

COMPRENDRE

Archive International pour l'Anthropologie
et la Psychopathologie Phénoménologiques

25-26

*Questo fascicolo è offerto dagli amici
per celebrare la memoria
di Arnaldo Ballerini*

TIPOGRAFIA VENETA - PADOVA
2016

COMPRENDRE

Archive International pour l'Anthropologie
et la Psychopathologie Phénoménologiques

Rivista fondata nel 1988 da Lorenzo Calvi

25-26

ORGANO UFFICIALE DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA

TIPOGRAFIA VENETA – PADOVA
2016

NORME PER GLI AUTORI

COMPRENDRE accoglie lavori originali di ricerca e riflessione nel campo delle psicopatologie e delle antropologie fenomenologiche ed ermeneutiche in lingua italiana, inglese o francese, sottoposti alla valutazione di *referees*. I lavori devono essere inviati al Dr. Gilberto Di Petta, Redattore Capo di COMPRENDRE, per posta elettronica (gilbertodipetta@alice.it) o posta tradizionale (I Trav. Diaz 5, I-80026 Casoria (NA))

I lavori, se non accettati, verranno restituiti all'Autore con un giudizio scritto. Per quelli accettati è richiesto l'invio del testo definitivo e corretto, in osservanza delle norme editoriali riportate in questa pagina.

La rivista pubblica inoltre brevi recensioni e schede filmografiche di opere di interesse psicopatologico e fenomenologico ed avvisi di iniziative editoriali, congressuali, scientifiche.

1. Bibliografia

Ogni lavoro deve essere corredato dalla bibliografia essenziale delle opere citate.

La bibliografia deve essere redatta in ordine alfabetico, secondo le seguenti norme e caratteri:

a) citazione di articolo di rivista: cognome di ogni Autore seguito dall'iniziale del nome, titolo del lavoro. Titolo della rivista, volume, fascicolo, pagina iniziale e finale dell'articolo, anno di edizione.

Esempio: Bracken P.J.: *The importance of Heidegger for Psychiatry*. PHILOSOPHY, PSYCHIATRY AND PSYCHOLOGY, VI, 2: 83-85, Juin 1999

b) citazione di articolo (o *Introduzione* o *Premessa* o capitolo ecc.) di un libro: cognome di ogni Autore seguito dall'iniziale del nome, titolo dell'articolo, cognome e iniziale del nome dei curatori, titolo del libro, volume, pagina iniziale e finale dell'articolo. Casa editrice, luogo e anno di edizione.

Esempio: Bruno R.: *Lo sguardo e il suo altro. Percezione, immagini, linguaggio*, in R. Bruno (a cura di): *Logiche della corporeità*, pp. 3-49. Franco Angeli, Milano, 2008

c) citazione di libro: cognome di ogni Autore seguito dall'iniziale del nome, titolo del libro, volume. Casa editrice, luogo e anno di edizione.

Esempio: Luban Plozza B., Pozzi U.: *I Gruppi Balint*. Piccin, Padova, 1986

Se si cita un'edizione tradotta – indicata dall'espressione: trad. it./fr./ingl. etc. – occorre far precedere quella in lingua originale.

Esempio: Clark A.: *Being There*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 1997. Trad. it. a cura di Levi S.: *Dare corpo alla mente*. Mc Graw-Hill, Milano, 1999

La citazione nel testo, in rimando alla bibliografia, si fa mettendo fra parentesi: il cognome dell'Autore (seguito da *et al.* se più d'uno), l'anno di edizione dell'opera, il numero delle pagine citate. In presenza di edizione tradotta, i numeri pagina si riferiscono ad essa. Se il nome dell'autore è esplicito nel testo, mettere solo l'anno e i numeri pagina.

Esempio: (Rossi, 1979, pp. 12-17)

Nel caso in cui due citazioni risultino uguali relativamente agli Autori e all'anno di edizione, per differenziarle si aggiungerà a quest'ultimo una lettera dell'alfabeto, progressiva, sia nel testo che nella bibliografia.

Si pubblica, salvo specifica richiesta, solo la bibliografia dei lavori citati nel testo.

2. Tabelle e figure

Nel testo bisogna indicare la posizione ove si desidera collocare (all'incirca) le tabelle o le figure, che devono essere progressivamente numerate. Dovrà essere indicata una sintetica intestazione sia per le tabelle che per le figure (didascalia), che saranno pubblicate in bianco e nero.

3. Estratti

È prevista, su richiesta, la fornitura di estratti il cui costo resta a carico degli Autori. Il numero degli estratti richiesto deve essere comunicato all'atto della restituzione delle bozze corrette.

4. Distribuzione

– Soci della Società Italiana per la Psicopatologia, in regola con la quota (edizione a stampa).

– liberamente disponibile *on-line* al sito: www.rivistacomprendre.org

COMPRENDRE

Archive International pour l'Anthropologie
et la Psychopathologie Phénoménologiques

ORGANO UFFICIALE DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA

www.rivistacomprendre.org

Redattore capo:

Gilberto Di Petta

Comitato di redazione:

**Andrea Carlo Ballerini, Ludovico Cappellari,
Mario Rossi Monti, Giovanni Stanghellini**

Comitato scientifico:

**Arnaldo Ballerini †, Bruno Callieri †, Lorenzo Calvi,
Georges Charbonneau, Antonello Correale,
Riccardo Dalle Luche, Luciano Del Pistoia,
Giampaolo Di Piazza, Giovanni Gozzetti †, Federico Leoni,
Clara Muscatello, Paolo Scudellari, Paolo Verri**

Redazione:

Gilberto Di Petta

I Trav. Diaz 5

I-80026 Casoria (NA)

Editor:

Giuseppe Riva

Stampa «Tipografia Veneta» – Padova

© Copyright «TIPOGRAFIA VENETA» – Via E. Dalla Costa, 4/6 – Padova

Tel. e fax 049.8700757 – C.C.P. N° 1965001

INDICE

<i>ADDIO AD ARNALDO BALLERINI</i>	p. 7
<i>BREVE INDIRIZZO AGLI ALLIEVI DI FIGLINE</i>	19
 <i>L. Cappellari</i> PER ARNALDO	20
 <i>G. Stanghellini</i> ARNALDO BALLERINI. <i>In memoriam</i>	23
* * *	
 <i>N. Andersch</i> SYMBOLIC FORM AND MENTAL ILLNESS: ERNST CASSIRER'S CONTRIBUTION TO A NEW CONCEPT OF PSYCHOPATHOLOGY	27
 <i>M. Aragona</i> EMPATIA ED ERMENEUTICA: IL CONCETTO DI COMPRENDERE (<i>VERSTEHEN</i>) NELLA FILOSOFIA DI WILHELM DILTHEY	65
 <i>N.M. Ardito</i> L'INCONTRO CON CIRCE E LE SIRENE: NOTE SULLE PERSONALITÀ E SUI TRATTI NARCISISTICO-PERVERSI E PSICOPATICI FEMMINILI	87
 <i>M. Armezzani, G. Mininni</i> IL MANIERISMO SOCIALE	103

<i>A. Ballerini</i>	
IL DELIRIO D'AMORE	124
<i>S. Biondi</i>	
I DUE VOLTI DELLA PSICHIATRIA FENOMENOLOGICA.	131
<i>L. Boccanegra</i>	
ATTUALITÀ DELLE SITUAZIONI-LIMITE DI K. JASPERS DOPO LA SVOLTA LINGUISTICA.	153
<i>L. Calvi</i>	
SAVERIO. LA DEPRESSIONE E L'IRA	170
<i>G. Castignoli</i>	
COME IN UN TRUMAN SHOW	180
<i>G. Ceparano</i>	
PICCOLO CONTRIBUTO ALLA FENOMENOLOGIA DEL "NO".	196
<i>R. Guccinelli</i>	
"DIVENIRE ALTRIMENTI". Persone, caratteri e variazioni morali	206
<i>J.-J. Lopez Ibor</i>	
LA MIA ULTIMA CONVERSAZIONE CON KURT SCHNEIDER. . .	236
<i>S. Marchese, A. Rusticelli</i>	
PSICHE, VOLONTÀ E SIGNIFICATO: DALL'IDEA AL VISSUTO. INDICAZIONI PER L'USO CLINICO.	241
<i>G. Messas</i>	
THE ASSOCIATION BETWEEN SUBSTANCE USE/ABUSE AND PSYCHOSIS: A PHENOMENOLOGICAL VIEWPOINT [traduzione italiana di D. Tittarelli a p. 267].	251
<i>M. Paduanello</i>	
IL SENTIRE ATMOSFERICO IN FENOMENOLOGIA E PSICOPATOLOGIA	279

P. Ricci Sindoni
PER UNA PSICHIATRIA ETICA E GENTILE.
L'EMPATIA: DA JASPERS AI *MIRROR NEURONS*. 301

M. Rossi Monti, G. Gnemmi
IL RUOLO DEL *SETTING* NELLA PSICOTERAPIA
FENOMENOLOGICO-DINAMICA.
Intervista ad Arnaldo Ballerini 316

A.M. Squeo
TRE FIGURE DELLA CORPORALITÀ. Analisi del caso clinico 328

* *Recensioni* *

G. Castignoli
PARLARE CON I FOLLI. Una recensione. 341

P. Colavero
CLINICA E POLITICA DELL'EPOCHÈ 345

P. Colavero
NOTE DI LETTURA DA UN MANUALE PARADIGMATICO 359

R. Dalle Luche
LA GENEALOGIA DELL'AUTISMO SCHIZOFENICO 364

R. Dalle Luche
PER UNA COMPRESIONE PATHOS-LOGICA DEL DELIRIO. 367

R. Dalle Luche
VA' DOVE TI PORTA LA FENOMENOLOGIA PURA. 370

* *Commiato* *

UN AMICO PER MAESTRO
di G. Di Piazza 375

“DIVENIRE ALTRIMENTI”

Persone, caratteri e variazioni morali

ROBERTA GUCCINELLI

Questo intelletto d'amore è [...] il grande artista plastico che dalla folla dei dati parziali empirici – e talvolta da una sola azione o da un solo gesto espressivo – riesce a trarre a colpi di scalpello le linee dell'essenza di valore della persona: un'“essenza” che la conoscenza empirica, storica e psicologica della sua vita vela più che svelare [...]

(M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*)

INTRODUZIONE. “CHI” POSSIEDE CHI?

LA TESI DELL'IRRIDUCIBILITÀ DELLA PERSONA AL CARATTERE

Scopo principale del mio intervento è circoscrivere l'ambito personale-spirituale rispetto a quello psicologico-psichiatrico. Vorrei difendere, in questo contesto, una tesi di chiara matrice fenomenologica, mutuata essenzialmente da Scheler, secondo la quale il concetto di “carattere”, come del resto quello di “anima” – se lo intendiamo in senso sostanzialistico – ritaglia solo un momento non indipendente, per quanto fondamentale, dell'intero di appartenenza, vale a dire della nozione di “persona”. L'idea è piuttosto intuitiva e il linguaggio ordinario parla già in suo favore. Di una persona, con la quale ci confrontiamo da anni sulle questioni più disparate in un dialogo che raggiunge spesso punte di estrema vivacità, possiamo senz'altro dire che “ha un brutto carattere”, ad esempio, o “un caratteraccio”; che ha “un'anima pura”, nonostante tutto ecc. Avremmo qualche difficoltà, invece, nel dialogare con un carattere astratto dalla persona o nel descrivere la personalità di quel carattere, come se un pezzo autonomo di realtà oggettuale, del tutto de-

personalizzato, conservasse nondimeno una lingua tagliente o potesse interloquire, scegliere addirittura come agire in determinate circostanze. È la persona, dunque, a possedere un carattere, e non il carattere a “possedere” la persona, almeno in condizioni “normali” e in base a esperienze e opinioni non troppo distanti dal senso comune.

Quando il carattere diventa il proprio “demone”

Il carattere, d’altra parte, può prendere il sopravvento sulla persona e trasformarsi talvolta in un “demone”, positivo o negativo a seconda delle inclinazioni che “inclinano”, appunto, in una determinata direzione, il semplice vivente con il quale sembra coincidere la persona posseduta. Parliamo allora di carattere “virtuoso”, ad esempio, oppure di carattere “vizioso”, di carattere “impetuoso”, “sanguigno”, “passionale” ecc., accentuando così l’elemento qualitativo, viscerale e vitale, del dato in esame, ma avvertiamo insieme un che di eccessivo nel carattere che adesso si impone prepotentemente sulla persona e, quasi d’impulso, evochiamo meccanismi di azione o, viceversa, di controllo che attribuiamo al massimo al cervello, come se qualcosa si fosse rotto nella relazione spontanea che intrattenevamo con quella persona. Adottiamo inconsapevolmente un approccio clinico, anche se non abbiamo mai riflettuto, forse, sulle cosiddette funzioni o disfunzioni cerebrali. Non sempre, tuttavia, in un atteggiamento come questo, analogo per certi versi a quello oggettivante dello psicologo o dello psichiatra, ci preoccupiamo di separare, nel sistema motivazionale dell’individuo di riferimento, quanto dipende dalle sue disposizioni, dalla “molla” – per così dire – che fa scattare un’azione o una reazione, e quanto attiene al suo più profondo orientamento morale ispirato, non solo a determinate convinzioni, ma anche al suo stesso sentire – come può constatare ognuno di noi quando matura una decisione importante. Solo nel secondo caso il carattere può essere inteso in un’accezione che si avvicina, per certi aspetti, a quella classica di “*dàimon*”, dove il demone appariva come una sorta di coscienza “morale”, a metà strada tra l’umano e il divino; come una voce proveniente per un verso da un altrove, dotata d’autorevolezza e capace di consigliare una persona nei momenti decisivi della sua vita, d’impartire comandi senza esplicitare, tuttavia, il contenuto da realizzare, esprimendosi piuttosto in termini di negazioni.

Ci sono demoni e demoni: orientamenti e atti morali

Evocando in qualche modo il “*dàimon*”, il carattere finisce per assumere una sfumatura normativa (nel bene e nel male) che lo strappa, in par-

te, alla mera causalità fisica, oppure a quella psico-biologica, spesso modellata sulla prima. Sembra poter fornire, di conseguenza, importanti indicazioni morali. Da un punto di vista fenomenologico, però, non dovrebbe limitarsi a suggerire cosa *non* fare. Quando Scheler, ad esempio, parla di “carattere morale” (Scheler 2009⁸, p. 134, trad. it. p. 249), indicando, con questo termine, il *principio dinamico-assiologico che governa l'insieme delle ragioni per agire e delle disposizioni psichiche* (nel loro versante anche biologico) *possedute da un individuo*, lo fa con sguardo liberamente socratico conservando, dell'insegnamento antico, l'esortazione a coltivare con passione la propria libertà. In quel nucleo valoriale individua, in effetti, quanto contribuisce attivamente al ruolo positivo o negativo che il soggetto, quale mero esecutore di un'azione (spesso volta alla conservazione della vita), svolge nell'ambiente e la persona, quale soggetto agente e razionale (capace di emergere, negli atti, sui propri stati sensoriali e sull'ambiente), svolge nel mondo. L'atto compiuto, in questa prospettiva filosofica, non è mai del tutto impersonale e nemmeno libero da valori (*wertfrei*). Non esistono, in altre parole, atti completamente sottratti al loro autore; a quel vivente, cioè, dotato di una struttura di valutazioni e preferenze, oltretutto di una struttura psicofisica, dal quale possono emanare atti liberi o voluti. L'autore presenta dunque un'*autonoma agentività* che gli permette di emanciparsi da idee, a volte da pregiudizi, sentimenti fittizi ereditati con l'ambiente nel quale, per la prima volta, ha esperito comunque una porzione di realtà. A lui, e a lui soltanto, spetta, in definitiva, un autentico sì o no alle ragioni che costituiscono il presupposto dei suoi atti: un *fiat* o *non fiat* che continuerebbe ad avere un significato anche se il suo assenso o dissenso, per motivi estranei al nocciolo vero del suo volere (demoni d'ogni tipo, costrizioni esterne o introiezioni di doveri che non rispondono, forse, alle esigenze del suo “cuore”), non dovesse trovare verifica empirica, o la trovasse solo parzialmente, nell'azione (reale) che rimarrebbe, pertanto, infinitamente distante dall'atto (ideale e conforme all'intimo sentire) nel quale l'autore avrebbe potuto lasciare, nel mondo, una traccia di sé, riconducibile esclusivamente alla persona che lui stesso incarna.

Più in generale, Scheler propone un cognitivismo morale ed emozionale che eviti ricadute intellettualistiche e non soffra di eventuali dipendenze da imperativi etici o divini fondati sulla negazione e la repressione, e non invece su un contenuto positivamente buono che, talvolta, si rivolge soltanto a una persona, invitandola a realizzarlo in una qualche direzione del mondo.

I. L'IDENTITÀ PERSONALE: “IL PIÙ RECONDITO DEI FENOMENI”

L'idea di un “bene in sé per me” (*ivi*, p. 482, trad. it. p. 945), tra i molti beni universali, di un contenuto di valore obiettivo che si rivolge a un essere ben preciso, come se fosse soltanto *per lui* – la riflessione sulla *destinazione individuale* (cfr. Guccinelli, 2013) – costituisce una variazione eminentemente filosofica sul grande tema della *Bildung*, al quale la letteratura di ogni tempo, soprattutto quella romantico-tedesca, ha dedicato e continua a dedicare la massima attenzione. Mi riferisco ovviamente a quel processo di formazione-maturazione nel quale ogni individuo umano dovrebbe diventare la persona che, in momenti cruciali della propria esistenza, sente davvero di essere, e allo stupore, insieme, che può suscitare la scoperta della propria identità morale.

I.1. AMBIENTE, DESTINO, DESTINAZIONE INDIVIDUALE

Da questo punto di vista, il mio vuole essere un contributo, certo non esaustivo, all'enorme problema del rapporto, a volte conflittuale, che può instaurarsi tra il *destino* (*Schicksal*) e la *destinazione individuale* (*individuelle Bestimmung*) di un soggetto morale. Si pensi al dramma della malattia mentale, a come possano aggravarsi ulteriormente relazioni conflittuali di questo tipo quando la vita di una persona, ad esempio, sembra stretta in una morsa di gelo perenne che impedisce all'individuo in questione di respirare al di là della sua stessa vita così imprigionata. Il *tragico* nasce precisamente dal violento contrasto che si determina tra il destino e la destinazione, quando «l'ambito delle ulteriori possibilità di vita [*ferneren Lebensmöglichkeit*]» di una persona non ha «per così dire alcun rapporto con la destinazione individuale conosciuta» (Scheler, 2000⁴, p. 355, trad. it. p. 67 – trad. lievemente modificata). Si pensi ancora a quanto possa essere spietata in certi casi la malattia mentale, a come possano convivere tragicamente (una doppia tragedia) nella stessa persona un orientamento morale, magari ispirato ad amore, e una perversione del desiderio che rende addirittura cieca quella persona nei confronti della sua stessa intenzione morale, della sua destinazione.

Senza dover rinunciare alle sue prerogative psico-biologiche, riconquistando anzi alla propria vita il diritto alla dignità, il soggetto morale potrebbe trascendere un giorno il destino cui risulta assegnato, proprio come trascende, o tenta di farlo, l'ambiente d'origine¹ – spostandone i

¹ Sulla distinzione di “ambiente”, “destino” e “destinazione individuale” si veda soprattutto Scheler, 2000⁴, pp. 348-355, trad. it. pp. 52-68.

confini verso il mondo – oppure uno stato sensoriale, per fiorire infine come persona e diventare davvero quello che lui stesso, o lei stessa, in fondo è sempre stato/a, e che fino ad allora, forse, non sospettava nemmeno di essere. La “destinazione” pertanto – se vogliamo chiarire i termini del rapporto – ha il senso di un viaggio, di un percorso non privo di ostacoli e aperto all’imprevisto, come ogni autentica avventura umana, indicando il compito che ogni persona, in quanto *individuum* (unica e indivisibile), è chiamata a svolgere nell’immenso regno morale: la sua *vocazione* o missione. Il “destino”, al contrario, appare essenzialmente connesso al *carattere* di un soggetto e all’ambiente, naturale o sociale, che ne costituisce il correlato e, in parte, lo forgia; alle modalità nelle quali il vivente reagisce alle sollecitazioni del suo “intorno” o le subisce soltanto, oppure le anticipa spontaneamente, conferendo loro anche solo “il valore di stimolo” (Scheler, 2000⁴, p. 348, trad. it. p. 52), in un esercizio, sia pure rudimentale, di razionalità pratica (conforme a fine, se non a un vero e proprio scopo). Nasce dalla vita del singolo e della specie, il “destino”, da un essere umano che rimane essenzialmente un animale la cui individualità di base (diversa da una spiccata personalità) non presenta ancora quegli elementi di originalità che contraddistinguono invece gli agenti autonomi, dotati per così dire di “potere autoriale” e capaci di compiere scelte non sempre funzionali ai soli interessi della specie alla quale appartengono. Anche se il “destino” rivela, per assurdo, tratti di coerenza nella vita di un uomo – come la reiterazione quasi diabolica, ad esempio, di accadimenti infelici nella sua stessa vita – è qualcosa che *accade* a un soggetto, *in primis* psicofisiologico, del tutto indipendentemente dal suo volere e dall’eventuale compimento di atti di amore e odio; dal compimento di atti, cioè, che a differenza delle funzioni psichiche e dei loro correlati biologici, non sono affatto generalizzanti, ma *individuanti*.

Fatalismo

L’identificazione del destino con la destinazione, là dove il destino subisse un’impropria “reificazione” (*ivi*, p. 352, trad. it. p. 61), condurrebbe inevitabilmente al fatalismo, a quella forma estrema di rassegnata passività, alla quale rischieremmo di abbandonarci, se il corso di ogni evento dovesse svolgersi secondo una necessità imperscrutabile sulla quale, appunto, non avremmo alcuna presa. Una descrizione, nei rigidi termini di “fato”, delle necessità che pure ogni giorno incontriamo, nel nostro agire e nei nostri comportamenti, sotto forma di costrizioni o impossibilità varie, non sembra costituire però una testimonianza fedele delle nostre esperienze. Precluderebbe, infatti, ogni speranza nel futuro

e la possibilità di modificare, magari con l'aiuto di altri, il corso della nostra stessa vita – anche se quella vita dovessimo perderla. Una persona può assistere, senza battere ciglio, al proprio declino vitale o esistenziale, non avere più alcuna capacità di reazione nei confronti delle avversità della propria vita, essere profondamente demotivata, vivere addirittura in uno stato di sofferenza catatonica e d'immobilità ecc., ma questo dipende in larga misura dalla sostanza di cui siamo fatti, storica e morale, dalle inevitabili fragilità, da sconfitte che forse ci hanno piegato per sempre, e non può essere attribuito, sistematicamente, a un potere cieco. Casi del genere, di assoluta pietrificazione del normale flusso della vita, non annullano, in linea di principio – nemmeno nel caso di gravi patologie – la naturale aspirazione alla libertà e al movimento che tradisce ogni vivente, come dimostra, in fondo, il semplice volo di una farfalla.

Vorrei offrire in definitiva un chiarimento dei possibili orientamenti del nostro “cuore” e del nostro “sentire”, delle possibili direzioni che può prendere la nostra vita, quando cerchiamo di scoprire chi siamo o quando dimentichiamo di essere chi siamo – quel “chi” che si nutre costantemente di un'aspirazione, sia pure vaga, alla libertà e che, in un certo senso, non può sfuggire alle proprie responsabilità.

I.2. IDENTITÀ E INTERAZIONE

In virtù delle distinzioni operate, il concetto di *individuelle Bestimmung* sembra aver guadagnato in perspicuità. Possiamo dunque valorizzare il carattere dialogico di un'autentica ricerca compiuta in direzione di noi stessi sottraendo innanzitutto le “persone” a quell'isolamento fittizio cui sembrerebbero condannate, se fossero soggette esclusivamente a un'analisi cosiddetta “interiore”. Il problema dell'identità morale, concernente il “*chi... essere o non essere*”, ha una doppia rilevanza: ontologica ed epistemologica. La prossima mossa che intendo fare, quindi, è di tipo epistemologico e consiste nell'attribuire il peso che meritano, nella sfera personale o anche soltanto medico-psicologica, alle conoscenze che, nel caso specifico, è possibile e doveroso praticare: la conoscenza intersoggettiva e la conoscenza personale o interpersonale (quella che possiamo avere di noi stessi; quella che possiamo avere di noi stessi attraverso gli altri; quella, infine, che altre persone possono avere o non avere, loro stessi, di noi stessi).

Il tema della *destinazione individuale* e della possibile conoscenza di altre “menti” e di altri “cuori”, Thomas Bernhard – scrittore particolarmente sensibile alle inquietudini dell'animo umano – lo introduce nei seguenti termini:

Gli altri esseri umani *li trovai* nella direzione opposta [...]

[...] *andare* nella direzione opposta *me l'ero ripetuto di continuo ad alta voce dirigendomi all'ufficio di collocamento, continuavo a dire* nella direzione opposta, *ma l'impiegata non capiva quando io dicevo* nella direzione opposta, *perché io le avevo detto una volta: voglio andare* nella direzione opposta, *e lei probabilmente mi aveva preso per pazzo dato che in effetti le avevo detto varie volte* nella direzione opposta, *ma come può capirmi, pensavo, visto che di me non sa proprio nulla, ma veramente nulla?*

(2004, pp. 9 e 18)

È possibile comprendere, e non semplicemente spiegare o constatare, un'esperienza, senza sapere chi è la persona che la esperisce, senza conoscerla? Giudicare qualcuno responsabile di un atto, ad esempio, senza sapere se l'atto che è stato compiuto appartiene davvero a quella persona? Nel secondo caso, la questione riguarda principalmente l'ambito morale o giuridico. Comunque la si declini però, in termini di giudizio morale o di semplice comprensione del contenuto d'esperienza di un eventuale interlocutore, in entrambi i casi, la domanda continua ad avere al tempo stesso un duplice significato – ontologico ed epistemologico – perché coinvolge precisamente l'identità, il chi *di* una persona, e la conoscenza che possiamo averne. È una domanda piuttosto comune, del resto, alla quale nessuno di noi può rimanere indifferente nella vita quotidiana, anche se non è necessario porla esplicitamente e nemmeno di continuo. Il nesso essenziale che sussiste tra *un'esperienza* e il *relativo portatore* costituisce infatti un dato piuttosto intuitivo. Come sarebbe possibile comprendere qualcuno, non solo senza conoscerlo affatto, ma senza nemmeno muovere spontaneamente da quel presupposto, implicito nelle nostre pratiche sociali (non del genere *social network*), in base al quale l'interlocutore in questione è davvero una persona – un individuo in carne ed ossa – e non, invece, un mero costrutto sociale, un'immagine mentale o addirittura un automa?

Solidarietà e responsabilità

Si tratta, in effetti, di un principio valido in ogni comunità i cui membri possano rispondere, a chi ne chieda conto, dei loro comportamenti e delle rispettive conseguenze, perché alla collettività d'appartenenza, come a loro stessi, sono vincolati, non solo da norme e obblighi, ma anche da un senso di responsabilità morale che nasce da una solidarietà

co-originaria al loro costituirsi in quanto persone. Il termine “solidarietà”, del resto, rivela nell’equivalente latino, *concordia*, non solo un aspetto giuridico, relativo all’obbligo di pagare integralmente un debito contratto, con le proprie azioni, nei confronti di altri, ma anche un aspetto musicale, relativo all’“armonia” (di suoni). “Solidarietà” esprime, nel nostro caso, qualcosa di simile all’armonia: un vincolo d’appartenenza o un legame essenziale, che unisce gli individui tra loro e al loro ambiente, un “ri-suonare” con altri fin dalla nascita. Smentisce, quindi, ogni possibile forma di solipsismo – anche nei casi in cui il legame si spezza. Non siamo affatto monadi, in altre parole.

La capacità di rispondere a chi ci chieda ragione dei *nostri* atti consiste precisamente nell’esercizio della responsabilità, così come lo svolgiamo nello spazio pubblico che, della persona, cattura l’aspetto più evidente, anche se non esaustivo, dal momento che ogni persona è capace d’esperirsi anche a un livello più intimo, meno accessibile allo sguardo altrui.

Approfondire l’enigma

Tra le interazioni sociali, improntate in particolare alla cura, vanno annoverate anche quelle del tipo medico-paziente. È ancora possibile, tuttavia, stabilire una relazione di comprensione nei confronti di un individuo quando la sua soggettività diventa, sia pure per motivi deontologici, l’oggetto di un’indagine neuropsichiatrico-cognitiva, ad esempio, che tenda a spogliarlo in fondo della sua stessa struttura valoriale, delle sue preferenze e dei suoi amori, delle sue insofferenze, per ridurlo a *vita vissuta*, non più *vivente*, o ai cosiddetti eventi neuronali di un cervello in grado d’innescare o d’inibire determinati comportamenti? È possibile, dunque, distinguere la sfera psichica da quella propriamente *personale-spirituale*?

L’identità personale – scrive Scheler – «è il più recondito dei fenomeni» (2009⁸, p. 385, trad. it. p. 751), ma questo enigma, appunto, occorre almeno approfondire, se non risolvere, nel suo stesso significato, se vogliamo cogliere la posta realmente in gioco nella faccenda della responsabilità individuale e della destinazione individuale in un mondo che non abitiamo da soli. L’individuo unico e irripetibile che noi stessi siamo, che talvolta ricordiamo di essere, è quel centro cui riconducono o dal quale si allontanano, nelle loro deviazioni, gli infiniti orientamenti che la nostra vita può assumere. Definire lo statuto ontologico e fenomenologico della “persona”, chiarire il modo in cui siamo una persona così e così e la diveniamo ogni giorno, forse a fatica, magari a nostra

insaputa, quando ci perdiamo, ad esempio, oppure ci inganniamo su noi stessi; portare a evidenza questa realtà, nel tentativo di rispondere alle questioni formulate permette, al tempo stesso, di far luce su un fenomeno che, indipendentemente dalla persona coinvolta, risulterebbe del tutto inspiegabile: il fenomeno della conversione (morale, politica, religiosa).

II. NASCITE E RI-NASCITE

Ci sono momenti della nostra vita nei quali abbiamo la sensazione di *rinascere* a noi stessi, di ritrovarci, come dopo lunga assenza... momenti rari e preziosi nei quali prendiamo all'improvviso *un'altra direzione...* un'altra decisione... che poi improvvisa non è mai forse. Ci sono momenti, invece, nei quali perdiamo addirittura il senso dell'orientamento e abbiamo l'impressione di girare a vuoto, come se davvero ci perdesimo a noi stessi, allontanandoci sempre più dagli altri, e sfiorisse il mondo a ogni passo e non ne sapessimo niente alla fin fine, ma proprio niente...

Sono davvero possibili variazioni dell'orientamento morale delle persone così radicali? In caso affermativo, in cosa consistono? Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti perché possa manifestarsi un'autentica *conversione morale* e non una mera modificazione del carattere?

I risultati acquisiti permettono di descrivere, offrendone una chiarificazione in linea con le nostre esperienze, la cosiddetta "conversione del cuore" (*Gesinnungswandel*). La prospettiva nella quale intendo collocarmi è ancora quella della personologia fenomenologica, magistralmente espressa in quel classico di teoria delle emozioni e dei valori – *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* – che costituisce, al tempo stesso, il capolavoro di Scheler (2009⁸). Muoverò dal concetto scheleriano di "persona" assumendolo nella sua duplice accezione: ontologica e fenomenologica. Se è plausibile, infatti, una svolta morale oppure spirituale, allora occorre svolgere un'indagine sulla persona, sull'"attore" precisamente (l'essere capace di compiere *atti* morali, spirituali ecc.) che, tra i viventi, meglio sembra impersonare un cambiamento della vita e dell'intimo sentire così estremo. Occorre, inoltre, stabilire dei criteri in base ai quali sia possibile afferrare il *fenomeno della personalità* rispetto a quelli della semplice *animazione* o dell'*egoità* che non costituiscono una proprietà esclusivamente personale, appartenendo in generale agli animali (*ivi*, p. 469, trad. it. p. 919).

II.1. ...IN CERCA DELLA PERSONALITÀ

Scheler indica quattro criteri che permettono di delimitare l'ambito degli enti nei quali, anche in un'ottica storico-sociale, emerge il senso dell'essere e dell'esperirsi come “persone”. Il tentativo scheleriano di assumere, in questa particolare circostanza, il punto di vista che potrebbe assumere un qualunque osservatore empirico non comporta affatto una giustificazione passiva delle opinioni che via via sono prevalse, nel corso del tempo; rivela, al contrario, una tensione critica e lo scarto inevitabile che permane tra il dato fenomenologico e quello meramente contingente. Possiamo anticipare i criteri in questione, riservandoci in seguito di tradurne il significato globale, purificato da eventuali incrostazioni fenomeniche, nei termini di quell'*agentività autonoma e responsabile*, evocata nelle pagine precedenti, che restituisce la pienezza e l'unitarietà della “persona” intesa in senso forte: irriducibile alle proprie disposizioni di anima (sostanziale) e di corpo-fisico (non diverso da un oggetto della natura), suscettibile d'essere colta immediatamente nelle sue esperienze.

(1) *Criterio della “piena assennatezza”*

Il primo criterio che consente di determinare chi, tra gli animali, possa godere dello *status* e delle qualità di “persona”, è quello della “salute mentale (*Vollsinigkeit*)” (*ivi*, p. 470, trad. it. p. 921), dove la “salute” in questione va intesa in un'accezione molto più ampia di quella che ne fa una semplice etichetta da apporre al cervello di un paziente. Prima di essere letta, cioè, in chiave positivistico-scientifica e contrapposta, di conseguenza, alla “pazzia (*Wahnsinn*)”, la “salute mentale” deve essere intesa in senso fenomenologico: come un *potere di significazione* del quale ogni individuo umano è dotato, indipendentemente dalla capacità che ha d'esercitarlo nel compimento dei suoi atti. Proprio per questo ho stabilito, nel caso specifico, di tradurre “*Vollsinigkeit*” con “piena assennatezza”, tentando di restituirla in italiano una ricchezza semantica e qualitativa senz'altro più vicina alle nostre intuizioni che a un'ipotesi diagnostica. Diversamente dalla follia o dalla salute mentale astrattamente intesa, il senno (l'“assennatezza” o la “dissennatezza”) non è affatto confinato alla testa di una persona; costituisce, invece, la testimonianza più evidente di una *presenza al mondo*: pervade ogni attività che l'individuo in questione possa svolgere in mezzo agli altri o nel silenzio della solitudine. Anche là dove la significazione sembra irrimediabilmente spezzata, il riflesso più tenue di quella presenza, addirittura la sua “assenza”, possono incontrare talvolta la disponibilità di eventuali spettatori a ricostituirla. Ogni atto, in altre parole, risulta non solo ani-

mato (da un'anima, da un carattere, da un io), ma anche percorso da un senso. Anzi, *atti* in senso proprio sono quelli che, nel potere indicato, rivelano la persona unitariamente intesa. L'idea che esista una saggezza pratica piuttosto intelligibile e capace di guidare il comportamento delle persone, rivelandone quanto meno la conformità e difformità (nel caso di fraintendimenti) a una logica più estesa di quella inferenziale o strutturata secondo un calcolo proposizionale, sembra ispirare, tra l'altro, l'atteggiamento che di solito assumiamo nei confronti degli altri, quando non incontriamo ostacoli nell'afferrarne i messaggi, verbali o espressivi, e gli atti. Nella vita quotidiana tendiamo ad applicare, in breve, una sorta di *principle of charity* – per dirla con Quine – in base al quale non sospettiamo, senza previo fondamento, un'assoluta mancanza di senso nei nostri possibili interlocutori o di coerenza semantico-assiologica in asserzioni e atti dei quali, sulle prime, ci sfuggono forse le ragioni. Almeno entro certi limiti: quando l'ostacolo, appunto, non ci appare insormontabile. L'atteggiamento "normale", mediamente socievole e improntato a una qualche forma di spontaneità, si distingue pertanto dalla reazione che è possibile avere di fronte a una persona che all'improvviso ci appare del tutto in balia del proprio carattere. Nella mia scelta lessicale ho inteso rispettare, quindi, il senso letterale della parola tedesca impiegata da Scheler in un quadro come questo (etico-storico), esposto, nelle linee essenziali, agli occhi di chiunque sia in grado di seguire argomentazioni fondate in larga parte sulla comune esperienza. "*Vollsinnigkeit*", infatti, è un sostantivo composto dall'aggettivo "*voll*" ("pieno") che, nell'uso avverbiale, significa "pienezza", e dal sostantivo "*Sinnigkeit*", che significa "sensatezza" o, nella sua valenza morale-comportamentale, "assennatezza", indicando nella radice "*Sinn*" il "senso" – tecnicamente, la "significazione", il modo specifico che un termine o un atto (al pari di una configurazione cromatica o sonora) ha di *significare*, di stare "per" qualcos'altro, cioè, di parlare di realtà, e non in modo del tutto autoreferenziale. La polarità "salute mentale"/"pazzia" risulta dunque secondaria rispetto all'altra, primaria appunto, concernente l'"assennatezza" e la "dissennatezza" (o la "sensatezza" e l'"insensatezza").

Comprensione/Spiegazione

Quando non si riduce all'osso, quindi, la comunicazione umana si alimenta della reciproca capacità e disponibilità alla comprensione. Come le cose si offrono innanzitutto nel loro specifico contenuto intuitivo – nelle unità valoriali, cioè, che ne permettono una sorta di pre-comprensione pratica – così a livello linguistico, nelle loro più mature interazioni, gli esseri umani presuppongono uno sfondo comune di mol-

teplici unità di significato (correlate alle unità assiologiche) più o meno condivise, oppure da scoprire ancora, nelle infinite stratificazioni della realtà. Una sola parola a volte, una parola nuova, forse quella di un poeta, può schiudere all'improvviso nuovi orizzonti di senso e di realtà. Simili individui manifestano, in generale, una ragionevole speranza nell'esistenza dell'unità di un senso negli atti e nei comportamenti altrui che li rende più o meno comprensibili e riconoscibili nella loro individualità. La salute mentale pertanto «in quanto “piena assennatezza” è data, dal punto di vista fenomenico, quando cerchiamo semplicemente di “comprendere” le manifestazioni vitali di un essere umano, e non cerchiamo invece – come accade talvolta – di *spiegarcele* in termini di “causalità”» (*ivi*, p. 470, trad. it. p. 921). Se la comprensione presuppone, in effetti, che gli atti altrui scaturiscano direttamente da un “centro personale” (p. 471, trad. it. p. 923), la spiegazione, al contrario, attribuisce a qualcosa che accade nella mente altrui e a una serie di stimoli ambientali la capacità di causare determinate manifestazioni vitali che risultano, allora, del tutto sprovviste di un senso unitario immanente. Adottare la spiegazione, nelle pratiche quotidiane, significa in definitiva ridurre l’“assennatezza” alla “salute mentale”, la “dissennatezza” alla “follia”, a un “uscire di senno” di cui si rinuncia a cercare la significazione, l'unità di un senso, negli atti, e lo sfondo intuitivo comune entro il quale, tuttavia, ciascuno a suo modo si ritaglia: il mondo di significati e di valori in cui si iscrive quella persona adesso ridotta a un “pezzo di natura” (*ibid.*).

Il criterio della “piena assennatezza” consente dunque di distinguere quanto si conforma a ragioni, un atto, da quanto risulta semplicemente causato; la persona da un mero evento della natura cui, nondimeno, finiamo spesso per ricondurla quando sottoscriviamo, ad esempio, quella sorta di “obiettivazione psicologica” che “equivale”, come abbiamo visto, a una “*depersonalizzazione*” (*ibid.*).

(2) *Criterio della “maggiore età”*

Il secondo criterio è quello della “*maggiore età*” (*ibid.*) che, nella soglia indicata, rinvia naturalmente a un determinato grado di sviluppo dell'individuo cui dovrebbe essere conferito il titolo di “persona”, ma che non si riduce, per questo, a un semplice criterio di tipo anagrafico, concernente l'essere maggiorenne di un ragazzo o di una ragazza. Il fenomeno della “*maggiore età*” ha una rilevanza morale, piuttosto, manifestandosi soprattutto nell'esercizio di quella comprensione che abbiamo appena ricordato e che viene esaminata, qui, nella sua variante riflessiva. La capacità di comprendere gli atti altrui non può prescindere, infatti, dalla capacità di comprendere i nostri stessi atti, riconoscendone

immediatamente il tratto di senso identitario; distinguendoli, in altre parole, da quelli degli altri. Si tratta di acquisire una forma di conoscenza di sé alla quale non potremmo nemmeno aspirare se non ci fossimo minimamente affrancati dall'ambiente dal quale, nella nostra infanzia, abbiamo tratto spesso convinzioni in maniera acritica e nel quale abbiamo subito, in qualche misura, forme di contagio (famiglia, amici, tradizione ecc.). Si tratta di raggiungere un grado di finezza intuitiva che permetta di cogliere direttamente la differenza che passa, ad esempio, tra il nostro volere e quello altrui senza dover inferire il secondo per analogia, muovendo, ad esempio, dal ricordo che possiamo avere delle manifestazioni somatiche della persona, con la quale stabiliamo un confronto, nelle diverse circostanze nelle quali abbiamo potuto osservarla quando ha espresso all'esterno il vissuto relativo all'atto del suo proprio volere. L'esperienza della diversità di un atto proprio rispetto a quello dell'altro non implica, d'altra parte, che il portatore incerto sull'attribuzione dell'atto a se stesso debba verificare, registrando ossessivamente le proprie manifestazioni somatiche, l'appartenenza dell'atto alla propria unità corporea. Ciò che distingue il mio atto da quello di un altro non attiene semplicemente a una differenza di contenuto, ma a una differenza formale, ontologica, al modo in cui io stesso lo individuo, per cui, nell'atto in questione, posso riconoscermi e farmi riconoscere.

Il nesso che sussiste, peraltro, tra l'unità di un'azione e l'unità proprio-corporea di un soggetto viene esperito del tutto spontaneamente, a livello basilico e vitale, pre-riflessivo. Questa prima individuazione dell'azione, però, non corrisponde ancora a quella secondaria che ha luogo invece a livello di coscienza riflessiva quando, non solo esperisco il carattere sensore-motorio di una percezione che traduce un vissuto in azione e pensiero vivo – capace di venire a coscienza, dai possibili contenuti del mio subconscio, proprio perché determina, nella rilevanza percettiva che assume, una variazione, sia pure minima, del mio corpo – ma anche l'appartenenza di quel corpo, nei suoi diversi orientamenti, alla mia persona della quale il corpo (la mente o il carattere) costituisce appunto un momento non-indipendente. Riconoscere, pertanto, che un atto è *mio* significa *incarnarlo* e *firmarlo*: dargli il proprio nome, oltreché la propria fisionomia. Vivere esclusivamente in modo tribale, di conseguenza, nelle idee e nei pregiudizi nei quali siamo stati forse allevati, assomiglia un po' a respirare nel corpo di altri, scambiandolo con il proprio.

(3) Criterio del “dominio sul proprio-corpo”

L'esperienza vissuta della cosiddetta “mieità” (cfr. ad es. Gallagher, Zahavi, 2009, p. 77) di un atto o l'autocoscienza preriflessiva, così co-

me l’abbiamo descritta, vale già come un’introduzione al terzo criterio d’identità del fenomeno della personalità, quello del “dominio sul proprio-corpo” (Scheler, 2009⁸, pp. 472-475, trad. it. pp. 925-931).

Una persona è tale, non solo quando è “assennata” e capace di distinguere i propri atti da quelli altrui, ma anche quando esperisce immediatamente la propria unità corporea, l’appartenenza di quel corpo all’intero che lei stessa esemplifica e il ruolo di cerniera che esso svolge, per così dire, tra il suo poter-fare e il suo volere effettivo (cfr. Guccinelli, 2014), costituendosi, appunto come condizione necessaria dell’unità di un’azione. La coscienza implicita di possedere nel proprio-corpo una realtà preziosa che non si offre, tuttavia, nei termini di una cosa-fisica o di un corpo-organico meramente giustapposto al soggetto, rivela l’origine fenomenologica (non giuridica) del senso di “proprietà” (Scheler, 2009⁸, p. 473, trad. it. p. 927) che ognuno di noi, in condizioni normali, scopre di avere. Il corpo-vivo, infatti, viene a datità come “proprio” di qualcuno che si esperisce correlativamente nella forma di un “io-posso” (disporre, muovere il braccio così e così, correre, abbracciare un amico ecc.), senza doversi aggiungere a quel qualcuno dall’esterno. L’essere funzionale, inoltre, del corpo così inteso a possibili interventi sul mondo circostante, nella misura in cui l’agente, quale “signore e padrone” (*ibid.*) del corpo direttamente esperito, può influire su di esso e farne magari un veicolo di trasformazione di uno stato di fatto, conferma la vocazione alla libertà di una persona che non cessa di essere, al tempo stesso, un vivente. Una persona, tuttavia, è in grado di governare i propri movimenti e di orientare la propria azione a uno scopo, esercitando un dominio su se stessa (oltretutto sugli altri), attraverso il suo corpo, che ne rivela, insieme, la “padronanza del volere” (*ibid.*) – dove il volere, nel compimento, appare decisamente individuato e irriducibile a una semplice tendenza istintiva conforme a fine, ad esempio alla conservazione della specie, che l’essere umano condivide con ogni vivente. Sapersi e sentirsi padroni del proprio corpo non dipende da un fugace stato sensoriale o da un’abitudine che rinvia, in quanto tale, a esperienze vissute e reiterate, consumate; si fonda, piuttosto, nella stessa apertura intenzionale al mondo costitutiva di ogni intero personale e nell’originalità del poter-fare, del potere inerente al proprio volere. La coscienza immediata di possedere nel corpo unitariamente inteso un veicolo privilegiato di accesso alla realtà, strappa il corpo stesso al mutismo cui sarebbe destinato se dovesse consistere in una somma di stati di piacere o dispiacere del tutto irrelati e ne valorizza, al contrario, il potere espressivo. Chi non è proprietario del proprio corpo, invece, è “*schiavo*” – «il contrario del “signore e padrone”» –, è “proprietà lui stesso” (*ibid.*): di quel corpo silenzioso, dal quale viene sequestrato e

isolato dal mondo, oppure di qualcun altro, “signore e padrone”, cui è «dato come “morta” *res*» (*ibid.*).

(4) *Criterio dell'inoggettualità della persona, ovvero, dell'irriducibilità dell'idea di persona ai concetti reali e materiali di “carattere” e di “anima-sostanza”*

L'ultimo criterio in base al quale è possibile distinguere l'intero personale da aspetti parziali della persona con i quali finiamo, nondimeno, per scambiarlo, coincide, in realtà, con il nostro *Leitmotiv*, con l'idea dell'irriducibilità della “persona” al “carattere” o all'“anima-sostanza”. Il problema, ampiamente discusso, riceve nel presente contesto un ulteriore chiarimento. Rimanendo centrale, anche nelle pagine successive, non richiede tuttavia di essere trattato a parte, in questa sezione, come un criterio tra gli altri. Possiamo limitarci, qui, a fissarne il ruolo strategico che assume nell'ambito della questione più generale cui è dedicato il nostro contributo, quella relativa alla specificità del “personale-spirituale” rispetto allo “psicologico-psichiatrico”.

Il criterio dell'“inoggettualità della persona” e, nello specifico, la corretta distinzione tra la *persona* e il relativo *carattere*, appare davvero cruciale, ai fini di una corretta distinzione tra la sfera scientifico-positiva e quella fenomenologico-personale, perché permette di separare il “moralmente buono” (o “malvagio”) dallo “psichicamente normale” (o “patologico”) e di precisare, al contempo, la natura dei semplici “cambiamenti di carattere” e quella delle vere e proprie “alterazioni di carattere” (cfr. *infra* § IV.1, *i*) rispetto alla natura dell'individualità, al rendersi trasparente o invisibile della persona agli occhi e al giudizio altrui. In questa prospettiva, tra l'altro, comprendiamo facilmente il senso in cui l'“imputabilità di azioni”, o “capacità d'intendere e di volere”, differisce dalla “responsabilità morale”:

A prescindere dai casi in cui la persona sembra diventare completamente invisibile a causa delle gravi alterazioni di carattere dell'agente, in tutti gli altri casi c'è evidenza di testimonianze del fatto che quelle alterazioni descritte dalla psichiatria sono del tutto indipendenti dagli orientamenti (intenzionali) morali e spirituali in genere della persona. Lo stesso carattere isterico, ad esempio, che nel caso della Pulzella d'Orléans può condurre ad azioni di grandezza eroica assolutamente pura, in altri casi porta ad azioni di distruzione assolutamente malvagia dei valori. E tuttavia entrambi i tipi d'azione presentano gli stessi tratti del “carattere isterico”. Perciò nelle analisi psichiatriche dei caratteri patologici si dovrebbe sempre evitare, adottando il massimo ri-

gore, di usare espressioni di lode o di biasimo. Dove questo non accade, abbiamo un indizio sicuro – difficile dubitarne – del fatto che il ricercatore non è riuscito a isolare la natura dell’alterazione patologica del carattere dagli specifici contenuti della vita individuale che gli stava davanti.

(Scheler, 2009⁸, p. 478, trad. it. p. 937)

A differenza dell’intenzione (o *stile*) morale di una persona (cfr. *infra* § III, 2), *ii*), il “carattere” non si mostra intuitivamente nelle azioni nelle quali, invece, riteniamo di poter afferrare l’aspetto più visibile, pubblico, dell’agente. Ecco perché, di solito, il carattere viene inferito muovendo dalle azioni di un soggetto (cfr. *infra* § IV.1) e costituisce, di conseguenza, un’ipotesi, una X – quale titolo di una realtà di per sé sconosciuta – che permette di spiegare le azioni osservate come effetto di un potere causale che attribuiamo precisamente alla X (Scheler, 2009⁸, p. 133, trad. it. p. 247). Là dove le azioni, fino a quel momento coerenti con la nostra assunzione, contrastano apertamente con l’ipotesi formulata, siamo facilmente indotti ad attribuire il cambiamento intercorso a un cambiamento dello stesso carattere che, in ogni caso, determina invariabilmente le azioni. Le “alterazioni di carattere” esemplificano al contrario, rivelandone tutta la drammaticità, una tipica situazione patologica, quella in cui il carattere *s’impadronisce* della persona – per usare la nostra terminologia – al punto tale da nascondere all’osservatore. Che simili alterazioni, tuttavia, siano «*del tutto* indipendenti dagli orientamenti (intenzionali) morali e spirituali della persona», lo dimostra il comportamento della Pulzella d’Orléans, così come viene descritto da Scheler: le sue azioni, che possono assumere le più disparate connotazioni morali, non sembrano ispirate all’orientamento di fondo del suo proprio volere, ma del tutto determinate da un carattere nel quale si manifesta il conflitto che lei stessa vive. In casi del genere, infatti, ammettendo «l’esistenza di una persona dietro quelle alterazioni di carattere, che appunto *non* riescono a toccarla [...], attribuiamo “*imputabilità*” [*Zurechenbarkeit*] alle azioni in questione, ma non “*responsabilità*” [*Verantwortlichkeit*] al soggetto che le compie [*ausübenden*]» (Scheler, 2009⁸, p. 478, trad. it. p. 937). Nei loro effetti nefasti, le azioni in questione sono imputabili dal punto di vista giuridico o da quello di un semplice osservatore in grado di giudicarle, ma la responsabilità delle azioni non può essere attribuita al soggetto correlato perché la sua esistenza come persona ci sfugge. In questo caso, poi, il soggetto compie le azioni solo nel senso debole di “compiere”; si limita ad “eseguirle” (*ausübenden*), cioè, un po’ come potrebbe eseguire un ordine – quello del carattere, ad esempio, dal quale viene sequestrato. Non le compie

nel senso che ne sarebbe davvero l'autore o che agirebbe sulla base di un atto libero e spontaneo. Il soggetto come semplice "esecutore", sotto forma di Pulzella d'Orléans o di carattere, soprattutto, gravemente patologico, non è imputabile perché non sembra godere della "capacità di intendere e di volere" (*Zurechnungsfähigkeit*) e, dal punto di vista propriamente psichiatrico, non appare sano di mente (*zurechnungsfähig*). Tutto questo, però, non dice ancora nulla sulla sua bontà o malvagità:

Per lo stesso motivo la malattia psichica annulla l'"imputabilità" alla persona delle azioni corrispondenti, ma non elimina affatto la "responsabilità" della persona in generale, perché tra la responsabilità e l'essere della persona sussiste una relazione d'essenza. Dobbiamo quindi distinguere, col massimo rigore, l'imputabilità di azioni o la "capacità di intendere e di volere", vale a dire la capacità d'essere soggetto di azioni imputabili, dalla "responsabilità" morale.

(Scheler, 2009⁸, p. 478, trad. it. p. 937)

Salvezza o dannazione, salute o malattia...

Si tratta, in definitiva, di commentare un'affermazione che potrebbe sembrare quasi paradossale, se fosse letta indipendentemente dai presupposti teorici e pratici di Scheler; l'idea, cioè, che esistano "malattie dell'anima", ma «non "malattie della persona"» (Scheler, 2009⁸, p. 479, trad. it. p. 939). Possiamo considerarla come una sorta di corollario della *Tesi dell'Irriducibilità della Persona al Carattere o all'Anima*. Il fatto che possa ammalarsi soltanto la nostra "anima" (intesa in senso sostanziale) esclude eventuali "decorsi" per la miseria o l'infelicità della vita morale. La "dannazione" non presenta, per così dire, un andamento paragonabile a quello di un processo nel tempo nel quale si definisce appunto una malattia. La persona non si ammala; al massimo si dannava o si salva, muore o ri-nasce, e questo può accadere in ogni istante della sua vita vissuto però come un momento di pienezza e di rinnovamento, oppure di povertà e di ristagno. Si può godere, ad esempio, di ottima salute nella vita che si svolge nel tempo oggettivo, ma esperire quella vita come se fosse una morte.

Il fatto stesso che la nozione di "persona" e quella di "carattere" (o di "anima") possano distinguersi anche dal punto di vista del contenuto esperienziale (soprattutto di tipo assiologico), capace di verificare intuitivamente le rispettive nozioni, permette di comprendere fenomeni, come una profonda conversione morale appunto, che sembrerebbero avvolti altrimenti dall'ombra del mistero. Il contenuto che riempie di

evidenza la nozione di “persona”, infatti, è molto più ricco di quello che riempie la nozione di “carattere” che, del primo, costituisce una semplice selezione funzionale a determinati interessi psico-fisiologici, coinvolgendo direttamente il corpo-vivo di una persona nelle sue determinanti biologiche. Possiamo rinunciare infatti a quanto soddisfa momentaneamente il nostro sistema disposizionale, ad esempio al piacere di fare una passeggiata all’aria aperta, in favore di quanto rallegra l’intera persona nella quale consistiamo: la lettura in un luogo silenzioso e appartato di un grande romanzo che permette di raccoglierci in noi stessi per respirare meglio, in seguito, in mezzo agli altri.

Non è affatto inverosimile, in questa prospettiva, che una persona realizzi addirittura «il massimo del suo valore proprio *nell’atto* in cui mira a sacrificare “la salute della propria anima” per amore di un’altra persona [...] almeno là dove la “salute dell’anima” viene concepita come destino e valore di una determinata *cosa* oggettuale» (Scheler, 2009⁸, p. 498, trad. it. p. 977).

Viventi e Persone

Nei criteri indicati riconosciamo facilmente adesso quattro aspetti fondamentali, legati a quella libertà e a quel binomio indissolubile di responsabilità-corresponsabilità che fanno delle persone qualcosa di diverso dai semplici viventi. Elencandoli di seguito – in un linguaggio familiare anche alla filosofia della mente e alle scienze cognitive (cfr. ad es. Gallagher e Zahavi, 2009, p. 77; De Monticelli, 2009) – scopriamo, in tutta la sua evidenza, la relazione necessaria che sussiste tra un intero personale e i suoi atti, o meglio, il senso di sé come agente, che l’intero in questione esperisce, rispetto alle scelte e alle azioni che compie:

1. Piena assennatezza = attorialità;
2. Fenomeno della “maggiore età” = autorialità;
3. Dominio sul proprio-corpo = senso pre-riflessivo di se stessi in quanto dotati di corpo-vivo;
4. Inoggettualità della persona = posizionalità (non mera disposizionalità) o “endorsement”.

Nell’interpretazione che tendo a offrirne, la persona – rivelandosi nello “*stile delle esperienze*” (Guccinelli, 2013, p. XCV) di un individuo – indica «l’orientamento qualitativo del puro “divenire altrimenti”» (Scheler, 2009⁸, p. 385, trad. it. p. 751). La “conversione del cuore”, di conseguenza, si giustifica nei termini di una variazione dello stesso o-

rientamento in funzione di una profonda trasformazione morale o spirituale.

II.2. PERSONA COME PERSONALITÀ

Un'esperienza forte come una conversione del cuore chiama in causa una nozione di "persona" in senso forte; che presenti, cioè, un'essenza individuale: una "personalità".

Avere una *personalità* o essere persone nella misura in cui possiamo rispondere "io" a chiunque ci chieda con qualche ragione "chi siamo"; non essere, dunque, persone solo perché condividiamo dei tratti universali con gli animali della nostra stessa specie – ad esempio, la ragione – è una condizione necessaria per imprimere alla nostra vita un'autentica svolta assiologica. Una conversione che sia tale non nasce, in altri termini, da un atteggiamento conforme a legge, da un anonimo sì a un'opinione diffusa e nemmeno dal contagio psichico. Nasce, piuttosto, dalla piena adesione di una persona, intesa nel suo nucleo più individuale, a nuovi valori e principi che modificano radicalmente l'ordine di priorità di valori e di significati che fino ad allora aveva guidato i suoi passi nel mondo. "Individualità" non vuol dire qui arbitrarietà, mero relativismo, ma *stile proprio di una persona, cifra della sua originalità* che fiorisce, tuttavia, negli incontri decisivi della sua vita, nel costante confronto con altri sulle ragioni o sui valori che di volta in volta lei stessa si trova a difendere – dove i valori costituiscono autentiche qualità materiali, fatti (non interpretazioni), dei quali è possibile fare esperienza, come la qualità di un colore o la qualità propriamente morale della bontà (oppure della malvagità). Sottrarre alle semplici idiosincrasie l'individualità è un'operazione di purificazione assolutamente plausibile dal punto di vista di un realismo assiologico che si accompagna, come in questo caso, a criteri universali di esami razionali (nel senso di una ragione anche pratica) delle ragioni che abbiamo per agire in un modo o nell'altro. La "persona" del resto – l'abbiamo visto – nei tratti essenzialmente condivisi da ogni altra persona, ovvero, da ogni essere umano che ne esemplifica il tipo, è per sua stessa natura intersoggettiva e, in base al suo grado di maturità, può intrattenere relazioni interpersonali (Guccinelli, 2009), fondate su un'autentica conoscenza di sé e dell'altro. I suoi giudizi o i suoi principi, la loro bontà o meno, di conseguenza, sono in linea di principio accessibili ad altri e, almeno sul piano morale, se non propriamente spirituale, aperti per così dire a correzioni e controllo.

Esistono in sostanza, se la persona esiste e non coincide con il carattere cosale, nascite e ri-nascite che possono realizzarsi nelle stesse “conversioni del cuore”.

Confini mobili...

Venire al mondo, quando comincia l’avventura della nostra vita, significa *prima facie* essere il frutto di un’imponderabile serie di circostanze (incontri più o meno casuali, scelte, passioni o segreti, talvolta omissioni) che tradiscono il carattere in parte passivo di quest’esperienza. La nostra nascita, infatti, sembra compiersi paradossalmente “alle nostre spalle” per così dire: senza una firma da parte nostra – anche se a livello fisiologico il primo vagito del neonato una qualche coloritura positiva o negativa deve pur averla. L’“atto di nascita” o la semplice “dichiarazione di nascita”, come sarà registrato l’avvenimento, ne fanno qualcosa (anche) di burocratico. *Venire al mondo*, da questo punto di vista un po’ semplificato, significa soprattutto “essere messi al mondo”. Da quel momento, però, entriamo a far parte del regno dei “viventi” e, come ogni altro animale, al di là delle nostre peculiarità, veniamo scoprendo noi stessi – un piccolo io dotato di un corpo-vivo – scoprendo, progressivamente, il nostro *ambiente*: esercitando l’olfatto, ad esempio, o afferrando un oggetto che si annuncia nelle sue qualità di valore, nel suo essere morbido oppure ruvido, gattonando, avvertendo, nel tono di una voce e in un sorriso, l’amabilità o quel che di minaccioso che traspare, al contrario, da un volto chiuso come un pugno. Avvertiamo, negli ostacoli che incontriamo, i confini stessi del nostro corpo e, dietro l’angolo, nell’aperto – fosse pure un pertugio – quanto si prospetta implicitamente come ulteriorità. Siamo immersi fin dal primo istante in un paesaggio dai confini più o meno definiti, suscettibile tuttavia di estendersi (oppure di restringersi) nel corso del tempo e, nei casi felici, di rivelare al nostro sguardo nuovi territori e infinite direzioni per esplorarli – in orizzontale e in verticale.

III. PRIMI PASSI IN DIREZIONE DELLO “STILE”

Per riassumere, muovendo dalle relazioni che possiamo o *non* possiamo instaurare nella vita quotidiana con le “persone” e con i “caratteri”, e riflettendo sul modo in cui impieghiamo concetti familiari che ne catturano alcuni tratti, possiamo farci un’idea un po’ meno vaga di cosa intendiamo e di cosa è in gioco quando parliamo “di” persone o “con” persone e “di” carattere, oppure quando ne facciamo esperienza a livel-

lo di semplice coscienza implicita. Vorrei ricordare innanzitutto la posta in gioco.

Uno degli aspetti più evidenti negli incontri che ci capita di fare è quello legato alla *presenza proprio-corporea* degli altri o alla loro “*apparenza*”. Una simile “*apparenza*”, capace di distinguersi da una mera parvenza, invita a esercitare nei suoi confronti funzioni psicofisiche (sentire, vedere, udire ecc.) che tradiscono la nostra stessa organizzazione-proprio-corporea. Siamo soggetti, in linea di massima, allo sguardo altrui, proprio come gli altri sono soggetti al nostro, possiamo afferrare le loro parole e il loro significato nei rispettivi complessi acustici ecc. Se non siamo completamente indifferenti alla persona che incontriamo, talvolta in modo del tutto casuale, e non siamo nemmeno assorti nei nostri pensieri, notiamo senz’altro in quella circostanza una particolare andatura o un certo tono di voce, un certo pudore, forse, oppure una certa arroganza... Saltano subito all’occhio, se non abbiamo tra l’altro una conoscenza approfondita di quelle persone, qualità più o meno espressive e più o meno dinamiche. Altre qualità di valore, come l’onestà, ad esempio, o come il timore reverenziale al cospetto del sacro possono rimanere nell’ombra in un primo momento, ma non è affatto possibile nascondere, almeno non completamente, quelle vitali, aderenti, cioè, al corpo-vivo, alle sue manifestazioni (positive o negative) o alle sue potenzialità di movimento e di azione, alle sue stesse “impotenze”. Abbiamo a che fare ogni volta con viventi che possono, non solo manifestarsi *in un modo o nell’altro*, distinguendosi nettamente da un automa, ma possono anche farlo *in un certo modo*: il pudore espresso da un individuo umano, ad esempio, non è un pudore qualsiasi; è il *suo* pudore, non quello di un’altra persona, il pudore che traspare, appunto, dal suo stesso comportamento; potremmo coglierne addirittura il riflesso nel suo stesso carattere se avessimo occasione di frequentarlo spesso. In esseri del genere, avvertiamo un soffio di libertà, per così dire, e riconosciamo loro uno stile proprio che si manifesta, sia pure in forme primitive, anche a livello di corpo-vivo. La posta in gioco consiste pertanto nella possibile libertà.

Da queste e dalle precedenti osservazioni, ancora un po’ ingenua, ricaviamo dunque i seguenti risultati:

1) “*Persona*” indica un ente che al carattere, più o meno soggetto alle leggi naturali, e in qualche misura determinato, disposto a determinate azioni, imprime nondimeno il proprio marchio.

2) “*Carattere*” assume addirittura due significati che potrebbero suscitare qualche dubbio sulla sua possibile univocità ontologica, ma che, di fatto, nonostante la loro distinzione, non implicano un dualismo interno allo stesso fenomeno – se accogliamo, ovviamente, l’idea di persona che si va configurando, quella di un “ente”, cioè, “non solo dotato di un carattere, ma anche capace d’influenzarlo”. Esplicitiamo quindi il duplice significato in modo da sciogliere l’apparente ambiguità:

i) “Carattere disposizionale”

Da una parte il “carattere”, come recita un qualunque dizionario e come conferma la ricerca empirica, costituisce precisamente quell’“insieme di disposizioni psico(-fisico)-biologiche e di modi tipici di reagire e di comportarsi di un individuo” che, alla luce dei risultati più recenti delle neuroscienze e della neuropsicologia cognitiva², difficilmente potremmo negare. Una definizione, questa, che si attaglia perfettamente all’indole del nostro gatto tra l’altro e che, pertanto, non consente di cogliere la specifica individualità di un vivente rispetto a quella di un altro.

ii) Carattere morale o “Stile morale”

Dall’altra, il “carattere” esprime un *orientamento* (non una realtà rigida, cosale) del volere ispirato a sentimenti radicati in profondità nella vita assiologico-morale di una persona o nel proprio “*dàimon*”; ad amori e disperazioni, dai quali l’atto di volere sembra trarre la linfa necessaria per emergere, nel rispettivo portatore (là dove è ancora possibile), su stati sensoriali o sensi vitali aderenti, al contrario, a strati più superficiali di quella vita. Degli stati di piacere o dispiacere, del senso di benessere o malessere fisico, la persona in questione continuerà ad avvertire, come in un’eco, la presenza costante. Un carattere simile occorre definirlo nei termini di uno *stile morale* per evitare, appunto, ogni possibile fraintendimento di tipo sostanziale. Lo *stile morale* conferisce, nell’intenzionalità che manifesta, all’unico carattere posseduto dalla persona (e in gradi diversi forse da ogni animale) una fisionomia più marcata, e sembra seguire nel suo movimento determinati motivi, ai quali è stato dato un assenso, che appartengono a una sfera più ampia di quella meramente disposizionale in cui prevale, piuttosto, la ripetizione e una qualche forma di causalità.

² Su questo punto e per una difesa del realismo psicologico nella concezione dei disordini psichiatrici cfr. Broome e Bortolotti, 2009.

IV. IL RUOLO DELLA FENOMENOLOGIA NELLA COMPrensIONE OLISTICA DELLA PERSONA

La fenomenologia – adesso siamo in grado di comprenderlo – offre gli strumenti teorici che permettono di giustificare ulteriormente l’articolazione della vita e dell’esistenza personale così come si va delineando in queste pagine, offrendo, al tempo stesso, un quadro più coerente e una straordinaria ricchezza di contenuto alla distinzione di “persona” e “carattere” condivisa dal linguaggio ordinario e dalle pratiche sociali. Può svolgere adeguatamente il compito indicato proprio perché è capace di ampliare il concetto empiristico d’esperienza e di cogliere il dato esperienziale in un’intuizione diretta, scoprendo, nelle linee visibili dell’“apparenza” che, di nuovo, non è parvenza, una via d’accesso al cuore (all’essenza) dei fenomeni. È nelle cose stesse, presenti *in carne ed ossa*, nel particolare e nel contingente, che afferriamo l’universale: le strutture invariante delle persone, ad esempio, o quelle dei caratteri, degli stati d’animo, di un fiore o di un fiocco di neve, prima che possano fissarsi in una posa o nelle cosiddette conoscenze oggettivanti. Il fenomenologo, pertanto, non si occupa di rappresentazioni dell’esperienza, ma di ogni esperienza così come si offre nel suo stesso compimento e nel suo stile proprio, senza tagliarla via dal soggetto correlato che, a sua volta, l’esperisce nel suo stesso stile proprio. Non si occupa, inoltre, di ciò che accade nella mente o nel cervello di una persona quando la persona in questione esperisce qualcosa – un’emozione, ad esempio, come la gioia improvvisa che suscita la visita inattesa di un amico che non vedeva da anni, oppure una risposta emotiva di tipo reattivo come la gelosia nel tormento che procura. È questa una delle ragioni per le quali la fenomenologia ha fornito e continua a fornire indicazioni preziose anche alla psichiatria che, in quanto “scienza e disciplina medico-pragmatica” (Parnas, Sass, Zahavi, 2013, p. 270), non può prescindere completamente dal senso unitario di un io e da quello delle sue esperienze psichiche.

Quanto alla precedente distinzione, quella che abbiamo stabilito tra la “persona” e il “carattere (disposizionale)”, nel quale si manifesta comunque un riflesso morale, possiamo senz’altro declinare la questione nei termini di un’analisi volta alla ricognizione e alla descrizione dell’identità specifica dei fenomeni in causa. Questo esercizio di analisi dovrebbe permettere di riconoscere ognuna delle due realtà, non solo come la stessa realtà (nei limiti del possibile), ma anche nella sua stessa peculiarità, anche se avesse subito cambiamenti fisici o psicologici nel tempo, vere e proprie alterazioni oppure variazioni attraverso il tempo che in quanto tali, però, non potrebbero esaurirsi nella semplice succes-

sione temporale. A questo proposito vorrei giusto indicare, in chiave fenomenologica, riservandomi in seguito di esemplificare eventualmente il loro ambito di applicazione, alcune condizioni alle quali è possibile afferrare qualche (nuovo) tratto specifico sia della “persona” sia del “carattere”, di cui lei stessa è risultata portatrice.

IV.1. CONDIZIONI DI CONOSCIBILITÀ E CONDIZIONI DI PERSISTENZA TEMPORALE

In che modo, dunque, enti di questo tipo si manifestano? Quali sono le modalità della loro esistenza o non esistenza nel tempo e, nel caso, del loro mutamento?

Anche da questo punto di vista, confrontando, cioè, le rispettive “Condizioni di Conoscibilità” e di “Persistenza temporale”, possiamo escludere senza alcuna esitazione una riduzione della persona al carattere. Chi aspiri, ad esempio, a una conoscenza capace d’essere qualcosa di più di una relazione superficiale, non si fonda certo sulla quantità di esperienze empiriche nelle quali ha avuto occasione di osservare le azioni o i comportamenti della persona alla quale è profondamente interessato. Non si accontenta di risalire dalle azioni al carattere che è solita attribuirle in forma ipotetica (Scheler, 2009⁸, p. 477, trad. it. p. 935). Sapere, ad esempio, che una persona è impulsiva oppure irascibile non significa ancora averne colto l’identità specifica; significa, al contrario, limitarsi, ad avere di lei una conoscenza astratta (del suo carattere considerato separatamente dalla persona *concreta*). Il carattere viene sempre a datità sullo sfondo, più o meno esplicito, di una persona, ma quella persona può “mentire”, appunto, oppure “*tacere*”, nascondendosi almeno parzialmente allo sguardo e alla comprensione altrui (Scheler, 2000⁶, p. 331, trad. it. p. 825). È chiaro, d’altra parte, che almeno una volta nella nostra vita dobbiamo aver incontrato, di fatto, quella persona per poterle assegnare quanto meno un carattere.

Sono precisamente le condizioni e i criteri indicati, soprattutto quello legato al fattore temporale, a scoprire la consistenza del tutto singolare della persona – a noi stessi e agli altri – il suo possibile processo di crescita o di declino, la sua vulnerabilità e la sua possibilità, insieme, di una rinascita su un piano morale. Soffermiamoci ancora un momento su questi punti:

i) Condizioni di Conoscibilità

Parlare di “Condizioni di Conoscibilità” significa riferirsi, da una parte, alla possibile apertura e disponibilità a rivelarsi allo sguardo e alla comprensione altrui della persona che si vuole conoscere; dall’altra al

grado di apertura della persona che vuole conoscerla. Gli atti propriamente cognitivi, come quelli volitivi, si fondano su quelli affettivi e sull'orientamento di quel sentire intenzionale, in molti casi sull'amore (o sull'odio), che guidano implicitamente il nostro stesso agire morale. Nella *comprensione* c'è un invito rivolto all'altro: un invito a rendersi accessibile nella misura del possibile. Nell'apertura della persona che si rende via via trasparente, anche se mai definitivamente, c'è un invito rivolto all'altro (amico, terapeuta, medico dell'anima ecc.): un invito ad approfondire la conoscenza essenziale che solo lei stessa può consentire; ad approfondirla perché lei stessa possa vedersi e conoscersi meglio e formare, insieme al suo interlocutore, quell'*immagine ideale* (e non arbitraria) cui finiscono per ricondurre gli orientamenti intenzionali del suo "cuore" quando ne seguiamo le tracce nel mondo, negli oggetti amati e odiati, ad esempio, negli incontri che abbiamo fatto o non fatto nella nostra vita. Reciprocamente, l'immagine ideale che possiamo formarci di quella persona, che si rende disponibile all'autentico incontro, non potrà mai essere sostituita con un'altra immagine, come potremmo fare, invece, con l'immagine più aleatoria del suo carattere, che abbiamo ricavato dall'osservazione empirica e dalla conoscenza oggettivante. È questa la ragione per cui, ad esempio, «tutte le cosiddette "alterazioni di carattere" [*Charakterveränderungen*] in determinate malattie psichiche, quali ci vengono descritte dalla psichiatria non possono riguardare la *persona*, nemmeno nei casi più gravi (ad esempio di paralisi). Soltanto la *presenza* all'esterno della persona è abolita. E nei casi gravi una sola cosa può dirsi, che cioè la malattia ci ha reso *invisibile* la persona altrui e che un giudizio su di lei, quindi, non è più possibile» (Scheler, 2009⁸, p. 478, trad. it. p. 937).

ii) Condizioni di Persistenza temporale

Parlare di "Condizioni di Persistenza temporale" significa riferirsi al modo in cui il carattere e la persona possono essere esperiti sul piano temporale – ammesso che abbia senso continuare a pensare, in casi come questi, a eventi "anteriori" e "posteriori" – significa riferirsi al *modo diverso in cui possono "evolvere"*, per così dire, oppure "subire una fase d'arresto" nel processo della loro vita oppure in quello della formazione morale e spirituale. Il carattere, come abbiamo visto, appare strettamente connesso agli aspetti proprio-corporei e alle circostanze della vita. Analogamente l'anima, intesa in senso sostanziale (come io psicofisiologico), e noi con lei, viviamo spesso, smarrendoci, in una parte di noi stessi e non nell'intero costituito dalla persona, con la quale rischiamo di confondere la parte. In tutti questi casi viviamo «alla periferia *proprio-corporea* del nostro essere» (*ivi*, p. 417, trad. it. p. 815), tal-

volta addirittura nel corpo organico, nella mera successione degli istanti, nel tempo che fugge, in cui ora godiamo di ottima salute, ora invecchiamo, ora lasciamo che sia precisamente l’istante a consumarci, come nel processo temporale della malattia. La persona, al contrario, in ogni atto che compie squarcia il tempo ordinario, incontrando *attraverso* il tempo, un istante di pienezza e d’“eternità”, nel quale tuttavia si forma e diviene *interamente*:

[...] *In ogni atto pienamente concreto sta tutta la persona, e in ogni atto (e per mezzo di esso) “varia” la persona intera, senza che il suo essere, tuttavia, si consumi in alcuno dei suoi atti o si “alteri” come una cosa nel tempo. Infatti, nel concetto di “variazione”, come di un semplice “divenire altrimenti”, non è per nulla ancora questione di un tempo che renda possibile il diventare altro, tanto meno di un’alterazione fisica; non è per nulla questione nemmeno di una “successione”, in quel divenire altrimenti che possiamo comprendere benissimo anche senza pensare a un’alterazione o a una struttura fisica della materia data. Del resto il divenire altrimenti è già contenuto nel fenomeno del “mutamento” [Wechsel]. Per questo, appunto, non c’è bisogno qui di un essere duraturo, che si conservi nella successione, per assicurare l’“identità della persona individuale”. L’identità sta soltanto nell’orientamento qualitativo del puro “divenire altrimenti” [Anderswerden] in quanto tale.*

(*ivi*, pp. 384-385, trad. it. pp. 749-751 – sottolineatura mia)

V. LA “CONVERSIONE DEL CUORE”

L’identità sfugge alla pietrificazione cui sarebbe soggetta se fosse una realtà immutabile ed eterna sottratta addirittura al tempo fenomenologico – come se l’io, ad esempio, fosse dotato di una consistenza e di una durata tali da escludere ogni possibile successione e trasformazione. Non per questo l’identità si risolve in una coscienza momentanea, che nasce e muore nell’istante presente – come se soltanto uno stimolo potesse modificare il soggetto. In entrambi i casi, una “conversione del cuore” sarebbe senz’altro esclusa.

La persona, d’altra parte, si distingue chiaramente dalla somma dei propri vissuti, perché non esiste nei morti ricordi o nei pensieri già pensati, non più viventi, e non esiste nemmeno al di là delle proprie esperienze, ma respira precisamente *nelle* esperienze, in ogni istante in cui vengono esperite, non prima o dopo, impregnandole di sé e conferendo

loro lo spessore e il valore di una storia, ben diversa, certo, da una successione di punti-ora(-dopo). In termini fenomenologici, dunque, la persona è «l'*unità* dell'esperire» (ivi, p. 371, trad. it. p. 723), non una cosa capace di causare le esperienze o di farsene condizionare. Delle esperienze che esperisce costituisce la struttura dinamica e qualitativa, *il loro stile o modo di viverle* attivamente, non solo di subirle; di individuare la vita che l'attraversa e la nutre.

Analogamente, in termini ontologici, la persona costituisce il fondamento di ogni atto nel senso che lo rende concreto, iscrivendolo, nel *suo stesso compimento*, nel tutto individuale in cui diventa unico – come un suono, una nota che, nella relativa compagine musicale, assume quella purezza e quel timbro che non aveva come mero fenomeno acustico. Atti indipendenti dal proprio portatore sarebbero soltanto astrazioni, anonime essenzialità, avulse dall'*esistenza* e dal modo in cui l'individuo in questione la *fa* propria. La persona, quindi, *fa* la *propria* vita e la *propria* esistenza in ogni momento in cui scopre, *attraverso* il tempo, la propria libertà, e in essa “*diviene altrimenti*”, nel bene e nel male.

Solo una persona, e una persona capace di variare come un *intero* in ogni singolo atto che compie, senza dover conservare peraltro se stessa in una sorta di sarcofago perché nell'atto, appunto, il suo essere non si consuma, ma si dispiega generosamente nelle sue infinite potenzialità individuali senza frantumarsi in mille schegge, e senza nemmeno recare i segni del tempo che passa, perché il fenomeno della *variazione pura* precede addirittura il movimento *nel* tempo e *nello* spazio e il fenomeno del “mutamento” (di qualcosa in qualcos'altro) o quello dell’“alterazione fisica”, solo una persona così intesa, può imprimere alla propria vita una direzione *nuova* e *ri-nascere* senza perdersi.

Una genuina conversione morale o spirituale (*Bekehrung*) investe tutta la persona, oppure non è. Investendola globalmente, però, non l'annulla; le permette, anzi, di schiudersi nella direzione che le è più congeniale. Non si tratta di un semplice «cambiamento del modo di pensare o di sentire» (*Sinnesänderung, Gesinnungsänderung*; cfr. ivi, p. 566, trad. it. p. 1113): è possibile cambiare opinione senza modificare radicalmente l'ordine di priorità dei valori e delle preferenze che, fino a quel momento, hanno suggerito i nostri comportamenti e le nostre scelte. Allora la convinzione s'inserisce in un sistema di idee preesistente, già collaudato per così dire, e trova riscontro in alcuni valori secondari nella vita di quella persona, senza suscitare, almeno in lei stessa, alcun stupore. Esistono, inoltre, repentini cambiamenti d'opinione che nascono da opportunismo o servilismo e che, di fatto, consistono in un cambiamento illu-

sorio o del tutto esteriore. Un'autentica variazione dell'orientamento morale, che riguardi cioè la “vita intera” (*ivi*, p. 132, trad. it. p. 245) di una persona, non potrebbe manifestarsi tuttavia se non ci fosse l'assenso di quella persona; se non si fosse realizzata, soprattutto, una “conversione del cuore” (*Gesinnungswandel*), altrettanto autentica, che l'ha portata ad abbracciare nuovi valori e a scoprire nuove ragioni, a rifondare il proprio stile motivazionale in accordo con l'intimo sentire. La conversione del cuore «si compie primariamente nella variazione dell'orientamento d'amore così come si manifesta nell'amare-con qualcuno» (*ivi*, p. 566, trad. it. p. 1113).

V.1. UN VARCO

Com'è possibile, tuttavia, ri-nascere quando le condizioni della nostra vita – ambiente, destino, carattere ecc. – sembrano infierire contro di noi? Quando la malattia mentale ci taglia via, apparentemente, trasformando la nostra presenza all'esterno in un'assenza?

Sappiamo che, di fatto, la persona tende a resistere dietro le sue stesse manifestazioni patologiche (cfr. § II.1.(4), § IV.1.i). Occorrono, dunque, adeguate conoscenze psicologiche e psichiatriche per riportarla anche solo un momento alla luce. Occorrono enormi occhi spalancati sull'“enigma” che ognuno di noi incarna per se stesso e per gli altri, e una sensibilità, una *logique du cœur*, che nulla ha in comune col mero sentimentalismo. Occorre rimanere vigili per cogliere almeno una “lacuna” in quella nuda vita che talvolta sembra assumere la forma di un meccanismo o che noi stessi siamo portati a oggettualizzare; per cogliere un *varco* nella sofferenza che permetta di scoprire il *modo individuale in cui essa viene sofferta*, la persona che ancora traspare attraverso la patologia:

Anche quando il normale processo di formazione degli intenti e dei propositi è del tutto compromesso, come in molte gravi patologie cerebrali di natura organica, rimane un varco [Lücke] per così dire, attraverso il quale possiamo scorgere – nonostante le interruzioni e i disordini delle vie che, da un'intenzione, conducono a un'azione – la bontà o la malvagità ecc. dell'intenzione morale [Gesinnung] di un individuo. L'intenzione morale, infatti, incarna una realtà che neppure le malattie puramente psichiche, per quanto gravi possano essere, riescono a turbare, distruggere o modificare, anche se i disturbi che ne derivano possono estendersi in profondità, fino a coinvolgere ogni livello dell'atto di volere, dall'intenzione all'azione. [...] Rimane necessariamente un

elemento che, in quanto portatore ultimo del valore morale del volere, non è influenzabile dalle malattie.

(ivi, p. 134, trad. it. p. 249; sott. mia)

Il varco è l'apertura, al tempo stesso, che consente a ogni essere "ferito" di avere una prospettiva di speranza e di libertà – anche nei casi più gravi – di rimanere, fosse pure nell'angolo più nascosto della sua vita, responsabile d'ogni atto che compie per quanto di personale continua ad abitarlo.

BIBLIOGRAFIA

- Bernhard T.: *La cantina. Una via di scampo* (1967), tr. it. di E. Bernardi. Adelphi, Milano, 1984
- Borgna E.: *La dignità ferita*. Feltrinelli, Milano, 2013
- Broone M.R., Bortolotti L.: *Mental Illness as Mental: in Defence of Psychological Realism*. HUMANA MENTE, 11 Oct. (*Psychology or Psychologies: which epistemology?*, a cura di M. Fenici): 25-43, 2009
- Cusinato G.: *Scheler. Il Dio in divenire*. Edizioni Messaggero, Padova, 2002
- D'Anna V.: *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*. Franco Angeli, Milano, 2011
- De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di): *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*. Codice Edizioni, Torino, 2014
- De Monticelli R.: *La novità di ognuno. Persona e libertà*. Garzanti, Milano, 2009
- Gallagher S., Zahavi D.: *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive* (2008), trad. it. di P. Pedrini. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009
- Guccinelli R.: *Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty*. DIALEGESTHAI. RIVISTA TELEMATICA DI FILOSOFIA, anno XI: 1-23, 2009 (<http://mondodomani.org/dialegesthai/>> <http://mondodomani.org/dialegesthai/rgu01.htm>)
- ... : *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in M. Scheler: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913), pp. XVII-XCVIII. Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli. Bompiani, Milano, 2013
- ... : *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*. THAUMAZEIN. RIVISTA DI FILOSOFIA, 2 (*Etica e Passioni*): 343-379, 2014 (<http://www.thaumazein.it/2015/desiderio-e-realta/>)
- Parnas J., Sass L.A., Zahavi D.: *Rediscovering Psychopathology: The Epistemology and Phenomenology of the Psychiatric Object*. SCHIZOPHRENIA BULLETIN, vol. 39, 2: 270-277, 2013

- Scheler M.: *Idole der Selbsterkenntnis* (1919²), in *Vom Umsturz der Werte-Abhandlungen und Aufsätze*, GW III, S. 213-292, hrsg. v. Maria Scheler, Francke Verlag, Bern and München, 1972⁵ a; ora in GW, Bd. III (2007⁶). Erste Ausgabe des Aufsatzes über die *Täuschungen...: Über Selbsttäuschungen*, ZEITSCHRIFT FÜR PATHOPSYCHOLOGIE, I, 1, 1912, S. 87-163. [Ed. it.: *Gli idoli della conoscenza di sé*, in Max Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, pp. 47-154. Guerini e Associati, Milano, 1999]
- ... : *Ordo Amoris* (1914/16), in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X., hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag Bonn, 2000⁴. [Ed. it.: *Ordo Amoris*, a cura di E. Simonotti. Morcelliana, Brescia, 2008]
- ... : *Probleme der Religion* (1921), in *Vom Ewigen im Menschen*, GW V., hrsg. v. M. Frings, S. 131-353. Bouvier Verlag, Bonn, 2000⁶. [Ed. it.: *Problemi di religione*, in *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, pp. 103-877. Bompiani, Milano, 2009²]
- ... : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927³), GW II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 2009⁸). [Nuova ed. it.: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli. Bompiani, Milano, 2013]
- Simonotti E.: *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*. Morcelliana, Brescia, 2011

Dott. Roberta Guccinelli
Via dei Bacchettoni 11
I-55100 Lucca (LU)