

ORIENTAMENTO AL BENE E TRASCENDENZA DAL SÈ. IL PROBLEMA DELL'OGGETTIVITÀ DEI VALORI IN MAX SCHELER

di Guido Cusinato

Abstract. *The German phenomenologist Max Scheler, commonly considered one of the most important exponents of value objectivism, does not claim an “absolute” value objectivism, as often asserted. The values are objective towards the will of the subject, not towards the creative act of loving. This presupposes a radical new conception of the value. According to Scheler, in fact, the values are no qualities to be attributed to the perceived object but the very first thing grasped on a phenomenon, i.e. the “first messenger” (erste Bote) of the phenomenon: the value is what orients the formation and development of the experience.*

This paper proposes to deal with the problem of the value objectivism in relation to the self-transcendence and to the self-realization of the person. The value objectivism should be measured by its faculty to orient the act through which a person detaches himself from the proper factual self. The “Good” isn’t therefore related to an ideal transcendent object, but to the act to transcend the proper self in a creative way. The fundamental thesis is that the personal identity constitutes itself only in a critical distancing from the self. This concrete act of self-transcending cannot be understood merely in the sense of the self-interpretation – of the “strong evaluations” of Charles Taylor – but requires also the presence of the exemplarity of the other.

1. Per un ripensamento del problema dell'orientamento

Nelle *Radici dell'io* Charles Taylor ha efficacemente messo in luce come in epoca moderna il modo di porre il problema dell'orientamento verso il bene si sia profondamente modificato rispetto a quello degli antichi¹. C'è una precisa svolta, individuata

¹ Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.

nell'«*espressivismo romantico*»², a partire dalla quale la natura umana non mira più alla realizzazione di un disegno già compiutamente prestabilito ma piuttosto concorre alla determinazione stessa di tale progetto. Realizzare la mia natura diventa un compito creativo: la «vita umana, lungi dal copiare un modello esterno o dall'attuare una formulazione già determinata, rende manifesto un potenziale che la manifestazione contribuisce a plasmare»³. La differenza fondamentale rispetto al “platonismo” è che l'orientamento verso il bene non è più inteso come un rivolgimento a un mondo delle idee già predeterminato: «realizzare la mia natura significa sposare lo slancio, la voce o l'impulso interiore. Significa rendere manifesto ciò che era nascosto sia per me che per gli altri. Ma questa manifestazione contribuisce anche a definire che cosa si debba realizzare. La direzione di questo slancio non era chiara, né poteva esserlo, prima di questa manifestazione»⁴.

Gran parte della filosofia del Novecento, a partire da Nietzsche, aveva giustamente messo in luce come le forme di orientamento finalistico, che s'impongono obbligatoriamente dall'alto, siano spesso state funzionali a una morale dell'obbedienza che non lascia spazio alla creatività dell'uomo. D'altra parte negli ultimi decenni diversi studi di sociologia, a cominciare da quelli di Christopher Lasch⁵ e Robert Bellah⁶, hanno documentato come il tramonto delle vecchie forme di orientamento autoritarie non abbia necessariamente coinciso con la liberazione dell'uomo, ma spesso sia stata accompagnata da una atrofizzazione della sua identità. La mancanza di un quadro di riferimento valoriale invece di favorire la creatività umana rischia di sfociare in una cultura narcisistica autoreferenziale, producendo quello che Lasch ha efficacemente definito “io minimo”.

² L'origine della svolta espressivistica è fatta risalire da Taylor al periodo del romanticismo (cfr. C. TAYLOR, *Le radici dell'io*, cit., pp. 451-479).

³ C. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., pp. 458-59.

⁴ Ivi, p. 458.

⁵ Cfr. C. LASCH, *L'io minimo*, trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 1996.

⁶ Cfr. R. BELLAH, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York 1970; ID., *Religion in Human Evolution*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

Sentimenti come la vergogna o il pudore sono oggi spesso percepiti come un dannoso retaggio moralistico. La scomparsa della vergogna è invece un grave indizio: il senso ultimo della vergogna è infatti quello di segnalare la non riuscita della propria formazione (*Bildung*) personale. Nella vergogna il sangue che affluisce alle guance è come se mirasse a nascondere l'infermità del volto ma contemporaneamente tradisce la sensazione di essere privi di un volto da esporre. Non intendo qui una vergogna assoggettata ai meccanismi inibenti della morale dell'obbedienza, ma una vergogna capace di segnalare lo scarto fra l'infermità dell'identità personale e le sue esigenze di realizzazione più profonde. Con la scomparsa della vergogna rischia di esaurirsi la spinta alla trasformazione e di venir meno uno dei più importanti meccanismi di autocorrezione del nostro sistema affettivo.

L'equivoco di un certo pensiero postmoderno è stato quello di pensare che il tramonto della morale ascetica criticata da Nietzsche coincidesse automaticamente con una emancipazione e liberazione dell'uomo. Si può invece osservare che nell'attuale liquidità postmoderna si sono rapidamente affermate nuove mitologie e forme di orientamento più primitive, che fanno leva su passioni timotiche distruttive come la paura, il risentimento o l'odio verso il diverso. È solo ponendo il problema di una nuova forma di orientatività che è possibile sottrarsi al processo di "balcanizzazione" indotto dalle passioni negative, queste infatti si limitano a compattare violentemente l'io narcisista verso forme d'identità gregaria (il gruppo o la comunità immunitaria) senza riuscire a dare forma a comunità capaci di confrontarsi con il diverso. La carenza di capacità progettuale si traduce nella disgregazione dei legami sociali⁷. In questo contesto ritornano utili le riflessioni di Taylor: concetti come quadro di riferimento, scopo, senso, valore, ma anche sentimenti come pudore, vergogna, pentimento e rispetto verso l'altro non vanno eliminati ma piuttosto ripensati nella prospettiva della "svolta espressivistica"⁸. Nel processo di secolarizzazione la domanda di orientamento e di valore

⁷ Cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

⁸ «Trovare il senso della vita vuol dire esplicitarlo. La modernità ha maturato l'acuta consapevolezza che per noi l'esistenza di un senso dipende dalle nostre capacità d'espressione» (C. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., p. 32).

non si annulla ma piuttosto si ridefinisce: non è più funzionale a una morale repressiva di controllo, ma viene riformulata nell'ottica della realizzazione della persona. L'orientamento verso il bene non viene più concepito come l'imposizione esterna di un ruolo oggettivo, ma piuttosto come ricerca di una sintonia con il proprio essere e con le proprie aspirazioni più profonde.

Un'ipotesi che nel corso del Novecento ha riscontrato un ampio credito è stata quella di supporre che in questo progetto di realizzazione sia il soggetto a porre i valori. Qui di seguito vorrei sperimentare un diverso modo d'intendere il problema dell'orientamento confrontandomi in particolare con alcune posizioni del massimo rappresentante novecentesco dell'oggettività dei valori: il fenomenologo tedesco Max Scheler (1874-1928).

La mia proposta è quella di collocare il problema dell'oggettività dei valori non a livello dell'interazione dell'organismo con l'ambiente, ma della realizzazione personale. È a questo livello che sorge la questione se l'articolazione valoriale sia determinata dalla volontà del soggetto o se sia al contrario l'orizzonte entro cui agisce la volontà del soggetto. Tramontata definitivamente l'idea di un mondo di valori ideali, per buona parte del Novecento si è tentato di fondare tale 'oggettività' sul piano dell'etica del dovere o dell'intersoggettività comunicativa. Qui di seguito cerco di seguire una strada diversa ponendo al centro dell'indagine il concetto di trascendenza dal sé. L'idea è che la realizzazione della persona non avvenga nel senso di una progettualità autoreferenziale e solipsistica ma richieda un esser tirati fuori da se stessi che risulta indipendente dalla volontà del soggetto: in questo esser strappati da se stessi c'è un nucleo di "oggettività" che va indagato ulteriormente nel suo radicamento affettivo.

L'essere strappati dalla propria intrascendenza non svela solo una diversa dimensione dell'oggettività, ma anche del concetto stesso di "bene", e con esso dell'etica. Se l'identità personale si costituisce grazie alla presa di distanza dal proprio sé fattuale, allora l'oggettività del valore si misura nella capacità di orientare tale atto di trascendenza dal sé. Il bene non è quindi un oggetto trascendente, ma la trascendenza creativa dal sé.

Certo questo esser strappati a se stessi deve prima o poi connettersi con una presa di distanza critica da se stessi raggiungibile

solo sul piano intersoggettivo della riflessione, qui tuttavia mi interessa indagare le motivazioni che si radicano sul piano dell'affettività, cioè delle strutture passive dell'esperienza antepredicativa.

2. *Il bene e la persona*

Il tentativo di Max Scheler di ripensare l'orientamento e i valori al di fuori di una morale dell'obbedienza risulta molto controverso. Forte della scoperta che i valori non sono "scelti" dalla volontà ma piuttosto "sentiti", Scheler indugia poi eccessivamente sulla così detta "oggettività dei valori". Una oggettività addirittura "dura", secondo alcune formulazioni del periodo intermedio, che ha ingenerato una rappresentazione decisamente infelice: quella di oggetti ideali che esisterebbero in una realtà autonoma e ultramondana, a cui si accederebbe attraverso un non ben precisato atto intuitivo. Si tratta di una rappresentazione insostenibile – che Scheler stesso inizia a mettere in discussione già nella seconda parte della sua opera principale, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-1916) – ma che tuttavia continua a costituire ancora oggi il fulcro delle più diffuse interpretazioni su Scheler.⁹

Eppure una delle principali idee dell'antropologia filosofica di Scheler è che non esista un orientamento al "Bene", inteso come un modello ideale esterno già dato, ma solo un orientamento dal basso, radicato nella sfera affettiva. Questo vuol dire

⁹ Scheler venne interpretato nei primi decenni del novecento come un seguace di Nietzsche e un rappresentante del relativismo etico, mentre in quelli successivi come un esponente dell'assolutismo etico. In realtà Scheler ha costantemente cercato un'alternativa sia al relativismo che all'assolutismo etico. Per quanto riguarda le accuse di relativismo e vitalismo mi limito a due casi: nel 1920 Rickert critica le posizioni di Scheler vedendo in esse un pericoloso attacco nei confronti della metafisica occidentale (cfr. H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modestromungen unserer Zeit*, Tubinga 1920); nel 1934 Przywara esprime tutta la propria insoddisfazione nei confronti dell'oggettivismo dei valori di Scheler, ritenuto non abbastanza "forte", in quanto non ancorato all'esistenza di un mondo di oggetti ideali e piuttosto espressione del vitalismo nietzschiano (cfr. E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig 1934, trad. it. a cura di P. Cevasco, Jaca Book, Milano 2007, pp. 90-91).

che la volontà dell'individuo agisce su di uno sfondo già valorialmente articolato e che questa articolazione viene colta nel sentire (*Fühlen*) e nel preferire (*Vorziehen*). In tal modo l'oggettività dell'orientamento dipende dalla maturità e correttezza della sfera affettiva e il problema etico ha a che fare con il processo di formazione (*Bildung*) di quest'ultima, perché è questa a produrre orientamento e trasformazione.

In secondo luogo Scheler, con la teoria delle *ideae cum rebus*, ritiene errato pensare che sia impossibile rispondere al grande interrogativo sul senso dell'uomo e della storia unicamente a causa dei limiti conoscitivi dell'uomo: «Voi sbagiate di grosso nel credere che il grande punto interrogativo, il grande “?” rappresentato [...] dall'universo, dal suo senso, dal vostro senso, sia solo il vostro punto interrogativo soggettivo e che ci sia da qualche parte una risposta indipendente dalla vostra presa di posizione! No: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa!»¹⁰. Questo significa che «i limiti della conoscenza umana non si fondano assolutamente solo su motivi soggettivi, ma si basano piuttosto sul carattere incompiuto, sul carattere diveniente dell'essente stesso»¹¹. Pensare che il futuro sia imprevedibile solo a causa dei limiti della potenza di calcolo a disposizione dell'uomo significherebbe rappresentarsi l'esistenza come l'esecuzione di un algoritmo volto a risolvere un'equazione particolarmente complessa. Lo sviluppo della realtà creativa rimarrebbe invece imprevedibile anche di fronte a una capacità di calcolo illimitata. La storia si palesa così come un processo aperto che non è completamente contenibile in nessuna idea e in nessuna previsione.

Quello che vale per il senso ultimo, vale anche per il bene. La tesi centrale del periodo intermedio è che l'orientamento verso il bene non consiste nel dirigersi a un oggetto ideale già compiuto e trascendente il processo stesso, ma trova piuttosto il suo punto di riferimento finale nel concetto di solidarietà agapica: bene è tutto

¹⁰ M. SCHELER, *Nachlaß*, *GW* XIII, p. 158. *GW* = M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. M. Scheu und M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1954-1997. Tutte le traduzioni sono opera del sottoscritto.

¹¹ M. SCHELER, *Nachlaß*, in: *GW* XI, p. 261.

ciò che muove verso un incremento solidaristico della comunità illimitata delle persone che amano.

Questa “immanentizzazione” del bene platonico nell’amare cristiano ha importanti ricadute teologiche. Nel fortunato saggio del 1912 sul *Risentimento* Scheler osserva che la rivoluzione compiuta dal cristianesimo consiste nell’identificare il *summum bonum* non più con un fine posto al di fuori e al di sopra dell’amare, ma con l’amare stesso: nel cristianesimo «non c’è più l’idea di un “sommio bene” che possa avere un contenuto trascendente e indipendente rispetto all’atto dell’amare stesso e del suo moto»¹². Conseguenza della nuova idea cristiana è che l’atto dell’amare «come “amore sorgivo” [*quellende Liebe*] (Lutero) è già in se stesso – indipendentemente dal suo oggetto e dal suo valore – il *summum bonum*»¹³.

Rovesciando il pregiudizio greco che vedeva nell’amare un indice di imperfezione, l’amare diviene l’essenza stessa del divino: «Dio non è più meta eterna e quieta dell’amore della creatura, simile a una stella che muove addirittura l’universo al modo in cui “l’amato muove l’amante”, bensì l’essenza stessa di Dio diventa amare e servire e da ciò soltanto procede il suo creare, volere, causare. Subentra al posto dell’eterno “primo motore” del mondo il “Creatore”, che lo ha creato “per amore”»¹⁴.

In *Ordo Amoris* l’amare viene ridefinito a partire dal processo che porta il singolo individuo verso la pienezza di valore che gli è più propria¹⁵. Ripetutamente viene rimarcato che l’amare consiste nell’«andare oltre se stessi», nell’«abbandonare se stessi», nel «trascendere se stessi» e che solo in questo modo l’individuo raggiunge la propria vocazione individuale e il proprio “bene”¹⁶. Se

¹² M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *GW* III, p. 73.

¹³ Ivi, p. 86.

¹⁴ Ivi, p. 73.

¹⁵ L’amare «è la tendenza ovvero, se è il caso, l’atto che tenta di condurre ogni cosa verso la pienezza di valore che gli è più propria ed effettivamente, se non si frappongono ostacoli, vi riesce. Noi qualificiamo quindi come essenza dell’amare quell’azione edificante e costruttiva [*erbauende und aufbauende*] nel e sul mondo» (M. SCHELER, *Ordo Amoris*, in: *GW* X, p. 355).

¹⁶ L’amare è definito come «l’atto originario attraverso cui un essere [...] abbandona se stesso per prender parte all’esistenza di un altro essere». L’amare

L'amare è l'atto che permette all'individuo di rompere e trascendere i propri confini per aprirsi al mondo, allora è in riferimento a lui che va ripensato il problema dell'oggettività.

3. *L'amare come atto di trascendenza dal sé e la dinamicizzazione della gerarchia dei valori*

La priorità agapica di un «amore sorgivo» (*quellende Liebe*), come spinta verso il meglio, può offrire un importante strumento interpretativo sulla così detta «oggettività dei valori» e in ogni caso trasforma profondamente il significato da attribuire alla gerarchia dei valori: è solo passando attraverso l'atto dell'amare agapico che i valori personali si articolano in una gerarchia. Prima e indipendentemente da tale passaggio non esiste alcuna gerarchia dei valori. Di conseguenza il punto di riferimento ultimo non è più un «Bene» posto al vertice di una astratta gerarchia dei valori, ma il moto agapico che si manifesta concretamente nel moto di solidarietà fra più persone e che non mira a una dimensione ultramondana, ma piuttosto al massimo incremento del contatto vissuto con il mondo.

In *Ordo amoris* il concetto di “oggettività” dell'amare assume pertanto un significato del tutto particolare: non fa riferimento a una sostanza, a una struttura che ci sta di fronte, ma piuttosto deriva dalla relazione del singolo con il tutto: l'amare è “oggettivo” nella misura in cui è “ordinato”, cioè agostinamente rettificato: «L'amare è sempre stato interpretato da noi dinamicamente come un divenire, crescere, scaturire [*Aufquellen*] delle cose in direzione dell'immagine originaria che di esse è riposta in Dio»¹⁷. In questo passo è individuabile una forte tensione fra la nuova concezione di un amare creativo e dinamico e la tesi, di origine agostiniana, che questo si limiti a replicare «un'immagine originaria» già compiuta all'interno di Dio. La rottura di questo

è «l'abbandonare se stessi, i propri stati e i propri “contenuti di coscienza”, il trascenderli, per giungere per quanto possibile a un contatto vissuto con il mondo» (M. SCHELER, *Ordo amoris*, in: *GW X*, p. 356).

¹⁷ M. SCHELER, *Ordo amoris*, in: *GW X*, p. 355.

schema, nell'ultimo periodo, aprirà le porte alla tesi del Dio diveniente e alla dinamicizzazione della gerarchia dei valori.

L'oggettività va allora ripensata non in direzione delle *ideae ante res*, ma della capacità di trascendenza dal sé: «Quando l'uomo ama qualcosa [...] ciò significa sempre che egli nel suo centro personale fuoriesce [*beraustrete*] da se stesso come unità corporea e tramite tale azione è con-attivo [*mittätig*] nell'affermare, cooperare, favorire, benedire la tendenza di ciò che è diverso da sé a realizzare la propria peculiare pienezza [*Vollkommenheit*]»¹⁸.

Vi è inoltre da registrare la differenza che Scheler traccia fra gerarchia dei valori e *ordo amoris*: la gerarchia dei valori non corrisponde al modo di essere di una singola persona, ma rappresenta per così dire il termine correlato della comunità infinita di tutte le persone. È solo l'*ordo amoris* che rappresenta il modo in cui questo ordine axiologico si materializza concretamente in un determinato individuo. In questo senso l'*ordo amoris* non ha una validità universale, ma al contrario corrisponde a un modo del tutto unico e irriproducibile di far proprio l'ordine della gerarchia dei valori da parte di una singolarità, tanto da assurgere a *principium individuationis* di quell'individualità personale. Nonostante questo l'*ordo amoris* conserva una sua "oggettività", nel senso che non è modificabile a piacimento, proprio perché la sua oggettività diventa la cifra dell'individualità.

È in questo contesto che può essere affrontata la discussa questione del rapporto fra destino e *ordo amoris*¹⁹. Scheler definisce con "destino" la dimensione temporale dell'*ordo amoris*, l'ordine

¹⁸ Ivi, p. 356.

¹⁹ Sull'interpretazione del destino in *Ordo amoris* cfr. in particolare E. KELLY, *Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers*, in: C. BERMES, W. HENKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Denken des Ursprungs. Ursprungs des Denkens. Scheler Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 149-159. Il problema è che nella stessa pagina in cui Scheler delinea un concetto dinamico di "destino" – «il destino cresce assieme alla struttura ambientale» (M. SCHELER, *Ordo amoris*, in: GW X, p. 353) – la vocazione individuale (*individuelle Bestimmung*) viene ancora descritta come «un'essenza assiologica in sé eterna nella forma della personalità». Bisognerà aspettare le analisi di *Essenza e forme della simpatia* per superare queste ambiguità.

delle sue priorità e la direzione della sua funzionalizzazione, ma afferma che esso possa essere modificato retroattivamente dal divenire della persona. Si tratta quindi di un uso terminologico improprio. Del resto Scheler, già nel periodo intermedio, ritiene che la caratteristica fondamentale della persona sia proprio quella di poter trascendere se stessa (e quindi il proprio destino statico) fino a vivere una trasformazione così radicale da dare inizio a una nuova esistenza e addirittura a una «rinascita». Tutta la fenomenologia del pentimento dimostra che la persona può trascendere il sé e quindi trasformare il proprio “destino”. La mia ipotesi è che in Scheler l'*ordo amoris* si caratterizzi come un “destino” esclusivamente rispetto alla volontà del soggetto, ma non dell'atto creativo dell'amare.

4. *L'aspetto creativo dell'amare*

L'“oggettività” dell'amare si misura in relazione a uno sforzo solidaristico di trascendenza dal sé verso una maggiore pienezza di valore che ancora non è data. In tal senso i valori sono “oggettivi” non tanto nei confronti dell'atto dell'amare creativo, ma piuttosto nei confronti del preferire e posporre, del desiderare, scegliere, volere, così come nei confronti di tutti gli atti della recezione del valore (*Wertnehmung*). Il problema di Scheler è quello di mantenersi in un difficile equilibrio per evitare due tesi opposte: quella secondo cui l'amare si limita a registrare passivamente un valore già dato e quella secondo cui l'amare del singolo crea arbitrariamente il valore. Con il termine “oggettività” Scheler ribadisce che tale articolazione valoriale è radicata in una particolare esperienza del sentire, il *Fühlen*, e non può essere modificata arbitrariamente dalla volontà.

Il fatto che gli atti dell'amare e dell'odiare si rapportino alla gerarchia dei valori in modo profondamente diverso da quelli del preferire e posporre è gravido di conseguenze. Nel preferire e posporre stabilisco un confronto fra più valori *già dati*, e “sento” la superiorità dell'uno rispetto all'altro. Invece l'atto dell'amare intenziona, direttamente, un singolo valore ma senza relazionarlo agli altri valori *già presenti*. Piuttosto la relazione è stabilità nei

confronti di un incremento di valore che ancora non ha avuto luogo. Ed è per questo che, nell'amare, la persona compie un sovvertimento creativo dell'ordine assiologico fattuale.

L'amare non si limita a registrare la relazione oggettiva di un valore nei confronti di un altro valore già dato, ma fa spazio, a partire da quel singolo valore, alla realizzazione di un incremento di valore. In altri termini l'amare non si limita a comparare valori già esistenti, ma apre un varco verso qualcosa che ancora non esiste: fa venire alla luce la parte migliore di ciò che si ama, come l'odio quella peggiore. Fa eromperе un nuovo inizio che trascende il piano fattuale. Non si limita a preferire o scegliere una possibilità già data ma, individuato un punto di forza, una densità esistenziale, crea le condizioni per l'apparire di una possibilità nuova. È quello che traspare in *Essenza e forme della simpatia* (1922) dove l'amare viene definito come «il *movimento intenzionale* nel quale, a partire dal valore dato A di un oggetto, si realizza la manifestazione del suo valore superiore. E proprio questo *apparire* del valore superiore sta in connessione essenziale con l'amare. Esso non è dunque, nella sua essenza ultima, né pura "reazione" ad un valore già sentito, come ad esempio "rallegrarsi", "rattristarsi", né una funzione determinata in senso modale come "godere", né una relazione con due valori già dati in precedenza, come avviene con il "preferire"»²⁰.

L'amare non è quindi una semplice reazione di risposta (*Antwortsreaktion*) a una situazione già data, come invece molti sentimenti e passioni, ma un atto creativo che fa breccia sul piano fattuale per far spazio a un incremento di valore. L'amare non fissa con lo sguardo, irrigidendolo, «un valore che sta qui davanti a noi ed è già dato. Né si rivolge a cose date (o persone reali) esclusivamente in virtù dei valori positivi che esse hanno in sé e che sarebbero già "dati" *prima* del verificarsi dell'amore. In tale rappresentazione tornerebbe infatti a prevalere il "fissare" il nudo fatto empirico, che tanto si oppone all'amore. [...] L'amore esiste primariamente là dove, al valore già dato "come reale" nella persona, si aggiunge in più il *movimento*, l'intenzione rivolta a ulteriori

²⁰ M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *GW VII*, p. 156.

possibili valori “*superiori*”, rispetto a quelli che sono già qui e dati – e che tuttavia *non* sono ancora dati come qualità positive»²¹.

Qui si tratta di superare la secolare contrapposizione fra *eros* e *agape*: l'amare non è solo il desiderio di maggiore perfezione, e neppure il donarsi del più perfetto al meno perfetto. Piuttosto, ben più radicalmente, è all'origine di entrambi: è desiderio che si fonde con la donazione per fecondare un movimento generativo e di fioritura. Nell'offrire uno spazio di crescita ulteriore all'amato scintilla in esso un ordine di valori più alto. È in questo spazio che prende forma quel gesto di trascendenza dal sé che la persona amata non riesce altrimenti a compiere e a volte neppure a presagire.

La questione decisiva è quella di non confondere questa capacità creativa dell'amare con l'arbitrio del soggetto. Che Scheler riconosca una capacità creativa all'amare è indubbio, quello che viene negato è che tale *poiesis* avvenga lungo le direttive della volontà arbitraria del soggetto o sia intesa come proiezione dei desideri di una persona su di un'altra. Ed è proprio tale caratteristica dell'amare che può essere presa come modello per un orientamento motivazionale non autoritario. L'amare non è detto che confermi l'intenzionalità o la volontà della persona amata, in quanto va oltre l'esistenza fattuale. Non mira neppure a far coincidere la persona amata con il proprio ideale o a impegnarsi per “migliorarla” o per farle raggiungere il suo “dover essere”. L'amare infatti non va confuso con l'infatuazione o con una malcelata tendenza pedagogica volta alla realizzazione di un fine. Piuttosto la caratteristica dell'amare consiste nell'assumere come punto di partenza il valore empirico della persona amata, ma per cogliere la direzione espressiva e le potenzialità dal punto di vista della persona amata, quindi rinunciando a imporre il proprio progetto. Proprio per questo nell'atto dell'amare autentico «non si verifica né una “introiezione” [*Hineintragen*] né una empatizzazione proiettiva, e quindi neppure alcuna illusione»²². Nell'amare non proietto sull'amato il mio modello di perfezione o i miei desideri, piuttosto offro uno spazio in cui possa venire liberamente alla luce la *sua* pienezza valoriale. Per questo l'amare è

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 157.

così agognato e così centrale nell'esistenza umana: senza l'offerta di questo spazio ulteriore, l'individuo si sentirebbe soffocare e si dannerebbe, incapace di compiere quella trasformazione verso la pienezza del proprio valore che lo salverebbe dal vivere non vivendo. Nello stesso tempo questo incremento valoriale si configura da se stesso, scaturisce da un moto espressivo immanente e non imitando un modello esterno o adeguandosi alle proiezioni dell'amante. È solo nella fusione di questi due momenti che l'amare diventa creativo, come lo diventa ogni volta che si rettifica in un amore ordinato. Presi separatamente questi due momenti non creano un incremento valoriale, ma al massimo fanno aprire gli occhi a tutta la sfera affettiva di quell'individuo per cogliere valori che prima risultavano invisibili.

E qui che va ricercata la radice dell'etica: nell'amare non punto ad estendere il mio dominio sull'altro, o a imporre un punto di vista. Amare significa piuttosto donarsi nel senso di mettere fra parentesi la propria soggettività progettuale e agire dal punto di vista dell'altro. In altri termini coincide con il prendersi cura dell'altro.

5. *Orientamento al bene e trascendenza dal sé*

Se così stanno le cose ha senso parlare ancora di un amare rivolto a un bene trascendente? La risposta di Scheler è negativa: «Io rispondo alla domanda con un no! [...] Anzi l'amore per il bene in quanto bene è in se stesso cattivo, poiché si traduce necessariamente in fariseismo»²³. Se non esiste un "bene" compiuto come oggetto ideale trascendente, non esiste neppure un amore del bene. Quello che i greci intendevano con orientamento verso qualcosa che è già il *bene*, diventa qui uno sforzo per innalzare la persona verso il *migliore*. La concezione sostanziale del Bene lascia così il posto a quella del bene come movimento generativo.

Se l'amare per il bene non è più il criterio dell'etica, quand'è che l'amare assume un carattere etico? «L'amore possiede questo valore particolare solo nella misura in cui è amore della persona e

²³ Ivi, p. 164.

per la persona»²⁴. Ma che cosa precisamente viene qui amato della persona? L'amare eticamente dotato di valore in *Essenza e forme della simpatia* è quello che non considera la persona per il suo possedere queste o quelle qualità ma in quanto la considera come singolarità dinamica. Amare una persona nella sua singolarità significa intuirne la bellezza generativa, cioè la sua possibilità di trascendersi e di andare oltre quello che è già, aprendosi al nuovo, perché è proprio in tale percorso che tale singolarità si costituisce.

L'etica ha quindi a che fare con la trascendenza dal sé come caratteristica costitutiva della singolarità personale. La persona è un ente ontologicamente diverso da tutti gli altri in quanto è l'unico capace di compiere questo gesto del superamento di se stessi.

L'amante offre invece all'amato uno spazio per uscire dalla propria autoreferenzialità. È in questo nuovo spazio che potranno emergere quei nuovi valori che, come pioli, serviranno all'individuo per uscire dalla propria chiusura. L'idea di base è che l'azione creativa sia costitutivamente connessa con l'atto della trascendenza dal proprio sé fattuale. Il punto di riferimento ultimo di un'azione etica non è un comando imposto dall'alto o una morale dell'obbedienza, ma l'esperienza dell'essere strappati dall'orizzonte della propria autoreferenzialità e dell'aprirsi al mondo. E l'amare autentico è la forza che permette questo slancio oltre se stessi. Se invece le finalità vengono decise da un sé che coincide con l'idea che gli altri hanno di esso o da una sfera affettiva accecata da un eccessivo amore verso se stessi, l'esistenza umana finisce con il girare a vuoto su se stessa.

Nikolaj Berdjaev, in sintonia con Scheler, riprenderà alcuni di questi temi cercando di conciliare il problema della creatività umana con il concetto cristiano di amare.²⁵ Secondo Berdjaev nelle tradizionali società teocratiche cristiane la creatività umana

²⁴ Ivi, p. 167.

²⁵ «La morale del mondo cristiano, sino ad oggi, non è stata una morale creativa. [...] La morale creativa del *Nuovo Testamento*, dell'amare evangelico, non è stata ancora pienamente rivelata nel mondo cristiano e solo raramente ha brillato, quasi come un bagliore di folgore, in alcuni eletti del tipo di San Francesco. Il cristianesimo è stato presentato al mondo come la religione dell'obbedienza e non come la religione dell'amare» (N. BERDJAEV, *Il senso della creazione*, a cura di A. dell'Asta, Jaka Book, Milano 1994, p. 307).

era stata soffocata da una morale dell'obbedienza, mentre nelle società laiche moderne si è quasi sempre tentato di conquistare la libertà creativa solo in opposizione all'idea di Dio o rendendo tale idea superflua. A queste soluzioni Berdjaev contrappone una creatività dell'amare capace di indirizzare le energie dell'uomo al superamento del sé. L'affermazione di Dostoevskij, secondo cui «solo la bellezza salverà il mondo», viene così intesa da Berdjaev nel senso di un nuovo "estetismo", che non mira a fare di se stessi un'opera d'arte, ma piuttosto presuppone la coincidenza di redenzione e di creatività: la salvezza della persona avviene attraverso l'azione creativa, perché «al di fuori della creatività non c'è persona». Anzi la sacralità della persona, la sua dignità, deriva proprio da questa capacità creativa che è salvifica, cioè sacra, solo nella misura in cui permette la distanza critica dal proprio sé fattuale. Il sacro non è più il rinvio a un piano ideale trascendente nel senso di ultramondano, ma la forza sotterrica che consente alla persona di trascendere il proprio sé autoreferenziale e di aprirsi al mondo.

6. Per una ridefinizione del concetto di valore e di oggettività del valore

L'idea che si è affermata nel corso del Novecento è quella di una realtà in sé priva di valori, in cui non esistono valori ma solo proiezioni falsificanti di valori sulla realtà. È possibile, in base ai presupposti considerati nei paragrafi precedenti, esplicitare una diversa idea di valore? Nascosta fra le pagine del *Formalismus* vi è una definizione finora passata inosservata: «il valore precede il proprio oggetto. È il primo "messaggero" [Bote] della sua particolare natura. Là dove l'oggetto è dato ancora in modo confuso e indeterminato, il valore dell'oggetto è già dato in modo chiaro e preciso»²⁶. Qui il valore è lo spazio entro cui prende forma la

²⁶ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: GW II, p. 40. Ho richiamato l'attenzione sulla centralità di questa definizione in: G. CUSINATO, *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in: G. PFAFFEROTT (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 62-80.

percezione di un oggetto. Lungi dal porsi al di fuori dell'esperienza, il valore diventa il presupposto per ogni forma di percezione in quanto determina il raggio di rilevanza e quindi l'interesse che «funzionalizza» tutte le successive percezioni di quell'oggetto.

Il valore non è una qualità che viene percepita nell'esperienza, ma ciò che orienta lo sviluppo dell'esperienza. Scheler non considera il valore come un semplice fenomeno (*Phänomen*), ma piuttosto come un profenomeno (*Urphänomen*). Si tratta di una differenza decisiva perché definire il valore in termini di *Urphänomen* significa mettere in luce che il valore fa sì parte dell'esperienza ma come condizione della datità del fenomeno stesso. Non è un attributo, una qualità o una proprietà che si aggiunge posticciamente alla datità contingente di un fenomeno percepito, ma la condizione trascendentale della costituzione del fenomeno stesso: il valore dirige lo stesso processo di espressività del fenomeno, il suo venire alla luce. Nel caso dei valori personali questo significa che i valori strutturati nell'*ordo amoris* orientano il processo di costituzione di ogni identità personale.

Non si può però applicare a Scheler la contrapposizione kantiana fra a priori ed empirico: per Scheler la funzione apriorica materiale dell'*Urphänomen* e dei “dati essenziali” viene a coincidere con la funzionalizzazione di nuove esperienze ma poi queste interagiscono retroattivamente sull'*ordo amoris*, laddove in Kant il condizionamento è a senso unico dall'a priori all'esperienza. In altri termini in Scheler l'apriori materiale della persona – l'*ordo amoris* – non ha nulla a che fare con l'a priori di Kant, che rimane indipendente dall'esperienza.

Affermare che l'articolazione valoriale è oggettiva in quanto è colta empiricamente nell'atto del sentire (*Fühlen*) e del preferire o posporre (*Vorziehen und Nachziehen*), significa che la volontà del soggetto agisce sulla base di un'articolazione valoriale che si dimostra autonoma e non arbitrariamente modificabile, non che il soggetto possa cogliere o intuire “giudizi di valore” oggettivi. Gli equivoci sorgono quando non si tiene presente che per Scheler la recezione del valore è antecedente al piano del giudizio: l'oggettività dei valori si riferisce solo all'oggettività del sentire, non all'oggettività dei “giudizi di valore”, che va guadagnata esclu-

sivamente sul piano riflessivo. L'errore è stato quello di pensare che nella recezione del valore sia dato apoditticamente anche un giudizio di valore, come nell'intuizionismo etico. Oppure di partire solo dal piano del giudizio di valore. Ma in questo caso una ragion pratica che si basi esclusivamente sulla correttezza formale, o che riduca la ragione a ragione strumentale, difficilmente riesce poi a tener testa al relativismo etico. Ben diversa è la situazione in cui i giudizi di valore possono confrontarsi anche con un'esperienza del valore. È qui che è possibile ripensare una dialettica, se non una nuova alleanza fra *valore* e *ragione*, fra esperienza personale dell'articolazione valoriale e la sua verifica sul piano della razionalità formale, fra fragilità e variabilità del sentire valoriale e coerenza e costanza di una ragion pratica attuata con l'ausilio della volontà.

La funzione della volontà è quella di mantenere conforme il proprio agire a quel picco del sentire valoriale in cui, con l'aiuto del momento riflessivo, si riesce a configurare una presa di posizione valoriale particolarmente significativa. La volontà non pone fini o valori, ma piuttosto è necessaria per assicurare costanza a un comportamento razionale e coerente con tale presa di posizione. Quando il sentire eccezionale che l'ha resa possibile viene meno, a causa della propria costitutiva instabilità, l'individuo può continuare a conformarsi a esso solo opponendosi con la volontà al sentire impulsivo del momento. Nel caso contrario si verifica quel fenomeno della debolezza della volontà, *akrasia*, già analizzato da Aristotele. L'*akrasia* mette in luce un punto debole dell'impostazione di Scheler in quanto l'incostanza del sentire segnala la necessità di integrare l'etica del sentire con il momento normativo.

Quando un individuo viene travolto dalla forza dell'esemplarità del gesto di una persona o di un'opera d'arte è perché sente che lo sforzo creativo alla base di quella riuscita apre uno spazio ulteriore al proprio incremento di valore. Tutta la struttura valoriale del suo *ordo amoris* lo trascinerà con impeto verso quella esemplarità come a una fonte di energia che fa vivere, ma questo nel senso di un'esperienza di rottura, cioè senza poter sapere in anticipo che cosa ne deriverà. La persona è l'unico ente dotato di una struttura di orientamento affettiva capace di

segnalare con precisione tutto ciò che può essere rilevante per questo tipo di esperienza creativa.

7. I limiti dell'impostazione di Scheler

Il periodo intermedio è caratterizzato da un'ambiguità di fondo: accanto a passi in cui si parla di un improbabile mondo ideale di valori assoluti, ci sono altri in cui si afferma che «i valori esistono solo nei beni»²⁷. Tale instabilità viene parzialmente risolta nell'ultimo periodo a favore di un'interpretazione più dinamica. Subito dopo aver sviluppato una raffinata analisi fenomenologica sul valore, Scheler erige – come spesso gli accade quando arriva a sistematizzare le sue intuizioni più geniali – una costruzione teorica ingombrante che irrigidisce il concetto di valore appena guadagnato. Tali ipostatizzazioni emergono già nelle pagine immediatamente successive alla definizione del valore come “primo messaggero”, quando Scheler teorizza una netta indipendenza fra la comprensione del valore (*Werterfassung*) e il portatore del valore (*Werträger*)²⁸. La giusta intuizione che i valori non possono essere creati o distrutti a piacimento dal soggetto²⁹ porta Scheler a ontologizzare il valore in un «oggetto puro»³⁰ o ad affermare che le «qualità di valore sono “oggetti ideali”»³¹. Ma da dove mi proviene la comprensione del valore dell'amicizia se non dall'esperienza stessa dell'amicizia?

Il problema è quello di specificare il significato fenomenologico di esperienza “esemplare” come di un momento eccezionale in cui sono in grado di cogliere in profondità un determinato fenomeno. Il raggiungimento di quel punto di vista funzionalizzerà tutte le successive esperienze di quel fenomeno. A proposito dell'ideazione Scheler fa l'esempio del giovane Buddha che, appena uscito dalla reggia paterna, coglie immediatamente l'essen-

²⁷ M. SCHELER, *Vorbilder und Führer*, in: *GW X*, p. 287.

²⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus*, cit., in: *GW II*, p. 41.

²⁹ Ivi, p. 506.

³⁰ Ivi, p. 41.

³¹ Ivi, p. 43.

za della povertà, della malattia e della morte vedendo per la prima volta un povero, un malato e un morto. Si tratta d'illuminazioni che s'impongono anche contro la volontà e che assomigliano a squarci del pensiero che vengono poi ampliati, approfonditi e meditati all'infinito. Secondo Scheler il sapere filosofico, a differenza di quello scientifico, è caratterizzato da questo tipo di esperienze che una volta guadagnate possono certo essere corrette, ampliate e sviluppate, ma non messe del tutto in discussione. La persona è per certi aspetti "affamata" di tali esperienze e la sua struttura valoriale si è specializzata nell'individuarele.

Il celebre paragone che Scheler istituisce fra la percezione di un colore e quella di un valore mi sembra invece muoversi in una direzione diversa. Nel *Formalismus* Scheler osserva che «il fatto che una sfera blu venga dipinta di rosso non significa che il colore blu si trasformi in rosso; analogamente i valori e la rispettiva struttura gerarchica non vengono toccati dai possibili cambiamenti dei loro portatori. [...] Il valore dell'amicizia non viene sminuito dal fatto che il mio amico dimostri di non essere tale e che mi tradisca»³². Attraverso la percezione di oggetti rossi posso certo farmi un'idea del colore rosso, ma dal fatto che questo concetto del rosso risulti indipendente da quel che poi succede a un singolo oggetto rosso, non posso certo concludere che da qualche parte esista la rossità, cioè un oggetto ideale che fonda l'esperienza del rosso.

La funzione del valore come "primo messaggero" o come *Urphänomen* non ha nulla a che fare con la tesi delle *ideae ante res*. L'ipotesi di una indipendenza fra comprensione del valore (*Werterfassung*) e portatore del valore (*Wertträger*) ha un senso solo se rimanda a quella fra *Urphänomen* (*Wertnehmung*) e *Phänomen* (*Wahrnehmung*). È solo la funzione trascendentale del valore, il suo essere il primo messaggero dell'oggetto, che è già predeterminata rispetto all'esperienza, non certo la concreta dinamica a cui un determinato valore dà forma nell'esperienza.

L'analogia fra la percezione di un colore e la recezione di un valore risulta inoltre particolarmente discutibile nel caso dei valori personali. In condizioni normali di luce i colori vengono percepiti

³² Ivi, p. 41.

in modo evidente, tanto che chi affermasse di vedere come blu un oggetto rosso verrebbe sospettato di daltonismo. Tale carattere di evidenza non sussiste invece per la recezione dei valori personali, dove le differenze dei punti di vista, anche dopo un confronto approfondito, rimangono spesso notevoli. Questo avviene perché mentre la percezione di un colore sembra apodittica, cioè offre il proprio contenuto in modo completo e adeguato, il livello di profondità con cui un valore personale viene colto risulta enormemente diversa da individuo a individuo.

Inoltre se un amico con cui si è stabilito un legame profondo e significativo mi tradisse, l'iniziale comprensione del valore dell'amicizia subirebbe inevitabilmente un contraccolpo. Pensare il contrario significherebbe illudersi di poter raggiungere una visione apodittica e definitiva del valore dell'amicizia, in cui c'è già tutto quello che si deve sapere. Invece il processo di funzionalizzazione di un valore personale è illimitato, e quindi ogni esperienza *significativa* di quel valore mi fa inevitabilmente ampliare e modificare l'orizzonte di comprensione di quel valore. Pertanto la mia comprensione del valore dell'amicizia non è automaticamente dipendente da ogni variazione di un portatore di quel valore, ma tuttavia viene sicuramente influenzata da ogni esperienza *rilevante* di amicizia. Sullo sfondo rimane l'ipotesi di un prospettivismo etico regolato da un processo di «funzionalizzazione» delle conoscenze «essenziali», come esplicitato da Scheler in *L'eterno nell'uomo*. Soggettiva e relativistica non è pertanto una modifica della comprensione del valore determinata da un'esperienza rilevante, ma solo la pretesa di modificare a proprio piacimento tale comprensione a seconda delle convenienze.

8. *Critica al concetto di intuizione dei valori*

Distinguendo fra valore e portatore di valore, fra valori e beni, Scheler dimostra chiaramente di temere una deriva relativista o un'accusa di psicologismo. Ora per salvare la tesi che il valore non sia una creazione arbitraria del soggetto, ma abbia un certo grado di oggettività non c'era affatto bisogno di agganciare

la gerarchia dei valori a un mondo di oggetti ideali colti in un atto di tipo intuitivo.

Scheler su questo punto è piuttosto ambiguo, specie nella prima parte del *Formalismus* (1913), dove si parla di un «apriori inteso come contenuto di significato ideale che viene ad autodatià (*Selbstgegebenheit*) in una intuizione immediata»³³ e di un fenomeno come contenuto dell'intuizione o meglio dell'intuizione eidetica³⁴. Qui non è chiaro se l'autodatià (*Selbstgegebenheit*) è a disposizione del mio atto intuitivo oppure se piuttosto è lei a prendere liberamente l'iniziativa nel senso di una "illuminazione". Intuizione e illuminazione fanno riferimento a due centri d'iniziativa opposti e solo nel secondo caso la *Selbstgegebenheit* diventa il modo in cui il fenomeno si dà liberamente da solo (nel senso della "donazione"). Queste ambiguità vengono parzialmente risolte solo nella seconda parte del *Formalismus* (1916) dove si afferma che i valori non sono colti nella sfera dei significati ideali³⁵ né tanto meno hanno a che fare con le idee platoniche³⁶, con l'*essentia* degli scolastici o con gli oggetti ideali *an sich* di Bolzano. Meno ancora possono essere confusi con gli enti trascendental-formali di Windelband e Rickert, o concepiti come norme e punti di riferimento universalmente validi per tutti allo stesso modo a cui si dovrebbe conformare l'essere contingente mondano. I valori personali hanno una propria oggettività in quanto non sono posti, decisi o scelti dal soggetto, ma in quanto *oggetti intenzionali* del sentire.

Affermando che il valore si dà in modo "immediato", Scheler vuole sottolineare che il valore ha un suo modo di darsi che "non è mediato" né dall'intelletto né dalla sensibilità in quanto li fonda entrambi. In particolare l'intelletto rimane cieco nei confronti dei valori come l'udito nei confronti dei colori. Ma questo non deve far dimenticare che la recezione del valore rimane a sua volta mediata dalla funzionalizzazione del sentire e di tutti gli strati affettivi. Lo stesso vale per la gerarchia dei valori,

³³ Ivi, p. 67.

³⁴ Ivi, p. 68.

³⁵ Ivi, p. 177.

³⁶ Ivi, p. 175.

tanto che ogni persona concretizza tale gerarchia in modo completamente diverso dando forma a un *ordo amoris* unico e irripetibile. Se ci fosse invece un'intuizione affettiva capace di cogliere i valori e la gerarchia in modo apodittico tutte le persone sarebbero esattamente uguali, in quanto avrebbero un identico *ordo amoris*. Ma questo significherebbe annullare le differenze dei punti di vista e con esse le diverse identità personali.

Se con "intuizione dei valori" si vuole riaffermare la tesi che i valori sono recepiti e non posti o creati dal soggetto, allora è meglio sciogliere gli equivoci e separare nettamente i destini della recettività del valore da tutto il gravoso contesto che un'espressione come "intuizione dei valori" si trascina dietro. Qui mi preme sottolineare che il concetto di "intuizione" (*Anschauung*), a cui faceva riferimento Scheler nei saggi precedenti la Prima guerra mondiale, veniva concepita bergsonianamente come una "conoscenza asimbolica"³⁷, cioè come una conoscenza che pretende di immergersi direttamente nella presenza stessa dell'oggetto facendo a meno di simboli. Il presupposto era che non ho bisogno di "segnî" perché l'oggetto mi è dato direttamente. E poiché mi è dato direttamente, senza mediazioni, non posso ingannarmi.

Non solo questa concezione è già stata efficacemente criticata nel 1868 da C. S. Peirce, nell'articolo *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, ma lo stesso pensiero di Bergson conosce su questo punto uno sviluppo significativo, passando dall'idea di una conoscenza *asimbolica* a quella di una conoscenza *disinteressata*.³⁸ Con conoscenza disinteressata si può intendere anche una conoscenza che fa uso di segni, ad es. la simbologia del sacro, ma che non è orientata da interessi utilitaristici o da bisogni

³⁷ Nel testo della conferenza *Introduzione alla metafisica* (1903) Bergson distingue due modi profondamente diversi di conoscere: «Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si serve di alcun simbolo». Questa seconda forma, detta "conoscenza asimbolica", viene posta da Bergson a fondamento della metafisica (cfr. H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, in: *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 149).

³⁸ Cfr. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 184-187.

organici. Anche se in forme diverse si può notare uno sviluppo simile in Scheler, che negli scritti successivi alla prima parte del *Formalismus* risulta molto più attento nell'uso del termine *Anschauung*, riconoscendo inoltre che la relazione al valore può essere interessata da illusioni e fraintendimenti. È in questo senso che Scheler aveva del resto sviluppato una approfondita teoria del risentimento e una fenomenologia dell'illusionismo etico. Superando le ambiguità ancora presenti in Scheler, si tratta d'interpretare la relazione al valore in senso esplicitamente ermeneutico, privandola di ogni garanzia apodittica.

Ad un certo punto nella cultura occidentale il segno sembra subire lo stesso ostracismo conosciuto dal corpo, per cui se prima la verità si otteneva liberandosi dal corpo, carcere dell'anima, ora il miracolo è ottenuto saltando il segno. Il problema invece non è il segno, ma l'orizzonte di rilevanza che dirige il processo percettivo ed ermeneutico. Ciò a cui mira il sapere filosofico non può essere l'eliminazione della semiosi, del simbolo o dell'ermeneutica, ma piuttosto il superamento della chiusura ambientale in cui è immersa la zecca di von Uexküll, cioè di una semiosi orientata da una classe di valori incapace di promuovere un qualsiasi processo di autotrascendenza e di trasformazione. L'autorità e l'"oggettività" delle classi di valore si fonda sulla capacità di trasformare la persona e più in generale di dare forma al processo espressivo attraverso cui viene alla luce un fenomeno.

9. *Trascendenza dal sé e formazione*

La critica all'intuizione e all'apoditticità del valore mette in discussione la tesi di un "oggettivismo duro". Questo tuttavia non significa ritornare al relativismo o al soggettivismo. L'identità personale si costituisce in una presa di distanza critica dal proprio sé fattuale, ma questo atto di trascendenza dal sé non si limita a un conoscersi meglio o a un interpretarsi in modo diverso. È qui che la prospettiva di Charles Taylor va integrata: le valutazioni forti, da sole, non bastano a indurre una trasformazione della persona³⁹.

³⁹ Cfr. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., pp. 304-308.

È perfettamente vero che «la nostra identità è definita da certe valutazioni che sono inseparabili da noi stessi in quanto agenti. Staccati da esse, cesseremmo di essere noi stessi»⁴⁰. Ma tale momento è successivo e non precedente la trasformazione: le valutazioni forti non formano l'identità personale, ma piuttosto si limitano a metterla a fuoco e ad esprimerla.

Che cosa manca? L'autointerpretazione da atto conoscitivo si traduce in trasformazione quando l'atto di trascendenza dal sé trova uno slancio e un orientamento ulteriore nella presenza della forza dell'esemplarità altrui. C'è un'intima connessione fra trascendenza e trasformazione: solo la trascendenza dal sé fattuale permette la maturazione degli strati affettivi e quindi l'emergere dell'orientatività necessaria al processo di formazione e crescita della persona⁴¹. Il bene va ripensato a partire dall'esperienza di una trascendenza del sé, del proprio orizzonte, della propria autoreferenzialità solipsistica. L'orientamento si sprigionerà in quest'esperienza di trascendimento non come adeguazione a un valore già dato ma come capacità di far emergere un innalzamento valoriale che prima rimaneva invisibile anche alla progettualità e alle valutazioni del soggetto. In tal senso etico è ogni atto che promuove l'apertura al mondo e la formazione della persona. Ed è proprio in tale capacità di trascendersi e di aprirsi al mondo che risiede la sacralità e la dignità della persona.

⁴⁰ Cfr. C. TAYLOR, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e pensiero, Milano 2004, p. 73.

⁴¹ Cfr. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., pp. 107-119.