

## Indice

### PARTE PRIMA

#### ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

##### **L'eccedenza dionisiaca**

1. *L'antropologia dell'eccedenza in Nietzsche* 19
  - 1.1. Oltre il relativismo: il conflitto delle volontà di potenza
  - 1.2. Vitalismo ed evoluzionismo
  - 1.3. L'uomo come "animale malato" e le istituzioni come surrogato dell'istinto
  - 1.4. Morale e ideale ascetico
  - 1.5. I luoghi dell'eccedenza dionisiaca
  - 1.6. Über sich hinaus
  - 1.7. La volontà di generare e la fecondità del bello
  
2. *Narcotizzazioni* 32
  - 2.1. Incuria sui: l'arte di narcotizzare il dolore
  - 2.2. Aristotele: katharsis come sedativo
  - 2.3. Platone: katharsis e uscita dalla caverna
  - 2.4. Schopenhauer: l'arte anestetizzante
  
3. *L'antropologia filosofica di fronte all'annuncio della morte dell'uomo* 43
  - 3.1. L'ermeneutica del soggetto di Foucault e il risveglio dal sonno antropocentrico
  - 3.2. Scheler e l'eccedenza dionisiaca
  - 3.3. Crisi e decostruzione del pensiero antropocentrico
  - 3.4. Dall'Übermensch di Nietzsche all'Allmensch di Scheler
  - 3.5. La catastrofe della Germania e la teoria dell'Ausgleich
  - 3.6. La crisi della democrazia fra opinione di massa ed esemplarità

##### **Oggetti, organismi, persone: un'ontologia a strati**

4. *Emergentismo, teoria della costituzione, ontologia a strati* 63
  
5. *Schelling: filosofia dell'organismo e Stufenfolge della natura* 68
  - 5.1. Organismo come "schema della libertà"
  - 5.2. La Stufenfolge della centralità
  - 5.3. La critica al teleologismo kantiano
  - 5.4. Sistema e ambiente: la duplicità originaria
  
6. *Scheler: autopoiesis e strati del reale* 79
  - 6.1. Dalla coppia intero-parti a quella sistema-ambiente

- 6.2. Una prima prova dell'influsso dello Schelling berlinese su Scheler
- 6.3. Filosofia dell'organismo e curvatura autopoietica dell'essere bio-psichico
- 6.4. Il carattere retroattivo della sensazione
- 6.5. Un confronto con le teorie autopoietiche di Maturana e Luhmann
- 6.6. I quattro livelli della centricità biopsichica
- 6.7. Scheler, Plessner e Gehlen: la distinzione fra psichico e spirituale e l'antropologia filosofica

#### 7. *Strati affettivi ed educazione emozionale alla meraviglia*

- 7.1. Livelli della stratificazione affettiva e incremento dell'apertura
- 7.2. Dal punto di vista degli strati affettivi più profondi
- 7.3. A che cosa servono i sentimenti?
- 7.4. Risentimento ed edonismo come conseguenza dell'impossibilità di una compensazione affettiva
- 7.5. Ehre e Furcht: qual è lo sguardo capace di cogliere la stratificazione della vita affettiva?
- 7.6. Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia

### **Gli occhi dell'eros**

#### 8. *Antropologia e intenzionalità: da Dilthey a Scheler* 123

- 8.1. L'intenzionalità del sistema pulsionale
- 8.2. Struttura psichica e intenzionalità controfattuale
- 8.3. L'intenzionalità rovesciata e la Weltoffenheit

#### 9. *Il corpo immaginifico* 130

- 9.1. La critica a Descartes
- 9.2. Kant: l'ammutolimento del corpo dinnanzi alla legislazione intellettuale
- 9.3. Dalla teoria cinestetica di Husserl a quella dello "schema corporeo"
- 9.4. La teoria dei Bilder e il corpo immaginifico

#### 10. *L'intelligenza animale e la specificità dell'ambiente umano* 142

- 10.1. La doppia natura dell'utensile e della civilizzazione
- 10.2. Alsberg: evoluzione extra-organica e disimpegno organico
- 10.3. I problemi sollevati dall'intelligenza animale
- 10.4. È difficile essere un uomo: i labili confini fra l'umano e l'animale
- 10.5. Critica alla teoria della civilizzazione di Scheler
- 10.6. Wissenssoziologie: società postmoderna o postindustriale?

#### 11. *La rivoluzione dell'eros come apice del processo di centricità* 159

- 11.1. Alcuni spunti antropologici nel Simposio e nel Fedro
- 11.2. Scheler e Platone
- 11.3. La rivalutazione di Platone
- 11.4. Da Platone a Freud: l'impotenza dello spirito

- 11.5. Seidel e Gehlen: l'origine della morale e delle istituzioni
- 11.6. Il "vuoto del cuore": dall'eccedenza pulsionale all'eccedenza di fantasia
- 11.7. La teoria esonerante dell'eros
- 11.8. Homo eroticus: la creazione del mondo visivo

PARTE SECONDA  
 ONTOLOGIA DELLA PERSONA

**Riduzione e Weltoffenheit**

- 1. *La percezione pura e l'empirismo filosofico* 179
  - 1.1. Empirismo filosofico e chiusura ambientale
  - 1.2. Scheler e la chiusura ambientale di von Uexküll
  - 1.3. Autodati e conoscenza a-simbolica
  - 1.4. Bergson e il problema della percezione disinteressata
  - 1.5. Oltre Kant e il pensiero della sintesi
  - 1.6. L'apriori materiale in Husserl e Scheler
  - 1.7. Il costruttivismo radicale e il direct realism di Gibson
  - 1.8. La delimitazione dell'empirismo filosofico
- 2. *Eccedenza agapica e autodati* 198
  - 2.1. Eros e agape: vi è un domandare dell'amare a cui il mondo risponde dischiudendosi
  - 2.2. Riduzione e autodati
  - 2.3. Dall'immaginazione alla compartecipatività
  - 2.4. Ideazione e intenzionalità controfattuale
- 3. *Riduzione e realtà multiple* 211
  - 3.1. Riduzione e Lebenswelt
  - 3.2. La messa fra parentesi della realtà preminente
  - 3.3. Riduzione come terapia dell'ordo amoris
- 4. *Radicalizzazione dell'apertura ed ex-centricità* 218
  - 4.1. L'apertura radicale come destabilizzazione
  - 4.2. L'altro fuoco dell'ellisse: il problema dell'ex-centricità in Schelling e Scheler
  - 4.3. Weltoffenheit e thaumazein
  - 4.4. La teoria del conflitto: che cos'è lo spirituale?
- 5. *Fenomenologia dell'alterità* 231
  - 5.1. Fra empatia e neuroni specchio
  - 5.2. Robinson Crusoe
  - 5.3. Intersoggettività: la critica di Scheler a Husserl
  - 5.4. La percezione "immediata" dell'altro

- 5.5. I diversi livelli della percezione dell'altro
- 5.6. La morale naturale della simpatia e S. Francesco
- 5.7. L'unipatia e la grammatica universale dell'espressività
- 5.8. Erlebnis e Ausdruck

### **La persona partecipativa**

#### *6. Il problema della persona 259*

- 6.1. Persona e bioetica
- 6.2. La critica a Locke e l'eredità kantiana
- 6.3. Scheler: persona e atto
- 6.4. La teoria dell'ordo amoris in Scheler
- 6.5. Oltre l'ontologia del possibile
- 6.6. Alcune considerazioni sulla "prospettiva in prima persona" di Baker

#### *7. Il principio di espressività 284*

- 7.1. L'essenza e il principio di espressività
- 7.2. Le due vie dell'espressività
- 7.3. Ideazione e metabolismo cognitivo

#### *8. Per un'ontologia della persona 290*

- 8.1. L'indistinzione dominante fra Io psichico e persona
- 8.2. L'atto come "cellula" della totalità incompiuta
- 8.3. L'inoggettivabilità dell'atto
- 8.4. Rovesciamento del piano psichico e rettificazione partecipativa
- 8.5. Totalità incompiuta come apertura temporalizzata
- 8.6. Fisionomia della persona e sfondamento affettivo
- 8.7. Persona come centro di un territorio empirico
- 8.8. La rottura del circolo ermeneutico e l'atto performativo

#### *9. Il problema etico e la libertà situata 309*

- 9.1. Il vuoto promettente e il silenzio
- 9.2. Libertà e "creatività incompiuta"
- 9.3. Libertà dell'Io e libertà della persona
- 9.4. La confutazione di Ivan: libertà e male radicale

## *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 fondo<sup>1</sup>, 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.

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'ero-

---

<sup>1</sup> Tale ambiguità è già presente etimologicamente nel termine greco "*prosopon*", 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*)».

tismo, 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 *cyborg* 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 imprevisto 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*”<sup>2</sup>.

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 partecipativo (cfr. “principio d'identità partecipativa”).

---

<sup>2</sup> 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).

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 partecipativa e ricade nella logica egocentrica. *La persona è in definitiva un grande riconvertitore di energie psichiche in energie partecipative 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 partecipativamente 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.