proposito della persona si possa parlare di un metabolismo, ma in quanto partecipativo farebbe riferimento a un processo che parte dall'intenzionalità rovesciata della persona: qui la situazione muterebbe in quanto non cerco più di fagocitare cognitiva-

mente un dato, ma di partecipare al processo metabolico stesso con cui quel dato si costituisce. Ma nel modo con cui un organismo, un cogito o una persona si costituiscono è racchiusa, per il principio di espressività, la loro essenza, quindi *il metabolismo compartecipativo della persona diventerebbe una forma particolare d'ideazione*.

Se è vero, come sostiene Maturana, che nella rana solo una parte dell'immagine visiva è determinata da ciò che colpisce la retina, allora si può sostenere che la parte restante è dovuta al metabolismo del corpo immaginifico immerso nell'ambiente: la percezione sensibile con quella parte non ha interesse ad ascoltare *ciò che ha da dire il dato*, ma a capire *ciò che può fare del dato*. In quell'elaborazione lo schematismo corporeo utilizza le informazioni accumulate in milioni di anni di evoluzione vitale per consegnare nel più breve tempo possibile alla rana un'immagine dell'oggetto funzionale a possibili reazioni motorie.

Nell'uomo si può supporre che la parte rielaborata sia il prodotto di un metabolismo culturale piuttosto complesso. Poste così le cose, il concetto di sensazione diventa estremamente ambiguo. Quello che vedo nella sensazione non è un punto di partenza, ma la risposta che il mio corpo vivo ha elaborato sul modo in cui posso sedermi: non è la sedia, ma la sedibilità. Di conseguenza per poter venir incontro all'intenzionalità rovesciata che parte dal dato non basta considerare un oggetto da più punti di vista fino a raggiungere un'invarianza eidetica, ma è necessario smontare una parte consistente del metabolismo culturale prodotto nella logica della visione quotidiana preminente, nel tentativo di cogliere una dimensione empirica che altrimenti rimarrebbe celata. È solo così che ad es. riuscirò a cogliere un modo d'essere della sedia eccedente le possibilità d'uso del mio corpo vivo e sedimentatesi nella tradizione in cui mi trovo immerso. Nella prospettiva estetica avviene qualcosa di simile quando si coglie una diversa modalità d'essere di un oggetto quotidiano inserendola in un contesto inusuale. Oppure ecco che l'occhio di Vincent van Gogh, determinando uno scarto rispetto al modo preminente di guardare, riuscirà a cogliere nella visione di un campo di grano certe sfumature e luci, certe atmosfere che l'occhio di un animale non riesce nemmeno a distinguere o a vedere, ma non perché sia anatomicamente diverso: piuttosto nelle tele di van Gogh viene registrata una sfera della datità, della recettività e dell'esperienza che non viene coperta e definita a livello sensoriale. Perché tale scarto avvenga deve però affacciarsi a guardare l'intenzionalità di uno strato affettivo sufficientemente profondo, un centro ontologicamente diverso da quello che dirigeva lo sguardo quotidiano predominante.

8. Per un'ontologia della persona

8.1. L'indistinzione dominante fra Io psichico e persona

Non cogliere la dimensione compartecipativa significa di fatto interpretare la persona quale Io psichico. Si tratta di un confine essenziale, ma piuttosto labile: un Io psichico umano è in grado di parlare, di lavorare, di relazionarsi socialmente, possiede una consapevolezza di se stesso, prende decisioni e iniziative relativamente autonome, gode cioè di quella che Baker definisce una prospettiva in prima persona di tipo forte. L'Io psichico umano è in definitiva il soggetto che dirige il mio modo di vivere *preminente*, tuttavia non è ancora sufficiente a caratterizzarmi e individuarmi come persona singola. Ci sono situazioni, stati d'emergenza, in cui il mio modo di vivere preminente entra in crisi fino al caso limite in cui mi scontro con qualcosa di esistenzialmente impreveduto che suscita la meraviglia e mi costringe a una ristrutturazione del mio modo complessivo di guardare le cose: è in questi interstizi, in cui è richiesta l'intenzionalità di strati affettivi più profondi, che torna a manifestarsi la persona.

Al contrario dell'Io psichico, l'identità personale non si costituisce prendendo come punto di partenza l'esperienza del familiare, dello scontato – tutti caratteri essenziali per un ruolo sociale – ma si determina in un processo d'individualizzazione che è *deviazione*, in quanto aperto alla possibilità di venir disorientato da qualcosa che non è stato stabilito da me stesso e neppure dai modelli preminenti di orientamento sociale. È questo il rovesciamento implicito nel passaggio al personale: capacità di deragliare dai binari del noicentrismo psichico, capacità di abbandonare e rinunciare a tutto per esporsi al rischio implicito nell'intenzionalità rovesciata che mi viene incontro.

La persona agisce a un livello meta-referenziale rispetto alle *azioni* dell'Io psichico. Se quest'ultimo può sentire gli effetti del proprio influsso sull'altro, solo la persona vive l'apertura all'alterità nei termini di una possibilità per l'*ontogenesi formativa* reciproca. La persona sente che il divenire altrui, passandole accanto, può catturarla nella sua

scia esistenziale, spingendola in avanti o indietro e permettendole così di singularizzarsi nello spazio d'interazione con l'altro.

L'indistinzione fra piano psichico e personale mantiene invece l'ontologia della persona in una condizione esterna al proprio oggetto: la prospettiva in prima persona, la discussione sull'identità diacronica, la consapevolezza autocosciente di sé, l'autointerpretazione, la capacità di avere un buon progetto di vita, il sentimento del rispetto rimangono una specie di "*Prolegomena*", quasi che s'avesse timore a passare dalla delineazione di una teoria generale dell'identità, come quadro di riferimento meramente formale e astratto, a una vera e propria ontologia materiale della persona capace di rispondere *concretamente* alla domanda: che cosa è la persona?

8.2. L'atto come "cellula" della totalità incompiuta

Che cos'è assolutamente necessario per fare il passo successivo? Che cosa manca per superare un'impostazione puramente formale del problema e cogliere ontologicamente la nascita della persona? Forse è il modo stesso di affrontare la questione che risulta inadeguato. Baker ha una grande intuizione quando afferma che nel mondo possono costituirsi delle «genuine entità di tipo nuovo»³⁸, ma poi la "prospettiva in prima persona" risulta insufficiente a spiegare perché proprio la persona sia un'entità ontologicamente innovativa. Il suo tentativo ritorna piuttosto a cercare ciò che possa fungere da minimo comune denominatore di tutte le possibili persone: ma cosa permette di differenziare la mia prospettiva individuale da quella di un'altra persona? Il suo è un metodo valido per arrivare alla definizione di un tavolo o di una sedia, ma è già inadatto per un essere vivente. È possibile sviluppare una teoria dell'identità che superi il biologismo, ma tenendo conto degli sforzi compiuti negli ultimi decenni dalle scienze per definire l'organismo?

Quello che mi sembra interessante è che nelle scienze biologiche si sia cercato di comprendere l'organismo a partire dal modo di auto-organizzarsi, di rapportarsi all'ambiente, di posizionarsi. Qual è il dato essenziale? La nuova teoria dei sistemi ha dimostrato che un organismo è tale in quanto è un sistema aperto a uno scambio continuo con l'ambiente. Ma attenzione: dall'ambiente non importa direttamente gli elementi che lo costituiscono, bensì solo i materiali di base e le energie che la *chiusura operativa* del sistema *metabolizza* successivamente in *cellule*. L'organismo si costituisce rendendo irreversibile l'asimmetria verso l'ambiente e attraverso tale scarto ontologico si staglia sullo

³⁸ L. Baker, *Persone e corpi*, cit., 281.

sfondo ambientale. Ho già notato che l'esempio del tornado proposto da Varela è profondamente fuorviante perché non esemplifica la costituzione di un ente ontologicamente innovativo, ma unicamente l'emersione di un fenomeno all'interno di uno stesso livello: le gocce d'acqua non sono il risultato del metabolismo del tornado, queste infatti esistono nell'atmosfera prima ancora che il tornado si formi.

Che tipo di ontogenesi è alla base della persona: si costituisce alla maniera di un organismo o emerge come un tornado? È chiaro che può essere solo del primo tipo. In questo caso a che cosa corrispondono le "cellule" prodotte dalla chiusura operativa della persona? Propongo d'identificare la "cellula organizzativa" della persona nell'atto. Quali sono invece i materiali di base che la persona metabolizza in "cellule organizzative" del sistema, cioè in atti? La persona interpretando le *funzioni* psichiche (il vedere, il sentire, ecc.) è in grado d'esprimersi nella co-esecuzione inconfondibile dell'atto.

Di conseguenza la persona risulta un sistema che metabolizza le funzioni psichiche in atti. Si tratta tuttavia di una definizione ancora provvisoria, in quanto lascia in sospeso il nodo cruciale: quale tipo di "chiusura operativa" presiede alla produzione di atti? La nuova teoria dei sistemi ha risposto alla domanda relativa a cos'è un organismo asserendo che non si può comprendere un organismo analizzando la sua composizione fisica e chimica, neppure facendo ricorso a un qualche misterioso principio vitalistico o a una qualche entità immateriale, ma unicamente cercando di definire la sua particolare auto-organizzazione, e su tali basi è pervenuta al concetto di *autopoiesis*. Applicare questa prospettiva alla persona significa chiedersi: qual è la chiusura operativa che caratterizza una persona? La mia risposta è che la "chiusura operativa" della persona non possa essere compresa in termini rigorosamente autopoietici e che pertanto risulti una "*chiusura operativa anomala*". Nella teoria della riduzione di complessità, Luhmann sostiene esplicitamente che lo scambio di un sistema con l'ambiente aumenta solo nella misura in cui s'accentua la chiusura operativa del sistema, pena il disintegrarsi dell'identità del sistema stesso.

La domanda al centro dell'ontologia della persona diventa: che cosa permette alla chiusura operativa anomala della persona di andare contro il principio autopoietico senza dissiparsi automaticamente? Anche in questo caso il problema va affrontato *cum grano salis*, senza ricorrere cioè a un principio ultramondano: nella persona deve esserci qualcosa di simile a un "motore" che le permette di "violare" il principio autopoietico, così come un aereo "viola" le leggi di gravità grazie allo spostamento d'aria prodotto dalle eliche.

La chiusura operativa implica che l'ontogenesi di un sistema biopsichico sia prodotta autonomamente dall'auto-organizzazione del sistema stesso, l'anomalia del sistema personale consiste nel produrre un raffor-

zamento della propria identità nella co-esecuzione dell'atto, quindi espandendosi negli spazi creativi e aperti della compartecipatività. *Più che di una "chiusura operativa", nel caso della persona bisogna parlare di una "singolarizzazione operativa" in cui il processo di accentuazione della propria identità corre parallelo alla capacità di aprirsi controfattualmente.*

È importante però sgomberare il campo da alcuni possibili equivoci che a ben vedere sono gli stessi che riguardano il problema della libertà. La potenza di un sistema biopsichico è data dal suo grado di autonomia e dalla capacità di ridurre al se medesimo l'altro, per questo a livello biopsichico il sistema ha bisogno di una chiusura operativa: se un sistema A potesse manipolare la chiusura operativa di un sistema B, lo farebbe o per assimilare B o per trasformarlo in un artefatto, come avviene quando l'uomo cerca di modificare geneticamente un organismo per fargli produrre una determinata sostanza. In tutti questi casi la perdita di autonomia si traduce direttamente o indirettamente in dissipazione. A livello d'identità compartecipativa il problema dell'autonomia risulta molto più complesso: *com'è possibile ipotizzare una compartecipatività che invece di dissipare la singolarità la rafforzi?* L'identità di un sistema personale sarà *inversamente* proporzionale al suo grado di autonomia, infatti *l'identità compartecipativa non si costituisce da sola, ma solo maieuticamente*: è l'altro che agendo sulla mia ontogenesi, attraverso l'accompagnamento e la condivisione dei momenti più significativi della mia esistenza (e in particolare dell'infanzia), l'orienta e l'aiuta a prender forma (sia in senso positivo che negativo); nei casi in cui l'identità compartecipativa riesca a emergere maieuticamente in modo particolarmente riuscito diventa *esemplare*. È solo a questo punto che può diventare autonoma: avendo raggiunto un livello particolarmente elevato di perfezione, magari relativamente a un singolo aspetto, non trova immediatamente ulteriori **modelli** a cui ispirarsi al di fuori di sé e ciò può indurre una sorta di autocompiacimento: il demoniaco è un'identità compartecipativa particolarmente riuscita che una volta divenuta esemplare e autonoma ritorna ad agire psichicamente, assolutizzando il principio della propria autorealizzazione.

L'anomalia della persona non va intesa semplicisticamente nel senso che la persona afferisce a sua volta, assieme ad altre persone, a un sistema più ampio, bensì che l'identità della persona *aumenta* e non *diminuisce* nella misura in cui viene influenzata nell'atto *esemplare* dalla comunità in cui vive, nella misura in cui la persona trasferisce la sua esistenza nelle relazioni interpersonali attraverso la co-esecuzione dell'atto.

Il paradosso deriva dalla natura stessa dell'atto. La "cellula organizzativa" del sistema persona diventa un modo singolarizzato di produrre apertura, a sua volta il sistema personale si definisce come capa-

cità di organizzare variazioni singolarizzate e individualizzanti del grado di apertura.

Da dove deriva tale carattere dinamico? In ogni atto si esprime la totalità della persona, tuttavia la persona non si esaurisce mai nel compimento dell'atto. Se la persona non è tutta nei suoi atti non ritorna ad essere una sostanza precedente l'atto? Se invece è tutta in ognuno dei suoi atti come potrebbero esserci atti capaci d'esprimere una novità senza mettere in discussione l'identità della persona? La contraddizione nasce perché si pensa ancora in termini di sostanza o di fattualità. In realtà, come nota Scheler, se «in ogni atto concreto esiste *tutta la persona*» è anche vero che «in ogni atto e attraverso ogni atto è tutta la persona a “variare”»: è la co-esecuzione dell'atto il “*motore*” che permette alla persona di “violare” il principio autopoietico della chiusura operativa, attraverso il divenire e la formazione della persona.

In ogni atto è la totalità della persona a premere, ma in questa espressione è la totalità stessa a divenire e cioè a rivelarsi *ontologicamente incompiuta*. L'incompiutezza significa che il divenire e il processo di formazione dell'identità della persona non è concludibile, ma costitutivamente aperto. Tale incompiutezza *salva* la persona: è lo spazio in cui può iscriversi la libertà creativa quale momentanea e intermittente connessione a una rete partecipativa. La ricchezza che emerge nel fenomeno fisico e psichico è coglibile solo per adombramenti successivi, e può possedere una profondità infinita e inesauribile rispetto all'esperienza. Tuttavia rimane un'infinita già data, *conclusa*, invece la totalità personale, oltre ad essere inesauribile, è anche inconclusa perché, grazie alla co-esecuzione dell'atto, rimane sempre aperta a un ulteriore compimento. *La persona è un ente che in quanto creativo non solo è ontologicamente innovativo ma anche imprevedibile.*

La continua inesauribilità della persona ha gli stessi caratteri del momento controfattuale dell'autodati: questa non è una pienezza già data definitivamente, ma è una pienezza da cui sgorga sempre qualcosa di nuovo, tanto che l'autodati non si manifesta in una presenza che possa esaurirsi tutta in una volta, in un'unica eruzione, ma è un darsi continuo che fa spazio a un darsi ulteriore, apre un varco, determina una discontinuità di fronte alla fattualità, mantiene aperto un orizzonte. La pienezza inesauribile dell'autodati, come l'incompiutezza della persona, si esprime nella forma di una capacità di ricevere e aprirsi il-limitatamente al dato, che la rende eccedente il punto di vista del cogito. Tale apertura è prima di tutto una ferita sulla possibilità, un aprirsi oltre la possibilità progettuale del soggetto. Che cos'è stata la cultura, in tutte le sue forme, se non una lotta perenne contro il rischio di farsi accecare dal bisogno primario, cercando sempre nuove dimensioni oltre l'orizzonte della compiutezza?

Costituendosi compartecipativamente la persona non mira a neutralizzare l'effetto ambientale attraverso un processo retroattivo interno (come può fare un mammifero, quando la temperatura esterna si abbassa oltre un certo limite), non mira neppure a creare noicentricamente una situazione di simbiosi psichica tesa al rafforzamento (come fa l'Io psichico attraverso l'identità del gruppo) ma, al contrario, si serve di una variazione esemplare altrui per riuscire a compiere un ulteriore passo nel processo d'intensificazione esistenziale. *L'esemplarità altrui non è un disturbo o un'irritazione ambientale da neutralizzare, quanto una preziosa occasione da valorizzare e di conseguenza un modo in cui esprimere la propria individualità.*

La chiusura operativa dei sistemi autopoietici può essere interpretata nel senso del metabolismo: nella metabolizzazione il materiale ambientale viene ristrutturato secondo la logica sistemica. Nel sistema personale avviene qualcosa di analogo: l'ambiente della persona è costituito principalmente dalle funzioni psichiche, per cui la persona è rappresentabile come un sistema che metabolizza le funzioni psichiche in atti. Questo significa che un sistema personale non è *nuovo* nei confronti dei propri atti, ma solo nei confronti dei materiali ambientali che metabolizza in atti, esattamente così come un organismo è ontologicamente *nuovo* solo nei confronti delle risorse che attinge dall'ambiente e non invece delle proprie cellule. Ma qui emerge un paradosso in quanto se la persona, in modo analogo all'organismo, si distingue dall'ambiente in base alla propria chiusura operativa, è anche vero che non è in tale operazione che riesce a dar forma a quell'identità che essa non possiede in modo predefinito. Tale compito eccede di gran lunga le capacità della chiusura autopoietica: nel dedicarsi alla *cura sui* che dà forma a una nuova esistenza, il sistema personale è perciò costretto a violare la propria chiusura operativa. La chiusura operativa ha il compito di preservare l'identità di un sistema nei confronti dell'ambiente, ma non è in grado di orientare un processo di *tras-formazione* o *Umbildung* dell'identità stessa. In altri termini il fatto di essere una "totalità incompiuta" comporta per la persona un compito ulteriore e inaspettato rispetto a quello, ancora autopoietico, della metabolizzazione delle funzioni in atti. La persona esercita così una chiusura operativa solo nei confronti del piano psichico, non invece dell'esemplarità altrui.

Co-eseguendo l'atto, la persona rimane contagiata, nel bene e nel male, dall'esemplarità concreta di una persona che è riuscita a raggiungere iconicamente una pienezza esistenziale significativa. Si tratta di una violazione della chiusura autopoietica. Tuttavia tale violazione non comporta necessariamente una dissipazione del sistema personale ma piuttosto la possibilità di deviare ontologicamente dalla propria centricità, dando luogo a un percorso espressivo originale. Ogni atto co-eseguito in senso compartecipativo diventa così un tassello aggiuntivo, un passo ulteriore

nel processo di costituzione dell'identità personale. In questo processo la persona non si auto-ricrea, ma è in grado di fare qualcosa di molto più radicale e ontologicamente innovativo: dar origine, nel momento kairologico, a qualcosa di nuovo. Nella misura in cui co-esegue *correttamente* (cioè compartecipativamente) gli atti metabolizzati, la persona ri-nasce una seconda volta. Un sistema personale è un centro ontologicamente innovativo in quanto nel rapportarsi ai propri atti può dar origine a una nuova nascita. La persona si presenta così come una totalità incompiuta che metabolizza funzioni psichiche in atti grazie alla propria chiusura operativa, ma poi nell'atto della co-esecuzione degli atti metabolizzati viola tale chiusura per dar alla luce un nuovo inizio. È proprio di fronte a tale compito ulteriore che la persona dà forma alla propria identità compartecipativamente, e non autopoieticamente.

8.3. L'inoggettività dell'atto

Parto dalla domanda a questo punto più urgente: come posso definire un atto? Un atto non è una *funzione* come il vedere, il sentire, il ricordare, piuttosto è ciò che si costituisce a partire da una funzione: l'atto presuppone sempre una persona che nella funzione del vedere guarda le cose in una certa maniera o nella funzione del sentire gioisce o s'intristisce. In altri termini l'atto è ciò che consente alla persona di esprimersi in maniera inconfondibile e singolarizzante attraverso l'esercizio di quelle che Stumpf chiamava funzioni psichiche, per questo una medesima funzione può essere esercitata in modo completamente diverso: van Gogh vedrà quei corvi sul campo di grano in una maniera del tutto particolare, pur esercitando la stessa funzione della vista del passante che gli era accanto.

Diversamente da quanto fa Scheler, propongo di distinguere nettamente l'*atto* non solo dalla funzione, ma anche dall'*azione*: mentre l'azione viene eseguita dall'Io psichico, l'atto è co-eseguito esclusivamente dalla persona. Questo in senso rigoroso: *una persona non può eseguire azioni, come un Io non può co-eseguire atti*. Nell'atto è tutta la persona a esprimersi, l'azione invece ha un carattere *intenzionalmente* impersonale, come può essere il comprare un biglietto del treno o il comporre un numero di telefono. Se nell'*azione* del chiedere un'informazione facessi trasparire un *atto*, il mio interlocutore si renderebbe immediatamente conto che la mia intenzione non è diretta a ottenere l'informazione, ma a qualcos'altro.

Vi sono alcuni modi di datità fenomenologicamente caratteristici dell'atto? Così come un colore non può essere sentito o un rumore visto, un atto si caratterizza rispetto all'azione per il fatto di non essere oggettivabile, tesi che qui va radicalizzata nel senso che l'atto non può

essere “conosciuto” o rappresentato, ma solo co-eseguito o ri-eseguito. L’aspetto più rilevante risiede nel fatto che le forme di co-esecuzione rappresentano altrettante modalità compartecipative. Lo stesso ragionamento va applicato alla persona: siccome la persona esiste esclusivamente nel compimento dell’atto ne deriva che non posso “conoscerla” ma solo “com-parteciparla”. Altrettanto in direzione della percezione di se stessi: per sentire quello che provo devo concentrarmi sulla ri-esecuzione dei miei atti o sulla sperimentazione di nuove co-esecuzioni per recuperare la densità del mio vissuto.

La co-esecuzione dell’atto rappresenta un momento di straordinaria rilevanza filosofica: nella co-esecuzione la punta dell’atto scalfisce il piano della fattualità psichica e apre un varco entro cui, per la prima volta, risulta possibile un momento compartecipativo. Nella co-esecuzione si segue un percorso espressivo alternativo a quello fattuale che rimane invisibile all’oggettivazione in quanto il modo di manifestarsi del fenomeno non è più obbligato a sottomettersi alle categorie oggettivanti della fattualità, ma si muove lungo l’asse che segue le logiche dell’autodati. *L’inoggettivabilità dell’atto significa che tale percorso, in quanto creativo o distruttivo, non è più ricostruibile a partire dal punto di vista della fattualità del soggetto.*

L’essenza della persona è individuale, se però si sostiene che dell’individuale non si dà scienza, si sarà tentati di vedere nell’unicità un momento arbitrario da cui astrarre l’essenza personale, magari ipotizzandola su di un piano ideale, come se fosse una specie di minimo comun denominatore delle varie persone concrete. Ma è proprio di questa unicità che soffro la mancanza nell’assenza della persona amata o nella perdita di una persona cara: una densità esistenziale che nella sua esemplarità aveva solo quella persona lì e che proprio per questo rimane insostituibile. In quell’unicità è rintracciabile il percorso inconfondibile con cui quella persona si costituisce, percorso che diversifica ontologicamente *quella persona lì* da tutte le altre e le conferisce un carattere d’inoggettivabilità e di unicità irriproducibile.

8.4. Rovesciamento del piano psichico e rettificazione compartecipativa

Il momento compartecipativo opera in due sensi: provocando *rovesciamento* dal piano psichico a quello personale e producendo *rettificazione* sul piano personale. Si tratta di due momenti distinti.

1) L’identità personale si funzionalizza nella co-esecuzione dell’atto e singularizzandosi supera la “chiusura operativa”: tale trasgressione del principio autopoietico determina la *dissipazione* del sistema psichico egocentrico e contemporaneamente il rafforzamento di quello personale.

Nel punto-istante in cui la co-esecuzione dell'atto ferisce la fattualità si realizza la rottura degli schemi selettivi con cui la vita, lungo tutto il processo di centricità biopsichica, si è rapportata all'esperienza. L'organismo mangia entropia negativa, accumula complessità nei confronti dell'ambiente; il polo egologico sviluppa questa logica nella civilizzazione capace di neutralizzare i rischi ambientali senza esporsi all'apertura radicale. Rispetto a tutto ciò la persona rappresenta una svolta: si espone al rischio dell'apertura radicale per incrementare un processo partecipativo. Il taglio operato dalla co-esecuzione dell'atto è un tentativo di sintesi provvisoria fra due diversi piani temporali: è il tentativo di materializzare e posizionare sul piano empirico la propria ex-centricità, cioè la *sproporzione* che caratterizza l'uomo rispetto alla civilizzazione.

Aprirsi all'apertura radicale significa rovesciare la logica che mi attraversa, sia in qualità di centro vitale sia come centro egologico, per venir meglio incontro all'autodati. Pensare in senso radicale l'intenzionalità rovesciata significa assumere l'autodati quale forma del modo di costituirsi del fenomeno. L'errore è quello di applicare all'autodati lo schema rovesciato che regge lo sguardo oggettivante del cogito rivolto a una *datità* in cui il reale è coglibile solo nell'orizzonte delle possibilità calcolate dal soggetto.

2) Esiste un vero e proprio ordine logico del punto di vista preminente che funzionalizza e domina la mia esistenza, questo ordine risulta perfettamente funzionale alla mia vita quotidiana e rappresenta l'ordine dell'Io-psichico; il problema è che una volta messa fra parentesi la fattualità del piano psichico mi trovo di fronte, come punto di partenza, solo il *désordre du cœur* della persona. Il *désordre du cœur* è dunque il punto di partenza, mentre l'*ordo amoris* è il risultato di un lavoro partecipativo consistente in una continua *rettificazione*: solo nella misura in cui intensifico la mia esistenza nello spazio partecipativo rettifico il mio *désordre du cœur*. Nella correttezza dell'amare agisce la rettificazione partecipativa, e questa agisce a sua volta con una funzione riequilibrante. Il *désordre du cœur* non è un *caos*, un non-ordine, ma l'ordine di un centro personale che si isola in se stesso e pretende di costituirsi autonomamente, cioè non partecipativamente. Per questo il *désordre du cœur* è sempre sul punto di prevalere sull'*ordo amoris*, non appena il motore ontologico in grado di produrre partecipatività, la co-esecuzione dell'atto, per qualche motivo non dovesse funzionare. Lo stesso problema si pone a livello sociale: un'opinione pubblica che si affidasse unicamente ai meccanismi autoreferenziali di produzione del consenso sociale sarebbe simile all'individuo che rimane prigioniero del proprio disordine. Ambedue hanno bisogno di un'orientatività ulteriore, proveniente dall'esemplarità della persona o di comunità di persone.

Nella co-esecuzione dell'atto scopro la cosa più preziosa: una luce che proviene dall'orientatività dello strato affettivo personale, ma non si tratta di una dimensione solipsistica in quanto per arrivarci ho bisogno, almeno inizialmente, di esser afferrato da un moto partecipativo esemplare altrui capace di rettificare il mio stato, o al contrario di agire esemplarmente sull'altro. *Sarebbe perciò scorretto vedere nel momento partecipativo solo una conferma*: la partecipatività rettifica temperando tutti gli aspetti che sporgono al di fuori del momento kairologico. Il problema è che, come si vedrà più avanti, nel suo colpire non sempre rispetta i valori più alti, fatto che viene puntualmente registrato nel sentimento della disperazione e che può aprire le porte al fenomeno del tragico.

8.5. Totalità incompiuta come apertura temporalizzata

Nel suo libro Baker riserva molto spazio al problema dell'identità personale attraverso il tempo. Condivido in pieno le critiche alle teorie che fondano l'identità della persona sull'identità del corpo, del cervello, dell'anima ecc., quello che mi lascia perplesso è la soluzione proposta: io sono la stessa persona nei tempi t_1 e t_2 se e solo se nei tempi t_1 e t_2 mantengo la stessa prospettiva personale. Posso mantenere la stessa prospettiva mutando l'idea che ho di me stesso? Qual è il grado di flessibilità di questa prospettiva in prima persona? Se è ampio e formale è difficile servirsene per distinguere due persone, se invece è troppo preciso finisce con lo scambiare le variazioni nella valutazione che ho di me stesso come indice dell'essere diventati un'altra persona. La prospettiva in prima persona cade nel paradosso che meglio funziona, individuandomi come persona unica, meno diventa in grado di aderire allo sviluppo e al divenire della mia persona, rischiando di moltiplicare all'infinito i miei Io.

Il problema va riformulato: l'identità della persona non consiste nel mantenere una determinata prospettiva nel tempo, ma nello stile inconfondibile con cui quella prospettiva si sviluppa e trasforma *attraverso* il tempo. Invece di materializzarsi in una sostanza stabile, l'identità si esprime nella forma di un codice genetico dinamico, cioè capace di funzionalizzare attraverso l'ideazione di schemi esemplari una precisa mutazione genetica di se stesso. È necessario inoltre mettere in luce in concreto che cosa significhi per una persona avere un punto di vista con cui posizionarsi nel mondo. Mi limito qui al primo aspetto, quello del rapporto fra identità partecipativa e tempo, rinviando al prossimo paragrafo la descrizione del modo di funzionare concreto dell'identità partecipativa.

L'identità compartecipativa esprime un timbro inconfondibile che nella co-esecuzione dell'atto si sviluppa retroattivamente all'interno di variabili ben determinate: è la funzionalizzazione di un cambiamento. Il divenire non va espulso al di fuori dei confini dell'identità personale, ma ne diventa una componente essenziale. Quello che va espulso è il tempo "spazializzato". Il tempo in cui si muove l'ontogenesi della persona non è raffigurabile da una serie di anelli concatenati, ma da una serie di salti in cui il punto di arrivo non è la matematica conseguenza di tutto il proprio passato fattuale. Il passato chiama, pone un compito, suscita un'aspettativa, funzionalizza. Riesco a considerare il mio passato nella sua compiutezza e contemporaneamente a sottrarmi alla sua componente ripetitiva, solo nella misura in cui mi apro a una risincronizzazione capace di farmi prendere le distanze dalla *costante omeostatica* che caratterizzava il mio sistema. La connessione causale fra passato, presente e futuro, che viene continuamente riproposta dalla centricità biopsichica come ripetizione, viene spezzata da una risincronizzazione alla contemporaneità in un movimento simile a quello descritto da Bergson in cui la coscienza «coglie in noi una perpetua fioritura di novità o allorché, ampliandosi, simpatizza con lo sforzo indefinitivamente rinnovatore della natura» (Bergson, *Œuvres*, 1335).

L'uomo è l'essere in cui le aspettative pulsionali che rimangono inappagate gettano una luce di precarietà su quelle appagate, e si riflettono su queste come "campo vuoto". L'eccedenza sulla ripetizione (sull'istinto, tradizione, mondo-ambiente, ecc.) permette all'uomo di *temporalizzare* e rendere precarie le determinazioni che si sono affermate, indebolendo il legame nei confronti del già scelto. Tutto ciò non si traduce in un maggior potere della propria autoprogettualità, ma nel diventare terreno aperto all'irruzione del nuovo: un gettare indietro la tradizione per emanciparsi dalla ripetizione. L'uomo rispetto agli altri esseri viventi risulta pertanto *ex-centrico* e *sradicabile dal proprio presente*.

L'anomalia, già rilevata nell'identità compartecipativa, consiste nel fatto che a una maggiore capacità di liberarmi dal mio passato non corrisponde una dissipazione della mia identità, ma al contrario una sua accentuazione, una maggiore intensità dei miei atti, come resi più appuntiti ed in grado d'incidere meglio e più in profondità il piano fattuale. Lo spazio guadagnato alla fattualità è uno spazio offerto alla compartecipatività. Si tratta d'istanti molto rari, quali quelli che precedono una decisione importante o quelli che seguono un evento molto grave. Al contrario una maggiore adesione all'Io psichico toglie inevitabilmente spazio ai miei atti e corrisponde a una maggiore dispersione, a una rarefazione della mia identità personale.

Ci saranno diversi *gradi d'intensità* con cui la co-esecuzione dell'atto può interrompere la successione del tempo misurabile, diversi modi d'aprire il varco nel piano della fattualità, ma in tutti è il recupero

di un contatto compartecipativo a far sgorgare dall'attimo, quindi da un ordine temporale non spazializzato, un momento creativo indeducibile dalla catena del prima-dopo. L'emersione dell'atto non rinvia direttamente alla connessione complessiva del mio passato e neppure al suo orizzonte di possibilità, ma salta al di sopra di entrambi grazie alla sua natura compartecipativa. È in questo spazio che la persona cresce, cioè si costituisce attraverso un proprio percorso di deviazione ontologica.

La persona che si realizza nella co-esecuzione dell'atto agisce creativamente solo al prezzo di rimanere una totalità incompiuta, cioè una totalità che non è data tutta in una volta: ammettendo un momento originario di compartecipatività, dichiara definitivamente la propria non autosufficienza, intaccando il principio di chiusura operativa, nella forma delineata per i sistemi organici. Grazie al fatto di essere totalità incompiuta la persona rimane aperta alla *fecondazione della temporalità*: se pretendesse di assolutizzarsi ricadrebbe nel solipsismo, taglierebbe i rapporti con la dimensione compartecipativa ritornando alla logica della ripetizione e della riconduzione psichica al se medesimo.

Questo permette una nuova distinzione nei confronti del piano psichico. L'identità psichica essendo compiuta non ha bisogno di una temporalità di ordine superiore perché il suo orizzonte temporale è quello autosufficiente dell'autoprogettualità e non richiede di esporsi in spazi aperti, al contrario l'identità compartecipativa si costituisce trasferendosi, con ogni suo gesto, nell'esposizione al rischio. È solo perché il suo percorso espressivo avviene su di un piano temporale diverso da quello psichico che la persona si rivela un centro creativo *inesauribile*.

8.6. Fisionomia della persona e sfondamento affettivo

Veniamo ora alla seconda questione: come funziona concretamente l'identità compartecipativa? Che cosa produce? A che cosa serve? Imprimendo nell'atto il proprio stile, l'identità compartecipativa taglia l'esperienza fattuale in modo inconfondibile, determina i contorni dello sfondamento affettivo di quella persona lì, ne dipinge e colora gli spazi. Come nei quadri di Lucio Fontana, il modo con cui viene eseguito il taglio e l'impronta che esso lascia sono espressione della persona che lo esegue. È quindi nella co-esecuzione dell'atto che va ricercato il segreto della discontinuità ontologica dell'identità personale nei riguardi di quella psichica.

L'identità compartecipativa imprime la propria singolarità sui colori e le forme dei sentimenti e dell'intenzionalità affettiva: ogni sentimento viene a riflettere costitutivamente l'essenza della persona cui appartiene, perché nel sentimento e nell'emozione vibra la ricerca di ciò che per quella persona risulta esistenzialmente rilevante. Così come gli stati af-

fettivi diventano l'alfabeto e la grammatica in base a cui si sviluppa l'interazione della rilevanza assiologica dell'identità compartecipativa verso il mondo, altrettanto la singola emozione esprime il modo inesplorato in cui l'identità compartecipativa, di fronte a una situazione nuova, si pone alla ricerca di una "ristrutturazione affettiva" e, nella misura in cui questo compito riesce in modo esemplare, la rende matrice generativa di ulteriori atti ed esperienze. *Ogni emozione diventa il laboratorio per l'elaborazione di un sentimento personale quale schema che funzionalizza il processo di posizionamento esistenziale nel mondo.*

L'obiettivo dell'identità compartecipativa è dunque volto a delineare la fisionomia dello sfondamento affettivo della persona nel mondo: come si caratterizza questo modo tutto particolare d'attraversare il mondo? Perché viene fatto questo lavoro? Sentimenti così complessi ed elaborati quali la disperazione e la beatitudine non servono certo a orientarsi nella chiusura ambientale secondo i valori dell'utile e del dannoso e neppure per ottenere riconoscimento sociale. Qui l'ordine dei problemi trascende il piano biologico e psichico per mirare a qualcosa di profondamente diverso: questi sentimenti sono misuratori del grado di armonia o disarmonia nei confronti della compartecipativa, indicatori esistenziali del grado di fecondità o sterilità.

8.7. Persona come centro di un territorio empirico

Lo sfondamento affettivo mette in luce come l'ontologia della persona sia necessariamente correlata a una specifica teoria dell'esperienza: ho già chiamato la dimensione empirica attraversata dalla persona "empirismo filosofico". Anche qui la riflessione filosofica non ha ancora messo sufficientemente a fuoco il fatto che la persona si costituisce riverberando e riflettendo la propria inconfondibile fisionomia su di una dimensione empirica distinta ed eccedente quella sensoriale. La co-esecuzione dell'atto realizza e individualizza l'essenza della persona portando ad espressione un modo unico di penetrare o aprirsi all'esperienza, di trovare sulla compatta superficie del mondo fattuale linee di forza, tendenze, punti di rilevanza su cui far leva con la propria controfattualità in modo da promuovere l'emersione di valori, proposte compartecipative, opportunità di crescita ed esemplarità di una intenzionalità rovesciata a cui rispondere, aderire oppure resistere e opporsi. Qui non soltanto gli oggetti del mondo vengono incontro in modo diverso, ma è anche il posizionamento esistenziale stesso che assume leggi "gravitazionali" del tutto diverse da quelle proprie dell'Io psichico o di un organismo. È a questa sfera empirica che mira la riduzione filosofica attraverso la radicale messa fra parentesi della sfera dell'Io psichico e della realtà oggettivabile ad esso correlata.

Senza queste differenze di valore, senza questa articolazione di rilevanza della sfera affettiva, la persona si trasformerebbe nuovamente in un soggetto impersonale. Per questo proprio l'incapacità di distinguere la particolarità di tale dimensione empirica è alla base dei vari tentativi di *naturalizzare* la persona: il riduzionismo s'afferma nella misura in cui svaniscono i confini fra i vari piani dell'esperienza in quanto con essi scompare il motivo d'essere della discontinuità ontologica rappresentata dalla persona verso l'Io psichico. Osservare lo sfondamento affettivo della persona da una prospettiva meramente biologica o psicologica sarebbe un po' come cercare di capire i movimenti di un burattino senza riuscire a scorgere i fili che lo muovono: si tratta allora di ritirare progressivamente il velo che non permette la visione dei vari livelli in cui si determina il posizionamento esistenziale della persona.

Basta che determini una variazione e uno scarto nel mio modo preminente di guardare le cose perché, accanto al mondo della rilevanza organica e del polo egologico, possa scoprire una dimensione empirica altrimenti inaccessibile. Ecco che tutt'intorno al mio centro personale si concretizzano improvvisamente quelle colorazioni affettive, quelle sfumature emozionali che altrimenti verrebbero tralasciate come superflue, perché irrilevanti o non traducibili in leggi scientifiche. Tuttavia sono proprio questi elementi scartati a costituire il materiale espressivo in grado di riflettere la fisionomia della persona e da cui s'irradia il suo tracciato esistenziale. La fisionomia di una persona non si deposita su di una sostanza perché è scolpita nelle forme che assume il suo sfondamento affettivo, in tal modo la *de-sostanzializzazione* della persona trova il proprio bilanciamento oggettivo in questo "calco affettivo".

È la dimensione della realtà colta nelle sfumature e nelle pennellate dei grandi pittori, nelle note musicali, nelle varie espressioni artistiche; è quella dimensione che mi fa cogliere il carisma o la pochezza di una certa persona, che me la fa amare o odiare. Nell'empirismo filosofico è pertanto implicito qualcosa di più della registrazione di uno scarto dello sguardo dalla prospettiva predominante. Non si tratta semplicemente di guardare da un altro punto di vista. Attraverso la nuova dimensione affettiva attuo un violento ampliamento dell'orizzonte percettivo della realtà quotidiana: come entrando in una quarta dimensione mi accorgo che il mondo che mi attorna pullula ed è straordinariamente ricco e carico di qualità che prima passavano inosservate. Se prima potevo aprirmi alla datità per pochi passi ora mi si spalanca di fronte uno spazio illimitato, se prima l'esperienza poteva procedere solo in una direzione uniforme, come catturata dentro una fibra ottica che la costringeva inesorabilmente a percorrere schemi già prestabiliti, ora può diffondersi e liberarsi in tutte le direzioni.

Riemerge così una difficoltà comune a molte delle attuali ontologie della persona, quella di non porsi il problema se l'intenzionalità espres-

sa dall'Io psichico sia differente rispetto all'esplosione motivazionale riconoscibile nella persona: negando in partenza la possibilità di un'eccedenza, si ricucisce involontariamente il piano personale sulla misura di quello psichico. Ecco che riaffiora nuovamente la difficoltà a cogliere la varietà dei livelli della vita emozionale in tutta la loro ricchezza. Se invece si riconosce che esiste una sfera affettiva autonoma afferente al centro personale, è giocoforza riconoscere anche un corrispondente livello empirico dell'esperienza (l'empirismo filosofico), altrimenti giunti a questo punto la tentazione sarà quella di superare i confini dell'esperienza empirica in direzione degli oggetti ideali. Finché una persona focalizza la propria attenzione sulle vibrazioni prodotte sui timpani delle orecchie da un motivo musicale non potrà mai sentire quel motivo: per sentirlo dovrà spostare la propria attenzione, prescindere dal dato sensoriale, ma quello che coglierà rimane pur sempre un dato empirico (seppure non sensoriale). L'esperienza che faccio della bellezza di un viso che s'illumina è del tutto diversa non solo dall'esperienza di un dato sensoriale, ma anche dal modo d'intenzionare un oggetto ideale. La tendenza a catalogare tutto ciò che non coincide con il sensoriale come non empirico è figlia di un pregiudizio kantiano. Qui la giusta esigenza di ribadire l'irriducibilità di un dato essenziale al piano fisico o sensoriale si risolve ancora una volta all'interno dell'indistinzione fra piano personale e psichico.

8.8. La rottura del circolo ermeneutico e l'atto performativo

Uno dei contributi più significativi all'attuale discussione sull'ontologia della persona proviene sicuramente dall'antropologia ermeneutica di Charles Taylor. Fondamentali ancora oggi sono le riflessioni sulla differenza fra l'uomo e l'animale e sull'identità personale sviluppate in alcuni scritti sul finire degli anni '70. Charles Taylor ritiene che la caratteristica di un *human agency* non sia quella di valutare correttamente le azioni necessarie al raggiungimento di un fine pratico (questa capacità è già presente negli animali superiori), nemmeno quella di lasciarsi trasportare, per così dire, verso una felicità appiattita sul presente, limitandosi a desiderare qualcosa, quanto piuttosto l'essere in grado di stabilire un ordine di preferenza fra i propri desideri in base a decisioni di secondo ordine³⁹. Queste *strong evaluations* non sono "soggettive", ma indicano il necessario radicamento ontologico di un individuo in una comunità: segnalano differenze di valore, dove il riferimento al valore

³⁹ *What is Human Agency?*, in: Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, 15-44.

va inteso superando l'alternativa fra assolutismo e relativismo etico. Nella prospettiva dell'ontologia anti-atomistica di Taylor questo significa che l'identità personale emerge sullo sfondo di un'identità comunitaria, da cui eredita e fa proprio il quadro di riferimento meta-individuale, contemporaneamente l'identità personale si costituisce rielaborando attivamente, in *strong evaluations* personalizzate, i modelli di orientatività etica della comunità in cui vive⁴⁰. Avendo un proprio *point of view* sulle cose, la persona non si limita alla dimensione pratica, ma involve anche quella morale – «*a person is a being who has moral status, or a bearer of right*»⁴¹ – e in base a questo punto di vista morale di “secondo ordine” risulta idonea a elaborare e adottare *life-plans*. In definitiva se «*human beings are self-interpreting animals*»⁴², ne deriva che la capacità di trasformare la propria esistenza in senso controfattuale è da ricercare in un'autointerpretazione riferita all'idea di bene⁴³.

Ma come si stabilisce concretamente questo nesso fra autointerpretazione e autocostruzione ontologica dell'identità personale? Si può osservare che un'autointerpretazione o un'autocomprensione, intesa nel senso del “conosci te stesso!”, non basta ad azionare automaticamente il processo di ontogenesi formativa della persona. Di questo era amaramente consapevole anche l'impiegato delle *Memorie del sottosuolo* di Dostoevskij: il conoscersi non era stato *di per sé* sufficiente a mettere in moto una qualche trasformazione della propria situazione, non aveva avuto strascichi. Autointerpretandosi l'impiegato si limita a constatare ciò che è: «avevo costantemente la coscienza di tutte le mie contraddizioni. Me le sentivo rodermi dentro, queste contraddizioni. Sapevo che da sempre non facevano che rodermi e tentavano di uscire alla superficie, ma io le trattenevo, apposta me le trattenevo dentro. Esse mi hanno tormentato fino all'indecenza; mi hanno trascinato fino alle convulsioni e alla fine mi sono venute a noia, ah come mi sono venute a noia!». I virtuosismi del “conosci te stesso!” possono benissimo convivere con la completa “*incuria sui*” declamata già fin dalle prime righe: «non mi curo e non mi sono mai curato sebbene abbia rispetto per la medicina e per i medici». Anche in questo caso la sua capacità di auto-comprendersi convive pacificamente con l'attuazione di una completa “*incuria sui*”.

⁴⁰ Qui Taylor si muove in una direzione molto simile a quella di Scheler, secondo cui il *principium individuationis* della persona consiste nel modo di personalizzare in un *ordo amoris* inconfondibile l'*ethos* della comunità in cui vive, nel determinare un particolare ordine del cuore capace di discriminare il preferire, con-sentire, dis-sentire, amare, odiare di quella persona lì.

⁴¹ *The concept of a Person*, in: Ch. Taylor, *Human Agency*, cit., 97.

⁴² *Self-Interpreting animals*, in: Ch. Taylor, *Human Agency*, cit., 45.

⁴³ Cfr. *Sources of the Self. The making of the modern identity*, Cambridge MA 1989, tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993.

Dunque l'impiegato pur elaborando autointerpretazioni fortemente critiche nei confronti della propria identità personale, non riesce a costituirsi in modo diverso da quanto sia già. Per far questo dovrebbe andare oltre il "conosci te stesso!". Che cosa manca all'impiegato di Dostoevskij?

Innanzitutto manca quello che Taylor chiama un *life-plan*: un punto di vista di secondo ordine in grado di rendere coerente l'autointerpretazione. Lo *self-interpreting animal* si autocostruisce elaborando e attuando un *life-plan*. Ma come intendere questo processo? Che cosa succederebbe all'impiegato di Dostoevskij se riuscisse a organizzare le proprie elaborazioni autointerpretative in un *life-plan*? Probabilmente riuscirebbe a mettere in ordine la propria esistenza, a rendere più soddisfacente il proprio ruolo sociale, raggiungerebbe cioè una trasformazione, ma solo a livello dell'Io sociale: diventerebbe un "cittadino rispettabile".

Non metto in dubbio che il *Verstehen* abbia un effetto "causale" sul piano psichico, infatti a livello noicentrico il *Vorverständnis* è già precivilizzato dal *Verständnis*. Il problema della rottura del circolo ermeneutico, che all'interno del piano psichico è sicuramente un *nonsense*, emerge però in riferimento al passaggio dal piano psichico a quello personale. Ebbene il *Verstehen* può "causare" qualcosa oltre il piano psichico, e raggiungere *effettivamente* le sue possibilità proprie più autentiche, solo "agganciandosi" e ponendosi al servizio dell'atto. Ed è esclusivamente nella dimensione partecipativa della co-esecuzione dell'atto che si riesce a superare la mera auto-progettualità, per mettere finalmente in moto un *life-plan* riferito all'idea del vivere bene (che Taylor giustamente riconosce come centrale).

Nell'antropologia ermeneutica di Taylor manca un tassello per tracciare il passaggio dall'autointerpretazione all'autocostruzione dell'identità personale: la co-esecuzione dell'atto. La persona è un animale che si autointerpreta, ma solo realizzando esemplarità esistenziali nella co-esecuzione dell'atto. *La circolarità ermeneutica può essere rotta esclusivamente dalla punta scalfente dell'atto*. Per realizzarsi e confrontarsi con la realtà, l'identità partecipativa ha bisogno d'artigli con cui lottare e questi non sono il delfico «conosci te stesso!», ma la *co-esecuzione* di atti capaci di riconfigurare concretamente la propria esemplarità esistenziale.

Che cosa permette alla co-esecuzione dell'atto di poter rompere performativamente la virtuosità del circolo ermeneutico? La *performatività* dell'identità partecipativa si esplicita nella produzione del divenire della persona. Questo cambia tutto: la questione non è più circoscritta al *Verstehen* di me stesso o dell'altro attraverso l'empatia (e questo in tutte le infinite versioni che questa tesi ha conosciuto), ma diventa: in che modo posso *influire* e prender parte, nel bene e nel male, all'esistenza mia e dell'altro? Il comprendere, il conoscere, l'osservare dell'impiegato delle *Memorie del sottosuolo* rimane slegato dal pren-

dersi cura di se stesso perché nel suo atteggiamento manca una “variabile partecipativa”: aggiungere questa variabile all’empatia significa andare oltre l’empatia. Queste forme di coinvolgimento di secondo ordine (proprie in particolare degli atti dell’amare e odiare) sono il *trait d’union*, l’anello mancante fra il piano distaccato del comprendere e il piano in cui si svolgono i processi affettivi che attuano concretamente l’idea di un vivere bene.

Se vivo quotidianamente con una persona, nell’odiare e nell’amare interagisco materialmente con la produzione delle esemplarità esistenziali che determinano il nostro posizionamento nel mondo, ampliandolo o restringendolo: è in relazione a queste variabili che, a livello dello strato affettivo personale, provo un sentimento positivo o negativo. Odiando una persona riuscirò a indicarle efficacemente un percorso di chiusura, d’impoverimento, riuscirò a farla regredire facilmente al livello inferiore da cui si era faticosamente emancipata o addirittura a un livello che non aveva ancora sperimentato, costringendola a una catena di risposte emotive negative che difficilmente quella persona riuscirà ad evitare; amandola riuscirò invece a creare uno spazio teso alla realizzazione di qualcosa che, fino a quel momento, non era affiorato e che magari quella persona non aveva neppure intuito come sua possibilità propria più autentica. Percependo questa generazione mi sentirò felice.

Amandola od odiandola riuscirò a interagire con la costituzione della sua identità personale, determinando una espansione o un restringimento della sfera esistenziale che la circonda in direzione della fecondità o della sterilità. È in questo che consiste l’estrema pericolosità dell’amare: nel fatto che non mi dirigo alla persona così com’è già, fattualmente, ma a quello che non è ancora, in tal modo rapportandomi alla sua incompiutezza sarò tentato di saltare dalla prospettiva dell’intenzionalità rovesciata a quella proiettiva dell’eros, dal partecipare (alla manifestazione del valore superiore della persona che amo) al proiettare su di essa le mie aspettative, finendo così inavvertitamente col disegnare i contorni del suo divenire secondo i miei desideri, e cadendo inevitabilmente in dolorose trappole di autoillusione.

La relazione interpersonale supera il piano dell’empatia in quanto non mira alla codificazione delle forme e delle regole della comprensione, ma alle forme e alle regole della *Vorbildung* singolarizzante. Nella misura in cui la *Vorbildung* presenta nuovi percorsi esistenziali e nuove aperture verso l’autodatià, agisce promuovendo una crescita e uno sviluppo della struttura personale, una sua ristrutturazione retroattiva nel senso della tras-formazione o *Umbildung*. Qui un esempio di eccellenza controfattuale agisce modificando e ristrutturando la posizione esistenziale, il modo di vivere della persona che mi è vicina, quindi premendo per una destabilizzazione del suo modo di essere.

La *Vorbildung* rappresenta dunque un tipo particolare di *motivazione controfattuale*: non è una causa che c'è già e che mira a determinare un effetto non ancora presente, ma al contrario è un *effetto* che si è già realizzato controfattualmente e che avendo raggiunto la forma dell'*esemplarità* è capace di suscitare e promuovere un percorso esistenziale che ancora non c'è in chi viene contagiato dall'esempio⁴⁴.

⁴⁴ Questo non significa che l'amare implichi necessariamente l'esemplarità della *Vorbildung*, e quindi un processo di *Umbildung* dell'amato: ad es. una madre può amare il proprio figlio accettandolo incondizionatamente, così com'è.

9. Il problema etico e la libertà situata

9.1. Il vuoto promettente e il silenzio

Ci sono per lo meno due esperienze, al centro della tradizione mistica, che hanno una grande rilevanza per l'ontologia della persona, in quanto ne segnalano, come poche altre, la dimensione ex-centrica: il vuoto e il silenzio. È in base ad essi che va ridefinita la stessa apertura radicale: quest'ultima infatti *non è una generica apertura indefinita, ma un'apertura orientativa, cioè apertura che apre intenzionalmente su qualcosa: l'incremento partecipativo.*

Innanzitutto l'esperienza esistenziale del vuoto: se l'apertura radicale non è un aprirsi indeterminato, ma un aprirsi su qualcosa, altrettanto l'esperienza esistenziale del vuoto non è quella di un vuoto che, coincidendo con il nulla, non ha niente da dirmi, ma di un vuoto che indica qualcosa, di un "vuoto promettente"⁴⁵ in cui la promessa *rivela una sfasatura con il nulla* e mi fa esperire una mancanza: è questa promessa, di qualcosa che non c'è, a generare la sofferenza. Nell'esperienza di questo vuoto sento ancora la traccia di una pienezza che si è appena ritirata, vedo le orme del suo passaggio. È una sofferenza paragonabile a quella che provoca l'assenza dell'amata/o, ma con la differenza che questa volta l'assente non è stato ancora conosciuto. Il vuoto promettente è rivolto a qualcosa che non è ancora nato o che non è stato ancora esperito, ma proprio per questo mette in moto una logica del tutto particolare, sottratta alla causalità e al finalismo: il vuoto promettente non può comandare qualcosa, neppure imporre un fine da raggiungere, si limita piuttosto a *promuovere* una generazione creativa, un'apertura verso una determinata direzione. Non una finalità verso una *Vorstellung* già progettata.

Queste tracce di pienezza, che possono stagliarsi solo sul vuoto promettente, rettificano partecipativamente il mio modo di essere, e nell'inseguirle mi costringono a una rigenerazione, eppure è una rigene-

⁴⁵ Ho proposto questa espressione in: G. Cusinato, *Katharsis*, cit., 352.

razione che non concerne unicamente me stesso. Queste tracce richiedono loro stesse di rinascere: sono i “fragili filamenti” descritti da Scheler, che penetrando nell’invisibilità la rendono visibile: non devo illuminarli, oggettivarli, conferendo loro un senso, ma dare loro il mio *assenso partecipativo*, farmi terreno per la loro stessa generazione. *Permetto la loro nascita rinascendo*. È questo il movimento di quella *creatio continua* che Bergson ha la percezione “delirante” di poter “sentire”, una volta che sia fatto tacere il rumore di fondo assordante che accompagna la quotidianità⁴⁶.

Il vuoto promettente è la conseguenza dell’epochizzazione del rumore di fondo della quotidianità per far agire su di me una libera ristrutturazione in grado di esprimere un senso nuovo, ha dunque un duplice aspetto: *kathartico*, in quanto mi sradica dal contesto dell’Io psichico, e creativo, in quanto diventa terreno dell’autodatià.

In questo far tacere il rumore, il vuoto promettente fa parlare il *silenzio*, converge verso la sua pienezza. Anche nella forza maieutica del silenzio è presente una duplicità. Rispetto al vuoto promettente il concetto di assenza è tuttavia rovesciato, ma ugualmente decisivo: non mi sento mosso dall’assenza di qualcosa che non conosco ma di cui vedo le tracce promettenti, piuttosto ora mi sento liberato dall’assenza di un dominio che mi opprimeva e vivo tale assenza come un territorio liberato, come uno spazio in cui sono sospese le regole semantiche unidirezionali della civilizzazione. Qui il silenzio non è altro che la condizione dell’atto autenticamente libero: questa liberazione mi solleva miracolosamente dal binario della fattualità in cui sono imprigionato, mi sradica dal destino dell’Io e, in questo spazio strutturabile, fa emergere quelle che sono le mie richieste di realizzazione più autentiche.

Dunque neppure il silenzio coincide con il nulla: nel percepire l’assenza di ciò che ho abbandonato, scopro che dietro di essa non c’è il nulla, bensì uno spazio generativo in cui dal tacere della vecchia logica sgorgano parole nuove, quelle con cui parla l’autodatià che mi viene incontro. È solo in questo spazio liberato che l’autodatià altrui trova il modo di raggiungermi: senza questo momento non sarebbe possibile l’ispirazione in cui lascio che l’altro partecipi e arrivi ad espressione attraverso di me.

⁴⁶ «Desidero ritornare su d’un argomento [...] quello della creazione continua del nuovo imprevedibile, che sembra riproporsi nell’Universo. Da parte mia ho la sensazione di poterla sperimentare in continuazione, a ogni istante» (Bergson, *Œuvres*, 1331).

9.2. Libertà e “creatività incompiuta”

Solo nello spazio lasciato aperto da questo *silenzio dei modelli di comportamento* è possibile la libertà: se la libertà fosse causata da qualcosa che “dice”, ricadrei nel circolo vizioso di libertà e necessità, non così se essa è promossa da un movimento maieutico che non mi viene incontro nelle modalità di un’imposizione esterna. Se la persona non si costituisce nell’autointerpretazione, ma nella co-esecuzione dell’atto, se nel rapportarsi all’alterità non si limita a una comprensione empatica dall’esterno, ma mette in gioco se stessa sperimentando le possibilità implicite nella compartecipatività, allora il problema della libertà personale non ruota più attorno alla *scelta* bensì alla *creatività*.

Esistono vari livelli di creatività. Anche nei processi evuzionisti, dove è già presente un compito, è lasciato uno spazio creativo al modo di risolverlo, in questa forma elementare di creatività rientra anche l’attività dell’Io, l’intelligenza pratica e tutto il processo di centricità biopsichica. Un livello di evoluzione creativa ulteriore, difficilmente spiegabile a partire dal caso e dalla necessità di Jacques Lucien Monod, è quello della “*creatività incompiuta*”.

Mentre l’essere psichico esiste in modo concluso, la persona ha la capacità di rimanere una totalità incompiuta aperta al nuovo. È solo rispetto a questa compiutezza fattuale dell’Io psichico che è possibile concepire la tesi di un inizio assoluto, invece di fronte all’incompiutezza personale la tesi di un inizio *ex nihilo* diventa un *nonsense*: non esiste qualcosa come una “novità incondizionata”, in quanto l’emergere stesso è sempre condizionato dall’atto che è stato capace di svincolarsi dalla pressione della ripetizione e della logica omeostatica, per introdurre uno spazio aperto. Lo stesso vale per la libertà. C’è la tendenza a misurare la libertà in termini di autonomia. Tuttavia paradossalmente la libertà non è un diritto, ma un’acconsentire o meno nei confronti di un’occasione di creatività: libertà di rendere fertili o sterili gli attimi, le ore, i giorni, gli anni della mia vita, ma anche un esser in grado di liberare le persone con cui entro in contatto. Invece la libertà in termini di diritto è il livello precedente: quello di una libertà ancora tutta impegnata a recidere i legacci che impediscono la propria espressività. Si tratta dunque di due livelli della libertà, entrambi assolutamente necessari, ma che vanno posizionati correttamente.

Ora ci sono due tipi di condizionamenti: quelli del punto di partenza e dell’ambiente, che non dipendono da me, e quelli della compartecipatività. Il punto di partenza è determinato dai genitori, dall’epoca, dalla situazione, dal caso, e definisce la mia costituzione fisica, gli obblighi sociali e ambientali in cui mi devo muovere. Rispetto a essi, inizialmente, non ho nessuna possibilità d’influire, poi gradualmente il mio potere aumenta sempre di più fino a quando riuscirò, in condizioni favorevoli, a emanci-

parmi in misura consistente dal punto di partenza⁴⁷. Poste così le cose, *la libertà si misura non tanto dal punto di partenza quanto da quello d'arrivo*: la libertà coincide e si materializza nel tragitto con cui porto a espressione e costituisco creativamente la mia identità compartecipativa, si misura nella capacità che ho di prendermi cura e di formare la mia esistenza, in quanto *sono responsabile di quello che divengo, non di quello che ero all'inizio*.

Una volta che abbia raggiunto una relativa autonomia dai condizionamenti ambientali potrei pensare che la mia libertà consista in un atto di scelta. Ma in base a che cosa farei tale scelta? Certo la libertà dell'individuo prende forma solo nell'esistenza dell'individuo stesso, non è qualcosa d'astratto che aleggi al di sopra della sua vita concreta: il problema è che tale concretezza, una volta epochizzato il condizionamento ambientale, non può sfuggire alla mia responsabilità, risultando sempre posizionata e condizionata da ciò che sono divenuto, cioè intessuta nella compartecipatività verso l'altro, nei diversi processi affettivi in cui si attua la *Vorbildung* che l'ha fatta nascere.

Concepire la libertà in termini di libera scelta, anche nei confronti di quello che si è, significherebbe far dipendere la libertà da una scelta in grado di prescindere e astrarre dalla mia stessa posizionalità, quasi che questa fosse una sorta d'impaccio e non invece il materiale stesso della mia libertà. L'idea affascinante di un atto assolutamente incondizionato è paradossale: se una persona, per essere libera, dovesse rinunciare a qualsiasi presupposto o motivazione, si dovrebbe spogliare proprio di quel timbro inconfondibile che la rende quella persona lì, certo in quel caso riuscirebbe a compiere un atto del tutto incondizionato, ma proprio per questo non sarebbe più l'atto libero di quella persona lì, bensì per l'appunto solo un atto spersonalizzato.

Lo sfondamento affettivo con cui la persona attraversa il mondo è l'essere della persona stessa: senza tale essere situato concretamente annullerei la mia identità personale. L'atto che prescindesse da ciò, sarebbe un atto che parte dal nulla, ma per ritornare subito nel nulla. L'atto assolutamente incondizionato, quello progettato nei *Demoni* da Kirillov, si rivela una mutilazione: in realtà, sradicandola, spersonalizzerebbe e annullerebbe la propria libertà. Gadamer osservava giustamente che non esiste una conoscenza incondizionata, esistono solo pregiudizi più o meno buoni. Lo stesso vale per la libertà: non esiste una libertà incondizionata, ma condizionamenti più o meno fecondi. *La*

⁴⁷ Qui occorre distinguere fra piano della realizzazione sociale e personale: nel primo caso può darsi che il mio stato sociale finale sia molto inferiore a quello della mia famiglia di origine, nel secondo caso tranne patologie particolari vi è sempre uno "sviluppo" della personalità nei confronti della mia prima infanzia.

questione centrale della libertà è la natura del suo condizionamento. Il presupposto dell'atto libero è la *non* autonomia dall'identità compartecipativa che lo co-esegue, la misura della sua ampiezza è data invece dalla capacità di esprimere la creatività di tale identità.

Già Schelling nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* osservava che «di solito si pretende di scorgere la libertà soltanto là dove c'è stata una scelta, dove a uno stato di dubbio precedente segue finalmente una decisione. Chi però sa ciò che vuole, lo afferra senza scegliere. Chi invece sceglie non sa quello che vuole e quindi propriamente neppure vuole. Ogni scelta è l'effetto di una volontà non illuminata» (*SW VII*, 429). La vera libertà non ha nulla a che fare con la scelta, e con la situazione del dubbio da cui emerge la scelta del soggetto.

Anche Kierkegaard aderisce implicitamente a questa prospettiva quando dimostra che la vera scelta mi viene incontro come un qualcosa di sconosciuto e imprevedibile. Perché altrimenti di fronte alla possibilità del mondo nasce l'angoscia e di fronte alla possibilità di me stesso la disperazione? La mia libertà di potere, la mia libertà di scelta viene neutralizzata dal fatto che l'*aut aut* che mi s'impone non è una scelta fra due possibilità che conosco, ma un azzardo, una scommessa, un salto nel buio. Se quando scelgo sapessi già ciò a cui vado incontro non proverei né angoscia né disperazione, il fatto che essi sorgano dimostra che la libertà di scelta non mi serve a nulla: nell'*aut aut* scegliendo qualcosa sono consapevole che quello che ora mi appare come favorevole può nascondere una minaccia. In realtà so solo di poter scegliere, ma non so che cosa incontrerò con la mia scelta: la libertà è limitata al poter scegliere, ma non concerne affatto il che cosa scelgo.

L'angoscia e la disperazione misurano l'eccedenza del reale sul possibile che scelgo. Il passaggio dall'angoscia alla fede è un diventar consapevoli che, nella scelta, scelgo qualcosa che – dal punto di vista e nell'orizzonte della decisione – rimane imprevedibile. Se il possibile che scelgo mi viene incontro in modo imprevedibile, in realtà io scelgo al buio unicamente la possibilità d'esser incontrato, ma non ciò che m'incontra: per questo l'angoscia si distingue dal timore, che è relativo invece a qualcosa che conosco.

Per Kierkegaard la scelta dell'impossibile diventa particolarmente cruciale nel fenomeno della disperazione: quando scelgo cosa essere, cioè la sintesi di finito e infinito, non scelgo una possibilità, ma esclusivamente una sintesi impossibile o fallita. L'impossibilità è un Io desiderato che non si riesce mai a raggiungere, un voler essere un se stessi che non si potrà mai essere, se non in modo del tutto inadeguato. Ma neppure il contrario, quel rifiuto radicale di esser se stessi, che si esprime nella malattia mortale, si sottrae a questo circolo vizioso: anche la scelta del non essere rimane all'insegna di una scelta del non possibile. Può allora fondarsi la libertà sul decisionismo? Fra Ottocento e Novecento si

è fatta esperienza della liquefazione dei punti di riferimento fissi e immutabili della morale tradizionale, dell'impossibilità di appellarsi a principi, regole, norme assolute: di qui l'impressione che al cospetto di un cielo morale senza stelle fisse non rimanesse altro che il decisionismo del soggetto. La decisione tuttavia ricade nelle stesse aporie della scelta: è essa stessa "posizionata", inserita all'interno di una piega kairologica. Portare fino in fondo la critica alla possibilità di un inizio incondizionato significa mettere in luce come certe teorizzazioni del decisionismo non sono altro che la versione laica della tesi teologica della *creatio ex nihilo* (nel significato di fabbricazione tecnologica). Il problema va spostato dalla decisione al processo che porta alla formazione della decisione stessa: diventa il problema del livello di *concentrazione* e di profondità raggiunto nell'atto di prendere una decisione.

Nella libertà io non decido, ma riconosco o disconosco, con-sento o dis-sento verso un'esemplarità, un'occasione, una direzione. Di fronte ho l'ignoto, l'apertura, la mancanza di un cielo stellato idoneo a indicarmi apoditticamente la mia rotta esistenziale, mi rimane tuttavia l'orientatività oggettiva della mia sfera affettiva, la sola capace d'accompagnarmi nell'apertura radicale. Certo essa rimane invisibile a chi cercasse certezze evidenti in quanto non comanda, bensì promuove verso una direzione aperta, tutta da scoprire. Ma non è poco: nonostante tutto continua a sussistere una forma particolare di orientatività oggettiva in grado d'esprimere un'alternativa all'assolutismo e al relativismo, alla modernità e alla postmodernità: *siamo come lucciole che hanno disimparato a illuminare e che prima si sono messe a girare attorno alla lanterna magica dell'ideale ascetico e ora attorno alle insegne pubblicitarie al neon. Lucciole che hanno scordato d'aver una potenzialità di orientatività preziosa nel proprio sistema affettivo.*

9.3. Libertà dell'Io e libertà della persona

Qui si fronteggiano diverse possibili soluzioni. Una è quella di tenere uniti libertà e inizio: se la libertà non fosse inizio, dietro la libertà ci sarebbe qualcos'altro. L'impostazione del problema è corretta, ma la soluzione dipende dal modo in cui ci raffiguriamo questo "qualcos'altro": se si esprime con minacciosi comandi apodittici è chiaro che cancellerebbe ogni forma di libertà umana, ma è possibile immaginarsi il presupposto della libertà in modo diverso? È possibile cercarlo in direzione dell'esemplarità o del silenzio?

Agostino rispetto a queste tematiche rimane una miniera inesauribile. Nel *De gratia et libero arbitrio* non solo afferma che la grazia non s'impone, ma attrae, bensì si chiede pure se questa attrazione stessa possa costituire una minaccia per la libertà umana. Infatti come potrei

essere libero di volere, anche se fossi già persuaso o solo attratto in una certa direzione piuttosto che in un'altra? La risposta di Agostino è che questo dubbio mi deve sorgere esclusivamente nel caso in cui la motivazione risieda nel timore: è il timore che impedisce la libertà con la paura di un danno, non invece l'amore. Dunque una libertà che ha alle spalle il timore non è libera, mentre lo è se ha alle spalle l'amare, tanto che l'amare si rivolge a lei non come ad un servo fedele o a una marionetta, ma aspettando una risposta attiva: «opera in noi, non come se fossimo addormentati, non come se fossimo nulla»⁴⁸. Tale operare non annichilisce, non è imposizione ma esemplarità che sostiene lo sforzo della libertà umana aiutandola ad arrivare a compimento, e pertanto la rende possibile in quanto «cooperando porta a termine quello che operando ha iniziato». È il tema della “grazia cooperante”: «Dio coopera in ogni cosa al bene per coloro che lo amano»⁴⁹. Quindi affinché l'amare agapico operi è necessaria una presa di posizione. Pure in questo caso il punto di riferimento non può essere quello del pensiero demiurgico: la “grazia cooperante” non è l'architetto che dice agli operai in che modo costruire la casa, quasi fossero agenti “addormentati”. Piuttosto la libertà umana sa ciò che le manca e di cui ha bisogno, ma la “grazia cooperante” dà qualcosa di forse ancora più importante: la forza e le condizioni per realizzarlo. Questo aspetto del problema risulta evidente anche spostando il punto di vista dal come agisce l'amare al chi lo riceve. Identificando il soggetto di tale esperienza nella volontà dell'Io psichico ricadrei inevitabilmente nella difficoltà iniziale: se la libertà viene concepita come una volontà che realizza una motivazione verso il bene, viene surrettiziamente reintrodotta una forma di finalismo, che comprometterebbe automaticamente la libertà medesima.

Molte di queste aporie possono essere risolte solo esplicitando la distinzione fra *libertà d'azione* e *libertà d'atto*⁵⁰, libertà dell'Io e libertà della persona: il libero arbitrio ha senso esclusivamente in riferimento all'Io, non alla persona; altrettanto l'orientatività verso il bene è da riferire unicamente alla persona e non alla volontà del soggetto (perché questa la interpreterebbe immediatamente nel senso del finalismo). Se la libertà dell'Io consiste nel raggiungere autonomia e autosufficienza attraverso una libertà della volontà, la libertà della persona si pone in termini rovesciati e cioè in termini di realizzazione partecipativa, tanto che posso realizzare la mia libertà anche nel contribuire alla realizzazione della persona che amo.

⁴⁸ Su questo importante passo (*Serm.* 169, 13), cfr. A. Trapé, *Introduzione e note*, in: *Opera omnia di Sant'Agostino*, vol. XX, Roma 1987, LXI.

⁴⁹ Agostino, *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33, in: *Opera omnia*, cit. vol. XX.

⁵⁰ Cfr. *supra*, Parte I, § 7.3.

L'autonomia sta alla libertà dell'Io, come la compartecipatività sta alla libertà della persona: se l'Io guadagna libertà psichica esclusivamente rendendosi autonomo, la persona diventa libera solo nella misura in cui si realizza nelle forme esemplari capaci di promuoverne la fioritura, e questo in modo direttamente proporzionale allo sviluppo della rete compartecipativa che costituisce. L'atto spirituale non è altro che un passo verso il punto di convergenza comunitario che regge l'apertura radicale, di conseguenza, se la libertà ha il coraggio d'abbandonare tutto, scopre di non girare a vuoto su se stessa, ma di essere misurata dall'apertura radicale. Ma in che senso la libertà della persona si realizza nel promuovere un massimo di libertà per tutti? Non potrebbe puntare direttamente all'autorealizzazione?

9.4. La confutazione di Ivan: libertà e male radicale

Ho già osservato che l'attuale crisi di orientamento non deriva dalla mancanza di un insieme di principi formali credibili o punti di riferimento assoluti, quanto dal progressivo oblio delle tecniche e forme del sapere, accumulatesi in millenni di storia culturale, che permetterebbero all'individuo lo sviluppo e la maturazione degli strati affettivi più profondi. A livello sociale si è diffuso un devastante processo di livellamento di tali tecniche che corre parallelo alla possibilità di apprendere passivamente, attraverso i *mass media*, modelli di comportamento già elaborati in funzione di una realizzazione dell'Io psichico.

La separazione fra *etica e morale* è implicita nella tesi secondo cui la funzione degli strati affettivi è quella di produrre una orientatività "oggettiva"⁵¹: con morale intendo un insieme di norme tese alla riproduzione del consenso sociale e presenti, in forma embrionale, anche negli animali sociali superiori, con etica invece un processo *artigianale* di alfabetizzazione emozionale teso a promuovere la compartecipatività e presente esclusivamente nell'uomo⁵². L'equivoco è quello di pensare che l'orientatività etica abbia a che fare con le regole del disciplinamento, debba risultare cioè traducibile in principi assoluti, applicati esternamente dalla volontà sulla sfera affettiva, mentre invece rimane a livello di un tentativo perfettibile e non generalizzabile. Il momento as-

⁵¹ Il termine "etica" è usato qui in un senso non aristotelico, in quanto pur tenendo conto delle circostanze storiche dell'*ethos*, intende queste come il risultato di un prospettivismo ontologico, fondato a sua volta su un'orientatività degli strati affettivi personali di tipo "oggettivo".

⁵² La prima rappresenta un momento statico, la seconda dinamico rivolto all'innovazione, nel senso proposto da Bergson in: *Le due fonti della morale e della religione*.

soluto, nell'etica, è rigorosamente circoscritto e riguarda esclusivamente il grado di apertura e quindi l'altezza del valore. In tal modo non può fungere da piedistallo per una qualche forma di assolutismo, in quanto il coglimento del valore non è apodittico e implica necessariamente un processo ermeneutico⁵³. *Anche il valore va cioè reinterpretato attraverso il principio di espressività: non è un oggetto ideale che mi dice apoditticamente cosa fare, ma uno schema generativo di fecondità.* Del tutto assente è invece il carattere generalizzabile: è solo sul piano morale che sono necessarie (non per un fine etico, ma per la riproduzione del consenso) regole di convivenza precise e quindi norme generali e leggi con carattere coercitivo. Ora il problema etico va riportato al centro della filosofia, concependo la filosofia stessa nei termini di una terapia dell'*ordo amoris* volta a prendersi cura della fioritura dei propri strati affettivi. Ma questa concezione deve confrontarsi con due aporie teoretiche, strettamente correlate fra loro:

1) Un'etica del perfezionamento del proprio *ordo amoris* non finisce con il tradursi in un'unilaterale autorealizzazione, scissa dal valore rettificante del moto partecipativo, e quindi autosufficiente? È solo nella partecipatività che gli strati affettivi personali riescono a uscire dal binario biopsichico per strutturarsi e diffondersi in modo da poter finalmente esprimere la propria orientatività. Se mi realizzo esclusivamente prendendo parte a un movimento partecipativo, che riguarda per definizione ogni persona, devo concludere che un mio atto incrementa l'apertura, ed è quindi etico, se e solo se è in sintonia con un massimo di realizzazione personale per tutti. Il *sentire* una responsabilità nei confronti della realizzazione altrui non può tuttavia valere "moralmente", cioè nei termini di un riconoscimento formale o di un astratto dovere, ma solo come obiettivo e tensione che attraversa un modo di vivere; come compito che dirige un'intera esistenza e che misura la qualità della sua realizzazione⁵⁴. In mancanza di questo l'autorealizzazione rimane catturata nel binario del proprio nichilismo, si scinde dal proprio sentire e decade ad azione anti-etica.

2) Ciò che disorienta e lascia perplessi non è un'azione che provoca il male e la sofferenza a causa di una mancanza o di una patologia o per

⁵³ Ho già insistito nei miei precedenti lavori sul fatto che la così detta "intuizione dei valori" è un'espressione contraddittoria, smentita anche dalla più semplice considerazione dei fenomeni di autoillusione axiologica.

⁵⁴ È implicito che tale processo può avvenire solo facendo sorgere la capacità di sentire rispetto verso l'altro in qualità di persona. Il raggiungimento di tale "sentire" non può certo essere affermato attraverso un dovere a priori, o imposto attraverso le norme con cui il diritto prescrive il rispetto formale verso l'altro, piuttosto può essere assunto solo come un obiettivo capace di guidare l'assunzione di responsabilità dell'agire etico.

immaturità, e neppure quella causata dal malvagio che fa il male intenzionalmente e con risentimento, in quanto è stato poco amato e quindi non è riuscito a far fiorire esemplarmente il proprio *ordo amoris*, piuttosto ciò che mette in crisi è la possibilità che il male sia generato da un *ordo amoris* perfettamente funzionante. Se il problema etico si esaurisse nel perfezionamento dell'*ordo amoris* come sarebbe possibile una tale azione? È il fenomeno del demoniaco che riassume al meglio questa aporia. Com'è possibile che un individuo riesca a risvegliare ogni strato della propria vita emozionale, ad aprirsi al mondo e poi a compiere un atto demoniaco?

Una delle più riuscite analisi dell'atto demoniaco è offerta da Dostoevskij nei *Demoni*⁵⁵. Il “principe” dei demoni, Nikolaj Vsévolodovic Stavròghin, propriamente non è un malvagio: non fa il male per cattiveria. C'è in lui qualcosa di profondamente diverso da Raskolnikov, che in *Delitto e castigo* uccide per dimostrare a se stesso di non essere un “pidocchio della terra”. Il suo fascino e la sua seduzione derivano piuttosto dalla capacità di spiazzare, in base a una libertà *incondizionata*, i punti di riferimento, e a volte anche le contraddizioni, dell'agire altrui. Le sue azioni non sono guidate dall'amare o dall'odiare, *non tradiscono emozioni*, ma propriamente ruotano attorno al più assoluto nulla nichilistico, per questo danno l'impressione di una gratuità del male. Ma si tratta di una gratuità del tutto apparente. In realtà Stavròghin è ossessionato da qualcosa che lo spinge in continuazione, come in un circolo vizioso, a mettere alla prova la propria forza: ne dimostra l'illimitatezza, ma si accorge di non sapere bene a cosa applicarla e quindi ha bisogno di nuove dimostrazioni, fino alla constatazione del fallimento, come confessa per iscritto nella lettera finale a Darja Pàvlova: «Ho provato la mia forza dappertutto. Me l'avete consigliato voi, “per conoscere me stesso”. Nelle esperienze fatte per me e per mostra, come già prima durante tutta la mia vita, essa si è rivelata senza limiti. [...] Ma a che cosa applicare questa forza, ecco quello che non ho mai veduto [...] I miei desideri sono troppo poco forti; non mi possono dirigere [...] da me non è uscito altro che negazione, senza nessuna generosità e senza nessuna forza. Ma neppure la negazione è uscita. Tutto è sempre stato meschino e fiacco» (Dostoevskij, *I Demon*). Privato di una qualsiasi condizionatezza, il suo sentire si rivela “perfetto” ma rarefatto, o peggio ancora: “tiepido”, come nota padre Tichon nel colloquio

⁵⁵ Sul problema del male in Dostoevskij mi limito a segnalare: L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, 1993; P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, Roma 1995; P. Citati, *Il male assoluto. Nel cuore del romanzo dell'Ottocento*, Milano 2000; N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij*, Torino 2002.

al monastero. Quindi qualcosa d'insopportabilmente mediocre e meschino per chi, come un demone, possiede un *ordo amoris* quasi perfetto.

L'autorealizzazione, per dimostrare la propria incondizionatezza, ha bisogno di distruggere ogni positività che la circonda, ogni impulso verso il bene. Si realizza solo facendo il vuoto attorno a sé, solo finendo con il ruotare attorno al nulla, ma nel far questo si anestetizza. C'è qui qualcosa che, paradossalmente, accumuna Stavròghin all'impiegato del sottosuolo: ambedue riconoscono la propria meschinità, ma non riescono a trovare il modo di superarla perché hanno disancorato il proprio sentire dall'orientatività compartecipativa implicita nella sfera affettiva personale. Così entrambi si giocano sul piano psicologico del *conoscersi* e dell'*autointerpretarsi*: l'uno dedicandosi all'azione delittuosa, l'altro all'azione insensata. E inevitabilmente, ambedue, senza esito.

Stavròghin, come confessa a padre Tichon, per riuscire a sentire qualcosa d'intenso è costretto al delitto. Quasi per noia decide di sedurre una bambina, Matrjosa, la figlia dell'affittacamere: solo dopo essergli balenata tale intenzione "comincia a battergli il cuore". Ma il suo tentativo ha un esito impreveduto: «la bambina mi cinse il collo con le braccia e cominciò a un tratto a darmi lei stessa dei gran baci. Il suo viso esprimeva un'estasi assoluta». Di fronte a tale reazione inaspettata Stavròghin sente improvvisamente "una grande pietà" e sul momento ha quasi l'intenzione di alzarsi e andarsene. Dunque mettendo alla prova la propria forza, nel delitto, riesce a sentire qualcosa d'intenso, ma avendo un *ordo amoris* perfettamente funzionante sente anche, spontaneamente, pietà.

Fino a questo momento non si può dire che la sua sia un'azione diabolica: lo diventa solo quando, per soffocare l'improvvisa percezione di una qualche orientatività verso il bene, decide intenzionalmente di abusare della piccola. «Quando tutto fu finito, era turbata. Io però non tentavo più di rassicurarla e avevo smesso di accarezzarla. Lei mi guardava sorridendo timidamente». È di nuovo quel sorriso che fa scattare in Stavròghin l'esigenza di un nuovo "esperimento psicologico". Qualche giorno dopo Stavròghin fa in modo di rimanere nuovamente da solo con Matrjosa, per umiliarla con lo sguardo e spingerla intenzionalmente al suicidio: una volta che lei entra nello sgabuzzino accanto alla sua camera da letto, lui sa perfettamente che cosa lei farà. È in grado di percepire empaticamente i valori in questione in modo chiaro e distinto; la sua capacità di partecipazione simpatetica è particolarmente raffinata, tanto da poter prevedere passo dopo passo, e con estrema lucidità, tutte le mosse della vittima. Dunque da un punto di vista formale ci sarebbero tutte le condizioni per poter evitare l'ultimo atto della tragedia. Eppure Stavròghin non interviene: nell'aspettare che la bambina metta in atto il suicidio guarda l'orologio come per cronometrare le fasi

dell'accadere, e infine si mette a osservare «un minuscolo ragno rossiccio su una foglia di geranio».

In realtà osserva l'*ordo amoris* del proprio sentire; ammira la propria capacità *puramente formale* di precisione, pari a quella del ragno che tesse le tele dell'inferno; contempla la raffinatezza con cui è capace di distinguere le differenze di valore; guarda compiaciuto a tutte le perfette condizioni di profondità emozionale che ha saputo raggiungere. Ma questo non è tuttavia sufficiente a fargli prendere la decisione giusta.

Che cosa c'è di demoniaco in tutto questo? L'essenza del demoniaco non consiste affatto nella violenza gratuita o nella malvagità "disinteressata". A uno sguardo più attento non può sfuggire che nel demoniaco agisce un'esigenza ben precisa: Stavròghin ha bisogno d'indurre Matrjosa al suicidio per annientare in se stesso gli ultimi barlumi del bene. Trasalendo, sente improvvisamente che la perfezione formale del proprio *ordo amoris* registra oggettivamente una orientatività verso il bene e si ritrae confuso, quasi spaventato che questo sussulto imprevisto, questa spontanea e umanissima tentazione verso il bene possa porre in qualche modo un limite all'incondizionatezza della propria libertà⁵⁶.

Il demoniaco crede che la perfezione consista nell'autosufficienza e lotta contro quella parte del proprio sentire che non si sottomette a questo teorema intellettuale. È questo che è autenticamente demoniaco: il forzarsi a uccidere una spontanea orientatività verso il bene (che il demone riesce a percepire in piena evidenza grazie alla perfezione formale del proprio *ordo amoris*) in modo da commettere il delitto al solo fine di riaffermare la propria assoluta incondizionatezza. Nel demoniaco il peccato non si redime nella sofferenza, nel pentimento, tanto meno si risolve in un bisogno di riconciliazione e nella ricerca della misericordia. Al contrario: viene commesso intenzionalmente per essere posto al servizio della propria autorealizzazione, scaricando sugli altri la sofferenza e diffondendo tutt'intorno la morte dell'anima⁵⁷.

Ma contemporaneamente Stavròghin è anche attratto dal delitto perché è solo nel delitto che il suo sentire "tiepido" viene rimesso in moto

⁵⁶ Un'orientatività verso il bene che è registrata oggettivamente dalla persona, ma contemporaneamente non apodittica, in una parola: al di là del relativismo e dell'assolutismo.

⁵⁷ Potremmo mai convincere questo demone che la sua posizione è distorta? Probabilmente no: il demone in realtà vede nell'acqua "il remo spezzato", cioè non è vittima di un "errore", quanto di un "illusione". Da questo si può dedurre il fondamento *ontologico* del male: io posso anche spiegare al demone dove il suo punto di vista non funziona, ed egli potrebbe anche rimanerne convinto, ma continuerà nonostante le buone intenzioni a vedere il "remo spezzato". È la sua prospettiva ontologica che lo porta a vedere le cose in quel modo: per vederle in modo diverso dovrebbe appunto trasformarsi e non essere più demone.

e s'intensifica, ecco che prima, nel sedurre Matrjosa, e poi, nell'indurla al suicidio, scopre di essere intensamente coinvolto, di essere emozionato e con il "cuore che gli batteva forte". Ma tale rianimazione della sfera affettiva è paradossalmente anche una riattivazione del contatto con il moto partecipativo. Un contatto che alla fine lo gioca e lo sconfigge, fino al suicidio, perché il sentire del suo *ordo amoris* aveva indelebilmente registrato anche il valore terrificante di tale atto. Nella confessione a padre Tichon, Stavròghin riconoscerà spaventato che «sul suo viso c'era tanta disperazione, che era impossibile sopportarne la vista sul viso di una bambina. Continuava sempre a minacciarmi agitando verso di me il suo piccolo pugno e scoteva sempre il capo in atto di rimprovero». Tale volto Stavròghin lo vede bene, tanto da scolpirlo dentro di sé in una visione, in un incubo notturno che finirà con il perseguitarlo fino alla fine. È quello che nota subito padre Tichon dopo aver letto i foglietti *sgrammaticati* della confessione: «Non vi nasconderò nulla: mi ha atterrito vedere una grande forza oziosa, consumata deliberatamente nell'infamia. Quanto al delitto in sé, molti peccano, ma vivono d'accordo e in pace con la propria coscienza [...] voi invece ne avete sentito tutta la profondità, cosa che accade assai raramente in grado simile».

Dostoevskij non è sedotto dal demoniaco: il cui fascino rimane irrimediabilmente "sgrammaticato". Quello che turba Dostoevskij è piuttosto la possibilità stessa del demoniaco, per questo la sua sconfitta, il fatto che il demoniaco si autodistrugga da solo, non è sufficiente. La possibilità stessa del demoniaco impedisce non solo il rassicurante ritorno a un'immagine banale del male, ma costringe pure a un ripensamento del divino.

È lo scandalo della "sofferenza inutile", gridata da Ivan in faccia a un Aljòsa costretto ad abbassare gli occhi, che non è per nulla "sgrammaticato": «Ascolta: se tutti devono soffrire per acquistare con la sofferenza l'eterna armonia, che c'entrano qui i bambini? Dimmelo, ti scongiuro! Non si capisce assolutamente a che scopo debbano anch'essi patire e perché debbano acquistarsi con le sofferenze quell'armonia. Perché hanno servito anch'essi da materiale e da concime per preparare a vantaggio altrui l'armonia futura? [...] Finché c'è ancor tempo, corro ai ripari e perciò rifiuto assolutamente la suprema armonia. Essa non vale una lacrima anche sola di quella bambina martoriata che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava il "buon Dio" nel suo fetido stambugio, versando le sue lacrime invendicate. Non la vale, perché quelle lacrime son rimaste da riscattare. E dovranno essere riscattate, altrimenti non ci potrà essere neppure l'armonia. Ma come, come le riscatterai? È forse possibile? Col vendicarle più tardi? Ma a che mi serve vendicarle, a che mi serve l'inferno per i carnefici, a che può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati martirizzati? E che armonia è mai questa, se c'è l'inferno? Io voglio perdonare, voglio abbracciare, e

non che si continui a soffrire. E se le sofferenze dei bambini hanno servito a completare quella somma di sofferenze che era necessaria per l'acquisto della verità, io affermo fin d'ora che tutta la verità non vale un simile prezzo. [...] Troppo poi si è esagerato il valore di quell'armonia, l'ingresso costa troppo caro per la nostra tasca. E perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E, se sono un galantuomo, ho l'obbligo di restituirlo al più presto possibile. E così faccio. Non è che non accetti Dio, Aljòsa, ma gli restituisco nel modo più rispettoso il mio biglietto» (Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*).

*Chi confuterà Ivan?*⁵⁸ Il circolo virtuoso peccato, sofferenza redentrice, misericordia (se inteso in senso ragionieristico) funziona solo per il peccatore ipocrita. È quello che comprende Dmitrij Karamazov partendo per la Siberia e decidendo così di assumere su di sé una colpa che non ha commesso, un castigo senza delitto. Alla base del suo atto insensato c'è una grande intuizione: solo la disponibilità a perdonare e a sentirsi responsabili anche verso i peccati altrui può rompere il circolo vizioso del demoniaco.

Ma questo comporta, per contraccolpo, un mutamento nell'immagine stessa di Dio: la teologia di un Dio che per realizzare la "suprema armonia" ha bisogno delle lacrime di un bambino martoriato è una teologia di un Dio ingiusto, il cui biglietto d'ingresso al "paradiso" va rispedito al mittente. Con ciò Dostoevskij non si limita ad annunciare la morte di Dio, ma tenta anche (ad es. con Dmitrij) di porsi il problema di come confutare Ivan, cioè di come sia possibile ripensare Dio dopo la morte del falso Dio (l'unico raggiungibile dal punto di vista dell'Io psichico). Di certo s'impone un ripensamento del rapporto fra Dio, la sofferenza e il male. La sofferenza inutile è possibile solo in quel territorio in cui Dio è assente o si è ritirato di fronte all'autosufficienza dell'uomo. La teodicea non si risolve affatto dicendo, all'innocente che soffre, che tutto va bene, perché tanto anche Dio soffre, ma superando attraverso l'esemplarità personale l'*Unwille*. Il Dio agapico risorgendo al di sopra del male, diventando l'esemplarità concreta del superamento del male, dimostra che questa seconda creazione è possibile. I personaggi di Dostoevskij si materializzano e costituiscono nella lotta fra "l'enigma della bellezza che salverà il mondo" e l'infamia, sono definiti dal tentativo o meno di rovesciare una naturale inclinazione alla bassezza. E la persona umana non è altro che questo precario *rovesciamen-*

⁵⁸ A questo interrogativo Pareyson ha dedicato, oltre al saggio *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (1982) anche *Dmitrij confuta Ivan* (1991). Per un'attenta analisi di questi testi cfr. F. Tomatis, *L'ontologia del male, l'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995.

to ontologico che riporta momentaneamente l'uomo in contatto con la compartecipatività.

È qui che ritorna il tema schellinghiano dell'*Umkehrung* e dell'*Unwille* che va portato fino al centro dell'atto costitutivo della persona⁵⁹. Grazie al moto compartecipativo la persona è in grado di sviluppare la propria affettività e di raggiungere una forma esistenziale esemplare. Giunta a questo livello la sua libertà è in grado di procedere basandosi sul proprio *ordo amoris*. È a quel punto che la persona può scegliere di proseguire in modo autosufficiente e incondizionato o di rinascere decidendo liberamente di riattivare il contatto del proprio sentire con la compartecipatività. Nel primo caso non farebbe altro che proseguire nella logica della centricità biopsichica, nel secondo caso invertirebbe questo processo e diventerebbe il terreno della seconda creazione. In questo modo si porrebbe una connessione essenziale fra l'idea cristiana della persona divina, che si manifesta come esemplarità di tale inversione (la possibilità stessa di superare il male), e la persona umana, come libera imitazione di tale moto.

Ne deriverebbe un'idea del divino che rovescia l'argomentazione di Ivan ed estrae con ciò la spina dal fianco della teodicea: una concezione del divino scorporata dalle incrostazioni che lo dipingono come un demiurgo onnipotente che permette il male e la sofferenza come materiale e concime per preparare la "suprema armonia". Una volta che si abbia il coraggio di rinunciare al demiurgo o al motore immobile in favore del Dio vivente agapico, il punto di partenza non è più rappresentato dalla domanda: "Se esiste Dio perché c'è il male?", ma diventa: "Come sarebbe possibile superare anche una sola volta, anche in un solo atto il male radicale, se Dio non esistesse?". L'onnipotenza del Dio agapico si misura sull'infinita energia che regge questo continuo tentativo di superare il male, questo sforzo inesausto volto alla rettificazione dell'*ordo amoris* individuale in senso compartecipativo.

In questa prospettiva la stessa sofferenza apparirebbe in una nuova luce: non più come punizione inviataci in conseguenza di una colpa, come la vede ancora Ivan, ma piuttosto come conseguenza del tentativo di superare il male, come attrito provocato dal modo di rompere e superare l'autosufficienza egocentrica dell'uomo. Come ripercorrimiento di quel doloroso processo con cui il divino stesso ha scelto di ritornare in terra, rovesciando l'*Unwille* nella seconda creazione. La sofferenza diventa spesso il confine in cui l'uomo invoca l'intervento del divino, an-

⁵⁹ Su queste tematiche al convegno *Schellings Berliner Spätphilosophie in ihrem Verhältnis zum Idealismus* – svoltosi nel 2005 alla von Humboldt-Universität di Berlino – ho presentato un contributo dal titolo *Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung* che è in corso di stampa.

che se il Dio sofferente non è l'eliminazione della sofferenza, quanto un esempio di come affrontarla.

Il rovescio della medaglia è che con ciò è dimostrata anche una base ontologica del male. La tesi di Socrate e Agostino del male come mancanza non è valida nei confronti del male radicale, del demoniaco. Non è del tutto valida neppure nei confronti della banalità del male, descritta con sgoamento da Arendt, quando si rese conto di trovarsi di fronte non un demone, bensì solo un Adolf Eichmann spaventosamente normale⁶⁰. La banalità del male è in realtà il meccanismo tribale che ha permesso la nascita delle prime forme di società umana: è proibito mangiare i membri del mio villaggio perché questi s'identificano con il mio *totem*, proprio per questo posso però mangiare chi non fa parte della mia tribù. Un meccanismo sempre pronto a riaffiorare anche nell'uomo in giacca e cravatta: al nemico, al diverso, all'estraneo, allo straniero posso fare quello che il buon senso mi vieta di fare agli altri membri della mia famiglia, popolo, razza, ecc. La banalità del male è una tendenza istintiva dell'uomo, pronta a ridestarsi ogni qualvolta ci poniamo, seppure con criteri civilizzati, la domanda dei nostri antenati: questa cosa qui è protetta dal *totem* o posso farne ciò che voglio io?

Tuttavia la banalità del male, da sola, non basta certo a spiegare Auschwitz: qui la banalità del male viene strumentalizzata da una precisa ideologia dell'odio volta a uccidere e cancellare rabbiosamente tutto ciò che non può essere ridotto al se medesimo. Da questa unione nasce un meccanismo sociale in grado di anestetizzare la sensibilità empatica (altrimenti perfettamente funzionante) esclusivamente nei confronti di qualcuno che, *ideologicamente*, non viene più considerato persona o essere vivente. Per questo è un meccanismo che può coinvolgere milioni di persone e interi popoli, quindi persone del tutto "normali", diventando il fenomeno in assoluto più pericoloso. Se invece richiedesse una mancanza patologica a livello empatico sarebbe circoscritto a poche persone. Una patologia, una carenza a livello empatico non provoca la banalità del male, ma qualcosa di diverso: la brutalità, cioè una grave disfunzione a livello di alfabetismo emozionale. Qui mi trovo di fronte un individuo che è effettivamente incapace di sentire quello che prova l'altro, ma questo non solo nel caso di un nemico o di un estraneo, bensì anche dei propri familiari. Si tratta cioè di casi piuttosto rari in cui non si può neppure parlare di male: l'azione brutale nella sua impersonalità ritorna a essere al di sotto della distinzione fra bene e male, sarà piuttosto feroce, efferata, sanguinaria. Per certi aspetti incolpevole.

Prendiamo invece la distinzione fra il demoniaco e il malvagio: è il malvagio, non il demoniaco, che spinto dal risentimento causato dalle

⁶⁰ H. Arendt, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano 1964.

proprie mancanze ha come obiettivo supremo quello di fare *deliberatamente* del male. La caratteristica essenziale del demoniaco è piuttosto la quasi perfezione: è un individuo che essendo stato *molto amato* non ha alcun motivo di risentimento, ha seguito tutte le regole della ricerca della felicità, riuscendo a far sbocciare tutti gli strati affettivi. Può arrivare ai vertici della precisione dell'*ordo amoris*, a un livello così alto da essere immediatamente precedente quello del santo: ha visto realizzarsi e rafforzarsi in se stesso l'opera produttiva della compartecipatività, ma giunto ai vertici assolutizza la propria autorealizzazione e in nome di tale absolutezza calpesta tutto il resto. *Il demone è la persona che mira a divenire una "totalità compiuta"*.

Al contrario del malvagio non è necessariamente un infelice. Se ci parlasse affermerebbe che il suo obiettivo è il perfezionamento della propria autosufficienza e che il male che provoca è esclusivamente un effetto collaterale, non desiderato. Qui l'*ordo amoris*, dopo aver raggiunto un livello di eccellenza, viene artificialmente staccato dal piano compartecipativo e posto al servizio del punto di vista rovesciato dell'ego. Ma appena questo contatto si ristabilisce, riattivando un sentire altrimenti "tiepido", ecco che si produce subito orientatività e quindi rimorso. Ristabilendo la correttezza del sentire il demone avverte l'inconciliabilità fra i suoi delitti e l'essere stato amato: questo essere stato amato è ciò che ha costruito la grandezza del suo *ordo amoris* e che rendendolo non malvagio avrebbe dovuto dissuaderlo dal crimine. Per questo il demoniaco non incarna l'ideale della libertà: il proprio perfezionamento individuale, per diffondersi e non dissiparsi nella morte dello spirito, ha bisogno di una continua *rettificazione compartecipativa*, e questa risulta possibile unicamente nello sforzo costante di sentire e con-sentire la realizzazione delle altre persone.

Il problema alla base dell'etica e della libertà consiste nel fatto che la capacità tutta *tecnica* di una messa a punto del proprio *ordo amoris* non determina automaticamente alcuna presa di posizione a favore del moto compartecipativo. L'uomo è libero di utilizzare la compartecipatività senza accettarne tuttavia i presupposti. Anzi può deliberatamente uccidere in se stesso quell'*orientatività verso il bene* – che si sprigiona spontaneamente dalla propria sfera affettiva personale non come il comando apodittico dell'ideale ascetico, ma come esemplarità creativa – al solo fine di guadagnare un'azione assolutamente incondizionata. È possibile cioè che un individuo riesca a sviluppare e perfezionare in sommo grado tutte le opportunità offertegli dall'apertura radicale, ma che poi decida liberamente di mortificarne gli effetti in nome della propria autosufficienza psichica: questa possibilità esiste ed è implicita nei paradossi della libertà.

Pagine saltate

LA TOTALITÀ INCOMPIUTA

Che cos'è la persona? Che rapporto c'è fra identità personale e identità psichica? C'è coincidenza fra persona e *homo sapiens*? Partendo dall'antropologia filosofica di Max Scheler e dalla teoria dei sistemi l'autore definisce la persona come una «totalità incompiuta che metabolizza funzioni psichiche in atti»: gli atti sono le «cellule» prodotte dall'*ordo amoris* del sistema personale. In questa prospettiva l'identità personale si rivela una «identità compartecipativa» che si costituisce attraverso l'inconfondibile timbro con cui l'atto taglia il piano fattuale. L'ontologia della persona proposta da Cusinato si presenta come una «teoria della compartecipatività» che da un lato fuoriesce dai confini della teoria dei sistemi autopoietici attraverso la messa a fuoco della nozione teoretica fondamentale di co-esecuzione dell'atto, dall'altro implica un ripensamento della distinzione fra piano psichico e spirituale attraverso l'elaborazione di un originale «principio di espressività», alternativo alle varie forme di riduzionismo e di spiritualismo.

Guido Cusinato insegna Antropologia filosofica all'Università di Verona e dal 2001 è membro della commissione scientifica internazionale della *Max-Scheler-Gesellschaft*. È autore di *Katharsis* (1999) e *Scheler. Il Dio in divenire* (2002). Per i tipi della FrancoAngeli ha curato un'edizione critica di *La posizione dell'uomo nel cosmo* proponendo la versione di Max Scheler del 1928 (I ed. 2000, II ed. ampliata 2004) e il volume *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia* (2007).

€ 26,00 (U)

ISBN 978-88-568-0310-5



9 788856 803105