

4-5, 2016/2017

ISSN 2284-2918

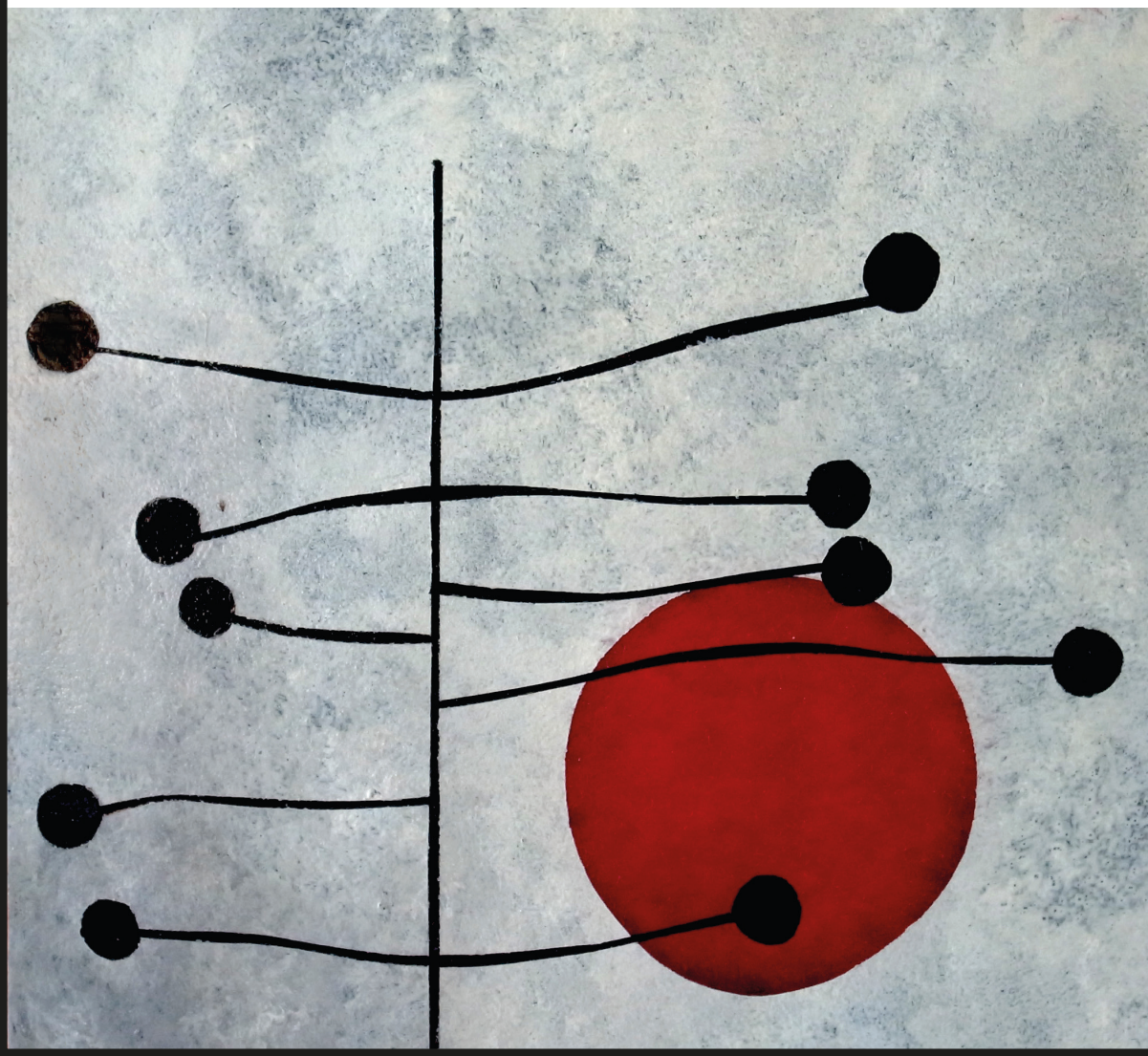


*Thaumàzein*

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

**FILOSOFIA DELLA NASCITA**



## ***Thaumàzein* – Rivista di Filosofia**

ISSN: 2284-2918

*Thaumàzein* is an open-access journal of philosophy and uses **double-blind peer review** in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of annual publication.

### DOI® NUMBER

Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number, which appears beneath the author's affiliation in the published paper.

### DIRETTORE

GUIDO CUSINATO

### COMITATO DI DIREZIONE

VALLORI RASINI, MARCO RUSSO, FIORENZA TOCCAFONDI

### CAPOREDATTORI

NICOLÒ BORTOLASO, RICCARDO COSTI, RIE SHIBUYA

### REDAZIONE

MARIAFILOMENA ANZALONE, BIANCA BELLINI, MARIA CHIARA BRUTTOMESSO, GIACOMO PEZZANO, CINZIA RUGGERI, ALESSIO RUGGIERO, PAOLO VANINI.

In copertina: *L'aurora rossa e l'albero della vita*, Luciano Tumiet 2012/13

© 2017 *Thaumàzein*  
10.13136/thau.v4i0

## COMITATO SCIENTIFICO

DAMIR BARBARIĆ – ZAGABRIA

MARCELO BOERI – SANTIAGO DEL CILE

JOHN CUTTING – LONDON

ANTONIO DA RE – PADOVA

ROBERTA DE MONTICELLI – MILANO, S. RAFFAELE

ANNA DONISE – NAPOLI

CINZIA FERRINI – TRIESTE

ELIO FRANZINI – MILANO, STATALE

SHAUN GALLAGHER – MEMPHIS (USA)

ROBERTA GUCCINELLI – LUCCA

CHRISTOPH HORN – BONN

ROBERTA LANFREDINI – FIRENZE

MAURO MAGATTI – MILANO, CATTOLICA

PAOLO AUGUSTO MASULLO – POTENZA

MAURIZIO MIGLIORI – MACERATA

LIANGKANG NI – GUANGZHOU, CINA

ELENA PULCINI – FIRENZE

MASSIMO RECALCATI – PAVIA

ROCCO RONCHI – L'AQUILA

HOLMER STEINFATH – GÖTTINGEN

SALVATORE TEDESCO – PALERMO

DAN ZAHAVI – COPENHAGEN

# Thaumàzein – 4-5, 2016/2017

## Filosofia della nascita

*A cura di  
Guido Cusinato*



# INDICE

## 1. Alcune categorie per una filosofia della nascita

CHRISTINA SCHÜES <i>Natality – Philosophical Rudiments concerning a Generative Phenomenology</i>	9
GUIDO CUSINATO <i>Trasformazione e germinazione. Per una nuova filosofia della nascita</i>	37
GIACOMO PEZZANO <i>Divenire. Piccolo lessico filosofico della trasformazione</i>	67
ROSA MARIA LUPO <i>Sospensioni del sé</i>	125

## 2. Il livello personale

CARLO GABBANI <i>Dalla persona al subpersonale e ritorno</i>	153
CARLO BRENTARI <i>Space and Leib in Nicolai Hartmann's Philosophie der Natur: Two Key Dimensions of the Personal Self</i>	185
BIANCA BELLINI <i>The Core of Individuality and the Constraints of Self-Shaping. From Husserl to Scheler in the Light of the Dynamic Between Personhood and Personality</i>	203

### 3. Sul senso di sé: felicità, illusioni, mortalità

LAURA CANDIOTTO

*The Route of Goodness.*

*Epistemic emotions, self-transformation, and perfection* 243

ROBERTA GUCCINELLI

*Sul senso di sé. Autoinganni, illusioni, disillusioni* 259

DAVIDE SISTO

*La rivolta contro la morte: è possibile un'identità senza mortalità?* 289

# **1. ALCUNE CATEGORIE PER UNA FILOSOFIA DELLA NASCITA**





CHRISTINA SCHÜES

NATALITY.  
PHILOSOPHICAL RUDIMENTS CONCERNING  
A GENERATIVE PHENOMENOLOGY

TABLE OF CONTENTS: *1. Basic concepts: birth, natality and generativity; 2. Birth in the history of philosophy; 2.1. About unfeathered birds and an appropriation; 2.2. Recognition and self-constitution; 2.3. Being thrown into the world; 3. Birth as a transition from the prenatal to the natal existence; 3.1. Birth and Intentionality; 3.2. Perspective of others; 3.3. Relationality and Generativity; 4. Relation between certainty and withdrawal – I cannot remember my birth ...; 4.1. Co-constitution; 5. Birth, anonymity and the world; 6. Generative phenomenology and narration.*

**T**he 20th century, with its two world wars, was a century of dying. In the aftermath of the Second World War, for many people, a sense of departure set in and the activity of beginning anew was central. Hannah Arendt thought that the capacity to begin means to be able to initiate political action. She turned the historical focus on mortality to a focus on natality. People are born not to die but to act in the world. The theme of natality is key to the 21st century. Several philosophers have written books or articles on this issue, but more than that, the ideas that the subject is bodily situated in the world, that human beings are relational and temporal beings, have reached post-structuralism, phenomenology and ethical theory. Those who believe that human existence is bodily, relational, temporal and worldly, have to believe in the idea of natal existence as well. Edmund Husserl's phenomenology of consciousness, the existential phenomenology of Martin Heidegger, and the body phenomenology of Maurice Merleau-Ponty, all referred in some (insufficient) way to the question of birth and natality.

The notion of natality is well known through the work of Hannah Arendt, who used it as an anthropological category as well as a political one. She determines birth as having been begun as a beginner, and as the condition of possibility of beginning in the world. She posits that

birth means a “beginning of the beginning” and this is called natality, which itself gives, so she argues, the capacity to begin, and hence to act. The term “natality” means that human beings are born from someone into the world. And it points to the idea that the fact of being born stands for our relationality in the world and leads to the capacity to begin. Thus, if birth is the singular event which posits the condition of the possibility to begin, then natality is the essential characteristic of each born human, and hence an anthropological category.

Arendt posits – and here, I think, lies the problem – her birth thesis without articulating its structure. She simply assumes that we are all born from nowhere, that natality is based on the primary relation between birth and existence, and that it is the foundation of initiatives, of political actions, and furthermore demands responsibility as a response to being born. The philosopher Adriana Cavarero unfolds Arendt’s notion of natality as relationality and proclaims that the «beginning [...] is the relation» [Cavarero 1997, 212]. By following up these initiatives, I argue that the concept of birth confirms the idea that people live in a generative context of relations and plurality. This insight about their beginning in relationships of dependency and in a generative context influences how we understand our relations to ourselves, to others, to the world and to history. The philosophical exploration of natality, thus, has consequences for politics and for ethics. Before I enter the overall discussion, I shall define some basic concepts.

### *1. Basic concepts: birth, natality and generativity*

The concepts of birth, natality and generativity can be briefly sketched as follows. The concept of *birth* has three meanings, which are practically interwoven but refer to different, even separate perspectives: birth-giving, the birth process, and being-born. Birth-giving is the action of birth from the viewpoint of the woman who is bringing a child into the world. The birth process denotes the coming-into-the-world of a person from either the perspective of the observer, the woman giving birth, or the child being brought into the world, that is, the person who is being-born. The focus in this text will be primarily on the question of the *meaning* of being-born. Being-born is one characteristic that applies to all human

beings who live on earth, and is thus universal; even if the woman who has given birth to the one who has been born disappears or dies directly after birth, the new-born is still born. Birth places us in relation to our past, to our origin, in a human relation within the present, and into a relation with the unknown future towards which we are directed. Hence, the concept of *natality* is a temporal concept that implies a beginning that is grounded on the facticity of being conceived and being-born, and refers to a generative relationship out of which someone's beginning has been begun. How a particular birth is experienced and understood and whether this primary relationship will continue and develop depends on personal, social, cultural, medical and other factors, and so varies greatly. People are born and so are natal (just as they are also mortal). The recognition of natality opens up a perspective of thinking and acting from birth as the starting point of having been begun. It recognises as fundamental the generative context of relationships and the plurality among human beings arising from natality.

The concept of *generativity* indicates a particular intersubjective, worldly, historical and cultural relational structure that unfolds among different generations. Generativity represents historical and social developments across generations and the structure of relations that each birth remakes and reorders. Both the aspect of development and that of a structure of relationships are based on the conjunction of mental and bodily generativity. Generativity means that we come into a world that other people have construed and constructed before us, and that we now form with and for others. We are always living in-between others who were there before us and who will be there after us; therefore, we also live *in* and *through* the others. These dimensions of origin and future, coming from and going to, are in part personally known and at the same time anonymous and inaccessible. Thus, birth and death, generation and language, human relationships and histories are generative phenomena that thwart and hinder every attempt to construe a monocentric or ego-centric position of the subject. Hence, the philosophical question is not how a subject gets into a relation; rather, the critical question is how it could have been that for centuries the point of origin for philosophical reasoning had been the human being and the ego as an isolated, non-relational being. This type of thinking presupposes that it destroys

the original relations between human beings and thereby abstracts from them. Abstraction might mean a conceptual process of generalising. However, the general concept of human being, individual or the Ego is derived by abstraction that works through a hidden destruction of human relations and social and generative contexts. Furthermore, it focuses on men and loses women and children by declaring them to be others. Traditionally, the other is the woman or the stranger; that is, someone who is inferior and does not count as a subject.

Taking into account that mortality and death have played a dominant role in the history of philosophy, I will first indicate a few historical examples of the appropriation of metaphors, disregard and forgottenness of natality from Antiquity through the Enlightenment to the present day. With the view of the history of philosophy it will become evident that the disregard of natality has something to do with the individual who has no relationships. Separating body and mind, isolating the individual, or having a static concept of the human leads to a misguided anthropology that is guided by a conception of the human being as an abstract entity whose birth is construed as accident or as thrownness, or neglected or forgotten all together. From a criticism of this conception, I will put forward a thinking that thematises birth and natality. This thematisation is inherent in the belief in the plurality of human beings; it means that our existence is understood as being bodily, as living in relationship with other people (regardless of whether we know them or not), as being situated in the world and temporally structured. Thus, in the second part of this paper I will discuss the transition from the prenatal to the natal existence and I will delineate how certain features of human existence, such as intentionality, corporeality, relationality, situatedness, temporality, and worldliness, are based in the structure of being born. And third, because our own birth is – by the simple fact that we live – certain to ourselves, yet withdrawn from our memory, it remains anonymous. This has consequences for our personal identity as well as our dependency on the (m)other for answers to the basic questions, “From whom am I born?” and “With whom am I born?” Our natal existence should be understood as standing out towards (reaching out, intentionality) the other, social, time, and the world. Hence, unfolding human existence as being born says that we are not just thrown into

the world but can form our life and world in acknowledging and by responding to our natal existence (relationships, body, situation, time and world). I will argue for the thesis that natality is not only a human condition but also a worldly condition. Birth can be seen as a constituent of the world, the world between us.

## 2. *Birth in the history of philosophy*

Mortality and death were central themes in the history of occidental philosophy.<sup>1</sup> The birth of human beings was often reinterpreted, virtually *perversed*. The word “perversion” sounds rather shocking, but for male thinking it was equally shocking to be born from a woman. Therefore, the notion of birth was reinterpreted, reversed in such a way that birth has nothing to do with a woman or with a concrete relationship.

I would like to clarify this claim by way of three citations. In Antiquity, birth was seen as an accident, and the way of giving birth was appropriated by the philosopher; later, in the 17th and 18th century, birth was located in between recognition and disregard (*Beachtung und Missachtung*), the latter strengthened by the idea of self-birthing; and in the 20th century, Heidegger claimed that the being-there (*Dasein*) is thrown into the world.

### 2.1. *About unfeathered birds and an appropriation*

The first citation is chosen from Plato, who describes how «through some mischance [the soul] is filled with forgetfulness and evil and grows heavy, and when it has grown heavy, loses its wings and falls to the earth [...]» [Plato 1925, 248c]. Here, birth is an anthropological mischance, an accident. Plato characterises this tragic event in the dialogues of the *Phaedrus* as well as the *Phaedo* in the context of the life of the soul that encounters a misfortune. In consequence, it is filled with oblivion and inertia, it loses its plumage and falls to the ground. Later

---

<sup>1</sup> See for a more extended version about the history of philosophy Schües 2016, ch. 1-3.

in the history of philosophy, this image of a bird whose feathers are lost can be found in some philosophical approaches, for instance that of Friedrich Nietzsche.<sup>2</sup> Plato presents the idea that the body is a nuisance, even a heavy burden and an obstacle to the epistemic relation to the world. Thus, because birth means to be bound to a body, the birth is seen as an incident that is problematic for the human being who strives for truth.

The other way of dealing with the mischance or the accident of being born is by way of an epistemological appropriation (*Vereinnahmung*) of the birth. Plato invents quite a complex metaphorical thinking for the path of knowledge by using the notions of pregnancy, birth, giving birth, and midwifery. Clearly, this path of knowledge is reserved for men. Women are not mentioned in this context, except for Diotima, who is not personally present in the dialogue but about whom Socrates writes. He describes how she teaches him in the *Symposium*

“when [...] he feels himself in a sore flutter for the beautiful, because its possessor can relieve him of his heavy pangs. For you are wrong, Socrates, in supposing that love is of the beautiful”. “What then is it?”. “It is of engendering and begetting upon the beautiful”. “Be it so”, I said. “To be sure it is”, she went on; “and how of engendering? Because this is something ever-existent and immortal in our mortal life” [Plato 1925a, 206e].

«When a person is *swelling* and *teeming-ripe* he feels himself in a sore flutter for the beautiful, because its possessor can relieve him of his *heavy pangs*» [206 d-e]. These metaphors address the idea that there’s something on the tip of my tongue; I am pregnant with a thought. Even though «thus beauty presides over birth» [206 d] love is not directed towards beauty itself but towards creation and birth in the beautiful. The beautiful is the beautiful womb of Aphrodite, which means that men bear brainchildren, as we know from the myth of Zeus. But real

---

<sup>2</sup> «Hütet euch auch vor den Gelehrten! Die hassen euch: denn sie sind unfruchtbar! Sie haben kalte vertrocknete Augen, vor ihnen liegt jeder Vogel enfedert [sic]». [Nietzsche 2016, 361]. «Be on your guard against the learned too! They hate you, because they are unproductive! They have cold, withered eyes before which every bird is unplumed» [Nietzsche 2016, IV. 9].

births – that is, scenes of women who give birth – are not mentioned in these philosophical texts.

The roots of our thinking lie in the concept of an immortal soul, which has no beginning. But when a beginning is forced upon it and when it is born, then it is bound to the body, and thus, it forgets everything and loses its knowledge. Hence, it is condemned and unknowing; yet the philosopher needs to do something. That is, he has to repeat this birth process of the soul and give it a chance to remember (*anamnesis*) what it forgot. Anamnesis is the term for the path to knowledge by way of remembering, of disclosing what had been forgotten. (The Greek term *aletheia* means unclosedness). This process of formation (*paideia*) to knowledge is understood as like the way of pregnancy and giving birth.

I certainly do not want to pretend that there was no knowledge about the birth practice. It was not unknown that children are born of women. Pictures and reliefs from early centuries show this clearly. But in philosophical thinking, this knowledge was not acknowledged; indeed, it was actively perverted.

## 2.2. Recognition and self-constitution

In the Age of Enlightenment, the French *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789) contains the phrase «Men are born and remain free and equal in rights».<sup>3</sup> This formulation is, in a sense, revolutionary, because the recognition of the birth of people is taken to be important. On the one hand, this implies the demand for equality as well as freedom: all people are born equal. But in the seventeenth and eighteenth centuries, thinkers were also concerned with the emergence of the concept of nations and with the formation of a state. The Latin word “nasci” means to be born; the term is connected with the Latin “natio”. There is a linguistic similarity and a meaning that is not unknown to us: the concept of the nation means equality of citizens who are born and who live inside the

---

<sup>3</sup> The *Declaration of Human Rights* (1948) that is based on the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* (1789) formulates: «All human beings are born free and equal in dignity and rights».



state; philosophers and politicians were concerned with an equalisation of birth, origin, and nationality, which, however, was set aside socially and legally because of the unequal rights of men and women at that time. Birth was thought of as a form of self-constituting (*Selbstsetzung*) through which men could escape the dependency on the (m)other and on nature.<sup>4</sup> In this thinking man begins himself, he is a self-made man, a man who is a product of himself.

The idea that we are all born means that we also depend on those who gave birth to us. That is, the recognition of birth is important in order to demand equality from birth onwards, and thus to maintain a political sphere. In the social contract, Jean-Jacques Rousseau quite clearly demanded attention to the fact of birth, and at the same time criticised the social disgrace of slavery: «Every man is born free and his own master, so no-one on any pretext – any pretext – can make any man a subject without his consent. To rule that the son of a slave is born a slave is to rule that he isn't born a man» [Rousseau 2010, 55f.]. Thus, Rousseau makes it very clear: men are born free; birth means being born into freedom. On the other hand, some philosophers have put forward a form of self-constitution as a way of proclaiming independence from birth and any belonging to a class or particular group, just in order to guarantee the appearance of the citizen as an independent individual. If one had to acknowledge the fact of birth, then one would have reached the conclusion that people are born differently according to their class, gender, group or nation. But the male citizen did not want this belonging on the basis of being born from a woman.

Thomas Hobbes (1588-1679) was quite influential at the time even though he belonged to an early phase of the circle of enlightenment. In his work *Leviathan* he described the hypothetical condition of society. As such a condition, he assumes a fictitious state of nature as the basis for equality among men. His further assumption is that every human being thinks only egocentrically about his own wellbeing. In order to clarify the anthropological basis for the state, Hobbes uses the famous

---

<sup>4</sup>Historically, birth was simply classified as part of nature, physiology and mechanics, and was therefore uninteresting. In eighteenth and nineteenth centuries, where the observation of birth and the self-employment of man seem to merge, the idea arises that “man” defined himself as “self made”, as a product of himself.



mushroom metaphor: «Let us return again to the state of nature, and consider men as if but even now sprung out of the earth, and suddenly, like mushrooms, come to full maturity, without all kind of engagement to each other» [Hobbes 1966, 108-109]. This discourse of individualism, that is, of autonomy and independence has survived until today. We still live in an age where individuality, individual decision, or the question “What do I want?” are paramount.

### 2.3. *Being thrown into the world*

A philosopher of the 20th century, Martin Heidegger, introduces the concept of «thrownness» to the philosophical tradition.

We shall call this character of being of *Da-sein* which is veiled in its whence and whither, but in itself all the more openly disclosed, this “that it is”, the *thrownness* of this being into its there; it is thrown in such a way that it is the there as being-in-the-world. The expression thrownness is meant to suggest the *facticity of its being delivered over* [Heidegger, 1996, 127, § 29].

He determines the thrownness as being the character (*Seinscharakter*) of being-there (*Dasein*), whose there is always already presupposed.

But thrownness is the mode of being of a being which always *is* itself its possibilities in such a way that it understands itself in them and from them (projects itself upon them). [...] But the self is initially and for the most part inauthentic, the they-self. Being-in-the-world is always already entangled. *The average everydayness of Da-sein can thus be determined as entangled-disclosed, thrown-projecting being-in-the-world which is concerned with its ownmost potentiality in its being together with the ‘world’ and in being-with the others* [Heidegger 1996, 169 § 39].

According to this quote *Dasein* means thrown-projecting. But how can we understand a thrown projection? Heidegger insists in *Being and Time* that *Dasein* is not just thrown into the world. His argument is that we are actually capable of understanding our own condition of being

thrown and we can even throw off our thrown condition. Hence, understanding, for Heidegger, and in some sense also for Hannah Arendt, is a form of *activity*. For Heidegger, unlike Arendt, understanding means always how to do something by having the possession of an ability (*etwas können*) and by the ability or potential to be (*Seinkönnen*) as an authentic human. Because thrownness is tied to projection it is not just a stable concept, yet it prioritises the one, the *Dasein* that is not related to, or fallen to, the other.

Another question to Heidegger is also from where is the *Dasein* thrown into the world? This question highlights the edge of the Heideggerian structure because the being-there is thrown out of the nothingness and it is directed towards the nothing. Structurally speaking, a human has at least one other human being, a woman, who has conceived and given birth to a child, but Heidegger's "being-there" is a there without parents and it will not generate any relations after its death. As Günter Anders criticises Heidegger's analysis of being-there: essential needs, the bodiliness and its origin are all denied from being-there. The ontic where from and how remains disclosed with the term of thrownness [Anders 2001, 92].<sup>5</sup> The throw is done in anonymity, there are no parents, no others, hence, the being-there has not been born. Yet Heidegger's approach is an answer to the homelessness of the rational and autonomous subject of the Cartesian-modern metaphysics that I illustrated through the image of the mushrooms by Hobbes. As a countermodel to the rationality of the Enlightenment and as a continuation of Nietzsche's reconsideration of all values (*Umwertung aller Werte*), Heidegger is searching for the existential situation and the sense of being-there.

This introduction to some themes in the history of philosophy basically summarises that the denial of the first relation between a woman and a child has been important. Privileging thinking along these lines – and here I mention only very few aspects – entails particular anthropological, epistemological and ethical consequences. The aspects that I drew out were the mischance of being born, the epistemological appropriation of birth by male philosophers, self-constitution by men

---

<sup>5</sup> Yet his vocabulary is that which we use to describe the reproduction and bodily order of farm animals. A cow calves, a pig farrows, a sheep lambs ...

themselves, the individual popping up or being thrown into the world out of nothingness. The denial of being born of a woman liberates the male ego from the most natural and fundamental bond of dependence. And the male subject struggles for independence from nature, body and body. Unsociability in the form of self-interest and competition becomes the basis for the equality of male individuals. Certainly, birth is neither just a metaphor nor a simple fact of nature; it is an existential event that is culturally and socially framed.

### *3. Birth as a transition from the prenatal to the natal existence*

Birth means a transition in the sense of a continuation, and it means a disruption from one mode of existence to another. This disruption – remembered as the time before and after the birth – is realised and experienced by everyone who is affected by the being-born of someone. The person who has been born – at least in Western culture – takes her birthday as one indicator of her identity. And the mother, family, or other persons who have experienced this event often talk about their life with reference to a son, daughter, grandchild, or their own parents or relatives.

The concept of transition, in the sense of a continuation, includes the idea that each person who is born is preceded by its prenatal existence, which is understood as an existence oriented towards being-there on the world (*Dasein auf der Welt*). The process of prenatal existence and the birth take place within a familial historicity and a social and medical praxis. The prenatal being consists of a relatedness (*Bezug*) within the development of pregnancy and it is already directed towards the “being born” and the birth itself as a beginning in this world; therefore, being born means realising a generative localisation in the world. Birth disrupts both the continuing development of the child being born and the continuation of the life of those with whom a child is born and with whom the child is entering into this world as well. Therefore, we can say that a birth is a transition from an intrauterine situation to an extra-uterine existence in the world. And furthermore, being born is the condition of possibility of intentionality.

### 3.1. *Birth and Intentionality*

Intentionality, as described by Edmund Husserl, is responsible for the constitution of sense; it designates the structure of consciousness insofar as every experience, say a perception or thought, means that someone is being-directed-*toward-something-as-something*. Hence, the term «intentionality» stands for the directedness of consciousness. It objectifies (*vergegenständlicht*) sensations and it directs consciousness, for instance, in remembering, perceiving, or anticipating, towards the past, present and future [see Husserl 1983, 1991]. Below, I argue that birth is a condition for intentionality. In order to understand the thesis that birth is a condition for the possibility of intentionality, the concept of birth must be delineated in a particular way.

Taking the *perspective of natality* in the context of phenomenology, I understand birth as a *basic leap* (*Grund-Satz*), i.e. as a qualitative leap, which crosses the border between prenatal life in the womb of the mother and postnatal life in the world of intentional objects. The notion of the basic leap characterises the movement of the newborn within the transformation of birth and it gives him or her their own status of subjectivity. Only if this subjectivity is recognised can the Arendtian idea, of being born as grounding feature of natality and natality as a condition of the capacity for beginning, make sense. My argument for the idea that birth is the condition of possibility of intentionality is the following: I take as a main premise that intentionality is the basic structure of human consciousness. It is a tension (conscious or preconscious) between myself and an intended object that is presented to me as something that contrasts the background of the life world. Intentionality contains a threefold difference in the structure of being-directed-*toward-something-as-something*. The first difference lies in the directedness towards the world insofar as I am differentiated *from* the world. More strongly put, and tangible for people who are conscious of themselves and the surrounding world: I differentiate myself from the world. But even if people are not paying attention, or are newborns who do not yet have a sense of themselves, the difference between the movement, appearance, disappearance of things or people is there and supports the development of the consciousness of difference. The second difference lies in the *as-something*, insofar as there is an object, a situation or “something”

of which I have an experience as such and such and in particular perspective [Schües 1997, 244]. Even an aspect that is not directed towards me is part of the overall perception. The third difference is based on the temporal structure of experiences. Every experience contains a three-fold horizontal structure of past (the just perceived), present (the presented), and future (the anticipated). For instance, when we read a text, the letters just seen and those anticipated are already part of perceiving the meaning of a sentence.

Only a person who is born is led to differences that are specific for human consciousness [Schües 2016, 293]. And therefore, human beings should be recognised as intentional subjects from birth on. The idea that the newborn is already an intentional subject is also grounded in the observation that a newborn immediately interacts with the mother, and even with the surrounding world. For example, s/he screams, s/he looks back, s/he starts to suckle. The newborn shows the embodiment that is characteristic for intentionality. In the prenatal situation, hearing was *mediated* through the womb of the mother. Thus, birth means a transformation of a mediated bodily experience to an unmediated one. The mother or the pregnant woman mediates to the unborn the immediacy of her own bodily experience and intentionality; this *mediated immediacy* is characteristic for the prenatal being and takes place through the mother carrying the unborn in the womb. The unborn is borne and will be born, the etymology shows the link. To be a subject means to be borne and born by someone else, the (m)other.

Intentionality is the prerequisite for a moral subject. In order to exercise morality, it is necessary to have intentionality. Furthermore, it might be that how a prenatal being is, how birth is experienced, and how relationships after birth are lived – that all these features are important and supportive for becoming a moral subject who may act in a caring way towards other human beings and for the human relationships themselves [see Schües, 2016a]. «Thus, maternity is a non-substitutable basis for the emergence of an ethical subjectivity» [Schües 2016, 304; see also Gürtler 2001, 269]. Maternity is the basis not only of the emergence of subjectivity but even of an ethical subjectivity. The source of subjectivity and even of an ethical subjectivity is based on a gift, namely «the non-reciprocal giving» of the pregnant woman and of a mother

(the parent or others) to the child [Schües 2016, 304]. Thus, it matters how pregnancy, birth, and the time thereafter is lived and experienced by the child, the mother, and other people involved. In regard to the relationships it is clear that when a child is born the life of the (m)other will change. How birth disrupts the life of others is always very different. But that it *does* disrupt the process of life for others should not remain unnoticed.

### 3.2. *Perspective of others*

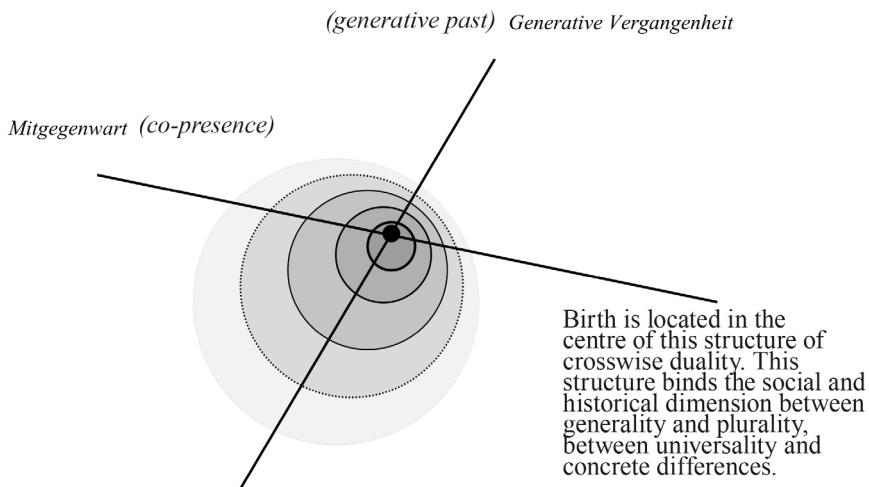
Procreation and birth always include a transition as continuation as well as a disruption, often for several people. Childbirth is not only a transition from the inside out, and the birth is not just the start of a person, but simultaneously the start of a relationship and a change for all of those involved in the beginning in-the-world of that particular person. Birth means to be born from someone (the m-other) and to be born with the m-other. This means: human beings are always born in a context of fellow human beings. The beginning is a relation. This basic thesis implies the following aspects: the birth is the beginning of a human being in the world and it means the beginning of a relationship with those people who are present at the beginning. Thus, birth disrupts the life of all those who are involved and to whom a child is born. A pregnant woman becomes a mother (but might not want to be one, and might renounce her motherhood), a man becomes a father (but might not even know it), a mother becomes a grandmother, a child a sibling, and so on. Depending on the concrete context, motherhood, fatherhood, a couple becoming parents, different roles of kinship can be lived very differently. Each of them, though, is affected somehow by the fact that someone is born. How someone is affected emotionally is not the issue here; rather, my focus is directed towards the relationships that are found and changed, and, therefore, need to be taken into consideration.

### 3.3. *Relationality and Generativity*

If birth is relational, then three questions may emerge for those who

are being born: Where do I come from? From whom do I come? With whom am I born? These three fundamental questions, which lie at the site of origin of existence, are quite fundamental; sometimes they worry or trouble people. Often, we can observe that the less people know about their origin, the more they are driven to find out where and from whom they come from. People who are brought up in a small, close-knit village may say: “My relatives are there every day and I feel just annoyance with them!”. But those whose origin is unclear, the mother or father or the place of birth unknown, for example, are often very interested in the questions: Where do I come from? From whom am I born? With whom am I born?

These questions can be framed by a structure of a crosswise duality, in which birth is located at the centre [Schües 2016, 359].



This general structure shows that birth is understood as a generative phenomenon that may demonstrate the concrete questions “From whom am I born?” and “With whom am I born?”. And generative phenomena require a *generative phenomenology*: as Husserl understands it,

this works with phenomena that are intersubjective, worldly, historical, cultural or generative. Expressed more concretely, generativity means «that I not merely come into contact with others in the world and live in the world with them but also that I come *from* them and live *in* them» [Waldenfels 1971, 346].

This means that phenomenology can think the relation between my own I and that of the Other from the standpoint of its first beginning in the world, and not from the standpoint of an isolated Ego. This approach to being born, that is, this way of thinking about one's own birth, makes available a thinking that is not primarily directed towards a unity but, instead, focuses upon an intersecting duality (*kreuzweise Dualität*). One axis of this intersecting duality stands for the relation between past and future, in the sense of the being born *of someone*, while the other axis deals with the *relation with* and *release from* (*Verbindung und Entbindung*) the Other into the world. The threshold of birth marks the dual aspect of this reflectively generative approach, constitutive *both* for the relation between oneself and another human being *and also* for the link between the concrete and the universal.

Universality is given through the generality of the intersecting structure of duality; concreteness is brought to expression through the different ways in which this structure is experienced and lived out as such. Even if everyone is born of a woman, the way in which his or her birth takes place, and the type of relationship that is instated with her and with her fellows in the world, is variable, depending on the individuals in question and on their social and cultural norms.<sup>6</sup> In this way the structure of an intersecting duality, at the centre of which lies birth in all its various aspects, becomes connected with the relation between generality and plurality as well as between universality and concrete differences. At the centre of this description we find the generality of the coordinates linking the temporal-historical axis with the worldly-interpersonal axis. Thus, this description encompasses both a highly concrete and personal and an anonymous and general approach.

---

<sup>6</sup> As Landweer sums up the matter: «Mortality, natality and so also generativity constitute specific challenges for every culture, to which each culture responds with decisions and practises which may vary in endlessly different ways» [Landweer 1993, 36; Kitzinger 1980; Schlumbohm *et al.* 1998].



This basic structure, this crosswise duality, does not romanticise the relational structure in the beginning as necessarily harmonic and loving. It represents quite simply a basic relational structure that may help to locate the concrete questions that I have already mentioned. The idea that the beginning is a relation has been also put forward by the Italian author Adriana Cavarero. We are always born from someone, the (m)other. «This other person has [guaranteed] this constitutive aspect of the emergence on the scene of the birth, of which existence in its phenomenal condition is defined by a relationship in the first place» [Cavarero 1997, 211, my transl.]. «The beginning [...] is the relationship» [Cavarero 1997, 212, my transl.]. The structure of being born from and with somebody has become more complex due to current reproductive technologies.

The structural insight is: the relation is the beginning, no matter how it continues afterwards. The relation may be disrupted or be formed by indifference. A child can be given away, be neglected or abandoned. In these cases, a relation is disrupted. The question of how this relation continues, how it is formed or whether it was disrupted is fundamental to finding one's personal sense and history. I would like to emphasise that the disruption of a relationship does not necessarily imply something bad. Acknowledging the basic relational structure should only shed light on the thesis that we are always already relational beings. Each person who is born lives in her generative context, in her familial historicity and worldly existence, and is influenced by their cultural, social past and biological dispositions. But whether the generative context is particularly good or bad is not the issue here. However, it seems to me that relations always matter to us because our experiences of feeling happy or unhappy, being self-assured or insecure always have to do with the relations in which we live(d). Even though relations seem to matter to us we do not know all about them; and in particular, we cannot remember where we came from.

#### *4. Relation between certainty and withdrawal – I cannot remember my birth ...*

Each person knows this about herself: I was born. At the same time, this apparently clear immediate evidence of one's own existence forms

a join with the inability, even impossibility, of remembering one's own birth. This creates a tension between the certainty that I exist, on the one hand, and the fact that I cannot remember my own birth, on the other. In our memory of ourselves, it seems as if we had a past that has existed all the time; but we cannot remember all of it. Consequently, for instance, the character *Momo*, invented by Michael Ende [1975], answers the question of when were you born: as far as I can remember, I have always been here. Hence, we can emphasise: the existence, the self-remembering of one's own existence is stuck in between the certainty of "I exist" and the withdrawal (deprivation) of "I cannot remember". There is a tension: my own birth is certain and not remembered, inaccessible to me, withdrawn from my consciousness.

#### 4.1. *Co-constitution*

In unpublished manuscripts, Husserl frequently challenged himself with the question of one's own birth and death, which are not accessible to consciousness. This question of one's own birth challenges the Husserlian concept of the transcendental subject and the limits of transcendental phenomenology. The term 'transcendental' refers to the aspect of phenomenology that is particularly concerned with sense constitution. Can a transcendental subject constitute itself as existing in the world by acknowledging birth and death as beginning and ending? It is at this point that a paradoxical situation emerges. The birth of others can be phenomenologically attested, at least from the outside, even though the experience of the other, that is, its own experience of being born, lived out from within, remains as the «verifiable accessibility of what is originally inaccessible» [Husserl 1973b, § 52]. So when I am asked what evidence I have of my own birth, I find myself thrown back on a self-awareness (*Selbstbesinnung*) that remains questionable; for all that can be communicated to me in narrative form is this *external* perspective on my birth.

In this intersubjective time of the world, every human being *as* human has its beginning and its end, its birth and its death. Generally speaking, in this approach birth has manifold levels of meaning, such as a bio-physical, psychological, temporal and generative meaning, not

to mention social and cultural meanings as well. In order to consider the possibility of finding an internal way to access one's own birth, Husserl goes back by phenomenological reduction to the primordial level that encompasses the sensibility that depends upon the ownness of my body. Sensibility carries with it a susceptibility to being affected by whatever is given in advance, and so is always impregnated by the world. I am constantly and from the outset affected by my own sensibility, which however remains external to me as an ongoing process. Just as the world is always already given in advance, so also is my primordial sphere. In a continually anonymous fashion the latter furnishes the basis for all specific determinations. For «even in the primordial sphere my own body as organic body has its beginning, since every organism has its beginning and is caught up in a developmental process, even a primordial process. Before this beginning I could not have initiated my worldly time. I am human only insofar as my body is constituted for me and as such is made available to me» [Husserl 1929, C8/11b, zit. in Schües 2005, 58 f.]. This being for me of my body happens after I have been born, and after being born has made the break from prenatal existence, by making intentionality possible as an outcome of the tension between world and self, self and other, self and the body [Schües 1997].

In self-awareness, phenomenologically speaking, the situation is the following: The becoming of anything can only be objectively posited, and so experienced, in the mode of its having become something. The person that I have become depends, among other aspects, upon my sexuality, genderedness, my way of being a body, my way of being in the world and having a history, as also upon my intentional “I can” or “I cannot”. Each of these modes is a way of being of my transcendental I. However, my own birth still cannot be phenomenologically attested. My own birth is unavoidably concealed in the primordial sphere of anonymity and within the horizon of what has always already been given in advance. This anonymity, making possible a form of awareness that reaches back to my birth, remains fundamental for my primordial sphere, whose sensibility may be only one aspect alongside others, such as worldliness, sexuality and historicity.

The primordial sphere plays a crucial role in understanding the constitution of birth *in* and *by* the transcendental subject. The difference and

overlapping of this “in” and “by” breaks up the sphere of transcendental subjectivity and opens it up onto a *generative dimension*. The transcendental subject cannot be like a logical pole because, as investigation of the primordial sphere has already clearly shown, it is sensible and so has to be embodied. And if the transcendental ego is already a body endowed with sensibility then it must also be regarded as gendered. The transcendental ego underlies the gender difference, ‘it’ is infused with bodiliness, worldliness and historicity. Hence, any constitution of a transcendental subject is infused by another, by the world, history, bodiliness, and as such constitution is always co-constitution, and this becomes especially clear when we talk about generative phenomena such as birth. My own birth is necessarily co-constituted by another (female) transcendental ego. Every birth, and therefore every beginning in the world, is founded in a relation that guarantees this beginning through a prior co-constitution. Co-constitution means here that only in a relation between transcendental egos, one of which is female, can birth as the birthing of another human being be constituted. This original endowment of meaning, as Husserl might call this first worldly constitution, is already phenomenologically attested *by another*. This is why access to birth can only be provided *by* the other and so can only be brought to light *from* the world. Hence, the question of the external or internal perspective becomes futile: «The interior and the exterior are inseparable» [Merleau-Ponty 2014, 430]. Hence, the primordial sphere is always already surpassed; the phenomenological approach shows that the world, relations, birth, beginnings are on the inside, while I and my experiences are on the outside of my primordial sphere.

Husserl writes that from the very beginning the child that starts its life is already «instinctively directed toward the world» out of its original institution (*Urstiftung*) as «living in the world» [Husserl 2014, 221, my transl.]. By way of her «transcendental birth» she is already equipped with «original drives, original feelings» («*Urtriebe, Uraffektionen*», Husserl 2014, 115, my transl.). The newborn brings with it capacities and inclinations which can only be developed on the basis of its having been born. Caught up, right from the start, in a process that constantly starts all over again, it begins to establish a relation to the world in and through a bodily co-constitution conferring meaning upon

its being in the world, and so also constituting itself as a being who has begun to be through birth. With regard to the question concerning the constitution “in” and “by” transcendental subjectivity, the conclusion can now be drawn that what is in question is in fact a transcendental community of two transcendental egos, both of whom are affected by worldliness and historicity. Birth, one’s own birth, is constituted *in* transcendental subjectivity, and is co-constituted with another who is female. Birth is constituted *by* transcendental subjectivity in the sense of a past birth event for me and, in principle, constituted as inaccessible and withdrawn. For this reason, birth is a «transcendental birth» because it is not just experienced by someone and so is constituted by that person, but also because, through birth, the I is set up in its difference from the world. By beginning to be in a world, both the relation and the disruption between two humans and between the generations is thereby necessarily constituted as a world event. And this world event has a meaning not just for the human being who has begun. A beginning is always a disruption of a continuum, a disturbance or a chance for other human beings. Therefore, birth is constitutive for the world and for history and histories. But, as I will discuss below, the meaning of being born can only be *constituted in retrospect*, with the help of others. The concept of generative birth includes that being born is constitutive for the subject and that it is an essential component of world constitution [Husserl 1973a, 62]. I would therefore like to readdress the problem of the withdrawal of one’s own birth through the idea of an *anonymous natality*.

### 5. Birth, anonymity and the world

Our first memories start at the age of two and a half or three years. Sometimes we are not even sure whether we are remembering a photo or a story, rather than something we have really experienced by being present at the scene. We are surrounded by this ambiguity of accessibility and inaccessibility, conceivability and inconceivability. In the *Phenomenology of Perception*, the French philosopher Maurice Merleau-Ponty refers in this context to the notion of an «anonymous natality», which points to the fact of the withdrawal of memory and the

certainly that such birth must have taken place even though it cannot be recognised and named in the sense of my own birth. My being born, my natality generates my corporeality on various levels of meanings in the tension between myself, the world and others, even though I am only aware of it on reflection: «[...] my existence as subjectivity is identical with my existence as a body and with the existence of the world, and because, ultimately, the subject that I am, understood concretely, is inseparable from this particular body and from this particular world» [Merleau-Ponty 2014, 431]. We already find ourselves in relations and in the contextual structure between the self, others, and the world. If it is true that this determination of meaning is always located between certainty and deprivation, then it implies that it is only possible to ascribe meaning to the past *retroactively* (*retrospectively*, *après coup*). Hence, the fundamental questions: “Where do I come from?”, “With whom am I born?” can only be answered retrospectively and under the condition that meaning constitution and given facts, necessity and contingency, generality and concreteness coincide. On the one hand, my past and my origin are being part of me, while on the other they are also the history of others. Hence, these histories also concern the beginning and its condition of my own life. They are accessible in light of the *general* structural generativity and of the contingency of the concrete relations between the people who belong to the place of origin from conception (perhaps even before) until birth, and even after.

What people understand under their own personal identity is thus experienced on the basis first, of the histories to which we have retrospectively ascribed a meaning, second of the particularities and relationships with others, and third of their own body and its embeddedness into the world, which is always predetermined and will never be completely transparent to ourselves. I discover myself as someone who lives in a body, has a body, who lives in this world, in relationships with other people, who lives in a certain social context, to which I respond and to which I cannot not respond. Due to such predetermination, the body seems occasionally to be strange; it inheres traces (just like scars) of its history and its birth; we are dependent on those other people who are able to tell us where we actually come from and who, and how or why, was responsible for our being borne and born. Another possibility is that we are not told anything

because we cannot find the people who could tell us about ourselves and our history. Most people experience this as a deficit, because they do not know where and whom they come from.<sup>7</sup>

### 6. *Generative phenomenology and narration*

Birth should be understood as an intersubjective, generative concept. This understanding brings with it the claim that it is the relation with others (in terms of both history and personal relationships) that makes possible my perceptual, communicational and behavioural capacities in the world. This means that only if I keep on initiating relations, taken up by others and opening up a field of transaction between us, will I begin to understand my origins and so also myself. Birth constitutes me, but it is also constituted in and through the relationship with the history of the other. Hence, only in retrospect, and assuming that I have gained access to the histories of others, can they be constituted as belonging to my world. The tension between withdrawal (*Entzug*) and apodictic certainty provides a motive for phenomenological investigation. Just as Socratic wonder provided a motive for philosophy, so the tension in the process of being born between withdrawal and certainty provides a motive for the narrative dimension of a generative phenomenology. This motive is complemented by the insight that the meaning of being born can be recuperated only in a *narrative* relation *with* the other. If my entrance into the world takes place through and with the other and if, in consequence, my existence acquires its meaning through (or by way of) the other, it follows that it must be possible to clarify the meaning constitution of existence *through* and *with* the other.

The key question can no longer be how a subject gets itself into a relationship; rather the contrary, the question that now has to be raised is the question of how do we care and go about these relations in the world – and this is an ethical question. Morality is supposed to take place through the actions of actual human beings. It takes place among

---

<sup>7</sup>On the basis of the concept of the generative structure and the concrete dependency on stories of one's place of origin and personal identity, we can draw parallels between the issues of natality and migration.



human beings who are born in a generative relatedness and who live with other people (whether on good or bad terms). To be born into a generative relationship means that one is coming from somewhere (so also Arendt posits) and actually, more precisely, from *someone*, namely the mother, who generates the relation at the beginning of life in the world [Cavarero 1997, 210; Schües 2016, 323 ff.]. Thus, from the beginning there is a relation, regardless of how life continues and whether it is a happy or unhappy relation. Hence, each human being in question lives in a generative context and is gendered. She is a bodily and cultural individual who is born into the universal structure of generativity and worldliness, and who lives it in a concrete manner. Generative phenomenology combines a universal structure with a concrete determination and it takes relationality to be primary to individuality. To care for these relationships is central to ethics. The 21st century is the century of birth and natality. The huge amount of attention paid to reproductive technologies affirms this observation even more. Consequently, the ethical issues concern questions of how and in which way children are brought into the world and into what sort of relations they are born. Thus, the concern for our relation between adults and children should not be turned over to some special science, such as pedagogy; it might be rather that such relationships concerns us all and that it calls for a responsibility towards the fact of natality: as Hannah Arendt also saw it, the fact «that we all come into the world by being born and this world is renewed through birth» [Arendt 1958, 196]. Hence, understanding natality as a human and worldly condition means putting human relations at the centre of our concerns.<sup>8</sup>

## References

- Anders, G. (2001), *Über Heidegger*, München, Beck.  
 Arendt, H. (1958), *Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

---

<sup>8</sup> My thanks go to Monica Buckland and Jackie Leach Scully for their helpful suggestions.



- Cavarero, A. (1997), Schauplätze der Einzigartigkeit, in: H. Vetter, S. Stoller (eds.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Vienna, Universitätsverlag, 207-226.
- Ende, M. (1975), *The grey gentlemen*, trans. Frances Lobb, London, Burke.
- Gürtler, S. (2001), *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München, Fink.
- Heidegger, M. (1996), *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, New York, State University of New York Press.
- Hobbes, T. (1966) *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, in: *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. II., ed. W. Molesworth, Aalen, Scientia-Press.
- Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, Vol. 3, Husserliana XV, ed. I. Kern, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b), *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, The Hague, Nijhoff.
- Husserl, E. (1983), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague, Nijhoff.
- Husserl, E. (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, ed. and trans. J. B. Brough, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa, T. Vongehr, Dordrecht, Springer.
- Husserl, E. (1929), Unpublished ms C8/11b (1929).
- Kitzinger, S. (1980), *Frauen als Mütter. Geburt und Mutterschaft in verschiedenen Kulturen*, übers. von I. Wacker, München, Kösel.
- Landweer, H. (1993), Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung, in: *Feministische Studien 2*, 34-43.

- Merleau-Ponty, M. (2014), *The Phenomenology of Perception*, trans. D. A. Landes, London/New York, Routledge.
- Nietzsche, F. (2016), *Thus Spoke Zarathustra* [1891], trans. T. Common, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Plato (1925), *Phaedrus, Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9, trans. H. N. Fowler. Cambridge (MA), Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3D-Phaedrus%3Asection%3D248c> (Accessed 1.12.2017).
- Plato (1925a), *Symposium, Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9, trans. H. N. Fowler. Cambridge (MA), Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1925. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D206e> (Accessed 1.12.2017).
- Rousseau, J.-J. (2010), *Social Contract*, trans. J. Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/rousseau1762.pdf> (Accessed 1.12.2017).
- Schlumbohm, J., Duden, B., Gélis, J., Veit, P. (eds.) (1998), *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte*, München, Beck.
- Schües, C. (1997), The Birth of Difference, in: *Human Studies* 20 (2), 243-252.
- Schües, C. (2005), Generative Phänomenologie in feministischer Perspektive, in: L. Fisher, S. Stoller, V. Vasterling (eds.), *Feminist Phenomenology and Hermeneutics*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 46-66.
- Schües, C. (2016), *Philosophie des Geborensseins*, 2. edition, Freiburg, München, Alber.
- Schües, C. (2016a), Ethik und Fürsorge als Beziehungspraxis, in: E. Conradi, F. Vosmann (eds.), *Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, Frankfurt a.M., Campus, 251–272.
- Waldenfels, B. (1971), *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag, Nijhoff.

## **Keywords**

Birth; Human Condition; Relationship; Constitution; Generativity; History of Philosophy; Phenomenology

## **Abstract**

In light of the dominant role mortality and death have played in the history of philosophy, I give a few examples of the metaphorical appropriation and (dis-)regard of natality from Plato to the Enlightenment and Heidegger's phenomenology of being-there. In the second part of the paper, I unfold the meaning of birth as transition and disruption, its meaning for intentionality, and its structural importance for understanding the relationality and generativity of human existence. The three basic questions of 'Where do I come from?' 'From whom am I born?' and 'With whom am I born?' and the incapability of remembering one's own birth are fundamental to the co-constitution of personal identity and recognizing the centrality of human relations. Understanding natality as a human and worldly condition means putting human relations at the centre of our concerns.



GUIDO CUSINATO

## TRASFORMAZIONE E GERMINAZIONE. PER UNA NUOVA FILOSOFIA DELLA NASCITA

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Trasformazioni*; 2.1. *La fame di nascere del tutto come «nuovo inizio»*; 2.2. *La resistenza al «nuovo inizio»*; 2.3. *Il nuovo fascismo come categoria antropologica*; 2.4. *Amathia e agnoia*; 2.5. *La temporalità come nuovo inizio*; 2.6. *Distensione e creazione*; 2.7. *La priorità del reale*; 2.8. *La questione posta dal finalismo e il principio teleocline*; 2.9. *Causa ed effetto*; 2.10. *Trasformazione attraverso ideazione: le idee adeguate*; 3. *Germinazioni*; 3.1. *Dall'imparare a morire all'imparare a partorire*; 3.2. *Nicodemo e la nascita ulteriore*; 3.3. *Il chicco di grano*.

### 1. *Introduzione*

La filosofia della nascita si sta banalizzando. Senza un'adeguata riflessione sulla distinzione di natura fra *trasformazione* – intesa come processo d'inaugurazione d'un nuovo inizio oltre la limitata prospettiva autoreferenziale del proprio “piccolo sé” e l'identitarismo sociale che l'accompagna – e *trasformismo* – inteso come processo d'adattamento volto a conservare il vecchio equilibrio – il concetto di nascita rischia di neutralizzarsi.<sup>1</sup>

La tesi che propongo in questo scritto è molto precisa: la trasformazione è un processo in cui emerge un nuovo inizio in cui l'effetto trascende la causa e non si limita a realizzare una possibilità già predefinita in partenza. In altri termini la trasformazione è una germinazione che trascende il tegumento autoreferenziale delle proprie possibilità.

Ciò significa mettere in discussione il primato del possibile sul reale, almeno così come è stato pensato finora da gran parte della filosofia occidentale. Poche sono le eccezioni che si sono sottratte a quella che si

---

<sup>1</sup> Per una più ampia analisi sui temi di questo lavoro rinvio a Cusinato [2014] 2017a e Cusinato 2018.

potrebbe chiamare una “ontologia del possibile”.<sup>2</sup> Fra queste si possono annoverare Schelling (quando mette in luce l’esistenza d’un atto *prius*, d’un atto non preceduto dalla potenza), Bergson e Scheler. Secondo questi tre filosofi, se noi pensiamo la realtà dal punto di vista della libertà, essa non è concepibile all’interno dello schema aristotelico per cui il possibile è qualcosa che esiste già in potenza, ma non è ancora in atto. In questo schema infatti lo sviluppo del reale sarebbe la realizzazione di qualcosa che esiste già in potenza. Un concetto di realtà creativa implica una rottura non solo nei confronti di questa ipotesi aristotelica, ma anche nei confronti della tesi secondo cui un atto sarebbe libero come conseguenza della scelta fra possibilità già date, nel senso quindi di una realizzazione di una possibilità già disponibile. Piuttosto un atto libero è l’irrompere di una novità che prima non era presente. Una parte rilevante della filosofia moderna e contemporanea sembra invece trovare la propria massima espressione nella celebre tesi di *Sein und Zeit* secondo cui «più in alto della realtà si trova la *possibilità*» [Heidegger 1993, 38]<sup>3</sup>.

Nella prima parte di questo lavoro mi propongo di ripensare la filosofia della nascita analizzando il concetto di «trasformazione» in riferimento ad alcuni temi centrali della filosofia: la fame di nascere del tutto, il nuovo inizio, il tempo creativo, la priorità del reale sul possibile, i limiti del finalismo, l’eccedenza dell’effetto sulla causa, la forza creatrice che si esprime nell’atto dell’ideazione. Nella seconda parte analizzo il rapporto fra nascita e morte e mi soffermo sulla loro intima e reciproca connessione facendo riferimento all’immagine del seme che, cadendo a terra, germoglia.

---

<sup>2</sup> Ho già affrontato questi temi in Cusinato 1999, 361-365; Cusinato 2008, 278-282; Cusinato 2012a, 71-73.

<sup>3</sup> Va tenuto presente che l’interpretazione di questo brano è tuttora controversa. La questione decisiva è quella di stabilire se l’introduzione del concetto di *Ermöglichung* [GA 29/30, 215 e seg.], su cui hanno insistito diversi interpreti di Heidegger [cfr. ad es. Murchadha 1999] mette in discussione o meno il primato del possibile sul reale: se nella *Ermöglichung* viene reso possibile qualcosa che prima non era possibile, allora il primato del possibile sul reale, che sembrava emergere in *Sein und Zeit*, verrebbe negato e lo stesso Heidegger, su questo punto decisivo, confluirebbe nella linea di pensiero aperta da Schelling, Bergson e Scheler.

## 2. *Trasformazioni*

### 2.1. *La fame di nascere del tutto come «nuovo inizio»*

Il punto di riferimento più consueto per una filosofia della nascita è senz'altro il pensiero di Hannah Arendt. Arendt è interessata a mettere in luce l'importanza della nascita per l'agire politico incardinando in essa le origini stesse della libertà. Una figura meno nota di Arendt, ma non meno rilevante per una filosofia della nascita, è la filosofia spagnola María Zambrano. Un importante riferimento per lo sviluppo della riflessione di Zambrano sulla nascita è offerto dall'antropologia filosofica di Max Scheler, autore a cui Zambrano riconosce il merito, assieme a Ortega y Gasset, di averla riavvicinata alla filosofia [Zambrano 1996, 7]. Zambrano individua nella nascita la questione al centro della filosofia e coglie con un'espressione assolutamente felice l'essenza del problema: ciò che caratterizza l'umano è una fame del tutto inedita, la «*hambre de nacer del todo*»:

L'animale nasce una volta per tutte, l'umano invece non è mai nato del tutto, deve affrontare la fatica di generarsi di nuovo o sperare di essere generato. La speranza è fame di nascere del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi solo in modo abbozzato [...]; la sua nascita è incompleta e così il mondo che lo aspetta. Deve dunque finire di nascere interamente e crearsi il proprio mondo, il proprio posto, il proprio luogo, deve incessantemente partorire sé stesso e la realtà che lo ospita [Zambrano 1996, 90-91].

Assumo il concetto di «fame di nascere del tutto» come punto di partenza per una nuova filosofia della nascita: l'umano nasce senza aver finito di nascere ed è spinto dalla fame di nascere del tutto a proseguire la propria nascita in ogni autentico incontro con l'altro e a germinare trascendendo il proprio tegumento autoreferenziale: ogni singolarità umana è l'Adamo di un nuovo inizio antropogenetico. Se la nascita come «nuovo inizio» viene concepita come un processo non concluso, come qualcosa che rimette continuamente in discussione anche chi sta nascendo, allora emerge inevitabilmente un intreccio fra nascita e

morte e il nuovo inizio diventa un nuovo inizio anche verso sé stessi: diventa messa in discussione di sé stessi, sforzo che porta a cambiare la prospettiva della propria esistenza; atto di autotrascendimento, non come fuga dal mondo e dall'esperienza, ma come superamento della bolla rappresentata dalle infatuazioni e illusioni che accompagnano la prospettiva autoreferenziale del proprio ego e del proprio gruppo sociale di appartenenza.

Una filosofia della nascita intesa in questo senso apre anche a un confronto con la psicopatologia fenomenologica. La fame di nascere del tutto è l'espressione di un nuovo ordine del sentire (*ordo amoris*) che agisce come motore del processo di formazione dell'individuo. Se questo motore si blocca possono emergere disturbi dell'*ordo amoris* che impediscono all'individuo di entrare in contatto con il campo espressivo della vita (*Ausdrucksfeld des Lebens*), con gli altri e infine con sé stesso. Si tratta di una patologia della *dis-nascita* che può sfociare in varie forme di anoressia e disturbi alimentari [Cusinato [2014] 2017a, 156-157], nella schizofrenia e nella depressione [Cusinato 2017b].

## 2.2. La resistenza al «nuovo inizio»

La connessione fra nascita, inizio, libertà è al centro della riflessione di Arendt. L'umano è libero nella misura in cui fa nascere qualcosa di nuovo e può far nascere qualcosa di nuovo solo perché la sua stessa nascita è un inizio: «l'uomo è libero perché è un inizio [...] con la nascita di ogni uomo si riafferma quell'originario inizio, in quanto con ogni nascita s'introduce qualcosa di nuovo» [Arendt 1999b, 222]. La fonte ultima della libertà troverebbe così la sua scaturigine nel fenomeno stesso della nascita.

Notoriamente il rinvio diretto è al passo in cui Agostino afferma che «affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo» («*Initium ut esset, creatus est homo*», *De Civitate Dei*, XII, 20). Secondo Arendt l'intuizione di Agostino rimane però confinata nella dimensione dell'interiorità, mentre è solo nello spazio pubblico che la concezione della libertà come nascita, cioè come capacità creativa di avviare un inizio, si può manifestare. Per Arendt le conseguenze di questo intreccio fra libertà politica e cultura della nascita diventano particolarmente rilevanti nell'analisi sul



totalitarismo: questo s'impone eliminando non solo la libertà, ma la cultura stessa della nascita e con essa l'idea che sia possibile un nuovo inizio: la maniera più efficace per eliminare la libertà è quella d'eliminare «la sua stessa fonte, che è data con la nascita dell'umano e risiede nella sua capacità di compiere un nuovo inizio» [Arendt 1999a, 638-639].

Si potrebbe dedurre che la fonte della libertà, la nascita come nuovo inizio, venga repressa dal totalitarismo contro la volontà popolare. In realtà, con il concetto di «banalità del male», Arendt mette in luce che si tratta di un fenomeno di *adattamento* passivo che rende Eichmann, il mediocre rappresentante dell'uomo qualunque, l'esecutore inconsapevole o l'inconsapevole volontario incapace di comprendere e d'immaginare un progetto più grande di lui. Definire tutto ciò "banalità" è tuttavia estremamente riduttivo: questo tipo di male non scaturisce dalla mediocrità di Eichmann o dalla sua incapacità di comprendere le conseguenze di quello che stava facendo, ma piuttosto dalla sua incapacità (o rinuncia) a dare un giudizio di valore su conseguenze che comprendeva molto bene. Alla base di questo tipo di male c'è una mancanza sicuramente molto diffusa ma tutt'altro che banale: la *cecità assiologica*.

Eichmann non è un volontario inconsapevole, ma un individuo che in nome della libertà *dai* valori (*Wertfreiheit*) sceglie di agire nel senso della neutralità assiologica (*Wertneutralität*). Rinuncia cioè ad esprimere giudizi di valore sul suo operato e in tal modo si appiattisce sulla norma burocratica. Si spoglia del proprio essere persona, elevando l'agire impersonale a virtù: come già nota Roberta De Monticelli, il concetto di «banalità del male» andrebbe sostituito con quello di «impersonalità del male» [De Monticelli 2015].

Purtroppo è necessario fare un passo ulteriore: le masse hanno aderito al regime nazista non come svogliati burocrati, ma come ferventi amanti. E questo evidentemente in quanto vedevano in esso la propria salvezza. Che cosa c'era d'essenziale in tale adesione entusiasta? La rinuncia volontaria al volto della propria libertà, alla propria fame di nascere del tutto e, con essa, la regressione alla *filosofia dell'impersonale*. Quella che Scheler situa a livello della massa unipatica [Scheler 1913/1923].

È ingenuo pensare che il nuovo inizio, come fonte della libertà, sia una tendenza spontanea dell'umanità e che non si affermi solo perché repressa dal totalitarismo e dalla biopolitica. Al contrario è una tenden-

za che avanza con le esitazioni che ricordano quelle di un individuo in procinto di fare un salto da un'altezza che lo spaventa. Le masse unipatiche non partecipano attivamente all'evirazione della propria libertà perché composte da individui banali o mediocri, ma perché vivono questa evirazione come un rito collettivo salvifico.

### 2.3. *Il nuovo fascismo come categoria antropologica*

A questo punto il problema non è più confinabile a regimi totalitari a noi lontani, ma coinvolge le democrazie “svilupparate” e “liberali” che abitiamo. Se la fame di nascere del tutto è il motore antropologico del processo di trasformazione dell'umano, va riconosciuta anche una tendenza opposta: una pulsione che porta a neutralizzare la fame di nascere del tutto e a bloccare il processo di trasformazione in nome dell'ossessiva conferma identitaria del proprio gruppo sociale di riferimento. Propongo di chiamare questa tendenza «fascismo». Utilizzo il termine «fascismo» non per designare una dottrina ideologica o un'organizzazione politica, ma piuttosto come categoria antropologica che riguarda ogni individuo e ogni società umana.

Il nuovo fascismo è una categoria antropologica perché è la tendenza ad affrontare il trauma o la crisi rinunciando a quella che Arendt chiama la logica della nascita e del nuovo inizio come fonte della propria libertà. Di fronte alla situazione eccezionale del trauma o alla crisi, la tendenza primaria è l'irrigidimento identitario e l'impellente bisogno di rinunciare alla propria libertà, vissuta come una zavorra. Questo sostanzialmente è il fascismo: un modo di affrontare la crisi abdicando alla propria scomoda libertà per delegarla a un rassicurante principio gerarchico. Alla base di questo processo non c'è la banalità del male, ma la paura di affrontare la crisi mollando gli ormeggi delle proprie certezze identitarie verso un percorso di trasformazione.

Con *trasformazione* non intendo un processo reversibile, ad es. la modifica della propria forma a causa d'una pressione esterna, come avviene nel caso della plasticità della creta mentre viene modellata o d'un materiale elastico che, al venir meno delle pressioni esterne, riacquista la forma iniziale. Neppure il cambiamento che garantisce a un sistema l'invarianza dell'organizzazione al verificarsi di una perturbazione

ambientale. Nemmeno i cambiamenti esteriori presenti nelle variazioni cromatiche d'un camaleonte che si mimetizza o nel comportamento opportunistico d'un individuo o nel "trasformismo" d'un sistema sociale. Intendo piuttosto il processo discontinuo e irreversibile con cui un sistema (organico, sociale o personale) crea un nuovo equilibrio generando, nello spazio aperto dalla rottura dell'equilibrio preesistente, una forma che prima non c'era. Nella trasformazione c'è qualcosa di più d'una stabilità dinamica, in cui il sistema riproduce continuamente sé stesso: si genera qualcosa di nuovo andando oltre ciò che c'è già. La *trasformazione* non si limita ad adattare o riparare un equilibrio preesistente, ma ne fa emergere uno nuovo. È creativa nel senso che introduce un nuovo inizio, cioè una novità ontologica rispetto all'inizio precedente. Non è neppure riconducibile a un fine o a una costellazione di fini prestabiliti. In tal senso la trasformazione è irriducibile sia al riduzionismo (il nuovo inizio è un effetto che eccede la causa) sia al finalismo (il nuovo inizio non segue un fine già predeterminato).

Mentre l'adattamento mira all'autoconferma, la trasformazione presuppone un atto di auto-trascendimento nei confronti dell'orizzonte autoreferenziale del proprio piccolo sé. Inaugurare un nuovo inizio significa far morire qualcosa, e in tal modo far emergere la connessione fra fenomeno della nascita e della morte. *Identifico questa connessione nella capacità di eccedere la propria prospettiva autoreferenziale.*

Praticare la libertà significa essere in grado d'inaugurare un nuovo inizio di fronte alla crisi. Il nuovo inizio è tale soprattutto verso sé stessi. Un'azione politica in cui il concetto di nuovo inizio rimanga separato dalla presa di coscienza dei limiti della prospettiva autoreferenziale (propria e del proprio gruppo sociale di riferimento) arriva, prima o poi, a mettere in discussione il legame fra democrazia e società aperta.

Non si tratta di riproporre una difesa d'ufficio della globalizzazione, ma di prevedere un «nuovo ordine di solidarietà» alternativo al neoliberalismo e al protezionismo. Negli anni Ottanta Thatcher e Reagan impressero una svolta verso la *deregulation* e il neoliberalismo. Con Trump la strategia è cambiata: il neoliberalismo è stato abbandonato e ci si è posti il problema di correggere le distorsioni della globalizzazione in direzione del protezionismo e del nazionalismo. La cultura "progressista" è invece rimasta ancorata al vecchio confronto fra neo-

liberalismo e *Welfare State*, e si è divisa fra chi si è arroccato in una difesa ad oltranza del vecchio modello di *Welfare State* e chi invece ha cominciato a vederne i limiti e nei fatti ha tacitamente recuperato il neo-liberalismo ed esaltato acriticamente la globalizzazione. L'impressione è che si tratti di due risposte inadeguate, segno evidente dell'assenza di una cultura politica progressista della *trasformazione*.

Per poter rispondere alla sfida del protezionismo nazionalista va ripensato un «nuovo ordine di solidarietà» che sia in grado di affrontare gli effetti destabilizzanti della globalizzazione, come la precarietà del lavoro, offrendo ai più deboli una efficace rete di protezione, ma questo è possibile solo rompendo con una prospettiva puramente assistenzialistico-corporativa del *Welfare State*, in modo da introdurre una solidarietà più equa anche verso soggetti “politicamente” meno forti, come le nuove generazioni e gli emarginati, e più attenta a temi come il sostegno alla famiglia e all'istruzione. È questo nuovo ordine, più equo, di solidarietà il solo “muro” che può proteggere.

Il tasso di fascismo che è in me non indica un determinato livello di banalità del male, ma d'incapacità a gestire la mia libertà e a prolungare la mia nascita. A sua volta quest'incapacità non riguarda solo un'attitudine sul piano riflessivo e intellettuale, ma anche una maturità sul piano affettivo. L'ideologia dell'identitarismo e del nazionalismo sorgono come risposta esasperata a situazioni di disagio sociale ed economico, ma sono anche sintomi d'una cecità assiologica e culturale che paralizza e semplifica la visuale politica spingendo a vedere l'altro da sé, il diverso o l'immigrato non come una persona con un nome e un volto singolari, ma come una categoria astratta e impersonale. Quest'impotenza a praticare la trasformazione come autotrascendimento nell'incontro con l'altro si traduce in pratiche ideologiche che coniugano la democrazia in direzione delle società chiuse e si focalizzano ossessivamente sulle minacce che provengono dall'esterno.

In realtà la minaccia principale, quella che riguarda la possibilità stessa dello sviluppo culturale e spirituale delle diverse democrazie europee, è una minaccia interna: è l'incapacità di riconoscere una trasformazione epocale, come quella che stiamo vivendo, e di cercare di farvi fronte con gli strumenti dell'adattamento e non della trasformazione. Le grandi civiltà, prima ancora di crollare di fronte a invasioni straniere,

sono collassate a causa di limiti interni, e precisamente per l'esaurirsi della spinta propulsiva alla trasformazione, laddove invece si stavano verificando cambiamenti epocali.

È proprio sul fronte interno che si sta consumando una liquefazione dell'identità delle democrazie "liberali" e "sviluppate" e un brutale livellamento delle differenze verso il basso. Di che cosa si tratta? Come si caratterizza questo svuotamento? La grande speranza che era stata riposta nel passaggio dai mass media ai social media ha lasciato il passo a un atteggiamento più avvertito e sempre più numerosi sono gli studi e le analisi che mettono in evidenza anche gli aspetti oscuri che stanno emergendo nel rapporto fra democrazia e social media [Nichols 2017; Brennan 2016].

Una possibile chiave di lettura è proprio quella offerta dalla distinzione fra *trasformazione* basata sull'autotrascendimento e *adattamento* volto alla conferma autoreferenziale: spesso nei social media la formazione del sapere non solo non riesce ad uscire da una deriva autoreferenziale, ma fa emergere, in modo ben riconoscibile, meccanismi di «bias cognitivi» [Brennan 2016]: in tal caso l'interesse non è la ricerca della verità, ma la difesa del proprio territorio, con un tipico effetto di «bias di conferma», per cui ognuno tende a ritenere vero solo ciò che conferma le proprie credenze e a screditare tutto ciò che non è inquadrabile nei propri pregiudizi. Rimanendo in questa prospettiva autoreferenziale non si produce quella coscienza critica e informata che richiederebbe l'attuale crisi delle democrazie "liberali" e "sviluppate". È questo deficit di coscienza critica informata a rappresentare il tallone d'Achille interno delle nostre democrazie.

Per incidere politicamente a questo livello vanno considerate non solo le fallacie, gli eurismi e le distorsioni logiche del pensiero [Boniolo 2011], ma anche le infatuazioni del sentire: alla coltivazione del corretto ragionare va affiancata una coltivazione del sentire e del desiderare. L'analisi va estesa alle dinamiche della condivisione emotiva (*emotional sharing*) e delle relazioni di cura. Il rischio implicito nella posizione di Arendt è proprio quello di relegare a dimensione interiore, e quindi pre-politica, non solo la prospettiva di Socrate e di Agostino, ma anche tutto l'ambito rappresentato dalle relazioni di cura. Eppure senza relazioni di cura non c'è filosofia della nascita, in quanto per nascere e compiere il salto verso il pensiero simbolico

l'umano ha bisogno che, prima, qualcuno si prenda cura di lui. Non c'è neppure filosofia politica: senza relazioni di cura verso i neonati, gli anziani, i malati e gli emarginati non esisterebbe nessuna società.

L'equivoco sorge probabilmente quando s'identificano le relazioni di cura con una *cura sui* intimistica. Le «relazioni di cura», al contrario della «*cura sui*», non sono relegabili in una dimensione psicologica, pre-politica, interiore o domestica, in quanto hanno un significato politico centrale: se, quando si va a fare politica nella *agorà*, si lascia a casa, assieme alle faccende domestiche, anche l'ambito delle relazioni di cura, s'impedisce all'azione politica di promuovere un nuovo inizio nel senso della trasformazione.

La trasformazione richiede un'azione politica che sia in grado di misurarsi con il tema della coscienza critica informata dei cittadini e sia in grado di motivare lo sviluppo delle relazioni di cura alla base di una società diversamente solidaristica, incidendo quindi non solo sui pregiudizi logici, ma anche sulle infatuazioni emotive. È il tema della coltivazione delle emozioni, sollevato ad es. da Martha Nussbaum [2014]. Tuttavia, senza possedere le basi di una seria fenomenologia delle emozioni e senza l'esplicitazione di un quadro di riferimento antropologico, anche il richiamo alla coltivazione delle emozioni rischia di ridursi a una generica esortazione pedagogica.

#### 2.4. *Amathia e agnoia*

Il nuovo fascismo è la tendenza a tacitare la fame di nascere del tutto: la paura di mettersi in discussione rifugiandosi in un'ideologia identitaria. Il nuovo fascismo è l'intrascendenza: una tendenza che porta a rinunciare alla propria libertà (o meglio all'esonero dai rischi e dalle responsabilità che la propria libertà comporta), e con essa alla possibilità d'un nuovo inizio, per ottenere una conferma ossessiva di sé stessi.

È interessante notare come questa tendenza dilaghi nei social media. Il fascismo che è in me mi spinge a identificarmi con il depositario della verità e a disprezzare i commenti di chi non la pensa come me. Esonerandomi dalla mia libertà, ammetto di non essere meglio degli altri, ma proprio in questo atto catartico di "umiltà" penso di diventare più "democratico" degli altri e quindi degno d'identificarmi con il "giusto".

Tom Nichols, nel suo libro *The Death of Expertise* [2017], sostiene che il vero pericolo che sta insidiando le democrazie sviluppate è la tendenza a elevare l'ignoranza e l'incompetenza a virtù democratica. Per intenderci oggi il vero campione della democrazia sarebbe chi, come Trump, è incompetente e ignorante, perché solo in questo modo dimostrerebbe d'essere al di fuori dell'establishment e di non essere finanziato dai poteri forti occidentali (Bilderberg, Trilaterale, Soros). Il paradosso è che questa virtù dell'ignoranza è coniugata alla megalomania e agli spintoni di Trump per mettersi sempre al centro di tutti e di tutto. Si tratta dunque di un'ignoranza estremamente arrogante, diversa da quella di cui andava fiero Socrate.

Per cercare di capire la differenza fra l'ignoranza come virtù di Trump e quella di Socrate mi viene in soccorso la distinzione che Platone traccia fra il non sapere che ha la pretesa di sapere (*amathia*) e il non sapere che sa di non sapere (*agnoia*): mentre Trump è un campione di *amathia*, Socrate è un campione di *agnoia*.

L'*agnoia* si configura come una mancanza che, nella presa di coscienza del «sapere di non sapere», può portare al desiderio di sapere e quindi alla ricerca e alla trasformazione; l'*amathia* invece è una condizione d'ignoranza paga di sé che porta alla ricerca di consenso e conferme. Trovandosi in una situazione di *amathia*, Alcibiade è un individuo che si propone alla guida della città senza possedere gli strumenti per guidare nemmeno sé stesso. Ma questo, diagnostica Socrate, è vergognoso, cioè corrisponde a una forma patologica d'ignoranza, l'*amathia*, bisognosa d'essere guarita attraverso la cura della vergogna [Cusinato 2012].

Diverso è il caso della *agnoia*, che genera un'irrequietezza positiva. Socrate lo ammette candidamente: «possiedo quest'unico bene meraviglioso che mi salva: non mi vergogno di imparare, anzi m'informo, interrogo e sono molto riconoscente a chi mi risponde [...] infatti non ho mai negato di aver imparato qualcosa, fingendo che ciò che avevo appreso fosse una mia scoperta» [*Hipp. min.* 372c]. Ciò che conta per Socrate non è l'imporsi nella discussione, ma il purificarsi dalle false opinioni su come bisogna vivere, tanto che l'essere confutati su queste questioni non può essere motivo di vergogna, ma significa essere liberati da un grande male e ottenere un grande guadagno, dal momento che non c'è disgrazia maggiore dell'aver false opinioni sul modo di condurre la



propria esistenza [Gorg. 458a-b]. Dal ch e ne deriva che dimostro il mio valore e nutro la mia esistenza non «sapendo» pi  degli altri, ma solo nel modo in cui affronto il compito che mi pone l'*agnoia*, che non   una condizione in s  negativa, ma il punto di partenza dell'esistenza umana, tanto che il diventare consapevoli della propria *agnoia* corrisponde per Socrate esattamente a quell'atto centrale della filosofia che   il «sapere di non sapere» [Cusinato [2014] 2017a, 333]. L'*agnoia*   una ignoranza che produce ironia, presa di distanza da s , e quindi trasformazione, *amathia*   invece fascismo, cio  una intrascendenza prigioniera dei *bias* di conferma che produce solo adattamento.

### 2.5. La temporalit  come nuovo inizio

Alla fame di nascere del tutto corrisponde un diverso concetto di temporalit , una temporalit  che prolunga la possibilit  della nascita facendo emergere sempre nuovi inizi. Si tratta qui di ripensare l'intuizione di Heidegger, relativa all'estaticit  della temporalit , non nel senso del progetto (*Entwurf*), della gettatezza (*Geworfenheit*) e della deiezione (*Verfallen*), ma d'un concetto schellinghiano di estasi come capacit  di rinascere oltre s  stessi nel far emergere un nuovo inizio.

Quali sono le caratteristiche della trasformazione come capacit  di far emergere un nuovo inizio? Si   gi  visto che l'idea d'una nascita come "nuovo inizio", capace di far emergere qualcosa che prima non esisteva, viene ripensata da Arendt sulla base di un'intuizione di Agostino. Prima ancora di Arendt quest'intuizione aveva trovato uno sviluppo inaspettato nello scritto di Bergson *Le pensée et le mouvant*, uno scritto letto con molta attenzione dalla stessa Arendt.<sup>4</sup>

All'interno della raccolta *Le pensée et le mouvant*, di particolare rilevanza per la tematica del nuovo inizio sono le pagine di *Le possible et le r el*, dove Bergson affronta la questione del nuovo inizio in

---

<sup>4</sup> Sul sito della *The Hannah Arendt Collection* viene riportata un'edizione del 1950 di questo testo di Bergson con numerose sottolineature di Arendt (<http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Bergson-Pensee.pdf>; ultima verifica: 14 Dicembre 2017). Questo testo   quello pi  significativo, fra gli scritti di Bergson, proprio relativamente a queste tematiche.



riferimento a due temi centrali: quello del tempo e quello del rapporto del reale con il possibile. Bergson confessa che fin dall'inizio una delle domande che lo aveva più assillato è stata proprio quella relativa al tempo. Precisamente: a che cosa serve il tempo che esperiamo? Quali sono i suoi effetti? La sua risposta merita una attenta riflessione: «il tempo è ciò che impedisce che tutto sia dato in un colpo solo. Esso ritarda o piuttosto è ritardo [*retardement*]» [Bergson 1959, 1333].

Forzando Bergson si potrebbe affermare che il tempo è un “*Ritardante ontologico*”. Se tutto fosse veramente «*donné tout d'un coup*», allora tutto ciò che viene dopo sarebbe solo ripetizione. È un'affermazione che ha una ricaduta diretta sul concetto di creazione: la funzione del tempo è d'impedire che tutto sia creato nel primo istante dell'universo, dunque di ritardare la creazione o meglio di trasformare la creazione in una creazione continua (*creatio continua*). Per Bergson non si tratta d'un concetto astratto: sentire lo scorrere del tempo, sentire la durata, equivale a sentire il ritmo della *creazione continua*. È un'esperienza così rilevante che Bergson ha bisogno di richiamarla, fin dalle prime parole, come punto di partenza della sua conferenza: «Vorrei ritornare su d'un argomento di cui ho già parlato, la creazione continua d'imprevedibile novità che sembra perseguirsi nell'universo. Personalmente, credo di sperimentarla a ogni istante» [Bergson 1959, 1331].

La verità, osserva Bergson, è che «la filosofia non ha mai francamente ammesso questa creazione continua d'imprevedibile novità» [Bergson 1959, 1344] né nel mondo antico e neppure in quello della scienza moderna, dove «i fenomeni si risolvono nell'eternità delle leggi» [Bergson 1959, 1344]. In effetti, come recentemente spiega anche Carlo Rovelli, per la fisica quantistica attuale «al livello più fondamentale che oggi conosciamo c'è poco che somigli al tempo della nostra esperienza. Non c'è variabile “tempo” speciale, non c'è differenza fra passato e futuro» [Rovelli 2017, 164]. Ad esistere propriamente non è il tempo, ma il campo gravitazionale, in quanto «i ritmi a cui scorre il tempo sono determinati dal campo gravitazionale, che è un'entità reale e ha una sua dinamica, descritta dalle equazioni di Einstein» [Rovelli 2017, 164]. Il tentativo d'arrivare a una descrizione del mondo fisico senza la variabile temporale ha del resto già raggiunto un risultato eccezionale nel 1967, quando Bryce DeWitt e John Wheeler

scrissero la prima equazione per la gravità quantistica senza alcuna variabile riferita al tempo [DeWitt 1967].

## 2.6. *Distensione e creazione*

Il fenomeno della trasformazione presuppone un concetto di tempo molto diverso da quello “spazializzato”. È interessante notare che invece in quasi tutte le lingue venga usato uno stesso termine per designare sia il tempo fisico (il tempo spazializzato, cioè quello misurabile dalle lancette dell’orologio) sia il tempo dell’esperienza. In realtà si tratta di due fenomeni molto diversi: due fisici come Bryce DeWitt e John Wheeler descrivono i ritmi a cui scorre il tempo come determinati dal *campo gravitazionale*, due filosofi come Agostino e Bergson ritengono che i ritmi a cui scorre il tempo della nostra esperienza siano invece determinati dalla *creazione*, e che questa a sua volta implichi una qualche capacità di far interagire le tre dimensioni temporali del passato, presente e futuro nella dimensione del presente.<sup>5</sup> Agostino nelle *Confessioni* individua questa capacità nella coscienza stessa:

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell’animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l’attesa [Agostino 1965, XI, 26].

La memoria non è solo una capacità di ricordare qualcosa che non esiste più, ma è costitutiva del modo d’esperire il presente. Se fossi privo di memoria e potessi esperire solo l’attimo presente, non vedrei il movimento della lancetta dell’orologio, ma solo un susseguirsi d’immagini della lancetta ferma. Vedendo il movimento della lancetta in realtà io vedo la *presenza del passato nel presente*. Questo significa che per ve-

---

<sup>5</sup> Su questo si era già espresso Heidegger, anche se muovendosi in una direzione diversa, con la sua distinzione fra *Zeitlichkeit* e *Temporalität*.

dere il movimento della lancetta devo percepire una parte del passato direttamente nel presente, deve cioè verificarsi una dilatazione nella “percezione” del tempo. Agostino descrive questo fenomeno come «*distentio animi*». Si è molto discusso su come interpretare tale concetto. Alcuni critici vedono in questa «*distentio animi*» un atto soggettivo e solipsistico della coscienza, che riduce il tempo a dimensione privata e intimistica. In altri casi si è sostenuto che questa «*distentio animi*» produrrebbe una presentificazione oggettivante dell’istante, che nei fatti ricondurrebbe la temporalità alla sostanzialità dell’esistente.<sup>6</sup>

Per affrancarmi da tale discussione sostituisco l’espressione «*distentio animi*» con il termine «*distensione*». La *distensione* è una caratteristica del tempo non omogeneo che permette la creazione, intesa come un processo che fa emergere un nuovo inizio. Se emerge qualcosa che prima non c’era, allora si aggiunge qualcosa di ontologicamente nuovo a ciò che già esisteva e si ritorna al concetto bergsonianesimo di tempo come “Ritardante”. L’evoluzione creatrice non è ripetizione, ma germinazione della vita [Bernet 2010, 53]. A questo punto risulta ancora più evidente che cosa il tempo ritarda: attraverso la distensione il tempo ritarda la creazione, la trasforma nella *creatio continua* di Bergson. Solo nella dimensione di un tempo come “Ritardante” è possibile connettere la distensione alla creazione, perché solo nella dimensione di un tempo come “Ritardante” tutto *non* è già stato dato in un’unica creazione puntuale posta all’origine del tempo. La distensione diventa l’*organon* della *creatio continua*.

Nella distensione avviene una unificazione delle tre dimensioni temporali del passato, presente e futuro e su questa base prende l’avvio un processo creativo che permette di vivere il tempo in modo diverso da quello misurabile da una lancetta d’orologio, in cui c’è un puro susseguirsi di momenti omogenei e separati. Nella distensione determinati attimi eterogenei si combinano fra di loro in una molteplicità qualitativa, così come avviene per le note musicali. Se nel tempo omogeneo ogni momento si riferisce a quello passato, la distensione permette ad ogni momento di far riferimento direttamente a una molteplicità qualitativa organica, rendendolo così parzialmente autonomo dal proprio passato.

---

<sup>6</sup> Cfr. la critica su questo punto verso Agostino rintracciabile in: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 81 (1993, 420-428).

In tal modo viene introdotta la libertà come possibilità d'una discontinuità rispetto al passato, d'una presa di distanza critica nei confronti del proprio presente, d'un nuovo inizio verso il futuro. Ed è solo grazie alla *distensione* che – in ogni sistema organico, sociale e personale – le tre dimensioni temporali interagiscono permettendo un processo di trasformazione.

### 2.7. *La priorità del reale*

La trasformazione, in quanto pone un nuovo inizio, non è la realizzazione di una possibilità già predeterminata. Il problema esiste già a proposito del concetto di reale: il reale è la realizzazione d'una possibilità propria o piuttosto è il possibile a definirsi solo a partire da un reale già dato? Il modo in cui Bergson attacca il primato del possibile sul reale è sconcertante: sembra scontrarsi ripetutamente contro un'evidenza lapalissiana. Sicuramente va preso *cum grano salis*, in quanto Bergson distingue due concetti di possibilità: una di tipo logico e una di tipo "fattuale". Di fatto propone un primato del reale solo nei confronti della seconda. Il che tuttavia non implica necessariamente la tesi d'un primato della possibilità logica rispetto al reale.

Secondo Bergson occorre decidersi: o il reale crea il possibile oppure il possibile crea il reale [Bergson 1959, 1344]. Bergson sceglie la prima alternativa. Il dato di partenza è che il possibile è possibile solo in riferimento a qualcosa. Questo "qualcosa" precede il possibile per il semplice fatto che il possibile si definisce solo a partire da quel qualcosa. Senza il riferimento a quel qualcosa, il possibile si annullerebbe.

Gli equivoci nascono quando non si tiene presente che questo "qualcosa" può essere diverse cose. Bergson non dice che dietro ogni possibile c'è un reale, piuttosto si limita a considerare il caso in cui quel "qualcosa", che precede il possibile, sia il reale e afferma che in questo caso, se non è già dato quel reale, allora non può esistere un concetto delle possibilità di quel reale. Il tutto si riduce pertanto a un ragionamento apparentemente banale: *per potermi rappresentare le possibilità di un determinato reale, prima devo aver presente di che reale si tratta*. Da questo punto di vista, il rapporto che Bergson traccia fra il reale e il possibile può essere paragonato a quello che sussiste fra un cavallo che

corre e la sua ombra: se non ci fosse il cavallo, non ci sarebbe neppure la sua ombra. Una volta che il reale irrompe sulla scena, solo allora proietta un'ombra di possibilità. È solo a quel punto che siamo in grado di descrivere i confini del possibile.

L'originalità del ragionamento di Bergson consiste nel ricondurre quest'ombra al passato: «il possibile è solo il reale con l'aggiunta d'un atto spirituale che proietta questo reale, una volta che sia presente, nel passato» [Bergson 1959, 1339]. La forza, con cui irrompe il nuovo, sa rendersi autonoma dal campo gravitazionale del possibile di ieri, anche perché il reale dell'oggi trascende il possibile di ieri. Il possibile, prosegue Bergson,

è il miraggio del presente nel passato; e poiché sappiamo che il futuro finirà con il farsi presente, dal momento che l'effetto del miraggio continua a riprodursi, noi diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, è già contenuta l'immagine del domani, anche se in realtà non siamo in grado di determinarla. Qui sta precisamente l'illusione [Bergson 1959, 1341].

E ancora: «Se si concepisce il possibile come presupposto del reale [...] il possibile sarebbe dall'inizio una specie di spirito che attende il momento della propria realizzazione; diverrebbe in qualche modo quindi realtà attraverso una non so quale trasfusione di sangue» [*ibid.*]. In realtà – osserva ancora Bergson – il possibile è come l'immagine di qualcosa allo specchio: essa c'è non prima del qualcosa, ma solo quando il qualcosa c'è già e inoltre viene posto davanti allo specchio.

### *2.8. La questione posta dal finalismo e il principio teleocline*

Bergson concepisce l'evoluzione creatrice al di fuori della falsa alternativa fra meccanicismo e finalismo. Questo tuttavia non è sufficiente per esonerare da un confronto con il problema posto dal finalismo. Ciò che spinge a recuperare il concetto di fine è un ragionamento sempre più condiviso: se si suppone che l'evoluzione sia il risultato del caso e della necessità, allora il processo dell'evoluzione che si è verificato nel

cosmo, fino allo sviluppo della coscienza, risulta così improbabile da avere i caratteri tipici del sovrannaturale e del miracolo. E in effetti è davvero difficile pensare che l'evoluzione cosmica sia arrivata *per caso* ai risultati attuali esplorando come un computer tutte le infinite combinazioni *secondo la necessità* delle leggi fisiche.

Alla base del finalismo c'è la giusta convinzione che il “fascio di possibilità” circoscritto dal gioco fra il caso e la necessità sia ancora troppo vasto per poter produrre un qualche risultato, e che pertanto sia altamente improbabile che l'evoluzione cosmica abbia potuto aver luogo senza l'intervento di un principio selettivo ulteriore, capace di limitare in modo più incisivo le combinazioni da esplorare. Questo principio ulteriore viene identificato nel finalismo. Tuttavia nulla impedisce di supporre che nell'evoluzione cosmica agisca un principio selettivo più cogente senza per questo arrivare all'ipotesi d'un fine predeterminato. V'è una singolare convergenza fra determinismo e finalismo relativamente al rapporto fra il possibile e il reale. Una delle principali ambizioni del pensiero fisico classico è stata quella di poter ridurre i livelli più complessi della realtà a quelli più semplici, per poi reinterpretare tutta la realtà sulla base delle leggi fisiche che operano al livello più elementare. Quando un fenomeno (l'irreversibilità del tempo, i fenomeni mentali, ecc.) non rientra in questo quadro si tende a considerare solo due ipotesi: o è un epifenomeno oppure ci rientra ma, a causa dei limiti dell'attuale conoscenza umana, non siamo ancora in grado di vedere in che modo. Di conseguenza lo sviluppo della realtà non solo sarebbe già predeterminato dalle leggi della fisica, ma può essere anche previsto. In questa prospettiva il reale non potrà mai sorprendere il possibile, inteso come il quadro di riferimento delineato dalle leggi fisiche al livello più semplice.

Un'argomentazione che segue una logica non dissimile è rintracciabile anche nel finalismo. Se esiste un fine già predeterminato, che anticipa il reale, come potrebbe il reale sorprendere il possibile? In termini anti-bergsoniani: se il tempo *non* fosse un “Ritardante”, allora tutto sarebbe già stato dato fin dall'inizio e, rispetto a questo inizio, nessun evento reale, ora o in futuro, potrebbe sorprendere il possibile. E se lo sorprende, se il corso reale si discosta dal fine, allora il sostenitore del teleologismo potrebbe sempre obiettare che il fine c'è già ma, a causa

dei limiti della conoscenza umana, non può essere individuato con precisione. In entrambi i casi il reale non può sorprendere il possibile, e se lo fa è solo per i limiti della conoscenza umana.

Un'ipotesi alternativa viene avanzata dal fenomenologo tedesco Max Scheler:

Voi sbagliate 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! [Scheler, *GW* XIII, 158].

L'ipotesi di Scheler è che molto di ciò che viene imputato ai limiti della conoscenza umana derivi in realtà dal carattere incompiuto e diveniente della stessa realtà [Scheler *GW* XI, 261]. Pensare che il futuro sia imprevedibile solo a causa dei limiti della potenza di calcolo a disposizione dell'uomo, significherebbe rappresentarsi la storia come l'esecuzione d'un algoritmo volto a risolvere un'equazione enormemente complessa. Il processo reale, come trasformazione creatrice, rimarrebbe invece imprevedibile anche di fronte a una capacità di calcolo illimitata: anche se si potessero guardare le cose dal punto di vista di Dio.

La proposta di Scheler è quella di sostituire il termine *teleologico* con un neologismo: «*teleocline*». <sup>7</sup> Un divenire teleocline è un divenire che non è prevedibile o predeterminato in partenza, ma che allo stesso tempo non è del tutto casuale. Il composto «teleo-cline» è formato dai termini «*telos*» e «*clinamen*». Un processo teleocline non avanza a caso, ma seguendo un'inclinazione del tutto particolare il cui *telos* si trasforma strada facendo: goethianamente si forma nel trasformarsi. Il processo teleocline è simile a un progetto la cui realizzazione ri-determina in continuazione il progetto stesso, trasformandolo in qualcosa di diverso da quello che era originariamente. La realtà irrompe e sorprende il corso degli eventi, facendo spesso emergere un risultato inaspettato che, magari, rende improvvisamente adatta, a una funzione

---

<sup>7</sup> Sul concetto di “teleocline” in Scheler cfr. Cusinato 1999, 259-262.

imprevista, una caratteristica che originariamente aveva una funzione del tutto differente.

La mia tesi è che per ridurre questo “fascio di possibilità”, in modo da rendere probabile un evento come quello dell’evoluzione cosmica, non occorra imboccare la prospettiva teleologica. Si potrebbe pensare che l’evoluzione cosmica, nell’esplorare le infinite combinazioni possibili in base alle leggi fisiche, non proceda indifferentemente in tutte le direzioni e neppure segua un fine predeterminato, ma piuttosto sia indirizzata da una forza che agisca selettivamente come un piano inclinato: così come le sfere che rotolano su di un piano inclinato si muovono solo su di una sezione limitata della dimensione spaziale, altrettanto l’evoluzione cosmica sembra non esplorare casualmente tutte le possibilità matematiche che si aprono dall’infinita combinazione di tutti gli atomi e particelle, ma solo un “fascio” ridotto di combinazioni possibili, senza che però ci sia un fine prestabilito e predeterminato. Il problema, che rimane del tutto aperto, e che qui per ragioni di spazio non posso affrontare, è quello d’iniziare a indagare le caratteristiche e la logica di questa forza.

### 2.9. *Causa ed effetto*

La trasformazione è un processo in cui l’effetto eccede la causa. Nella visione tradizionale invece l’effetto o è già compreso nella causa oppure risulta solo da un processo di emanazione intesa come impoverimento, degradazione o diminuzione della causa. La filosofia della natura di Schelling, ripensando il problema della causalità in riferimento all’organismo, aveva invece insistito sulla necessità di concepire un effetto che trascenda la causa [Cusinato 2002]. Causa ed effetto diventano dinamiche se agiscono retroattivamente per cui l’effetto, nel momento stesso che si manifesta, retroagisce sulla causa modificandola. Interagendo fra di loro, la dinamica della causa ed effetto produce trasformazione.

Anche questa retroazione, così come avviene per le dimensioni temporali nella *distensione*, implica una concezione del tempo come “Ritardante”. Ritorna la domanda di Bergson: a che cosa serve il tempo? Serve a far in modo che l’effetto non sia già contenuto del tutto nella causa, serve a far in modo che l’effetto, nel momento del manifestarsi, possa introdurre una novità rispetto alla causa.



Porre il problema di un effetto che trascende la causa, come fa Schelling a proposito dell'organismo, significa aprire le porte all'emergentismo. Semplificando si potrebbe distinguere un *emergentismo epistemologico* (per cui la novità che emerge sarebbe tale solo relativamente al modo in cui viene conosciuta, sarebbe cioè solo una novità conoscitiva) e un *emergentismo ontologico* (per cui la novità che emerge non sarebbe un epifenomeno, ma sarebbe un dato reale dotato di una sua *downward causation*). È evidente che il problema dell'emergentismo ontologico è riconducibile allo statuto della *downward causation*.

Il riduzionismo ha buon gioco nell'affermarsi non appena riduca il concetto di causa alla causalità fisica. Una volta compiuto tale passo è poi facile dimostrare che la *downward causation* d'un fenomeno mentale non agisce nel senso della causalità fisica, per concludere che, non trattandosi d'una "vera" causa, il fenomeno mentale non esiste ed è solo un epifenomeno.

La premessa di questo ragionamento non è tuttavia così scontata: presuppone che tutti i possibili concetti di causa – e com'è noto Aristotele ne individua quattro – siano riconducibili alla causalità fisica oppure non esistano: ad es. se la causalità formale dei fenomeni mentali non è in grado di spostare massi o travi, allora non esiste ed è solo un'apparenza. Tuttavia c'è stato un filosofo che ha dedicato gran parte delle proprie energie a dimostrare l'esistenza d'una causa mentale intesa come causa formale. E non si trattava d'un filosofo idealista.

## 2.10. Trasformazione attraverso ideazione: le idee adeguate

Nell'umano la trasformazione implica una capacità sia a livello emotivo che riflessivo di elaborare creativamente la fame di nascere del tutto per inaugurare un nuovo inizio nell'incontro con l'altro. Sul piano riflessivo questa funzione viene esplicitata da un'attività del tutto particolare: l'ideazione. Di che cosa si tratta? Così come la morfologia di Goethe invita a spostare lo sguardo dalla «forma» statica (*Bild*) al processo creativo della trasformazione (*Umbildung*), altrettanto Deleuze, confrontandosi con Spinoza, invita a spostare lo sguardo dal concetto statico di «idea» al processo creativo dell'atto «ideativo». Questo atto ideativo presuppone un concetto molto parti-

colare di idea: le «idee adeguate» [Cusinato [2014] 2017a, 105-107].<sup>8</sup>

Con le idee adeguate Spinoza si pone una questione completamente diversa da quella affrontata da Descartes relativamente alle idee chiare e distinte. *Le idee adeguate per Spinoza non servono infatti a rispecchiare in modo adeguato e a conoscere la realtà, bensì a trasformarla* [Cusinato [2014] 2017a, 105-108]. L'adeguazione non mira a rappresentare in modo fedele l'oggetto, ma a modificare in meglio la forma del proprio modo di esistere. Nel terzo genere di conoscenza, la mente non si limita ad intuire un ordine necessario e già dato delle cose ma, grazie alle idee adeguate, si pone il problema di istituirne uno migliore. *Oggetto e compito dell'Etica è la capacità di trasformare l'ordine del mondo ad opera della causalità formale della mente.*

In Spinoza l'ideazione non si riduce a imitare un mondo di *ideae ante res*, piuttosto agisce come un dispositivo di combinazione inventiva che individua le idee "adeguate" a favorire lo scoprimento di spazi di sviluppo, di punti aperti rispetto al piano fattuale. L'idea adeguata diventa *idea cum rebus* (per usare un'espressione di Max Scheler). Nell'ideazione non fantastico soggettivamente, ma combino idee e ordini di idee al fine di sondare, anticipare e infine intercettare la contro-intenzionalità di qualcosa che ancora non è o che non ha ancora finito di nascere del tutto.

Il grande problema di Spinoza, come nota Schelling, è casomai quello di concepire l'effetto come ancora immanente alla causa. Avere un'idea adeguata della causa produce trasformazione se ci fa capire come trascendere creativamente l'effetto già implicito nella causa stessa. Anche in questo caso si tratta d'una trascendenza nell'immanenza: non d'una trascendenza dal mondo e dall'esperienza, ma d'una trascendenza da un certo modo scontato di posizionarsi nel mondo. Se l'effetto non *trascende* la causa (nel senso di eccederla) si rischia invece di rimanere sul piano dell'adattamento.

---

<sup>8</sup> Sul problema dell'ideazione in Deleuze cf. Pezzano 2016.

### 3. Germinazioni

#### 3.1. Dall'imparare a morire all'imparare a partorire

Lo sforzo di pensare la nascita come intrecciata alla morte presume necessariamente una riconsiderazione anche del concetto di morte [Zucal 2017]. Spesso la morte viene concepita come cessazione delle funzioni vitali d'un organismo. Da qui non è difficile arrivare a concepirla come portale per l'aldilà, alimentando una vera e propria "passione" verso la morte (*amor mortis*) che ha prevalso a lungo nella filosofia occidentale. Non è un caso se molti interpreti di Platone hanno conformisticamente letto l'«imparare a morire» come un esercizio di *katharsis* nel senso di separazione dal corpo fisico per anticipare l'aldilà, e non come tecnica di separazione da quell'insieme di affanni, impegni e banalità che si sono depositati, come incrostazioni, sulla nostra esistenza, fino a renderla invivibile e irriconoscibile, come nel mito platonico del Glauco marino. Invece l'imparare a morire, inteso come *katharsis* dalla prospettiva della *doxa* proiettata sulle pareti della caverna, si basa sulla *techne tes periagoghes*, cioè sul movimento della testa con cui il prigioniero della caverna platonica si gira e cambia la prospettiva con cui vede le cose. L'impegno di Socrate è rivolto a far morire il vecchio io, che disperde l'esistenza dedicando la propria cura a cose di poco conto, come l'accumulo di ricchezze, onori e potere [cfr. *Apol.* 36c] per guadagnare attraverso la *techne tes periagoghes* una «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*) che sappia farci vedere con maggior chiarezza ciò che ci sta veramente più a cuore.

Se con «morte» s'intende la conversione *periagogica* dello sguardo che permette di trasformare l'esistenza, allora l'«imparare a morire» di Platone diventa un «imparare a partorire». Del resto in pochi testi filosofici l'immagine del parto ha avuto un ruolo così centrale come nei dialoghi di Platone. Secondo Socrate la verità non può mai venir trasmessa dall'esterno, ma è sempre il frutto di un parto interiore. Per questo, riferendosi alla madre levatrice, Fenarete, la filosofia viene descritta come un'arte maieutica che mediante il dialogo aiuta le anime gravide a partorire, cioè a "tirare fuori" dall'allievo le proprie verità [*Theaet.* 149a-151d]. E nel *Simposio* è una donna, la sacerdotessa Diotima, ad

insegnare a Socrate che Eros è proprio questo desiderio di generare e partorire nel bello secondo il corpo e secondo l'anima [*Symp.* 206b].

Si potrebbe sospettare che qui in realtà Platone compia un furto: espone il nucleo più rilevante del proprio pensiero attraverso categorie tipicamente femminili, come quella del parto, appropriandosi della potenza segreta della generazione femminile della vita, ma nello stesso tempo espropria proprio la donna, negandole la possibilità di partorire nell'anima e di fare filosofia. Il passo generalmente citato a sostegno di questa interpretazione è quello in cui Socrate afferma: «la mia arte di levatrice è uguale in tutto a quella delle ostetriche, tranne che in questo, che agisce sugli uomini e non sulle donne e assiste la loro anima che partorisce e non il loro corpo» [*Theaet.* 150b].

Si tratta di un passo effettivamente sorprendente che suscita diversi interrogativi. La questione decisiva è quella di capire se da tale passo si possa veramente dedurre che per Socrate la donna non possa partorire nell'anima e quindi non possa essere filosofa. Saltare immediatamente a questa conclusione, senza prima confrontare questo brano con altri che trattano dello stesso argomento – in particolare i passi della *Repubblica* in cui Socrate si chiede esplicitamente se anche le donne possano diventare governanti dello stato ideale (cioè filosofe) – sarebbe decisamente affrettato. Lasciamo parlare il testo:

Ma, caro Glaucone, se è per questo, anche delle donne governanti, perché non devi credere che tutto ciò che ho detto lo riferissi più agli uomini che alle donne, almeno quelle che siano per natura all'altezza di tali compiti – Ed è giusto, ammise, se è vero, come abbiamo sostenuto, che esse devono avere gli stessi diritti e doveri degli uomini [*Rep.* 540c].

Infatti «non c'è alcuna pubblica funzione che sia riservata alla donna in quanto donna o all'uomo in quanto uomo, ma fra i due sessi la natura ha distribuito equamente le attitudini, cosicché la donna può svolgere tutti gli stessi compiti che svolge l'uomo» [*Rep.* 455d-e]. In tal senso «non si può mettere in atto un'educazione per formare gli uomini e una per formare le donne, soprattutto perché abbiamo a che fare con la medesima natura» [*Rep.* 456c-d].

Del resto, leggendo il *Simposio*, l'impressione è che sia proprio una

donna a far partorire Socrate nell'anima e questo, secondo Socrate, non sarebbe possibile se Diotima, a sua volta, non avesse già partorito nell'anima. Per Socrate il paradigma originario dell'atto filosofico rimane il parto femminile, com'è testimoniato anche dallo spazio che riserva alle figure di Diotima e Fenarete. L'ipotesi che l'obiettivo di Socrate sia quello di ricondurre il parto dell'anima, e la filosofia della nascita, entro canoni esclusivamente "maschili" – il che nei fatti equivarrebbe a una loro neutralizzazione – rischia di non spiegare l'emarginazione della filosofia della nascita nei due millenni successivi, dove effettivamente qualcosa s'è incrinato fino a neutralizzare il tema del parto. Di cosa si tratta?

La filosofia per Socrate è un parto dell'anima capace di trasformare l'esistenza. Non tutti i filosofi sono però capaci di questo parto. *Accanto all'invidia dei maschi nei confronti del parto femminile, non va sottovalutata l'invidia dell'erudito (uomo o donna che sia) nei confronti del parto dell'anima.* La rimozione del parto dalla filosofia è il segno di un ripiegamento di fronte a un compito molto impegnativo. È infatti molto più facile partorire astratte erudizioni accademiche che una reale trasformazione dell'esistenza e della società.

### 3.2. Nicodemo e la nascita ulteriore

Il platonico che interpreta l'«imparare a morire» nel senso della morte fisica è l'equivalente del cristiano che interpreta l'invito a «nascere di nuovo», rivolto a Nicodemo nel famoso passo del Vangelo di Giovanni [Gv 3, 1-21], nel senso di ritornare nel grembo della madre per ripetere il parto biologico. Enzo Paci rimase molto colpito da tale passo, tanto che negli anni della prigionia scrisse su di esso un manoscritto, poi andato perduto. Il tema del farsi uomo nel rinascere è forse uno dei motivi ispiratori più profondi della sua fenomenologia.<sup>9</sup>

In tale passo, alla domanda di Nicodemo su che cosa sia *epistrophé*,

---

<sup>9</sup> Nel 1971 ritornando su questo passo osserva: «Nuovo è ciò che nasce di nuovo: è un secondo nascere, poiché nel primo si è già da sempre nati. [...] Spirito, dice Giovanni, o coltura, non è nascere così perché ci troviamo nati, ma è il nascere noi, l'autoeducarsi alla vita, perché noi, già nati, scegliamo di nascere di nuovo. [...] Ora la storia per l'uomo è rinascere a sé stesso: farsi uomo, non essere già uomo» [Paci, 1971, 581-582].

Gesù risponde:

In verità, in verità ti dico che se uno non è nato di nuovo (*anóthen*) non può vedere il regno di Dio”. Gli dice Nicodemo: “Come può un uomo nascere se è già vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?” Gesù rispose: “In verità, in verità ti dico che se uno non è nato dall’acqua e dallo spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quello che è nato dalla carne, è carne; e quello che è nato dallo spirito, è spirito. Non ti meravigliare se ti ho detto: bisogna che nasciate di nuovo [*anóthen*] [Gv 3,1-7].

Quello che notoriamente Nicodemo non comprende è che accanto al primo parto, quello dalla carne, per il cristiano è necessario un ulteriore parto in cui rinascere nel doppio significato di *anóthen*: «di nuovo» e «dall’alto». Se il primo parto è ancora connesso alle vicende della prima creazione, il secondo parto – dallo spirito e attraverso il battesimo (come suggerisce il riferimento all’acqua) – implica un cambiamento radicale e inspiegabile rispetto alla logica del senso comune, tanto che «l’uomo naturale non comprende le cose dello spirito di Dio, esse sono follia per lui» [1Co 2,14]. Tale cambiamento nel *Nuovo testamento* coincide con l’idea d’una «seconda creazione» che si rende necessaria proprio perché il parto biologico dalla carne dà alla luce un essere che, dal punto di vista spirituale, è ancora incompiuto e quindi bisognoso d’un secondo parto. È una tesi così dirompente che Nicodemo la fraintende in senso fisico, tanto da chiedere sgomento come sia mai possibile ritornare nuovamente dentro il grembo materno per rinascere una seconda volta.

### 3.3. *Il chicco di grano*

*I Fratelli Karamazov* di Dostoevskij si apre con il passo del *Vangelo* di Giovanni in cui si suggerisce che il granello di frumento, cadendo a terra, non debba rinviare ulteriormente la morte: «se non morrà, rimarrà esso solo, ma se morrà, apporterà molti frutti» [Gv 12, 24]. Il chicco di grano apporterà molti frutti solo se “muore” nel senso di germinare al di fuori del proprio *tegumento*, ma una tale “morte” in realtà non è

un morire, bensì un ri-nascere. Non mi pare che questa metafora possa essere riconducibile allo schema astratto della doppia negazione hegeliana. Piuttosto mette in luce che ogni germinazione implica la capacità di rompere il proprio tegumento autoreferenziale: in ogni germinazione c'è un processo di superamento di quello che si è.

L'immagine del germoglio che rompe il proprio tegumento fa convergere l'«imparare a morire» verso il «nascere di nuovo». È una tesi che può sembrare ingenua, ma che palesa un'importante divergenza fra la cultura occidentale, che tende ad esaltare l'eternità della bellezza, e quella orientale, che invece ne esalta la transitorietà. In Giappone una delle forme più celebrate di godimento della bellezza è l'*hanami*, che consiste nell'ammirare la bellezza della fioritura primaverile degli alberi, in particolare della fioritura del ciliegio (*sakura*). Ciò che si ammira nell'*hanami* non sono solo le sfumature e il gioco dei colori e delle forme della fioritura dei ciliegi, ma anche il fatto che questa fioritura è qualcosa di caduco che può estinguersi nell'arco di una notte di luna piena o all'arrivo del primo temporale. Nell'*hanami* si celebra in forma esplicita la bellezza di una fioritura effimera perché sull'orlo della morte, cioè della dissipazione, ma contemporaneamente ci s'identifica attivamente con l'atto che ha portato alla fioritura della bellezza.

Accanto a questo aspetto “solare” della dissipazione non va dimenticato quello oscuro: la dissipazione (*dépense*) come parte maledetta (*part maudite*) indagata da Georges Bataille [1949]. Nell'*hanami* nessuno si sognerebbe di scuotere i rami del ciliegio per dissipare i fiori: il godimento consiste nel vedere la forza travolgente ed esuberante d'una bellezza che splende nell'imminenza della fine. Tale fioritura è estremamente preziosa e splendente proprio perché effimera. Arrivato il temporale che la distrugge, subentra la tristezza. La parte maledetta, invece, gode proprio nel distruggere la vita. Nell'Occidente la logica presente nell'*hanami* rischia sempre di essere risentitamente capovolta: dal momento che la vita è effimera e non eterna, dal momento che la fioritura è destinata a sfiorire, allora invece d'ammirare la fioritura, godo nell'anticipare il lavoro della morte: nel dissipare e violentare la vita. Non potendo sfuggire alla morte, allora godo nel mettermi dalla parte della morte, nel diventare suo strumento. Questa però è ancora la prospettiva dell'*amor mortis*. Il ragionamento alla base della *filosofia della*

*nascita* è invece quello già presente nell'*hanami*: la fioritura del ciliegio, così effimera, forse non sconfigge la morte, ma non è neppure sconfitta dalla morte: fiorendo ha già sottratto qualcosa di decisivo all'eternità della morte. In questa prospettiva per non essere sconfitti del tutto dalla morte non occorre vivere un numero infinito di anni, ma basta germogliare e fiorire anche solo per un attimo.

## Bibliografia

- Agostino (1965), *Le confessioni*, introd. gen. di A. Trapè, in: *Opera omnia di Sant'Agostino*, vol. I, Roma, Città Nuova.
- Arendt, H. (1999a), *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Arendt, H. (1999b), *Che cosa è la libertà*, in: H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti.
- Boniolo, G. (2011) *Il pulpito e la piazza. Democrazia, deliberazione e scienze della vita*, Milano, Cortina.
- Bataille G, (1949), *La Part maudite, précédé de La notion de dépense (1933)*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bernet, R. (2010), Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life, in: M.R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, London, Palgrave Macmillan, 42-62.
- Bergson, H. (1959), *Oeuvres, édition du centenaire*, Paris, PUF.
- Brennan, J. (2016), *Against Democracy*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Cusinato, G. (1999), *Katharsis: la morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Prefazione di M. Frings, Napoli, ESI.
- Cusinato, G. (2002), Natura e libertà: Schelling e il problema della causalità, in: *Quaestio* 2, 583-608.
- Cusinato, G. (2008), *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, FrancoAngeli.
- Cusinato, G. (2012a), *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epo-*



*ché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Cusinato, G. (2012b), Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità, in: *Acta Philosophica* 21, 259-284.
- Cusinato, G. (2017a), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, prima edizione 2014, Verona, QuiEdit.
- Cusinato, G. (2017b), La psicopatologia di Karl Jaspers e i disturbi dell'*ordo amoris* nella prospettiva di Max Scheler, in: *Studi jaspersiani* 5, 34-58.
- Cusinato, G. (2018), *Sub specie transformationis. Organismo e trasformazione*, in: *Giornale di metafisica* (in corso di stampa).
- Jullien, F. (2010), *Le trasformazioni silenziose*, Milano, Cortina.
- De Monticelli, R. (2015), *Al di qua del bene e del male*, Torino, Einaudi.
- DeWitt, B.S. (1967), Quantum Theory of Gravity. I. The Canonical Theory, in: *Physical Review* 160, 1113-1148.
- Heidegger, M. (1993), *Sein und Zeit* [1927], 17. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Murchadha, Ó F. (1999), *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Nichols, T. (2017), *The Death of Expertise. The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*, New York (NY), Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2014), *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, Il Mulino.
- Paci, E. (1971), Modalità e novità in Bloch, in: E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 581-592.
- Pezzano, G. (2016), *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, Verona, QuiEdit.
- Rovelli, C. (2017), *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi.
- Schües, C. (2016), *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg/München, Karl Alber.

Scheler, M. (1913/1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *GW = M. Scheler, Gesammelte Werke*, a cura di M. Scheler e M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1954-1997, Bd. VII.

Zambrano M. (1996), *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina.

Zucal, S. (2017), *Filosofia della nascita*, Brescia, Morcelliana.

## Keywords

Philosophy of Birth; Transformation; Evolutionism; the Possible and the Real; Ideation; Cause and Effect; Finalism; Creativity; Expressivity; Hunger for Being Born; Spinoza; Bergson; Arendt; Scheler; Zambrano.

## Abstract

The thesis of this paper is that – in order to avoid trivializations – a Philosophy of Birth needs to elaborate a precise concept of *transformation* and distinguish it carefully from that of *adaptation*. While transformation goes beyond the limited self-referential perspective of an individual and, on the social level, of the gregarious identity, adaptation aims at strengthening or preserving the old self-referential equilibrium. Transformation is driven by what Zambrano has called, with an exceptionally happy expression, the “hunger to be born completely”. Such a hunger pushes one to continue one’s own birth through the encounter with the Other. Transformation has a creative feature that is made possible by two factors: the surplus of the effect over the cause, and the priority of the real over the possible. These premises lead to a radical questioning of the primacy of the possible on the real, at least as it has been conceived so far in mainstream Western philosophy, with few exceptions, such as Schelling, Bergson and Scheler. In the first part of this text, I shall consider a new Philosophy of Birth in the light of the concept of transformation and in this regard deal with several core themes such as the hunger to be born completely, the new beginning, creative time, the priority of the real over the possible, the limits of finalism, the surplus of effect over cause, and the creative force that expresses itself in the act of ideation. In the second part, I shall analyze the relation between birth and death and focus especially on their intimate and reciprocal connection by referring to the image of the seed that, after falling on the ground, germinates and breaks its own integument.

GIACOMO PEZZANO

DIVENIRE.  
PICCOLO LESSICO FILOSOFICO DELLA  
TRASFORMAZIONE

*Si tratta sempre di una virtualità sul punto  
di attualizzarsi, di una semplicità sul punto  
di differenziarsi, di una totalità sul punto di dividersi.<sup>1</sup>*

SOMMARIO: 1. *Ideare*; 1.1. *Idea Oggettiva*; 1.2. *Idea Soggettiva*; 1.3. *Idea Invenzione*; 2. *Esprimere*; 2.1. *Effettuare*; 2.2. *Tradurre*; 3. *Esperire*; 3.1. *Intuire*; 3.2. *Sentire*; 3.3. *Immaginare*; 4. *Sforzarsi*; 4.1. *Riorientarsi*; 4.2. *Persistere*; 5. *Concepire*; 5.1. *Prospettare*; 5.2. *Condividere*.

Questo contributo presuppone una tesi netta: la filosofia dice qualcosa sul e del mondo. Ciò vale a maggior ragione per il mondo contemporaneo, contraddistinto in modo incalzante dall'intreccio di diverse trasformazioni. Per esigenze di spazio, non spiegherò qui le ragioni di una simile affermazione, di primo acchito molto generica (quali trasformazioni? Come? Perché? ecc.),<sup>2</sup> segnalando però perlomeno che l'opera-testamento di uno dei più rilevanti sociologi contemporanei sostiene proprio che viviamo in un mondo che, più che star semplicemente cambiando, è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo. Vivremo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica [cfr. Beck 2017]. Come se tutte le cose diventassero instabili insieme e nello stesso tempo.

---

<sup>1</sup> Deleuze 2001, 88.

<sup>2</sup> Oltre a essere oggetto di un lavoro più ampio in svolgimento, ho comunque cominciato ad affrontare questo aspetto in Pezzano 2017c.

Se ciò è vero, è necessario che la trasformazione venga concepita in quanto problema esplicito, ossia che venga tematizzata e messa in discussione manifestamente. La filosofia – come discuterò – può dire qualcosa sulle trasformazioni *ossia* sui processi: può prefiggersi di farci *concepire* la natura e le implicazioni della trasformazione. Inoltre, punto non meno rilevante, la filosofia possiede a propria volta – proprio in quanto prende parola sulle trasformazioni – un intrinseco carattere trasformativo.

Il tentativo di dare consistenza a simili convinzioni muoverà intorno al chiarimento del problema dell'*ideare* o dell'*ideazione*, che non sembra avere ancora ricevuto pieno riconoscimento nella tradizione filosofica, salvo – reputo – nel pensiero di Gilles Deleuze. Perciò, il suo pensiero agirà come costante (per lo più implicito) contrappunto delle pagine che seguono, e ogni paragrafo di questo contributo avrà a riferimento una sua breve citazione.<sup>3</sup>

Il modo in cui affronterò il tema dell'*ideare* parrà privilegiarne maggiormente la valenza esistenziale o umana, ma esso implica sviluppi metafisici in senso più esteso: anche se qui troverà più spazio una sorta di *fenomenologia della trasformazione o degli atti ideativi*, essa rappresenta un momento nell'elaborazione di una più ampia *metafisica o cosmologia della trasformazione o dell'ideazione*. Secondo questa, la trasformazione è rilevante per l'essere umano in quanto segna l'andamento della natura in quanto tale: riflettere sulla processualità “per noi” sarebbe un tramite per tentare di comprendere la processualità *qua tale*.<sup>4</sup>

La portata generale di una simile impostazione è – formulata semplicemente – smettere di considerare i processi come cose per comin-

---

<sup>3</sup> Ho già avuto modo di affrontare il problema della trasformazione, in relazione all'opera deleuziana in Pezzano 2014b; 2016a; 2016b; 2017a; 2017b.

<sup>4</sup> In un senso che Scheler, che forse per primo ha saputo rilanciare le ragioni di una “cosmologia del divenire” nel Novecento, esprimeva con le seguenti (certo problematiche) parole: «voi sbagliate 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 una risposta indipendente dalla vostra presa di posizione! No: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa! È il suo carattere immanente. Dio stesso è una domanda a se stesso» [1954-1997, XIII 158].

ciare a considerare le cose come processi, nel solco di un'ancora germinale *Process Philosophy* [Rescher 2007], che – si può dire – concepisce il mondo *sub specie transformationis*. Si tratta di una metafisica a tutti gli effetti in quanto si ripropone di ripensare il “puro” in termini astratti, concependolo però non come essenza, natura, identità, interiorità, semplicità, o elementarietà (ossia in termini sostanzialistici e atomistici), bensì come *apertura* o *stato nascente*, come ciò che è preso “sul nascere”, o anche (lo si vedrà) come esperienza pura – esattamente nel senso in cui oggi tendiamo a percepire lo stato di innocenza infantile, gravido di avvenire. Questa posizione evidentemente richiede notevoli sforzi per essere finemente articolata ed è impegnativa, a partire dal rischio di rivelarsi suo malgrado antropomorfa (il mondo quale incessante creazione a immagine di un uomo concepito come in perenne trasformazione). Tuttavia, va segnalata come sfondo virtuale delle considerazioni a venire: come fosse in opera un “esperimento mentale” che chiama a provare a vedere il mondo *come se* fosse fatto in un dato modo, ossia – nello specifico – come se si trasformasse, per indagare così il significato di tale posizionamento, ciò che ne segue, che cosa ne viene fuori, fin dove possiamo arrivare (non è in fondo questo il senso di un sistema filosofico o di una prospettiva metafisica?).

Proprio per la natura necessariamente parziale di questa prima discussione, il discorso si impernia su alcuni termini-chiave per sollevare l'insieme degli aspetti connessi al problema della trasformazione: *ideare, esprimere, esperire, sforzarsi, concepire*. Questi “lemmi” sono voci verbali perché in prima approssimazione il cuore delle trasformazioni è il corso di processi aperti, il “durante” del loro svolgimento, il pieno della loro potenza di alterazione. Tuttavia, non intendo suggerire che un lessico filosofico della trasformazione si esaurisca nella sostituzione di sostantivi e aggettivi (elementi statici e sostanziali) con verbi e avverbi (elementi dinamici e processuali), principalmente per tre motivi. Il primo è che questi rischierebbero così di venire a loro volta ipostatizzati in riferimenti a “stati”. Il secondo è che andrebbero in secondo piano elementi sincategorematici o preposizionali o connettivi che possono restituire l'aspetto attivo e relazionale insito nei processi. Il terzo è che il linguaggio (perlomeno quello indoeuropeo, si è sostenuto) per certi versi è *qua tale* un “dispositivo” per stabilizzare la trasformazione in

una data forma o far riposare la processualità, ragion per cui – come vedremo – le “facoltà della trasformazione” non sono di natura discorsiva.

Per questo, ho infine scelto di associare a ciascun paragrafo anche un’immagine, riportate come appendice al contributo, per offrire una sorta di “riassunto visivo-percettivo”, nei limiti concessi dal presente mezzo espressivo.

## 1. *Ideare*

*Non siamo noi ad avere delle idee,  
ma sono le idee che si affermano in noi.*<sup>5</sup>

Nel linguaggio comune, “alterarsi” ha un’accezione negativa, come se il cambiamento e la trasformazione venissero percepiti come pericolosi, in quanto sconvolgenti e travolgenti. Una parte consistente della tradizione filosofica ha sembrato alimentare e alimentarsi di questo atteggiamento nei confronti delle “fasi di alterazione”, mentre è necessario assumerle come problemi da sviluppare.

Una cartina tornasole a mio giudizio emblematica di tale postura filosofica è il significato che in filosofia si è dato al concetto di “idea” – che rappresenta oltretutto un tema decisivo per l’intero pensiero filosofico, se è vero che «*la storia della filosofia post-platonica* è, già a partire da Aristotele, la storia dei diversi tentativi di eliminare o di pensare altrimenti l’idea» [Agamben 2016, 68]. Infatti, è possibile individuare due principali maniere di concepire l’idea, distinte ma legate da un presupposto comune, ossia attribuire all’idea essenzialmente una natura statica e un carattere rappresentativo: la prima (*Idea Oggettiva*) si può connotare come antica, la seconda (*Idea Soggettiva*) come moderna. Le presento in breve per delineare in controtuce i tratti di un terzo modo di intendere l’idea (*Idea Invenzione*), che per certi versi percorre la tradizione filosofica e si staglia più nitidamente in alcuni suoi momenti, ma

---

<sup>5</sup> Deleuze 2010, 47.

che per altri versi non è mai stata pienamente esplicitato,<sup>6</sup> non lasciandosi catturare dall'alternativa senza terzi tra uno svolgimento concepito quale compimento dell'identità essenziale di partenza, e uno sconvolgimento inteso quale scacco regressivo di ogni possibilità di sviluppo.<sup>7</sup>

### *1.1. Idea Oggettiva*

È ciò che nel senso comune va sotto il termine “ideale”, che chiama in causa l'affermazione di un'identità fissa e intrasformabile. In questa accezione, l'idea è ciò che custodisce in uno spazio protetto e collocato in un altro mondo, superiore e incontaminato, la vera natura ed essenza delle cose, che si presentano come copie costitutivamente imperfette e inadeguate del modello cui cercano di rassomigliare. Tutto ciò che esiste rappresenta un'imitazione più o meno riuscita (comunque mai pienamente) delle idee, che si configurano dunque come Riferimento che conserva l'identità delle cose, impedendo che venga intaccata e corrosa da possibili mutamenti.

Che si consideri l'idea come appartenente all'ordine oggettivo della realtà (la natura delle cose), espressione della potenza di Dio (la predestinazione divina) o manifestazione necessaria della costituzione dell'uomo (l'istanza regolativa), le cose non cambiano, e si tratta sempre di mettere in scena un'approssimazione incompleta di ciò che possiede in sé perfetto compimento (un archetipo inimitabile o irraggiungibile), di adeguarsi o mirare a ciò che qualcosa era destinato a essere sin dalle origini. Analogamente, che le idee si collochino prima delle cose, nelle cose o dopo le cose non toglie nulla al loro carattere di definitezza e immodificabilità: esse implicano comunque un rapporto di adeguazione rispetto al loro contenuto.

In questa accezione, l'idea è qualcosa che non dipende in senso stretto dalla mente umana, né dal mondo che ci circonda, nel senso che l'idea è stabile e perdurante, separata dall'esperienza e immutabile;

---

<sup>6</sup> Una riprova la troviamo per esempio nel fatto che una recente e accurata sintesi storiografica sul tema come Rumore 2017 non la menziona, né – soprattutto – sembra prevedere la possibilità di una sua articolazione.

<sup>7</sup> Secondo un'impostazione su cui insiste invece Chiodo 2016.

sono proprio questi tratti che la rendono principio e fondamento di ciò che c'è, dalla mente umana al mondo sensibile. Le cose devono essere a immagine e somiglianza dell'identità eterna dell'idea – che resta comunque inarrivabile.

### 1.2. *Idea Soggettiva*

È quanto comunemente intendiamo con espressioni quali “farsi un'idea”, “avere un piano” o “progettare”: si ha in mente qualcosa, si ha in mente un'idea, che può “stare per” o un contenuto esteriore di vario tipo (uno stato di cose, un oggetto, una persona, e così via) o un proposito interiore di varia natura (un desiderio, una volontà, una strategia, e così via). In tutti questi casi, è in causa un rapporto di adeguazione tra il soggetto e l'oggetto, nella misura in cui si tratta di verificare in che modo la rappresentazione del primo corrisponda alla realtà del secondo: ciò vale sia che si tratti di farsi un'idea adeguata delle caratteristiche di qualcosa (la mia idea di albero rappresenta pienamente la natura dell'albero?), sia che sia in ballo la conformità di qualcosa alla forma che si ha concepito (che cosa devo fare per far sì che la casa che realizzo sia conforme al progetto che mi sono fatto? – progetto che potrebbe anche restare irrealizzato, perché punta a qualcosa di inarrivabile, restando un sogno soggettivo).

In questa accezione, l'idea è qualcosa che per lo più sta nella nostra testa, nella forma di ciò che del mondo riesce a entrare nella nostra testa come di ciò che dalla nostra testa riusciamo a far uscire nel mondo; anzi è proprio per questa sua natura che si pone il problema se essa sia un *medium* adeguato alla relazione con il mondo “esterno”. Le cose devono essere a immagine e somiglianza della rappresentazione presente dell'idea – e viceversa.

### 1.3. *Idea Invenzione*

Si tratta di dare pieno statuto filosofico all'*Eureka!* o all'*Ah-ah!* che ricorre in espressioni quali “avere un'idea” o “viene un'idea” e ai correlati “ideare” e “ideazione”: sono in gioco invenzione, trasformazione e in-



novazione, non rappresentazione, riproduzione e imitazione. Qui, pensando alla canonica immagine della lampadina che si accende, l'interruzione si presenta non come blocco di un nesso tra elementi dati, bensì insieme come esitazione o sospensione creatrice, ossia come *interruttore*, generazione di un nuovo nesso: emergono congiunzioni inattese, continuità improbabili e rapporti imprevedibili. Sempre nel linguaggio comune, a una domanda come “quanta pasta vuoi?” si può rispondere dicendo “giusto un'idea...”: qui l'idea è come un accenno, un abbozzo, un inizio, più che qualcosa di già dato, eterno o limpido.

In questa accezione, l'idea si pone dal lato di dissimmetria, incommensurabilità, differenza, divergenza, dissomiglianza, ecc., più che dal lato di simmetria, commisuratezza, identità, convergenza, somiglianza, ecc. Essa segna infatti uno sganciamento da un sistema di leggi e cause dato, rompe con esso per far per così dire lampeggiare una biforcazione, una deviazione, un'instabilità che (ri)apre il campo dei possibili. Segna un accumulo, una condensazione e una cascata di eventi, concatenamenti, nessi, e così via per il quale le cose fremono, fermentano, si rimescolano, vanno in ebollizione, vanno precipitando e la catastrofe – intesa proprio come potenza metamorfica – si fa imminente (come le nubi si addensano facendo presagire lo scoppio di un evento atmosferico).

Un'idea – utilizzando il linguaggio proprio della teoria delle catastrofi [cfr. p.e. Arnol'd 1990] – è la sovrapposizione di singolarità e biforcazioni, più vicina alla perdita e all'allontanamento rispetto agli stati di equilibrio, dove si rivela l'intrinseca fragilità delle cose che appaiono stazionarie, che non alla stabilità e alla regolarità di un qualche parametro. Un'idea è come l'annuncio di una gestazione in corso, si colloca non all'ingiù (laddove le cose conservano la propria forma) o all'insù (laddove le cose si sono già formate), ma *all'intorno* (laddove le cose si stanno trasformando): è energia accumulata sul punto di detonare, esplodere e accendersi, è una peculiare «deformazione senza precedenti» [Carbone 2004].

Le idee sono come la fosforescenza delle cose. Esse si collocano su un piano che comunemente connotiamo come “virtuale”, il quale è dotato di una forza ontologica peculiare: da una parte ciò che lo attraversa è (o appare) fragile, evanescente e labile; dall'altra parte però la

sua potenza è tale da perturbare l'ordine del reale. In tal modo, ciò che era semplicemente reale comincia a cessare di esserlo, mentre ciò che ancora non lo era muove a diventarlo: questo tipo di forza è quella del problematico, di quell'incertezza che si introduce in una data distribuzione delle cose e che da un lato “sospende” questa, mentre dall'altro lato “apre” a ciò che potrà venirne fuori [cfr. Lapoujade 2017, 58-64].

Questo terzo modo di intendere l'idea assomma, potremmo dire, una componente *platonica* (l'idea ha uno statuto ontologico), una *spinoziana* (l'idea ha una natura espressiva), una *leibniziana* (l'idea ha un carattere dinamico-disposizionale), una *kantiana* (l'idea ha una struttura problematica), una *hegeliana* (l'idea è un auto-movimento), una *neokantiana* (l'idea è dotata di una validità), una *bergsoniana* (l'idea ha una potenza creativa), una *scheleriana* (l'idea è *cum rebus*), e una *pragmatista* (l'idea implica un'interazione reale). Anzi, l'ideare *integra* tali tratti, in quanto li riattraversa e risemantizza in modo originale e innovativo.

Infatti, l'idea – azzardando una definizione – viene considerata alla stregua di un segno problematico composto di eventi accumulati che preme per essere ripreso e condotto agli estremi in un modo non già implicato dal segno stesso. Nei momenti in cui sta intercorrendo una trasformazione, in cui tutto è possibile ma non tutto sarà poi attualizzato, è in gioco la non coincidenza che vige, per esempio, tra domanda e risposta, problema e soluzioni, senso e linguaggio, induttore e indotto, influenzante e influenzato; che il tumulto proprio di una trasformazione in corso si traduca in crollo (*breakdown*) o apertura (*breakthrough*) dipende dall'andamento stesso del processo.<sup>8</sup>

In tal senso, non si deve confondere l'ideare con il progetto o il disegno portato avanti da un soggetto (naturale, umano o divino che sia). L'idea infatti possiede qui – provando a enumerarle – tre caratteristiche principali: a) è un'*immagine dinamica*; b) è un *caso necessario*; c) è un *campo individuante*.

a. Può sorprendere che l'idea sia accostata a ciò che più di ogni altra cosa si distingue da essa nelle altre due accezioni, cioè l'immagine. Eppure,

---

<sup>8</sup> Cfr. anche *infra*, Appendice, *Ideare*.

quando è in gioco l'ideare, il processo muove da e fa insistere qualcosa come una pura immagine, un corpo trasparente, un puro fantasma libero da riferimenti e lontano dalla logica imitativo-emulativa, che afferma la propria forza performativa o – letteralmente – finzionale. Non è un'immagine-di, bensì un'entità vaga e anesatta,<sup>9</sup> dai contorni sfumati e dalla natura non già determinata, senza essere perciò semplicemente priva di determinazioni: è uno schema di produzione, un punto virtuale di condensazione da districare, un'immagine che domanda una messa a fuoco e uno sviluppo, animata da una tensione interna che mobilita ed esorta a trovare creativamente qualcosa in grado di farsi carico della sua sollecitazione (come un libretto di istruzioni che prende esso stesso forma durante il processo di costruzione).

Avere un'idea significa proprio questo: si palesa in noi *un qualcosa*, si è come folgorati da una pura intensità gravida di prolungamenti, oscura ma distinta perché è portatrice di istanze ed esigenze da prendere in carico. Questo qualcosa è un'immagine che non rimanda a qualcosa di preesistente (un oggetto, una forma, un suono, una voce, un'entità, una persona, ecc. in quanto già dati); piuttosto, preme affinché qualcosa di nuovo venga a esistere, quasi scolpendo gradualmente quei lineamenti che essa dava a intravedere: un'idea è un'immagine che *fa* qualcosa, una *potenza di effettuazione*, anzi *da effettuare*. Bisogna cominciare a lavo-

---

<sup>9</sup>Tale termine va inteso come segue: “inesatto” è l'opposto di “esatto”, dunque indica qualcosa di sbagliato che resta comunque all'interno del campo di ciò che è ritenuto esatto (a mo' di sua ombra); “anesatto” intende invece sottolineare il carattere sfuggente e indecifrabile dell'elemento in questione, cioè il suo essere né esatto né inesatto. Si tratta piuttosto di una pura anomalia che non riesce a essere letta nei termini delle cose per come sono già date, costringendo a sviluppare la problematicità che ci si trova ad affrontare, per vedere se è possibile leggerla in altro modo. Un semplice esempio: “ $2 + 2 = 5$ ” è inesatto rispetto all'esattezza di “ $2 + 2 = 4$ ”, chiaramente; ma che cosa accadrebbe se invece ci trovassimo di fronte a qualcosa come “ $2 + 2 = 6$ ” e ci fosse detto che non è per nulla inesatto, pur non apprendoci in nessun modo esatto? Ecco profilarsi una pura “anesattezza”, che costringe a ridefinire per intero i termini con cui ci rapportiamo a espressioni quali “ $a + b = c$ ”, ristrutturando il nostro campo di esperienza e segnando l'ingresso in un nuovo territorio, nel quale cercare di capire se e come è possibile decifrare diversamente quel tipo di espressioni (nella fattispecie, è sufficiente guardare al numero di lettere che compone la parola “due”, ossia 3, ed ecco che avremmo “ $2 + 2 = 6$  ▶ “due + due = 6” ▶ 3 [lettere] + 3 [lettere] = 6 [lettere]”).

rare su quella pura singolarità per afferrarla prima che essa svanisca e si perda, data la sua natura spettrale, quasi fosse uno zombie. La metafora dell'illuminazione, comunemente associata al momento in cui sopraggiunge un'idea e che tanta fortuna ha avuto da Platone alla teologia, cerca di richiamare proprio quel bagliore istantaneo del puro bianco, pregno di ogni colore, per il quale la nostra vista è insieme sconvolta (*si rimane ciechi*: non si riesca a vedere più nulla di chiaro) e ristrutturata (*si aprono gli occhi*: si cominciano finalmente a vedere le cose): avere un'illuminazione è ritrovarsi nel pieno di una trasformazione.

Una pura immagine appare certo un paradosso, finché si adotta la logica predicativa tipica del linguaggio, di fatto una logica figlia della *lettura di testi*, scritti (logosfera) come stampati (grafosfera): occorre invece comprendere la peculiare logica “videosferica” delle immagini (che fa tutt'uno, secondo quanto emergerà, con una *logica del senso o della sensazione*), la quale sfugge all'attribuzione di predicati a un soggetto, come al codice binario affermazione *V*/S negazione. Ogni immagine segna piuttosto l'introduzione di una pura differenza nel campo in senso ampio percettivo: *mostra*, piuttosto che dire e in questo modo produce senso effettivo, ossia si presenta come un plesso di sollecitazioni e direzioni di sviluppo – invita.<sup>10</sup> In tale ottica, un'immagine è più figurale che figurativa: rende visibile, più che rendere il visibile; ma ciò non significa che renda immediatamente evidente, perché segnala piuttosto una traccia di una messa in forma in corso d'opera – è, con tutte le ambiguità che ciò comporta, una *pura apparizione* (sinestesica, più che semplicemente visiva: un'immagine *ottico-sonora pura*, qualcosa come una pura impressione).

b. Che l'idea si presenti come insieme da una parte nebulosa, brumosa e opaca, e dall'altra radiosa, esplosiva e rilucente significa proprio che la sua oscurità non è quella della notte in cui tutte le vacche sono nere: è invece come qualcosa di “raggomitolato” che ha bisogno di essere “sgomitolato”, una matassa di cui si deve trovare il bandolo, operazione che

---

<sup>10</sup> In linea con il già consolidato «*iconic turn*» [Boehm 2009] o «*pictorial turn*» [Mitchell 2009, 17-47]. Sui diversi «regimi dello sguardo» propri di *logosphère* (immagine-presenza), *graphosphère* (immagine-rappresentazione) e *vidéosphère* (immagine-simulazione) cfr. invece Debray 2010, 148-149.

richiede meticolosità e impegno radicali per essere portata a buon fine. Si deve insomma prestare notevole cura e attenzione alla natura virtuale ma non per questo irreali di ciò in cui ci si è imbattuti.

In tal senso, un'idea è a tutti gli effetti ciò che si pone in se stesso, indipendentemente e necessariamente, di modo che il più soggettivo coincide il più oggettivo, perché non si può distinguere (l'idea è tale indiscernibilità, è l'ingresso in una zona di indistinzione tra soggetto e oggetto) se essa sia mia o se sia essa a impormi: è l'idea ad arrivare a me, proprio mentre sono io ad avere un'idea.

Un'idea, da questo punto di vista, è un puro caso, laddove *caso* sta a indicare il fatto che non è veicolato nessun disegno prestabilito, mentre però *puro* evidenzia che il caso non è definibile a partire da un fine rispetto al quale rappresenterebbe una deviazione imprevista, un accidente fortuito: è una pura anomalia che non si presta a essere ridotta a ciò che si contrappone alla normalità (l'anormalità), perché piuttosto si impone come portatrice di un problema, come “segnalatrice” (una pura auto-datità in chiave dinamica, in termini scheleriani).

Un puro caso è un caso organizzatore [cfr. Ceruti 1989, 72-76], l'apparentemente paradossale congiunzione tra contingenza e necessità: accade imprevedibilmente, arriva inaspettatamente, ma si impone come qualcosa che veicola un'istanza, che fa valere un'esigenza, che esprime un bisogno – è un incontro. In breve: appare come ciò che segnala una necessità, intesa appunto quale bisogno di cui farsi carico, problema a cui far fronte. “Una” non indica un'unità in senso numerico o una quantità determinata, anzi allude all'insieme di una molteplicità qualitativa: una singolarità non è “un” caso in senso cardinale; piuttosto rappresenta l'accumulazione di più casi, l'addensamento di circostanze e occorrenze che si approssimano per formare un punto di rottura, o – meglio – di trasmutazione. È una co-incidenza in senso letterale, che non rivela la datità di un fato, ma al limite “prefigura” una direzione di prosecuzione. Una molteplicità è qualcosa di letteralmente complicato che invoca esplicitazione, dunque di genuinamente problematico: mette in questione, avanza una domanda; una domanda è certo “indeterminata” (interroga, non stabilisce o esclama), ma sotto forma di ciò che *esige* e *richiede* determinazione.

Un'idea non è una cosa, ma una tendenza espressiva, ossia una dire-

zionalità totalmente “arbitraria” (nessuno l’ha decisa, non è la risultante meccanica di nessi di causa-effetto) ma appunto dotata di un senso, di un vettore, di una forza, che domandano attenzione e sollecitano prolungamento. Un’idea è una durata, segnata da linee immanenti che si danno sotto forma di energia potenziale, non essendo dunque meramente a disposizione del soggetto, che è anzi quasi costretto a “starci dietro” per portarla ai limiti delle sue possibilità produttive.<sup>11</sup>

Un’idea è dunque un’assoluta oggettività, perché non è il parto della mente o degli intenti di un soggetto, né dipende dalla costituzione di questo: si afferma invece come esigenza ineludibile e slancio in fase di sviluppo; è una necessità in senso non logico bensì “fisico”, ossia reale, effettivo, effettuale, effettuante.

c. Proprio per questo, l’idea così intesa non può in nessun senso venire ricondotta al disegno o al piano di un soggetto, all’escogitazione di un cogito. Piuttosto, un’idea è *soggettivante*: apre un campo di individuazione tanto per l’oggetto che verrà a risultare, quanto per il soggetto che verrà correlativamente a configurarsi. Se si pensa all’ideazione, nel suo sviluppo prende evidentemente forma l’oggetto creato, ma lo stesso accade per il soggetto supposto creante, che si individua in quanto tale proprio nel corso del processo, dell’interazione con l’oggetto che prende forma – come a dire che si diventa inventori soltanto inventando.

Quando si ha un’idea, ci si trova nel mezzo di un processo per il quale emergerà non soltanto *qualcosa* di nuovo, ma anche *qualcuno* di nuovo, ossia ci si apre a un’alterazione del proprio posizionamento e del

---

<sup>11</sup> Un esempio. Il motivo per cui a calcio si gioca a 11 è chiaramente “casuale” nel senso di non dovuto a una qualche proprietà essenziale originaria dello sport (le stanze di studenti che si sfidavano in origine erano composte da 11 membri – dunque un qualche “rapporto di forze” a “causare indirettamente” il numero di giocatori evidentemente c’è), tanto che poi esistono anche il calcio a 5, 7, 8, ecc. Al contempo però, quel caso ha indotto e domandato una serie di sviluppi che tenessero conto della sua direzionalità, delle opportunità e dei vincoli a esso legati, ma che lo facessero in maniera creativa, portandolo all’estremo delle sue possibilità: i diversi modi di occupare il campo (5-3-2, 4-4-2, 4-3-3, 3-4-3, 4-3-2-1, e così via), di far girare la palla (gioco verticale, orizzontale, lancio lungo, contropiede, possesso palla protratto, scambi rapidi, ecc.), di far muovere i giocatori (pressing offensivo, linea di difesa abbassata, sovrapposizioni, ecc.), e via di seguito.

proprio stato: *ci si sta per trasformare, ci si sta trasformando*. L'idea non è dunque qualcosa che riunisce, ma qualcosa che divide, qualcosa di “divisivo”, secondo un'espressione che ha cominciato a entrare nel lessico comune, di genuinamente problematico:<sup>12</sup> un'idea non è il luogo di una raccolta, ma l'occasione di una *impasse*, un inciampo, una questione bruciante, un problema aperto; è insomma la vera differenza, ciò che fa essere le differenze.

Un'idea alimenta la tracciatura di una ripartizione, redistribuisce le opzioni, genera divergenze, cambia le carte in tavola: rimescola e redistribuisce all'interno del campo problematico che appunto pone, ridefinendo – come si suol dire – i termini della questione. Un'idea domanda posizionamenti e articolazioni, sancisce trasformazioni e innesca individuazioni, è il processo lungo cui tutto ciò viene a porsi. Un problema nasce proprio quando qualcosa che prima non lo era diventa problematico, per via cioè di un'esigenza che sta cercando di farsi valere, alla luce di un'idea che ha cominciato a balenare, di una scintilla che spezza le connessioni date per aprirne altre e riorganizzare il campo entro cui ci si trova e ci si muove.

I processi trasformativi, più in generale, si presentano proprio come scenari in cui tutte le presunte identità coinvolte sono chiamate in causa per essere alterate: il cuore pulsante di una trasformazione è proprio il momento in cui le identità sembrano scomparire, lasciando il posto al riaffiorare di quanto agiva impercettibilmente al loro fondo, che si offre come risorsa per una nuova fase dell'individuazione, per una ristrutturazione complessiva degli elementi dati, che li riattraversi e giunga così ad alterarne da cima a fondo la natura.

---

<sup>12</sup> Il tema della “divisività” in termini di “contestabilità” dunque di apertura di un campo di “contesa”, con particolare riferimento a concetti e termini propri della filosofia come del senso comune, è stata discussa da Gallie 1956 prima e riarticolata da Clarke 1979 poi.

## 2. *Esprimere*

*Una causa immanente è una causa che si attualizza nel suo effetto, che si integra nel suo effetto, che si differenzia nel suo effetto.*

*La causa immanente è quella il cui effetto l'attualizza, la integra e la differenzia. Si dà così una correlazione, presupposizione reciproca tra causa ed effetto.<sup>13</sup>*

In alcune mirabolanti pagine dedicate al problema del processo di invenzione in ottica antropologico-filosofica, già Plessner aveva riccamente delineato un quadro in grado di tenere insieme trasformazione, creatività dell'ideazione, legame tra "soggettività" e "oggettività", espressività e immanenza: i processi inventivi sono processi espressivi proprio nella misura in cui – da un lato – forma e contenuto sono immanenti l'uno all'altro, tenuti insieme dal modo imprevedibile ma non aleatorio per cui giungono nel tempo a mediarsi, e – dall'altro lato – interiorità ed esteriorità, soggetto e oggetto, vengono a configurarsi lungo l'espressione, che consiste nell'instaurazione di un peculiare di rapporto di adeguatezza *via* inadeguatezza [2006, 344-363]. Più recentemente, all'interno di un altro tipo di dibattito, più legato ai problemi delle scienze cognitive, i processi di espressione – verbale, ma non solo – si presentano come il luogo in cui articolare una netta critica all'idea di un "omuncolo" che sta dietro agli stati mentali, presiedendo all'esternazione di ciò che sta dentro (il modello per cui "prima lo penso e poi lo dico"): i meccanismi espressivi operano in maniera retro-attiva, contribuendo a definire e modificare ciò che dovrebbero soltanto "esternare" (l'interiorità del soggetto, nitida e chiara), attraverso appunto una peculiare operazione di ripiegamento creativo [Dennett 2009, 271-281, 345-357].

La questione generale che si pone è il rapporto tra un'idea e il suo dispiegamento, vale a dire la relazione che intercorre tra un problema e le soluzioni ingenerate, o – anche – il tipo di nesso che vige tra l'avvento di una soglia trasformativa e ciò che le seguirà. Insomma, proverò ad affrontare la domanda circa quale tipo di causalità occorra mettere

---

<sup>13</sup> Deleuze 2002, 56.



in luce per concepire i fenomeni trasformativi, rispondendo che si ha appunto a che fare con relazioni espressive, dove è in gioco la causa immanente-espressiva.<sup>14</sup>

Vediamo che cosa ciò significhi, insistendo soprattutto su due elementi: la messa in discussione della concezione unilineare del nesso causa-effetto (*Effettuare*); il fatto che la rottura di questo nesso rende ragione dell'effettiva emergenza delle novità, della reale trasformazione (*Tradurre*).

### 2.1. *Effettuare*

Normalmente, al di là del modo in cui viene concepita la causa (ideale, formale, materiale, efficiente, finale, emanativa, occasionale, meccanica, e via discorrendo), il rapporto tra causa ed effetto è inteso in senso uni-direzionale o lineare, nel senso che la causa contiene più dell'effetto, è di ordine “superiore” a questo, ed è proprio ciò a poterla rendere causa di qualcosa. Una causa è tale in quanto più perfetta del *suo* effetto, che si declina dunque come semplice conseguenza.

La causa espressiva spezza invece questo rapporto, nel senso che l'effetto viene inteso come vera e propria effettuazione, esplicazione o svolgimento della causa, che dunque a propria volta si declina alla stregua di una “quasi-causa”, o di un “precursore” (di un interruttore, richiamando il lessico sopra adottato). La causa è più una potenza di effettuazione o da effettuare che non un agente determinante, così che l'effetto è più l'effettuazione che non ciò che è stato determinato: «la causa viene a esistere grazie al fatto di provocare un certo effetto. L'effetto è chiaramente determinato dall'esistenza della sua causa, ma allo stesso tempo la causa esiste grazie all'accadere di un certo effetto: *la causa della causa è l'effetto e l'effetto dell'effetto è la causa*» [Manzotti *et al.* 2008, 105].

Il nesso espressivo non comporta dunque affatto una degradazione o una diminuzione, come se si fosse dinnanzi al passaggio dispersivo

---

<sup>14</sup> L'espressività, a partire perlomeno dal Romanticismo e dal suo intreccio tra “spirito” e “vita”, può essere considerata uno dei nuclei teorici contemporanei più rilevanti e ancora da esplorare compiutamente: cfr. per un primo approccio Pinotti *et al.* 2013; Benenti *et al.* 2017.

da una totalità data perfettamente compiuta in sé a una molteplicità costitutivamente inadeguata e incompiuta. Il punto è proprio liberarsi dall'idea per cui la causa possiederebbe già in sé gli effetti, conterrebbe già tutto al proprio interno, così che i prodotti risultanti si presenterebbe appunto come adeguati o inadeguati rispetto alla pienezza della causa: nulla di nuovo potrebbe mai darsi *effettivamente*; il corso del tempo non si dà; nessuna trasformazione è possibile.

L'asimmetria tra causa ed effetto si deve piuttosto considerare come *dissimilarità creatrice*, cioè come causalità strettamente temporale: l'effetto contiene più, o – meglio – dell'altro rispetto alla causa, al punto che la causa risulta effettuata, o “controeffettuata” dall'effetto. Causa ed effetto operano all'insegna della pura potenza, di un'effettuale capacità di produrre essere, di far essere: la causa *dà origine*, non è l'origine, in quanto l'effetto le *dà liberamente corso*. Nel linguaggio comune questa tensione la possiamo forse rintracciare in espressioni quali “effetto Doppler”, “effetto serra”, “effetto fotoelettrico”, “effetto Joule”, “effetto Dunning-Kruger”, “effetto speciale”, ecc.: in questi casi, intanto, quando l'effetto prende il nome del suo scopritore, questo indica colui attraverso il quale un dato evento ha preso a rilevarsi, non il suo “fabbricatore” ma il suo effettivo “intercessore”; poi, più ampiamente, non si richiama una causa-soggetto dell'effetto, bensì un fenomeno particolare che dà corso a un insieme di con-cause, circostanze o fattori che intersecandosi generano un campo di possibilità.

Il rapporto tra causa ed effetto è allora bi-direzionale dunque di immanenza nel senso che la supposta causa esiste solo in ciò che la effettua, proprio come questo si dà solo relativamente alla causa che induce all'effettuazione: qualcosa si esprime, ma non esiste senza la sua espressione, che non rassomiglia all'espresso ma non perciò è privo di rapporti con esso (è in un rapporto creativo, di incommensurabilità). Ciò che si esprime, ciò che viene espresso e l'espressione sono indisciungibili, presi da una trama di reciproci rapporti di co-emergenza o co-costituzione, per così dire, proprio in quanto sono tali soltanto all'interno dell'insieme del processo espressivo (si può pensare a un pensiero, al suo senso e alla parola). La potenza espressiva si presenta insomma in due sensi: uno è l'espressività (la pressione a esprimersi), mentre l'altro è l'esprimibilità (l'attitudine a venire espresso). Come a

dire che ciò che si esprime è tale in quanto si presta a essere espresso.

Certo, sorrido “perché” sono allegro, ma la mia allegria non esiste al di fuori della sua espressione facciale, anzi esiste proprio come movimento d’animo (e-mozione) che preme per apparire, che domanda manifestazione, di modo che sorrido *in virtù* dell’allegria proprio mentre sono allegro *attraverso* il sorriso. E il sorriso non è l’unico modo possibile di rendere visibile l’allegria, né si sorride in modo univoco; perciò, il sorriso in nessun modo “somiglia” all’allegria, perché è anzi l’espressione di questa in qualcosa che è differente di natura rispetto a essa. Il volto “sembra tradire” esteriormente uno stato interiore, ma qui interiorità ed esteriorità sono l’uno la piega dell’altra, sono davvero le due facce *differenti* della stessa medaglia, del processo espressivo che insieme le rapporta e distingue – che le relaziona differenziandole, processo che non consiste in altro che in questo accadimento. Il sorriso non semplicemente “svela” l’allegria, ma *la fa essere*, la attualizza, la rende effettiva, le dà senso, proprio mentre l’allegria non semplicemente “causa” il sorriso, ma *lo sollecita*, lo domanda, lo spinge a darsi, gli indica una direzione.

Ma il gioco espressivo tra allegria e sorriso non è altro che un esempio, con tutte le limitazioni che comporta, di una dinamica che coinvolge più ampiamente tutte le occasioni di trasformazione, il rapporto tra idee e sviluppi, domande e risposte, problemi e soluzioni, bisogni e soddisfazioni, e via proseguendo. In generale, il punto è che una trasformazione è tale proprio in quanto è quel “rimescolamento delle carte” che prelude all’emersione di qualcosa di nuovo, che pur – anzi: *proprio* – essendo una risposta e ripresa di tale rimescolamento si rifà a esso ma non potendo che differire rispetto a esso, *non potendo che esprimerlo*. Quando ci troviamo nel pieno di una trasformazione, insomma, stiamo vivendo esattamente una condizione per la quale le cose ci stanno travolgendo o quantomeno scuotendo (andiamo in crisi), senza che possiamo ignorare l’insieme indecifrabile ma cogente delle sollecitazioni cui siamo sottoposti, e non solo non sappiamo che cosa ne verrà fuori, ma soprattutto ciò che ne verrà fuori non sarà mai qualcosa come la “naturale conseguenza” del tumulto che si è creato, vale a dire qualcosa che era nella “logica naturale delle cose”.

Soltanto a posteriori, *a cose fatte*, tutto sembrava già precostituito per fare andare le cose come sono o sarebbero poi andate, ma *nel pieno* della

crisi e dei suoi sviluppi ci rendiamo conto proprio del fatto che la vita (il mondo) è fatta di vere trasformazioni, di genuini cambiamenti, di effettive alterazioni – di “cambi di passo”. Icasticamente, una trasformazione non può essere confusa con un processo di formazione; l’individuazione non coincide con l’identificazione. E – in quest’ottica – quando è che possiamo dire che una trasformazione ha davvero cessato di essere effettuata?

## 2.2. Tradurre

Quando è in gioco l’espressione, quel plesso di fenomeni in cui qualcosa appunto “manifesta” o “sembra tradire” qualcos’altro, è in gioco un’interpretazione, o – più strettamente (poiché l’interpretazione porta ad appiattare l’espressione sull’azione compiuta da un soggetto che ricopre di significato un oggetto) – una traduzione.

Dal punto di vista semiotico, si evidenzia intanto che con la traduzione vale il paradosso di Achille e la tartaruga, nel senso che se si cerca di “spezzare” il suo processo, diventa inspiegabile e sfuggente, sembra inesistente: eppure accade, è produttiva (tutti i fenomeni di trasformazione e alterazione – genuinamente *temporali* dunque creativi – non si fanno ridurre alla sommatoria di singoli momenti “astratti”, all’accostamento di istantanee irrelate).<sup>15</sup> Poi, i tipi di traduzione vengono riassunti principalmente in tre: intra-linguistica (la ricerca di un termine B sinonimo del termine A all’interno di una medesima lingua, ossia la definizione di una parola, per capirci); inter-linguistica (la traduzione comunemente intesa, quella di un termine A della lingua X in un termine B della lingua Y, in breve); inter-semiotica (la trasmutazione da un linguaggio a un altro, come la trasposizione di un libro in un film, ma anche il pensiero che si traduce in azione o i movimenti fisico-corporei che si traducono nel fatto incorporeo del senso, per intenderci).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> A ben vedere, la stessa formulazione del paradosso di Achille e la tartaruga in termini di traslazione locale (il tragitto da A a B) finisce per indirizzare la percezione del cambiamento nei termini di una sua “spazializzazione”: forse, si potrebbe piuttosto riformularlo nei termini della tartaruga *che diventa* Achille (l’evoluzione, in fondo, è questo) o di Achille che per rincorrere la tartaruga *si stanca* (ossia fa uno sforzo che ne altera lo stato), ossia in chiave genuinamente *qualitativa* o *differenziante*.

<sup>16</sup> Su tutti questi aspetti cfr. p.e. Eco 2003, 225-253.

L'aspetto che ora mi interessa sottolineare è il fatto che in tutti questi casi – certo con accenti diversi (difficilmente ammetteremmo che cercare un sinonimo è un'operazione di traduzione in senso stretto)<sup>17</sup> – non si tratta semplicemente di far passare qualcosa da un elemento a un altro, di farlo transitare tra una cosa e un'altra, bensì di “trasfigurare” in modo creativo un senso, un'esigenza espressiva. In altri termini, la traduzione notoriamente gioca sulla tensione aperta tra tramandamento e tradimento, sul “dilemma della trasmissione” per cui una traduzione totalmente fedele all'originale può risultare incomprensibile, diventa una cattiva traduzione, proprio mentre una traduzione totalmente infedele rispetto all'originale non dice nulla di questa, diventa una cattiva traduzione. In questo modo, essa rende visibile quello spazio dinamico del “tra” in cui hanno luogo tutti i fenomeni trasformativi, presentandosi come letteralmente interpretativa o ermeneutica, pensando al ruolo di intercessore di *Hermes*.

La traduzione, come prima cosa, non va confusa con la comunicazione, intesa come ciò che i) chiama in causa in modo più netto i fenomeni linguistico-comunicativi, nei quali ii) si inscena un meccanismo per cui c'è un significato dato da trasmettere a un ricevente mediante un canale inerte, ossia un soggetto che trasferisce un oggetto a un altro soggetto, così che iii) avviene infine una messa in comune all'insegna dell'identificazione, della partecipazione o comunque del riconoscimento.

La traduzione è invece un fenomeno appunto espressivo, in un senso ampio che i) chiama più generalmente in causa tutti i fenomeni di “apparizione” delle forme e di configurazione di una relazione tra interiorità e exteriorità ossia i fenomeni di trasformazione, nei quali ii) avviene un processo in senso ampio traduttivo di corrispondenza senza

---

<sup>17</sup> Eppure, per esempio, quante volte cercando il significato di un termine o una radice in un dizionario si comincia trovando indicato un senso e si finisce trovandone indicato non tanto un altro, ma persino il suo opposto? O come ignorare il fatto che il significato di una parola cambia nella storia di quella lingua, o anche nelle sue varie declinazioni in senso ampio regionali? O, ancora, come non notare che ogni sinonimo afferma un'ulteriore sfumatura di senso e un impercettibile movimento di trasformazione semantica, piuttosto che una mera equivalenza? Come se anche ciò che custodisce per eccellenza l'identità (una parola, un nome, una voce, ecc.) fosse attraversato da un costante processo di alterazione, per lo più impercettibile nel suo corso, ma non per questo ineffettivo.

somiglianza, in cui un senso, una direzione espressiva circola senza essere mai esaurita in ciò che giungerebbe a configurarla o riceverla, di modo che iii) avviene un rapporto di differenziazione creatrice che articola la distinzione nel rapporto tra un “dentro” e un “fuori”, la cui soglia li rende insieme irriducibili e inscindibili, perché il “canale” non è inerte ma il motore generativo del processo.

In tal senso, tradurre è divenire, traduzione è trasformazione. Prendiamo il caso di un libro dal quale “trarre” un film (ma analogo sarebbe il caso di un pezzo musicale da associare a un video, o della trasformazione di una trasmissione radiofonica in una televisiva, per dire). Innanzitutto, si dà un rapporto per cui primo “sfocia” nel secondo e viceversa: è in gioco un’alterazione, un mutamento di natura, una trasformazione. Inoltre, questa si spiega con il fatto che è il libro stesso a “chiamare” o “esigere” una trasposizione filmica (fosse anche soltanto perché la cosa “promette bene” dal punto di vista del ritorno economico), proprio mentre il film esige di trasporre con quelli che sono i mezzi propri e altri rispetto a quelli del libro. Poi, ancora, non è semplicemente che il senso del libro transita nel senso del film (tale e quale), o – meglio – in questo transito “il senso” è ripetuto, il che significa che ne viene ripresa l’istanza, la direzione di sviluppo, l’esigenza espressiva che lo muoveva, che si redifferenzia internamente o prolunga il proprio effetto produttivo e in questo modo genera il film. Al contempo, però, è proprio in questo modo che il libro può manifestare ancora più nettamente il “suo” senso, la propria natura specifica rispetto a quella del film, del senso per come si configura nel film: ne vengono in luce nuove sfumature, non soltanto quelle che si profilano nel film, ma appunto anche quelle ulteriori che “retroattivamente” diventano percepibili ed emergono nel libro stesso. Infine, questo processo è aperto: il film potrà rivelarsi insoddisfacente, inadeguato, eccessivamente slegato dal libro; ma anche il libro potrebbe rivelarsi poco fecondo, poco duttile, poco capace di ampliare lo spettro dei propri significati al di là del testo scritto; e così via.

Tutto questo vale, fatte certo le debite proporzioni, anche per la traduzione strettamente intesa (quella inter-linguistica), nel senso che questa non fa tanto passare il significato da A a B, da una parola data a un’altra (da una lingua data a un’altra); piuttosto, traducendo *transita un senso* (non il senso già dato, ma comunque un *determinato senso*

*determinabile*, l'in-tenzione intesa come pura intensione, come il “dove qualcosa può andare a parare”), ossia avviene un processo trasformativo per cui A come B e le lingue, come gli stessi supposti “soggetti traduttori”, sono con loro chiamati in causa e rinnovati, transitando gli uni negli altri e così trasformandosi.

La trasformazione avviene proprio in questa zona di “contatto” e “reciproco scambio”, nella membrana porosa o soglia, che non va colta tanto come lo spazio tra gli elementi dati, bensì come quel “tra creatore” in cui si accumulano le riserve di potenziale trasformativo fino a premere affinché le cose cambino e gli elementi, giunti al proprio limite, siano rigenerati grazie a quel “puro intreccio”, che li fa sfociare in altro. È in questo modo che avviene una vera trasformazione, che non per forza – evidentemente – avviene sempre con la stessa intensità o si affaccia sempre con la medesima irruenza, ma che nondimeno continua incessantemente ad agire anche quando le cose sembrano permanere identiche e non mutare.

Insomma, è chiaro che non accade continuamente che un traduttore traducendo si trovi a coniare espressioni radicalmente innovative, modificando la lingua finale e restituendo vigore espressivo a quella di partenza, ritrovando riorientata la propria stessa personalità e visione del mondo. Eppure, questo *accade* (le lingue si sono generate!) e può accadere proprio perché la trasformazione non cessa mai di lavorare e i processi non smettono mai di proseguire: «a ben guardare, anche le “cose” che più sembrano “cose” non sono in fondo che lunghi eventi. Il sasso più solido [...] è in realtà un processo che per un breve istante riesce a mantenersi in equilibrio simile a se stesso [...]. Le “cose” sono solo accadimenti che per un po' sono monotoni» [Rovelli 2017, 87-92].

Questo lavoro dell'evento, da ultimo, non avviene “sotterraneamente” o “in profondità”, perché anzi si svolge tutto proprio sulla superficie visibile, lungo il bordo emergente delle cose, che – come sempre – restano ciò che vi è di più difficile da mettere a fuoco, perché passano costantemente sotto gli occhi, spingendoci a credere che il vero significato delle cose, il vero senso degli eventi, si nasconda in un qualche abisso originario che andrebbe una volta per tutte riportato in luce,

come un tesoro sepolto nei fondali più profondi.<sup>18</sup> Anche sotto questo riguardo, tradurre vuol dire non svelare essenze o decifrare significati reconditi, bensì prolungare direzioni o espandere usi: ogni trasformazione avviene quando ciò che è appunto “usuale” comincia a profilarsi come “inusuale”, aprendosi così a chissà quali usi. E – sotto questo riguardo – può davvero mai dirsi ultimata una traduzione?

### 3. *Esperire*

*Si giunge a un punto in cui pensare, parlare, immaginare,  
sentire e così via, sono una sola e medesima cosa,  
ma questa cosa afferma soltanto la divergenza  
delle facoltà nel loro esercizio trascendente.*<sup>19</sup>

Le trasformazioni, potremmo dire, ci investono, interpellano l'insieme delle nostre capacità. A questo punto, possiamo provare a mettere in luce quali siano e come siano costituite le facoltà che possono essere chiamate in causa nella tematizzazione della trasformazione. In altre parole, si tratta di chiederci se e come siamo in grado di cogliere le trasformazioni: le viviamo? le conosciamo? le intendiamo? e così via.

---

<sup>18</sup> È interessante che nel mondo della musica contemporanea (prevalentemente per quanto riguarda “generi” quali hip-hop, rap e trap) si cominci a usare l'espressione *overground* per connotare ciò che cessa di essere parte dell'*underground* senza con ciò essere nel *mainstream*. È come se si cogliesse che quando qualcosa *diventa percepibile* (“un fenomeno”, si usa anche non a caso dire) da una parte non perciò entra semplicemente a far parte della piena e irriflessa visibilità e resta invece in rapporto con il proprio “fondo”, mentre dall'altra parte ha cessato di essere semplicemente “al di sotto” di ciò che era (in)considerato nel normale flusso delle cose, come se custodisse una qualche verità altra e più genuina (non “vendibile” ossia intraducibile). Piuttosto, l'*overground* viene colto esattamente come qualcosa che è sempre stato alla superficie delle cose, come qualcosa che è in quanto tale fenomeno di superficie, in procinto di tradursi o prendere forma: diventa percepibile proprio come processo di trasformazione, e non come semplice forma data; manifesta – per così dire – tanto la sua forma visibile effettiva quanto la sua tendenza invisibile ma effettuale.

<sup>19</sup> Deleuze 1997, 251.



La risposta che darò mette in risalto tre aspetti, che possono essere preliminarmente sintetizzati come segue: le trasformazioni noi *le intuiamo*, *le sentiamo* e *le immaginiamo* – il che equivale a dire, in una parola: *le sperimentiamo*.

### 3.1. Intuire

Intuire una trasformazione significa cogliere un mutamento in atto. Per comprendere ciò, bisogna sgombrare il terreno da due facili fraintendimenti correlati, uno da versante oggettivo, l'altro da versante soggettivo, che impediscono di cogliere – terzo punto – un fattore decisivo.

In primo luogo, l'intuizione non si rivolge a oggetti singoli, entità atomiche “parziali” o “totali” che siano, vale a dire che non è diretta verso cose chiuse e irrelate, a oggetti già dati e così circoscritti rispetto ad altri oggetti già dati, ma concerne il corso di svolgimento di un processo, il suo essere in atto, *in fieri*. Non si intuisce una cosa, ma una durata, una tendenza, una tensione, una spinta (ciò che in termini ermeneutici si connota come “comprensione”, rivolta infatti a sensi, intenzioni o intensioni).

In secondo luogo, l'intuizione non coinvolge un soggetto che percepisce con una determinata facoltà, ricevendo impressioni, stimoli o caratteri esterni in modo più o meno corrispondente alla realtà delle cose e dei fatti. Piuttosto, è in gioco un sentire impersonale, un “puro sentire” che – ci tornerò – è tutt'altro che mera passività, consistendo piuttosto in un atto di autogodimento o autoaffezione, in un'esperienza pura: è l'esperienza in atto, la sperimentazione che è sul procinto di farsi, in corso d'opera.

In terzo luogo, pertanto, quando si intuisce una trasformazione ci si trova collocati in quel punto creativo grazie a cui si rendono possibili una soggettività e un'oggettività: si tratta di un'intuizione genuinamente creatrice, in nessun senso meramente rappresentativa o riproduttiva. Questo concetto ha sempre rappresentato l'imbarazzo di qualsiasi filosofia idealista (“pensare un cavallo significa creare un cavallo?!”), come anche delle filosofie dell'immanenza e della durata (“intuire una tendenza significa prevedere il futuro?!”). Eppure, la nostra stessa esperienza quotidiana può presto sciogliere tale imbarazzo, e proprio se pensiamo alle già ricordate situazioni in cui entreremmo nel “mondo delle idee”.

Quando infatti si sta inventando, ossia si sta avendo un'idea, si sente un qualcosa ancora non determinato ma nondimeno pronto a essere, sul punto di essere, anzi *in fase di essere*: si entra in contatto con un *primum*, un punto che complica virtualmente un tutto in corso di esplicazione, un'origine che immediatamente dà origine a uno sviluppo. È l'innescò di una trasformazione, che riguarderà come detto tanto il supposto "oggetto" quanto il "soggetto" stesso: si intuisce che le cose stanno cambiando, che qualcosa sta germinando, e non ci si può limitare ad attestare un supposto "dato di fatto".

È quasi una veggenza o preveggenza, come se tutt'a un tratto si venisse storditi e si cogliessero le cose per come sono attualmente e insieme la loro possibilità di essere altrimenti, ma questa possibilità non indica un'opzione già data che si traduce in realtà, perché è a propria volta creata nel processo di dispiegamento. Non è in causa un mero riconoscimento di qualcosa, bensì il coglimento di qualcosa che va come accompagnato e al quale si cerca di aderire, in maniera tale da (contribuire a) fare letteralmente la differenza.

Si ha "pre-percezione" o "presentimento" o "sentore" di qualcosa che attiva l'attenzione, qualcosa di incorporeo nella forma di schema di una possibile organizzazione; si capta uno strano segno anticipatore senza riferimento, una fessurazione o incrinatura nelle cose, che va poi resa effettivamente operativa. Si deve per così dire "pre-valutare" e poi "tras-valutare" ossia valutare in corso d'opera una risorsa, l'importanza di qualcosa ossia un complesso di fattori portanti, che possono portare a qualcosa, il suo inter-esse nei termini di ciò che "nasconde dentro" o "tra le righe", ciò che promette, il suo campo di implicazioni, la sua fruttuosità, il suo eventuale rendimento – il tutto con uno sguardo obliquo e laterale, mai diretto e frontale: si esplora, si inventariano risorse.<sup>20</sup>

Pensando all'accostamento precedente tra idea e immagine, non sorprende che i processi creativi facilmente possano trovare terreno fertile in stati in cui si è inconsapevoli, in dormiveglia, sovrappensiero, disattenti, distratti, sonnambuli in senso ampio (quante volte un'idea

---

<sup>20</sup> Su tutto ciò, allo scopo di dare un pieno statuto filosofico ai processi e alle trasformazioni, si è più volte soffermato Jullien 1998, ancorché accentuando forse eccessivamente la distanza filosofico-culturale tra "noi" occidentali e "loro" orientali anzi cinesi. Vedi anche più in generale Jullien 2016.

risolutiva viene quando finalmente smettiamo di pensare ossessivamente a qualcosa e magari ci “dormiamo su” o ci dedichiamo ad altro?).<sup>21</sup> È quasi come avere un miraggio, una divinazione, un’allucinazione, un delirio, perché si coglie qualcosa che è al proprio stato nascente e potrà poi nascere però soltanto mediante un intervento che prolunghi, riprenda, estenda e conduca sino all’estremo delle sue possibilità quello stato larvale o embrionale. Si è come in preda a stati, di *trance*, estatici, dissociativi anzi *bisociativi*, totalmente illogici e casuali, in quanto si intravede una qualche coerenza laddove ci sarebbe una totale incompatibilità, cogliendo delle potenzialità inesprese ed esprimibili laddove prima non si coglieva nulla del tutto [cfr. Koestler 1975].

È evidente che alludere a fenomeni di questo tipo può sembrare paradossale, provocatorio, se non misticheggiante, ma il punto è proprio sforzarsi di dare uno statuto filosofico a fenomeni non a caso spesso descritti in termini di “ispirazione”, “stato di grazia”, “indemoniamento”, e così via: sono tutte situazioni in cui è come se qualcuno da un lato avesse colto qualcosa che sfugge a tutti gli altri e dall’altro lato fosse nel mezzo di una trasformazione che non controlla o non è in grado di controllare. Simili scenari sono illogici dal punto di vista della logica tradizionale, ma è possibile concepire anche una «bi-logica» [Matte Blanco 2000] o «ana-logica» [Melandri 2004], che rende ragione della struttura dinamico-relazionale delle trasformazioni e che emerge o riemerge nelle nostre vite nei momenti creativi o più ampiamente di crisi. Insomma, più che più che fingere di non vedere o di ignorare l’esistenza degli eventi creativi e trasformativi, è opportuno provare a perimetrarli anche concettualmente, perché fanno parte delle nostre vite, del mondo intero.

Troviamo così in gioco una sorta di percezione “aumentata” che evidentemente può essere accostata ad alterazioni psicofisiche legate all’assunzione di sostanze farmacodinamiche,<sup>22</sup> ma anche per esempio a esperienze stranianti rese possibili dalle nuove tecnologie (mondi virtuali, 3D, occhiali e visori “aumentanti”, ecc.), o anche – come si sostiene talora nella fisica contemporanea – a stati “visionari” aperti dall’elevata

---

<sup>21</sup> La cui rilevanza per lo sviluppo delle capacità umane è stata peraltro evidenziata anche da versante scientifico recentemente da Corballis 2016.

<sup>22</sup> Come nel Novecento ha saputo testimoniare in forma accessibile il troppo spesso sottovalutato Huxley 2002.

speculatività di alcune ipotesi scientifiche fortemente contro-intuitive (facendo leva non solo sulla “ginnastica percettiva” della matematica, ma talora anche esplicitamente su sostanze allucinogene o eccitanti). D'altronde, la filosofia stessa si presenta talvolta come opportunità di fare una simile esperienza “straniante” e “taumaturgica”, mediante una peculiare e sobria “aspra fatica” (il *ponos* platonico, l'*Arbeit* hegeliano, e così via): in tal senso, Deleuze ricordava spesso la possibilità di accedere a un sentire diverso *ubriacandosi di acqua pura*.<sup>23</sup>

Senza dubbio, prende qui forma uno sforzo letteralmente sovraumano, ma l'elemento filosoficamente rilevante è che tali stati si delineano ogni qualvolta si profila una qualche trasformazione in atto, allorquando si sta intuendo che qualcosa sta accadendo. Quando si è in preda a questi stati, non è tanto che non si sta percependo (sentendo, intendendo, concependo, ecc.) nulla, è anzi che stanno percependo tutte insieme troppe cose: le percezioni si accumulano e si mescolano, rendendosi impercettibili, sommandosi in un rumore stordente e incodificabile, di modo che la percezione ordinaria delle cose viene a entrare come in uno stato di sospensione o virtualizzazione: la capacità di percepire si apre a poter percepire altrimenti, rendendosi altamente recettiva ossia elevando vertiginosamente la propria sensibilità.

### 3.2. *Sentire*

Sotto questo riguardo, questa spiccata “sensitività” ci indica che la trasformazione è qualcosa che *sentiamo*: questo sentire è da intendere in senso, se così si può dire, puro e impersonale, nel senso che non riguarda l'emotività, l'empatia, la simpatia, e via discorrendo, bensì una sorta di facoltà delle intensità (una percezione pura, avrebbe detto Scheler). È ciò che capita quando si è presi da qualcosa o qualcuno, quando si è “rapiti” e “trascinati” in un divenire, quando si sente che si sta divenendo e

---

<sup>23</sup> Più in generale, ritengo che il fiorire di ricerche intorno alla cosiddetta atmosferologia o fenomenologia delle atmosfere vada letta come un tentativo significativo di indagare il campo sulle prime sfuggente delle “influenze”, che rivestono un ruolo centrale nel nostro rapporto con il mondo: cfr. perlomeno il dialogo Griffero *et al.* 2017.

che le cose stanno divenendo: è appunto il sentire una trasformazione in corso, indipendentemente dai suoi esiti, o dalle sue cause, che non possono appunto in quel momento essere rappresentati e conosciuti. Non sono “io” che sento “qualcosa” o “qualcuno”, perché è anzi quel frangente in cui non so più chi o che cosa sto sentendo perché non so più se sono “io” a sentire, perché non so più chi sarei o sarebbe “io”: è quello il segno di una trasformazione in atto.

Siamo vicini al senso in cui diciamo che *proviamo* qualcosa: qui il sentire si lega proprio a una forma di sperimentazione, al suo starsi facendo. Quando, per esempio, chiediamo a qualcuno se ha mai provato ad andare in canoa, o a mangiare degli insetti, ecc., stiamo proprio chiedendo se ha fatto e avuto esperienza di quel qualcosa, se lo ha sperimentato. Ma ciò vale anche se pensiamo al fatto di *provare emozioni*: se chiediamo a qualcuno se hai mai provato amore, stiamo in realtà – anche se non ce ne avvediamo – chiedendo a tutti gli effetti se ha mai fatto esperienza dell’amore, se ha mai sperimentato lo stato che sarebbe tipico dell’amore, che cosa ha comportato, come lo ha vissuto, e così via. Hai mai *sentito* ciò che *si prova* andando in canoa, mangiando insetti, amando, stando soli, rischiando di perdere un piede (e via di seguito)?

Si tratta del puro darsi dell’esperienza in atto, del sentirsi o dell’auto-afezione, intesi non come una passività contrapposta a un’attività, ma al limite – con un lessico adottato da alcuni autori – come semplice “paticità”,<sup>24</sup> che fa tutt’uno con l’essere attivati e sollecitati: è il puro pulsare o fare segno, che si potrebbe definire *choc*, *shock* o *thauma*,<sup>25</sup> se si intendono questi termini in un senso neutro e non già legato a un trauma in senso negativo, ossia portatore di dolore, sofferenza, dispiacere, ecc. Si tratta di qualcosa che è con ciò più vicino alla *perplexità*, che indica letteralmente quello stato per cui si percepisce qualcosa e sé come confusi, intricati e intrecciati. È un’esperienza di dubbio non tanto nel senso di un’incertezza legata ad alternative già costituite tra cui si oscilla, quanto piuttosto nel senso di un’allucinazione che fa sfumare i contorni, li raddoppia, fa perdere la messa a fuoco e così via, facendo segno per l’avvento o l’esigenza di un riorientamento o ritrasformazione

<sup>24</sup> Come avevo già richiamato in Pezzano [2014a], senza però giungere a tematizzare in modo opportuno il senso rigoroso della distinzione tra paticità e passività.

<sup>25</sup> Cfr. le belle pagine di Ronchi 2017, 93-112.

complessivi. È l'inciampo che indica non tanto un ostacolo da superare riprendendo il cammino interrotto, bensì l'occasione per far deviare e modificare il cammino in corso d'opera. È insomma un "frastornamento" o "sbigottimento" in senso neutro, un "sentirsi interdetti" che indica anche che c'è un inter-detto, un "fra le righe" che ancora sfugge eppure comincia a spingere per trovare spazio nelle righe, nel detto.

Il lessico del "tra", del *border-line*, coglie proprio quella dimensione del "durante", del "mentre", del "frattanto", dell'"in corso" e via dicendo che contraddistingue il pieno del corso di un processo, l'evento della trasformazione inteso quale suo "sta avvenendo": ciò che, per così dire, si colloca dopo la morte e prima della rinascita, o in quello spazio dilatato che insieme precede e succede la nascita e per il quale – pensando alla gravidanza – si è non ancora figli e non ancora madri, ma lo si sta appunto "congiuntamente" diventando.<sup>26</sup> È per questo che si insiste opportunamente sul fatto che non c'è *periagoge* che non chiami in causa una forma di "sospensione" dell'ego,<sup>27</sup> ossia la sua letterale neutralizzazione: la riapertura del suo processo di individuazione, un dis-individuamento che occasiona una re-individuazione. È il momento in cui si intrecciano disconnessione dall'ego e riconnessione con tutto. In tal senso, fare esperienza, avere un'esperienza, significa innanzitutto incappare in quegli eventi che si presentano come induttori o catalizzatori di una riorganizzazione complessiva nel cuore di un processo di individuazione: «simondonianamente: uno s-fasamento che prelude a una nuova messa in fase; kantianamente: l'introduzione originale di "nuove regole" (non solo logiche!) nella facoltà di giudizio» [Montani 2016, 101].

È insomma importante non associare immediatamente il nesso tra provare ed essere messi alla prova a una qualche passione triste, in ossequio ad alcuni adagi tradizionali come "la filosofia è *meditatio mortis*", "il dolore fortifica", "il negativo forma", "soffrendo s'impara", ecc.: è in

---

<sup>26</sup> Spazio su cui si sono soffermate le opere di Ettinger (cfr. anche Ettinger 2005, nonché *infra*, Appendice, *Esperire*).

<sup>27</sup> Su questi aspetti vanno letti congiuntamente i lavori Cusinato 1999 e 2014, che, più in generale, rappresentano un fondamentale riferimento in ottica di una ricostruzione della profonda affinità speculativa che lega i pensieri di Scheler e Deleuze, che reputo necessaria e alla quale spero di potermi dedicare in futuro.

gioco innanzitutto *qualcosa che colpisce*, e un colpo non per forza segna l'urto col negativo; piuttosto si presenta come il momento in cui ci si imbatte in una differenza (*interna*, prima ancora che esterna). D'altronde, per dire, un puro incontro può benissimo coincidere con il "colpo di fulmine" dell'innamoramento, con la "scintilla" che fa scoccare un interesse: in quel momento, la nostra immaginazione comincia a popolarsi come di fantasmi (in senso letterale), che non si capisce più se provengano dal di dentro o dal di fuori. Un simile "inciampo" con «un *che* che non è ancora un definitivo *che cosa*, sebbene pronto a divenire qualsiasi *che cosa*» è una «pura esperienza», la quale «non è che un nome diverso per indicare la sensazione» e che addirittura sarebbe accessibile nella sua piena purezza soltanto a «bambini appena nati, uomini in stato di coma per il sonno, o la malattia, o la droga, o per qualche colpo» [James 1973, 196] – ossia in condizioni di trascendimento delle condizioni dell'esperienza quotidiana e dell'utilizzo abituale delle facoltà.

### 3.3. *Immaginare*

Parlando di ideazione, trasformazione e modificazione, è evidente che si deve chiamare in causa quella che anche comunemente viene considerata la facoltà inventiva per eccellenza: l'immaginazione. Eppure, nell'ottica qui assunta, l'immaginazione non viene a indicare tanto quella facoltà attiva e creativa in grado di dar vita o innesco a qualcosa di nuovo, il libero gioco produttivo della fantasia (come se essa fosse oltretutto già data in un soggetto già dato); piuttosto, è un tentativo di nominare il punto di co-fusione delle varie facoltà, da intendere perlomeno in triplice senso. Il primo è una letterale confusione del loro uso ordinario, che collassa per fare ingresso in una zona di sospensione, preannunciando un'imminente riconfigurazione. Il secondo è una problematica intersezione e mescolamento delle loro portata e funzioni, che porterà poi a una prossima loro redistribuzione. Il terzo è il loro "ribollimento", che presagisce a un prossimo mutamento di stato.

Sotto questo riguardo, "immaginazione" sta per quelle fasi in cui tutte le nostre facoltà si trovano a essere profondamente scosse e stanno andando incontro a un irruento sconvolgimento: *sta mutando* il modo di pensare, sentire, percepire, desiderare, ragionare, e così via. È proprio

in quei frangenti che *una trasformazione è in corso*, che *un cambiamento sta avvenendo*: è la genesi delle nostre facoltà, il pieno mentre della loro trasformazione. L'immaginazione (trascendentale, per dirla à la Kant) è in tal senso il differenziale interno di tutte le nostre facoltà più che una facoltà precipua deputata a un compito specifico: rivela il fatto che la sensibilità (l'intelletto, la ragione, ecc.) si configura configurando e venendo configurata da ciò che sente (intende, comprende, ecc.). Non è che una facoltà "crea" il proprio oggetto, né è da questo semplicemente "informata": prendono forma congiuntamente, trasformandosi a vicenda.

Ciò significa una cosa molto semplice, che appunto tutti sperimentiamo o abbiamo sperimentato almeno una volta in occasione di trasformazioni significative: mutano la natura e lo spettro (in senso fisico) della nostra apertura al mondo, ossia sentiamo (intendiamo, ragioniamo, ecc.) *differentemente*. Sentire (intendere, ragionare, ecc.) in modo diverso implica correlativamente tanto che la nostra capacità di sentire si è alterata, quanto che sentiamo cose che prima non sentivamo, quanto ancora che sentiamo in modo diverso le cose che prima sentivamo in un certo modo. Se questo non avvenisse realmente, *noi non apprendemmo mai, non avremmo nessun tipo di esperienza*: non impareremmo mai nulla – mentre, *de facto*, noi non facciamo altro che imparare, per quanto in gradi, modi e consistenze di volta in volta diversi. E apprendere, fare esperienza, significa esattamente non registrare una qualche datità, non ordinare un caos informe in ragione della propria datità innata o trascendentale, ma (auto)configurarsi nel corso dell'organizzazione attivatasi in relazione a ciò che si dà e fa segno (l'equivalente del detto comune "imparare dai propri errori").

Si potrebbe scetticamente notare che non si fa altro che aprire le porte a certe forme di "new age cognitivo". Eppure, in campo psicologico per esempio si discute la natura di stati mentali non rappresentativi che occorrono sotto forma di flash quasi allucinatori, segnando un corto circuito delle vie abituali della memoria rappresentativa e una rottura della simmetria tra rappresentazione e percezione, per cui accade un lavoro psichico diurno accostabile a quello del sogno o all'allucinazione onirica, mosso da qualcosa di irrepresentabile che è insieme soltanto dentro la psiche ma anche fuori di essa [cfr. Botella *et al.* 2004]. O,



anche, nell'ambito delle neuroscienze si parla della possibilità – legata alla configurazione e al funzionamento del nostro cervello – di mettere in atto un'operazione metacognitiva che renderebbe capaci di pensare il pensiero [cfr. p.e. Di Salvo 2014], ossia di cogliere il pensiero nel procinto del proprio farsi – di immaginarlo, potremmo dire.

In un certo senso, questa relazione di interazione sul procinto di farsi e nel corso del suo dispiegarsi appartiene a un campo insieme sube e sovra-rappresentativo (al contempo onirico e di veglia, quasi come un *daydreaming*), perché intesse tanto il fondo continuo delle nostre facoltà (troppo piccolo per essere colto), quanto il loro limite esteriore (troppo grande per essere colto). La potenza continua di variazione è insomma letteralmente irrepresentabile, quasi fosse al contempo viscerale e sinestesica, nella misura in cui implica una sovrapposizione e “corrosione” reciproca tra le diverse modalità sensoriali, che ne rappresenta al contempo il punto di passaggio e riarticolazione, ossia il loro congiunto passaggio al limite. Questo tipo di “collasso”, che si manifesta come vera e propria forza di differenziazione interna della sensibilità, non a caso è maggiormente presente nell'infanzia, o spesso si produce ed “esplode” in stati di particolare alterazione percettiva, come anche – meno straordinariamente – nell'attività onirica.<sup>28</sup>

Non sorprende allora che proprio relativamente ai processi creativi si possa notare che resti spesso sottovalutato il potere dell'inconscio, «molto più predisposto all'intuizione creativa di quanto non lo sia la mente cosciente», in ragione dell'assenza di autocensura, grazie a cui «le idee sono libere di ricombinarsi fra loro secondo disegni diversi e associazioni imprevedibili, in quella che è una sorta di promiscua fluidità». Si tratta di quei frangenti che spesso derubrichiamo come «fantasticherie», che rappresentano il momento di incubazione di quelle che poi giungono alla coscienza come illuminazioni slegate da quel sotterraneo incessante lavoro non consapevole che le ha rese possibili e alimenta. Immaginare non è dunque rappresentarsi qualcosa, produrre o riprodurre una rappresentazione nella propria mente, ma piuttosto il trascorrere di quei «momenti bianchi» o di «flusso» in cui viene meno la coscienza di sé e si sperimenta una sorta di fusione con l'attività

---

<sup>28</sup> Sul nesso tra sinestesia, crisi e genesi cfr. le acute analisi di Mazzeo 2009, 168-180, nonché più estesamente sul concetto di sinestesia Mazzeo 2005.

trasformativo-creatrice in corso, una peculiare concentrazione senza consapevolezza nella quale il tempo scorre diversamente: è uno stato di assorbimento proprio della «non-mente», legato a un'intensa recettività e a una spiccata sensibilità, più vicino all'ingenua e libera spontaneità dell'infanzia che alla risoluta e convinta lucidità della maturità [cfr. Goleman *et al.* 2001, 17-55].

Il nesso tra intuizione, immaginazione e inconscio è significativamente sempre più oggetto di studio anche in ambito neuroscientifico e proprio in rapporto al problema dei processi creativi, che manifestano un peculiare legame tra elementi che anche filosoficamente continuano a restare un cantiere aperto. Intuizione di un problema quasi come un *flash*; inciampo in ostacoli che fanno aprire gli occhi; emersione di sottili connessioni tra cose apparentemente non correlate o sino a quel momento incorrelabili; meccanismi sub- e in-consci di elaborazione di dati, associazioni e opzioni; ristrutturazione del campo dell'esperienza possibile; strani fili che connettono voci disparate; brividi subliminali di qualcosa di nuovo che si sta facendo strada; stati di semi-veglia, distrazioni, rilassamenti, svuotamenti, sogni a occhi aperti, esitazioni e perdite di tempo che consentono di dirigere l'attenzione verso l'interno dei flussi associativi remoti e di fare così strada ai lampi di genio; interazioni, mescolanze e violazioni dei confini tra campi e ambiti diversi che favoriscono l'insorgere di momenti intuitivi e processi di integrazione concettuale; lavoro fantasioso e immaginifico, ma mai del tutto inconsciente e perso nel vuoto, di trasposizione e coesistenza tra le idee più disparate funzionale al consolidamento dell'invenzione; il vagare del pensiero come momento in cui il cervello esplora il proprio database interno alla ricerca di nuove possibili relazioni, facendo lavorare in stretta collaborazione aree che solitamente non interagiscono direttamente tra di loro; la perseveranza e la grinta come elementi consustanziali al processo creativo, che richiede e si prende tempo, non essendo dato tutto all'inizio o già contenuto tutto nell'inizio; stati maniacali o quasi di possessione che aprono alle idee più inaspettate e originali legati a stati quasi meccanici di intenso lavoro di attenta rifinitura; la trasformazione che vive di una specie di follia controllata quale commistione tra abbandono dell'uso normale delle proprie facoltà e costruzione di una nuova regola di loro utilizzo [cfr. Lehrer 2017, 23-154]. In generale in-

somma, emerge una connessione tra lo sfasamento della temporalità, la percezione di una temporalità altra in corso di farsi, il rivolgimento delle facoltà verso il loro interno per rimodularsi e ritrasformarsi, il lungo processo di elaborazione necessario a sviluppare un'idea, una maniera temporale di concepire la verità, e così via, che rappresenta un vero e proprio problema filosofico.

Come tutti sperimentiamo ogni notte, l'immaginazione raggiunge il culmine e si libera con la propria prestazione onirica, aprendo una condizione di rigenerazione o ricreazione delle facoltà, che quasi "collassando" su se stesse o rientrando in se stesse possono riorganizzarsi e rimodellarsi: sognando, si apre quel "frattempo" che consente un ripotenziamento e una ricomposizione dell'intero campo psichico. L'insieme delle nostre capacità e facoltà smette di funzionare "normalmente", ma proprio in questo modo fa esperienza di possibili diversi modi di funzionamento, o – meglio – fa esperienza di quella zona di sospensione o disautomatizzazione che segna insieme il momento in cui una regola data cessa di funzionare e una regola diversa sta tentando di farsi valere. Avviene un peculiare regresso o movimento retrogrado che ha però la forma del ravvivamento o della rianimazione, in grado di attivare o riattivare modalità espressive: una disattivazione che fa tutt'uno con la riattivazione; una fluttuazione dell'attenzione che fa tutt'uno con la condizione della sua ri-fissazione; una dissociazione che fa tutt'uno con la riapertura delle associazioni (esattamente come avviene nei momenti ricreativi comunemente intesi). Insomma, il libero gioco immaginativo, fatto di indugi, abbozzi e perdite di tempo (di puro temporeggiamento), rappresenta un'esplorazione delle diverse forme possibili di proporzionamento delle facoltà, o persino del fatto stesso del loro entrare in proporzione, che consente un incremento del significabile e un rimodellamento del campo dell'esperienza: è l'esperienza del momento in cui le facoltà stanno cercando di "accordarsi" o "armonizzarsi", analogamente a quanto fanno strumenti musicali o voci [cfr. Montani 2017, 58-97].

Sognare è quasi come una libera improvvisazione, una confusione totale che fa però scovare nuove connessioni: l'integrazione multisensoriale si libera e penetra nel flusso della "coscienza", si generano un brusio e una valanga di connessioni quasi travolgente; le facoltà sono

consegnate a un utilizzo apparentemente anormale e folle, che però si rivela essere la messa in scena della condizione del funzionamento “normale”, o – meglio – dei diversi possibili funzionamenti normali. Si torna principianti (a mo’ di bambini: il nesso tra “ingenuità” e “ingegnosità”), persino estranei a se stessi, come se si stesse “appena iniziando” a fare le cose, qualunque cosa; si prende contatto con il deposito di creatività quotidianamente inutilizzata: *si immagina*. Immaginare è allora un po’ come un’operazione di manutenzione dell’insieme delle nostre facoltà, del rapporto mobile tra le varie facoltà, o – volendo – la manutenzione della peculiare *capacità di improvvisare* che fa valere tutta la propria importanza nei momenti di più acuta creatività o nelle fasi di più intensa trasformazione, in cui non è tanto che si agisce e ci si muove senza regole, ma si cerca di farle valere strada facendo e fin dove riescono a “tenere”.

Immaginare è il processo lungo il quale l’inconscio scatena le fantasie, le quali rappresentano il campo in cui si dispiega la tensione dinamica delle pure relazioni, che precedono ogni possibile successiva distinzione-saldatura, a partire da quella generale tra soggetto e oggetto; per questo, quando cerchiamo di “tradurre” linguisticamente questo spettro di pure immagini, fantasie e relazioni, è forse nella “nuda” forma infinita del verbo che esse riescono a trovare più piena espressione, sfuggendo perlomeno in parte a quella radicale irrepresentabilità di cui sembrano portatrici.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Come sosteneva già nel 1968 Irigaray [cfr. ora Irigaray 1985, 69-80]. Ma questa questione resta ancora decisamente aperta, come accennato in apertura: può il linguaggio cogliere la struttura dinamico-relazionale dei processi? Nel caso, lo fa meglio attraverso i verbi (e avverbi) rispetto ai sostantivi (e aggettivi), o mediante le particelle ancora maggiormente flessive come le preposizioni o i connettivi in generale? Ma poi, allora: se le lingue restano costruite (come sarebbero quelle indoeuropee) sulla struttura soggetto-predicato, bisognerebbe invocare o andare a cercare lingue che possiedono (come sarebbero quelle orientali o alcune tra di esse) una struttura diversa, meno legata alla “discrezione” degli stati e alla “nominalizzazione” degli oggetti? E – ancora: fino a che punto è vero che si dà un rapporto così stretto tra sistema linguistico e strutture del pensiero? Come si vede, sono tutte domande dalla portata rilevante e ancora largamente aperte.

#### 4. Sforzarsi

*I processi sono i divenire, e i divenire non si giudicano dal risultato con cui si chiudono, ma dalla qualità del loro corso e dalla potenza delle loro continuazioni.*<sup>30</sup>

Che siamo dinnanzi a qualcosa di irrappresentabile non significa appunto che siamo di fronte a qualcosa che semplicemente non possiamo cogliere e – soprattutto – che non incide sulle nostre vite; anzi, è esattamente il principio di “incisione” della nostra esistenza. Proviamo allora a perimetrare più nitidamente che cosa significhi e implichi una trasformazione, nonché a chiarire perché concepire le cose come in perenne cambiamento non comporta la concessione a forme di energetismo, irrazionalismo, follia, e via proseguendo.

##### 4.1. Riorientarsi

Ho parlato sopra di “cambio di passo”: in senso ampio una trasformazione ha sempre a che fare con un cambio di ritmo; è innescata da un’aritmia, si può dire. È una faccenda di intensità o intensificazione, intese quali occasioni di cambiamenti di velocità di ciò che accade, susseguirsi di accelerazioni e rallentamenti, anticipazioni e ritardi, che segnano il corso di un mutamento in atto.

Più che trattarsi di un semplice cambiamento, allora, una trasformazione traccia un *cambiamento del cambiamento* o meta-cambiamento o transcontestualizzazione, per i quali non è tanto che si cambia posizione, assumendone un’altra nel campo delle opzioni a disposizione, né tantomeno facendo propria quella opposta alla precedente: è proprio che cambiano – come si usa dire – i termini della questione, cambia il gioco a cui si gioca, capovolgimento chiaramente più rilevante e coinvolgente, perché segna un mutamento non di un dato movimento, ma dell’insieme entro cui ci si può muovere. È per questo che i momenti più salienti di

---

<sup>30</sup> Deleuze 2000, 194.

simile tipo di trasfigurazione tendono a presentarsi paradossalmente sotto la veste di un'improvvisa immobilizzazione rispetto al "normale" flusso delle cose, quasi avvenisse un'interruzione o sospensione di ogni movimento, in una sorta di infinito *loop*, che segna però in realtà il massimo di intensità trasformativa, di perdita e ridefinizione di contorni, confini, direzioni, e così via. Le cose "collassano" o "implodono", si ripiegano e accartocciano su se stesse, quasi si fissassero oltre ogni limite possibile: è il punto di contatto tra l'assoluta immobilità e l'assoluta frenesia – il paradosso del *movimento di arresto* che coincide con la presa di slancio.<sup>31</sup>

Si tratta – ancora una volta – di una situazione di fatto molto banale, come il momento in cui stiamo realizzando che quella canzone che abbiamo ascoltato con passione e trasporto per tanto tempo ora ci irrita, o ci annoia, o "non ci dice più niente": "estensivamente" nulla sta cambiando, le cose sono esattamente le stesse, mentre "intensivamente" si sta stravolgendo tutto; anzi, è proprio il fatto che le cose si rivelano come "ostinarsi" a restare nella loro normalità a scatenare il capovolgimento intensivo. Capire quando questo capovolgimento sta avvenendo o deve avvenire è cosa non scontata, ed è in questo senso vero che «per capire che una risposta è sbagliata non occorre un'intelligenza eccezionale, ma per capire che è sbagliata una domanda ci vuole una mente creativa» [Watzlawick *et al.* 1974, 118],<sup>32</sup> vale a dire una mente predisposta e ben disposta alla trasformazione delle cose. Se un cambiamento rappresenta una modificazione interna a un sistema, quasi un suo riaggiustamento o riassetamento, un cambiamento di un cambiamento segnala invece un salto, una rottura o una trasformazione in senso proprio: il sistema trasmuta, si altera perché non è più in grado di proseguire il proprio corso mantenendo la forma sino a quel momento propria, che ormai collassa su se stessa. Cambia il principio stesso del cambiamento.

Sono quei frangenti in cui una crisi non può più essere "ricomposta", in cui si è andati oltre la soglia della "penultimità" e si è giunti all'ultima mossa all'interno di un dato campo: le cose sono ormai cambiate. Kuhn aveva notoriamente messo al centro della propria epistemologia proprio quelle forme di riorientamento gestaltico per le quali un evento

<sup>31</sup> Cfr. anche *infra*, Appendice, *Sforzarsi*.

<sup>32</sup> Si tratta di un lavoro più in generale da tenere nella massima considerazione nella comprensione della portata psicologico-esistenziale del meta-cambiamento.

improvviso e imprevisto, come un lampo, riorganizza gli elementi di un campo gettandovi nuova luce, permettendo di sbloccare una situazione di stallo e segnando così l'ingresso in un nuovo campo problematico. Tuttavia, in senso stretto, quando questo è accaduto, a ben vedere si è già in coda a una trasformazione, al termine del suo “sta avvenendo”, del suo girare intorno a tale “penultimità”, e spingerla al limite. Cogliere lo specifico del “durante” delle trasformazioni richiede di mettere a fuoco quel terreno ambiguo nel quale il risultato (il mutamento avvenuto) sembra confondersi con l'innescò (il mutamento che preme per avvenire), ma che in realtà vede dispiegarsi una dinamica differenziale più che rappresentativa [cfr. anche Ceruti 1989, 83].

Per noi è molto più facile accorgerci di un mutamento a cose fatte (l'autocoscienza è forse proprio questa sorta di “registrazione di una formazione avvenuta”), finendo poi spesso per credere che esso era già dato in partenza, dunque per cancellarne di fatto la natura di effettiva trasformazione. Ma in una prospettiva genuinamente “trasformativa”, le trasformazioni sono in realtà senza coda, il loro luogo proprio è il “tra” ogni possibile isolato stato di cose. È come se si fosse lungo un percorso in cui non conta tanto il punto di partenza, nemmeno tanto quello di arrivo, bensì il corso del suo svolgimento, perché è proprio grazie a ciò che accade durante esso che diventa possibile una effettiva trasformazione, per la quale – per così dire – l'inizio e la fine non rimano più, si parte con un posizionamento e si termina con un altro, che potrà così a propria volta prolungarsi in qualcosa di diverso dalla (supposta) origine. Il futuro diventa protagonista, spezzando ogni rapporto lineare tra passato e presente, mettendo in discussione che “essere” significhi essenza come “essere stato” o presenza come “esserci”: “essere” diventa piuttosto il nome per ciò che le cose possono. L'essere viene davvero a coincidere con il divenire pensato libero da forme date – ma non da forme assunte, evidentemente. Qui il percorso non è teleologico, ma neppure aleatorio, nel senso che di fatto si configura ma lo fa appunto nel mentre del proprio farsi, si ridetermina continuamente alla luce tanto del senso che lo anima quanto del suo andamento: è *teleocline* o *entenzionale* o *intenzionale senza finalità*.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Sono i concetti proposti rispettivamente da Scheler (cfr. diffusamente Cusinato 1999, 333-341), Deacon 2012 e Nagel 2015.

Siamo chiaramente di fronte a un insieme di paradossi, perché è come se si dovesse cercare di avere coscienza della confusione, di rendersi conto di uno stato ipnotico, ossia – in altre parole – di avvertire costantemente il proprio *sforzo di esistere*, di sorvolarlo facendo tutt’uno con esso, aderendovi in modo *immediatamente mediato*.

#### 4.2. *Persistere*

Il concetto di sforzo è qui decisivo, perché consente di comprendere tanto il fatto che non si intende sostenere che le cose sono informi o amorfe, cioè che non prendono forma, quanto quello che continuando a ragionare in termini di forme date, della loro definitezza e dei loro contorni, non si riesce a cogliere l’andamento del processo che le coinvolge e trascina, che è quantomeno altrettanto rilevante.

Pensiamo al dibattito, ormai secolare, sullo statuto della persona o della personalità. Considerarla in termini sostanziali o essenzialistici ha dato adito a una mole di critiche, perché risulta di fatto impossibile individuare il nucleo di permanenza che dovrebbe contraddistinguere la natura. Come la coscienza è affetta dall’inconscio, così l’individuo è affetto dal pre-individuale e la persona dal sub-personale; ma – più in generale – questa sorta di affezione interna fa tutt’uno con l’affezione esterna, per la quale la coscienza, l’individuo e la persona sono come contaminati ed esposti, ossia consegnati alla relazione. Insomma, in tutto questo, che ne è dell’identità personale? È un baluardo rispetto a ogni modificazione, il suo nucleo o sostrato stabile? Si dissolve alla luce degli attacchi che le provengono da dentro come da fuori? Diventa un semplice concetto “fasale”, che indica una semplice fase o momento della vita della soggettività?

Non pretendo certo di risolvere un dibattito tanto esteso e ramificato,<sup>34</sup> ma semplicemente di prenderlo come spunto per far comprendere il possibile senso di una filosofia della trasformazione. Venendo al punto, se consideriamo la persona come *sforzo* (in termini più tradizionali è il cosiddetto *conatus*), credo riusciamo a rendere maggiormente conto di quei casi critici o di quelle situazioni limite in cui sembra rivelarsi che

---

<sup>34</sup> Su cui si vedano i documentati Gabbani 2007 e 2014.



la personalità non risiede tanto in qualche luogo o nucleo, bensì nello scambio o nell'interfaccia o nell'interazione tra diversi livelli ed eventi.

Ciò che intendo dire è che lo sforzo rende ragione del fatto che la persona è un processo di trasformazione, consistente nel tentativo di potenziare la fluidità dell'osmosi tra le diverse "finestre" che percorrono il campo della soggettività e di integrare ciò che viene attraversato e vissuto. Con altre parole, la persona non è tanto la permanenza di una posizione, bensì la *persistenza dell'atto di posizionamento*: una persona è – paradossalmente – tanto più "se stessa" non quanto più rimane salda al proprio posto resistendo a ogni cambiamento, bensì quanto meglio riesce a "far proprie" le modificazioni per cui passa, ossia persevera nel tentativo di esistere in modo appagante.

La persona è esattamente questo sforzo, e lo sforzo di per sé non è né semplicemente attivo né esclusivamente passivo; è piuttosto il punto di contatto e ibridazione tra attività e passività: sono meno io a sforzarmi di quanto non sia affetto dallo sforzo; ma anche viceversa, sono meno io a subire lo sforzo di quanto non sia io il mio sforzo. In tal senso, lo sforzo è a tutti gli effetti configurante, non è l'atto di un soggetto dato (su un oggetto dato) né la pressione di un oggetto dato (su un soggetto dato): è al limite la "spontaneità" del soggetto, che da un lato sembra essere appunto ciò che di più "proprio" possa darsi, ma al contempo è ciò che affetta nel modo più intimo qualsiasi tipo di "proprietà".

Evidentemente, tutto ciò non risolve ogni problema, anzi: i problemi di stabilità, coerenza, infrangibilità e persistenza dell'identità cedono il passo ai problemi di consistenza, forza, sostenimento, tenuta, perseveranza dello sforzo, che non possono che venire ogni volta affrontati nel corso del processo stesso. Che non siamo mai gli stessi non significa che non siamo nulla, che siamo un insieme di pezzi slegati, che ogni mattina ricominciamo da zero; anzi, siamo proprio uno sforzo di integrazione e differenziazione, di perpetua trasformazione e accrescimento. "Ci sforziamo" di prolungarci nelle esperienze che facciamo, di appropriarcene sentendoci dentro esse, di ampliare il nostro punto di vista sul mondo, di passare per nuove cose individuandoci – e giungiamo fin dove possiamo, fin dove lo sforzo che siamo riesce a reggere, fino a quando la fatica non si fa sovrastante.

In alcuni frangenti lo sforzo sembra perdere vigore, in altri si rilan-

cia; talora sembriamo essere costantemente uguali a noi stessi, talaltra sentiamo che stiamo diventando altro: in alcuni casi la trasformazione ci investe a tal punto da chiamare in causa la nostra stessa coscienza di chi siamo o saremmo o dovremmo essere, non limitandosi a coinvolgere il nostro organismo o le nostre “piccole percezioni”. Come a dire che tutto ciò che ci riguarda è in perenne trasformazione ma non con la stessa forza e intensità: posso invecchiare senza sentirmi una persona diversa, o trovandomi invece preso – per chissà quale evento – da un totale sconvolgimento della mia presunta identità, il quale che viene da fuori come da dentro – che non si riesce a capire da dove viene e proprio per questo stravolge tutto.

Per prendere sul serio che la soggettività è davvero un processo, bisogna cogliere il nesso tra sforzo e abitudine, senza dunque affrettarsi a fare di quest’ultima una sorta di convenzione fissata che toglie valore o statuto alla personalità. Espressioni quali “avere un’abitudine”, “abituarsi a” o “essere abituati a” danno l’impressione che ci sia un soggetto dato che si è abituato ad A come può però poi indifferentemente abituarsi a B, C e così via. Ora, intanto abituarsi significa esattamente che qualcosa fa la differenza per noi, nel senso che di fatto nessuno si abitua a tutto, certo nello stesso momento ma anche in momenti diversi. Poi, cosa più rilevante, l’abitudine è un processo in cui l’“io” che si abituerebbe come soggetto-di viene invece a costituirsi in quanto soggetto-a, ma qui non basta nemmeno dire “sono abituato da”, come ci fossero un oggetto, un’entità o un atto esterno già dati al quale il soggetto si assuefà e conforma. Non solo anche questi ultimi si delineano mentre il soggetto “sta abituandosi” ossia insieme assoggettando(si) e soggettivando(si), ma l’abitudine stessa dal lato “soggettivo” non può essere spiegata con ciò a cui ci si abituerebbe dal lato “oggettivo”: segna proprio l’emersione di qualcosa di diverso e irriducibile – di un *soggetto*.

Il punto, in modo tanto semplice quanto problematico, è che anche l’abitudine non è una cosa, ma un processo (una *sintesi reale*, che non presuppone già un soggetto agente della sintesi: un sintetizzatore). Per questo, il soggetto si configura come *tendenza ad* agire (sentire, percepire, ecc.) in un certo modo, *predisposizione a* fare (concepire, immaginare, ecc.) certe cose, *attitudine a* compiere (pensare, intuire, ecc.)

certi atti.<sup>35</sup> Con ciò, intendo evidenziare che la persona è innanzitutto la continuità di un movimento, una *natura* intesa proprio come sforzo a porsi in una certa maniera, a mantenere una certa postura: questa non è una posizione statica ma appunto un esercizio persistente di posizionamento, un processo di naturamento o naturazione, per così dire, una naturalizzazione in corso d'opera, un processo di consolidamento (un *work in progress*, si usa oggi dire, che ha molto a che fare con la peculiarità del *metodo d'improvvisazione*).<sup>36</sup>

Ragionando in questi termini, possiamo considerare lo sforzo come una forma di concentrazione impersonale, ossia un atto di contrazione o intensione che non ha a ben vedere un soggetto come suo protagonista di fondo – ma la concentrazione a ben vedere è *qua tale* impersonale, tant'è vero che è molto difficile cercare di concentrarsi attivamente e che quando si è concentrati si è appunto tutt'uno con sé al punto che il sé non c'è più, non ci si accorge di sé. Che sia possibile “accorgersi” del processo di concentrazione o dell'intercorrere di uno sforzo durante il suo persistere è certo un grosso problema, come discusso in parte in precedenza in riferimento alle supposte “facoltà della trasformazione”, anche perché un simile sentire, essendo in generale – come visto – differenziale e non rappresentativo, traccia sempre una rottura, un mutamento di stato in atto che chiede gli venga dato corso.

Analogamente, è paradossale sostenere che sia possibile “avvedersi” di quando *ci si sta abituando* a qualcosa senza “spezzare” il processo, perché se me ne accorgo sto proprio rallentando il suo dinamismo, se lo accompagno con una piena consapevolezza non riuscirò mai a trasformarmi: “mi sono abituato” proprio quando non mi sono accorto del fatto che mi stavo abituando, proprio quando ho smesso di

---

<sup>35</sup> Ciò vale tanto ontogeneticamente, se pensiamo alla vita di ciascuno di noi, quanto filogeneticamente, giacché non possiamo oggi davvero più ignorare che quelle che chiamiamo specie viventi prendono forma esattamente in processi in senso ampio di abitudine (la mescolanza tra assimilazione, accomodamento, modificazione e modifica), la quale – sotto questo prospetto – si presta quale concetto rilevante non solo in chiave etica ma anche metafisica, o – più precisamente – nell'ottica di una filosofia della natura, come sarebbe stato colto prevalentemente nella tradizione filosofica francese [cfr. Piazza 2015].

<sup>36</sup> Sul quale cfr. introduttivamente le lucide osservazioni di Pollastri 2015, nonché più diffusamente Bertinetto 2016.

prestare attenzione alla fatica che stavo compiendo per “assuefarmi”, proprio quando lo sforzo non è più diventato “il mio” eppure è me.

Al di là di questi snodi indubbiamente da discutere più approfonditamente, va ora tenuto presente che un’organizzazione (compresa quella personale), che per così dire dà una forma alla trasformazione, non è mai qualcosa di inerte, statico e permanente, bensì qualcosa di generativo, dinamico e persistente, che non chiude a devianze, dissipazioni e perturbazioni ma si presenta come sforzo di integrarle e renderle feconde. È – per usare un’immagine – l’equilibrio dinamico richiesto per guidare una motocicletta: un’equilibratura o equilibratura, fatta di *continue microdiscontinuità* che possono amplificarsi per “esplodere” in una macrodiscontinuità (una caduta).

L’attenzione alla trasformazione si declina così da ultimo come quell’atteggiamento che ormai si definisce di apertura all’esperienza, da non intendere come una generica accettazione di qualsivoglia accadimento, perché il punto è invece che non tutto ciò che accade è un’esperienza: non tutto ciò attraverso cui passiamo è integrabile, in grado di intensificare il nostro stare al mondo, di aprirci nuovi orizzonti e di rivelarsi fecondo nel rendere possibili ulteriori esperienze. In tal senso, un’esperienza è produttiva proprio quando si mostra capace di offrirsi come occasione di incremento di altre esperienze, che non arresta cioè il nostro fare esperienza e non intacca la nostra abilità di avere esperienze. “Crescere” significa proprio sperimentare, essere capaci di integrare esperienze differenti, non invece attualizzare la nostra nascosta potenza originaria, perché il nostro *conatus* è appunto costitutivamente in atto, in corso, trascinato dalla pluralità del campo dell’esperienza (non “atto”, cioè già compiuto, ma proprio *in atto*, cioè in perenne corso di compimento). Questo – si badi – non equivale nemmeno a dire che l’insistenza su una medesima attività è in quanto tale da rigettare come forma di chiusura e fossilizzazione,<sup>37</sup> perché – per esempio – un ricercatore che trascorre la propria vita chiuso in laboratorio di fronte a uno schermo per anni può aprirsi a dimensioni del mondo, a esperienze, che ad altri sono precluse e che soprattutto lo trasformeranno in maniera profonda e soddisfacente.

---

<sup>37</sup>Come ha brillantemente discusso Jaeggi 2015, 168-180.

È implicito nello stesso concetto di esperienza – se lo si vuole condurre ai suoi esiti estremi – il fatto che nessuno può dire a priori e per qualcun altro (nemmeno per sé!) che cosa sarà in grado di trasformarlo, quali esperienze potranno rilevarsi significative, quali incontri potranno cambiare la vita, e così via. L'esperienza – piaccia o meno – è esattamente ciò che si fonda da sé nel corso del processo, senza riferirsi a qualcosa che già è o era dunque sarà, ma che nondimeno porta da qualche parte, si cerca di far approdare nel porto migliore possibile e – soprattutto – si tenta di far trascorrere nel modo più pieno e soddisfacente: *l'esperienza è questo sforzo.*

Prendere sul serio l'esperienza è forse l'unico modo di prendere sul serio la trasformazione, senza confondere mai il “sempre in compimento” con il “non ancora compiuto”: il primo insiste proprio sulla perennità processuale dunque temporale dello sforzo in corso, mentre il secondo sull'eternità sostanziale dunque a- o sovra-temporale di un compimento finale irraggiungibile.

## 5. *Concepire*

*Prospettivismo non significa dipendenza da un soggetto definito già prima: al contrario, sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista, o, piuttosto, ciò che permane nel punto di vista. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione. Il punto di vista è potenza di ordinare i casi, condizione del manifestarsi del vero.<sup>38</sup>*

Sin qui, mi sono concentrato soprattutto sul tentativo di contribuire a delineare una “filosofia della trasformazione”, ossia ho discusso una serie di problemi e concetti che muovono verso la comprensione filosofica dei fenomeni trasformativi. Resta ancora da affrontare un ulteriore snodo, indicato in apertura, così sintetizzabile: la filosofia può (forse) dirci qualcosa intorno alle trasformazioni, ma è essa stessa in grado di trasformare? Se sì, in che modo?

---

<sup>38</sup> Deleuze 2004, 32-35.

La risposta che provo a dare nei capoversi che restano va nella direzione che segue.<sup>39</sup> La filosofia è a tutti gli effetti capace di trasformare, com'è diffusamente sostenuto pur con vari accenti nelle ormai innumerevoli pratiche filosofiche o filosofie come modo di vita. Tuttavia, questa “trasformatività” va intesa innanzitutto in senso rigoroso: la filosofia non offre (quantomeno non in prima battuta) ricette su come comportarsi nel mondo o su come rivoluzionarlo, ma costruisce concetti che contribuiscono a ristrutturare il modo in cui stiamo al mondo. Con ciò, nello specifico, la portata trasformativa di una filosofia della trasformazione risiede dapprincipio negli stessi concetti che essa crea per rendere concepibile la trasformazione in generale.

Ma che cosa significa “rendere concepibile”?

### 5.1. *Prospettare*

Rendere concepibile significa delineare una concezione, cioè costruire dei mezzi peculiari (*concettuali*) per dire e rendere visibile qualcosa che altrimenti resterebbe non detto e non visibile, o – più precisamente – si tratta di concepire e rendere concepibili delle cose che fanno magari sì già parte della vita, ma che non per questo ne fanno parte appunto a livello di concetti che si hanno a disposizione per comprenderle e significarle. E si può anche ritenere sostanzialmente sterile lo sforzo di individuare tali concetti, dato che sarebbero poco utili, ma ciò nulla toglie alla specificità del loro statuto e alla natura peculiare della loro esistenza. Ma non è poi nemmeno vero che sia in gioco qualcosa di semplicemente inutile.

Elaborare infatti una concezione del mondo e delle cose non è affatto un'operazione neutra e indifferente, che si limita al più a registrare su un livello diverso situazioni ed eventi che già avvengono o sono codificati su altri piani. Anzi, si produce una effettiva trasformazione: viene elaborato un punto di vista, che non va confuso con la prospettiva di un qualche soggetto, perché è anzi il campo in cui può costituirsi una soggettività, è cioè l'apertura di un prospetto, un prospettare. Il soggetto non esiste o non si realizza che facendo esistere o

---

<sup>39</sup> Ho discusso la questione anche in Pezzano 2017d, 107-133; 2017e.

realizzando il punto di vista che comincia a “intravedersi”: è come se il soggetto e il suo punto di vista facessero “causa comune”, ossia si edificassero mutualmente, generando una reciproca consistenza. Non è dunque meramente il punto di vista a procedere dal soggetto; piuttosto, questo è altrettanto definito dal corso della definizione di quello: qui, la “definizione” si svolge un po’ come ciò che avviene rispetto alle immagini digitali, con le quali il delineamento del piano o livello di ritaglio/messa a fuoco/zoom e quello del soggetto dell’immagine sono momenti di un medesimo processo.

Detta diversamente, l’emersione di quella che comunemente definiamo come visione del mondo o delle cose (una concezione, appunto) è qualcosa di “soggettivante” o “individuante”, nel senso che delinea un ambito di possibilità, dischiude delle opzioni, mette a disposizioni delle eventualità. Banalmente (ma solo in apparenza), permette di ricomprendere il mondo e riposizionarsi al suo interno [cfr. anche Floridi 2017, XIII-XIV]: come «la polvere da sparo nell’acqua non agisce nello stesso modo della polvere da sparo vicina a una fiamma», così «un fatto conosciuto non opera nello stesso modo di un fatto inavvertito», e questo soprattutto nel senso che tale avvertimento implica non «conformità e acquiescenza» alle cose come sono, bensì l’apertura di un processo volto a «renderle differenti» [Dewey 1958, 316-317].

Insomma, se si possiede un concetto di qualcosa non è nemmeno soltanto che esso consente di comprendere quel qualcosa, perché più incisivamente e radicalmente esso rende pensabile qualcosa, esattamente nel senso in cui diciamo che qualcosa “è concepibile”: passa dal registro dell’inconcepibile a quello del concepibile, ci si abitua a considerarlo come possibile, comincia a far tematicamente parte del modo di considerare il mondo, gli altri, le cose, se stessi, e via discorrendo. Al contempo, va tenuto in conto, un simile concepire è a propria volta reso possibile, alimentato e sollecitato da un insieme di fatti, pratiche, manifestazioni, ecc. che già fanno parte del mondo o si stanno delineando.

Concepire, da ultimo, comporta la produzione di una modificazione di affetti e percetti, ossia in generale della maniera di sentire, del come ci si sente nel mondo e con se stessi, del modo in cui “si ci trova”: è in gioco un incremento da intendere non tanto in senso quantitativo, un aumento in termini di “più” o “meno” di qualcosa, quanto piuttosto –

innanzitutto – in termini qualitativi anzi intensivi, un accrescimento in termini di intensificazione del proprio sentire, di un arricchimento del modo in cui si sente per apertura di possibilità, che non semplicemente si sommano l’un l’altra, ma si integrano, si ritrasformano. Non si sente una cosa in più (e/o un’altra in meno), perché anche le stesse esatte cose che prima erano sentite in un dato modo vengono ora sentite diversamente: si sente *altrimenti*, tutto si trasforma, tutto viene visto sotto una nuova luce (la *stessa persona* che prima amavo, ora mi è indifferente, o la odio, o provo per lei solo affetto, e così via). Si rifà esperienza, si (ri)comincia a esperire altrimenti; si sperimenta, persino, il fatto stesso del fare esperienza, ci si accorge che si stava già sempre facendo esperienza, che le cose stavano andando a modificarsi.

Un punto di vista, in poche parole, è sempre anche, se non innanzitutto, un *punto di vita*<sup>40</sup> – un punto di vi(s)ta, potremmo dire.

## 5.2. *Condividere*

Sulle prime, potremmo allora concludere che rendere concepibile vuol dire operare una sorta di ristrutturazione, ossia dare una nuova struttura alla visione del mondo, fornire un nuovo modo di vedere le cose che ne muta completamente il senso. Più precisamente, tuttavia, la filosofia non coincide innanzitutto con la costruzione di una cornice alternativa a quella che abbiamo: essa piuttosto gioca lungo la soglia tra de-strutturazione e ri-strutturazione, per sforzarsi non solo di far vedere il proprio vedere (il modo in cui *sino ad allora* si concepivano le cose), ma persino di mettere ogni volta in luce il fatto dello strutturarsi, il processo di strutturazione, lo “strutturante” per così dire – di *accompagnarlo*.<sup>41</sup>

A essere in gioco, pertanto, è non semplicemente la frantumazione dell’ingenuità con cui si prende parte a un determinato gioco (quando vediamo le cose diversamente, non riusciamo di fatto più a guardarle

---

<sup>40</sup> È una nozione che adotta anche Coccia [2016, 34], ancorché in un contesto parzialmente diverso, ossia quello del problema di una più generale metafisica della mescolanza senza confusione che assume il “punto di vi(s)ta” delle piante come via d’accesso alla dinamica trasformazionale dell’immersione nel mondo.

<sup>41</sup> Cfr. anche *infra*, Appendice, *Concepire*.



come spontaneamente le vedevamo prima: il salto è irreversibile), bensì l'avvertimento del processo di costituzione dei giochi, ossia l'attenzione data al corso della loro trasformazione in generale.

Si tratta anche in questo caso di qualcosa di irreversibile, per cui le cose non saranno più le stesse e dal quale non si torna indietro, ma al limite si crede di poter andare avanti, cercando – come già Platone indicava a proprio modo con il mito della caverna – di rendere altri partecipi di questo modo di vedere le cose, anzi di concepire *il farsi delle cose*.

Rendere concepibile non vuol dire allora offrire una concezione nella forma di un nuovo perimetro rassicurante dove stare “al calduccio”, una visione data delle cose da assumere a partire da quel momento come propria. Al contrario (portando agli estremi – traducendo – il gesto originario socratico), significa *problematizzare*, generare intervalli e interstizi, aprendo così un centro di indeterminazione che innesca una dinamica di alterazione dagli esiti non predeterminabili: è il paradosso per cui si accresce la mole di informazione mancante, ossia aumenta il rumore in grado però di differenziare, intensificando varietà e complessità (*questo è un genuino problema*: cominciare a sapere di non sapere qualcosa). Non si trasmettono soluzioni, ma si sollecita a fare ingresso in un campo problematico ossia trasformativo, dunque – da ultimo – a *concepire*: si rende visibile non nel senso che qualcosa diventa evidente, bensì che diventa percepibile come problema, come oggetto di tematizzazione. Si trova insomma a lavoro, oggi come ieri, l'attitudine maieutica della filosofia, che insiste più – restando nell'immagine – sulla gestazione e sul travaglio del parto che sulla nuova nascita o rinascita: la filosofia non può mai convertire, può soltanto sforzarsi di far vedere – di mostrare, in ultima istanza, il proprio stesso sforzo.

È in gioco, per dirla altrimenti, il nesso tra visibilità e condivisibilità, per il quale l'originalità di una nuova prospettiva o concezione si declina nella sua “originarietà”, ossia nella sua capacità di *dare origine*  $\alpha$ : il punto di vista – proprio in quanto “punto di vita” – si estende, dà frutti, genera la propria stessa diffusione. Comunemente, associamo questa situazione all'opera del genio, il quale – come voleva Kant – non semplicemente si muove in modo innovativo nei canoni dati, ma arriva a “dettare le regole”, cioè a porre dei nuovi canoni, che cominciano a circolare e proliferare, mutando tutti i termini in cui le cose erano state

sin lì colte o poste: in termini più quotidiani, viene spostata l'asticella, o – meglio ancora – emerge un nuovo modo di saltarla, un nuovo stile, che dunque si presenta come un riferimento per altri.

Con una fondamentale precisazione: non si tratta tanto di cogliere in questo nuovo riferimento un “modello” da riprodurre; né si può dare per scontato che la sua maniera di “porsi” e “porre” si prolunghi da sé in modo automatico. Piuttosto, il punto è che un “nuovo canone” consegna appunto una nuova prospettiva, un modo differente di prospettare, aprendo dunque uno spazio per riarticolare, risemantizzare e ricostruire in generale il modo in cui si fa esperienza, l'orizzonte entro il quale si fa esperienza e si introducono criteri, norme, regole, soglie e limiti. Detta diversamente, l'insegnamento di un genio è prima di tutto che è possibile porre un canone diverso, non che il proprio canone è “quello giusto”, quello migliore in assoluto; eppure, questo insegnamento avviene proprio perché il canone del genio “costringe” a fare i conti con esso, avendo mutato le cose al punto da non poter ignorare il cambiamento e fingere che in fondo tutto è rimasto come prima.

Proprio in questo modo, per chiudere, un atto di concezione filosofica incide già quando è riuscito a mostrare che esiste un altro possibile orizzonte di validità, a rendere sensibili al fatto che qualcosa può valere diversamente: non tanto perché “fa vedere” che “se vale per me, allora può valere anche per te”, quanto piuttosto perché “esibisce” o persino “rende partecipi de” il processo di (tras)formazione della validità delle cose. Non soltanto si forniscono nuove domande per risposte che nemmeno si avevano e dunque ora potranno arrivare, perché avviene addirittura qualcosa di più “stupefacente”: emergono domande per risposte che già si avevano, anche se magari – in un certo senso – non si sapeva di avere. Emerge cioè il campo di domande al cui interno quelle risposte assumono un senso e uno spazio vitale. Siamo davvero così sicuri di poter considerare tutto questo *inutile*?

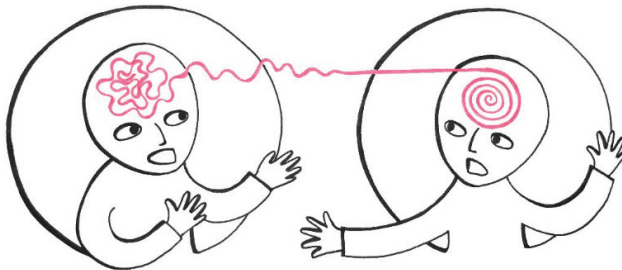
*Appendice “visivo-percettiva”*

*Ideare*



Giovanna Maria Bianco, *Precursore*, 2017

*Esprimere*



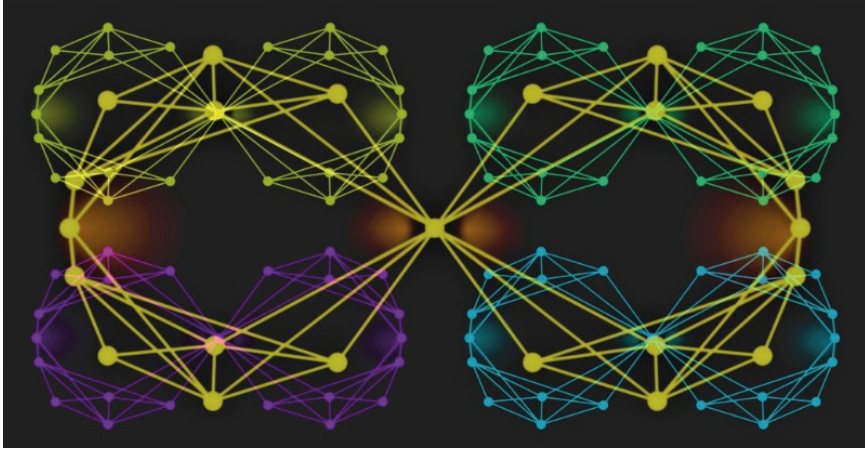
Francesca Garofalo, *Alieni (a noi stessi?)*, 2017

*Esperire*



Bracha Lichtenberg Ettinger, *Matrix – Family Album Series*.  
N. 2, 2001

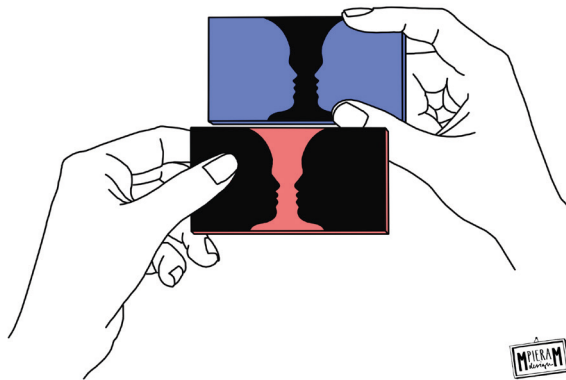
*Sfozarsi*



Gillos, *Infiniti in atto*, 2017

[disegno originario di Starline – Freepik.com; poi editato e rielaborato]

*Concepire*



Maria Piera Maciocco, *Senza filtri*, 2017

**Bibliografia**

- Agamben, G. (2016), *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet.
- Arnol'd, V.I. (1990), *Teoria delle catastrofi*, tr. it. a cura di F. Aicardi, Torino, Bollati Boringhieri.
- Beck, U. (2017), *La metamorfosi del mondo*, tr. it. a cura di M. Cupellaro, Roma/Bari, Laterza.
- Benenti, M., Ravasio M. (a cura di) (2017), *Espressività. Un dibattito contemporaneo*, Milano/Udine, Mimesis.
- Bertinetto, A. (2016), *Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e improvvisazione*, Roma, Il glifo ebooks.
- Boehm, G. (2009), Il ritorno delle immagini, in: A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano, Cortina, 39-72.
- Botella, C., Botella, S. (2004), *La raffigurabilità psichica*, tr. it. a cura di M. Dallaiti, Roma, Borla.
- Carbone, M. (2004), *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Macerata, Quodlibet.
- Ceruti, M. (1989), *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Milano, Feltrinelli.
- Chiodo, S. (2016), *Che cos'è un ideale. Da Platone alla filosofia contemporanea*, Roma, Carocci.
- Clarke, B. (1979), Eccentrically Contested Concepts, in: *British Journal of Political Science* IX (1), 122-126.
- Coccia, E. (2016), *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages.
- Corballis, M.C. (2016), *La mente che vaga. Cosa fa il cervello quando siamo distratti*, tr. it. a cura di S. Parmigiani, Milano, Cortina.
- Cusinato, G. (1999), *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli, ESI.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.

- Deacon, T.W., (2012), *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, tr. it. a cura di A. Tutino, Roma, Le Scienze.
- Debray, R. (2010), *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, tr. it. a cura di A. Pinotti, Milano, Il Castoro.
- Deleuze, G. (1997), *Differenza e ripetizione*, tr. it. a cura di G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni, Milano, Cortina.
- Deleuze, G. (2000), *Pourparler*, tr. it. a cura di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet.
- Deleuze, G. (2001), *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. it. a cura di F. Sossi, Torino, Einaudi.
- Deleuze, G. (2002), *Foucault*, tr. it. a cura di P. A. Rovatti, F. Sossi, Napoli, Cronopio.
- Deleuze, G. (2004), *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi.
- Deleuze, G. (2010), *Che cosa può un corpo?*, tr. it. a cura di A. Pardi, Verona, Ombre Corte.
- Dennett, D.C. (2009), *Coscienza. Che cosa è*, tr. it. a cura di L. Colasanti, Roma/Bari, Laterza.
- Dewey, J. (1958), *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale*, tr. it. a cura di G. Preti, A. Visalberghi, Firenze, La Nuova Italia.
- Di Salvo, D. (2014), *Come cambiare la propria vita (sfruttando il potere segreto del cervello)*, tr. it. a cura di S. Placidi, Torino, Bollati Boringhieri.
- Eco, U. (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Ettinger, B. L. (2005), *The Matrixial Borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. a cura di M. Durante, Milano, Cortina.
- Gabbani, C. (2007), *Identità personale e closest continuer theory*, in: G. Pellegrino, I. Salvatore (a cura di), *Identità personale, libertà e realismo morale. Studi in onore di Robert Nozick*, Roma, Luiss University Press, 247-269.



- Gabbani, C. (2014), *Consciousness and the Concept of a Person*, in: M. Galletti (a cura di), *La mente morale. Persone, ragioni, virtù*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1-15.
- Gallie, W. B. (1956), *Essentially Contested Concepts*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* LVI (1), 167-198.
- Goleman, D., Ray, M., Kaufman, P. (2001), *Lo spirito creativo*, tr. it. a cura di I. Blum, Milano, BUR.
- Griffero, T., Franzini, E., Costa, V., Ferrara, A. (2017), Il «pensiero dei sensi»: estetica e atmosfere, in: *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica* IV (1), 121-158.
- Huxley, A. (2002), *Le porte della percezione. Paradiso e Inferno*, tr. it. a cura di L. Sautto, Milano, Mondadori.
- Irigaray, L. (1985), *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Éditions de Minuit.
- Jaeggi, R. (2015), *Alienazione*, tr. it. di A. Romoli, G. Fazio, Roma, Editori Riuniti.
- James, W. (1973), *Un universo pluralistico*, tr. it. di M. Santoro, Torino, Marietti.
- Jullien, F. (1998), *Trattato dell'efficacia*, tr. it. a cura di M. Porro, Torino, Einaudi.
- Jullien, F. (2016), *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it. a cura di E. Magno, Milano, Feltrinelli.
- Koestler, A. (1975), *L'atto della creazione*, tr. it. a cura di G. M. Nivi, Roma, Astrolabio.
- Lapoujade, D. (2017), *Les existences moindres*, Paris, Éditions du Minuit.
- Lehrer, J. (2017), *Immagina. Come nasce la creatività*, tr. it. a cura di S. Bourlot, Torino, Codice.
- Manzotti, R., Tagliasco, V. (2008), *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Torino, Codice.
- Matte Blanco, I. (2000), *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, tr. it. a cura di P. Bria, Torino, Bollati Boringhieri.
- Mazzeo, M. (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Macerata, Quodlibet.
- Mazzeo, M. (2005), *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata, Quodlibet.



- Melandri, E. (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Mitchell, W.J.T. (2009), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, tr. it. a cura di M. Cometa, Palermo, duepunti.
- Montani, P. (2016), Schematismo tecnico e immaginazione interattiva, in: *Aut aut* 371, 90-104.
- Montani, P. (2017), *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Napoli, Cronopio.
- Nagel, T. (2015), *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, tr. it. a cura di S. Songhorrìan, Milano, Cortina.
- Pezzano, G. (2014a), Nati per patire. Passioni ed esemplarità, in: *Thaumàzein* 2, 533-571.
- Pezzano, G. (2014b), But in the end, why is Deleuze “Anti-Hegelian”? At the root of the Hegel-Deleuze affair, in: *Religija ir Kultūra* 14-15, 89-110.
- Pezzano, G. (2016a), Tra normalità e anormalità. Deleuze e la norma come problema filosofico, in: *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* IX (1), 145-165.
- Pezzano, G. (2016b), *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, Verona, QuiEdit.
- Pezzano, G. (2017a), Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico, in: *Philosophy Kitchen* VI (6): 23-37. <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2017/04/PK6%E2%80%933%E2%80%933Pezzano.pdf> (ultima verifica: 13 febbraio 2018).
- Pezzano, G. (2017b), L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale, in: G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Milano/Udine, Mimesis, 49-63.
- Pezzano, G. (2017c), Discussione di “R. Ronchi, *Il canone minore*”, in: *Philosophykitchen.com*: <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2017/05/R.-Ronchi-Il-canone-minore-Pezzano.pdf> (ultima verifica: 13 febbraio 2018).
- Pezzano, G. (2017d), *Pesci fuor d'acqua*, Pisa, ETS.

- Pezzano, G. (2017e), “I open the problem, and I don’t know...”: What Is “Philosophical” in P4C and in Philosophy?, in: G. Lingua, R. Franzini Tibaldeo (eds.), *Philosophy and Community Practices*, Frankfurt a.M., Peter Lang.
- Piazza, M. (2015), *L’antagonista necessario. La filosofia francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano/Udine, Mimesis.
- Pinotti, A., Tedesco, S. (a cura di) (2013), *Estetica e scienze della vita*, Milano, Cortina.
- Plessner, H. (2006), *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pollastri, N. (2015), Improvvisare la verità. Musica jazz e discorso filosofico, in: *Itinera* 10, 377-394.
- Rescher, N. (2007), The Promise of Process Philosophy, in: C. V. Boudas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 143-155.
- Ronchi, R. (2017), *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano, Feltrinelli.
- Rovelli, C. (2017), *L’ordine del tempo*, Milano, Adelphi.
- Rumore, P. (2017), *Idea*, Bologna, Il Mulino.
- Scheler, M. (1954-1997), *Gesammelte Werke*, Bern/München/Bonn, Francke/Bouvier.
- Watzlawick, P., Fisch, R., Weakland, J. H. (1974), *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, tr. it. a cura di M. Ferretti, Roma, Astrolabio.

## Keywords

Transformation; Ideation; Expression; Making Experience; Process Philosophy; Conceiving; Relations

## Abstract

This paper suggests that philosophy tells us something about and of the world, mostly

of our contemporary world, if we see it as a *metamorphic world*. Thus, in order to understand our world, I claim that philosophy needs to pose as an explicit question the problem of transformations, or of processes: in this way, transformation can be properly *conceived*. Then, my contribution aims to present a first “transformative” definition of five concepts or actions, as of some of their main implications or elements: *to have an idea* (Objective Idea, Subjective Idea, Invention-Idea); *to express* (to effectuate, to translate); *to make experience* (to sense, to feel, to imagine); *to endeavor* (to reorient, to persist); *to conceive* (to envision, to share). As an appendix, I give also a graphic representation of these five concepts.



ROSA MARIA LUPO

## SOSPENSIONI DEL SÉ

*Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer*  
G. Benn, *Gesänge*

SOMMARIO: 1. *Manifestazione del sé e metamorfosi*; 2. *Le condizioni di possibilità dei processi metamorfici*; 3. *Quale sé? A mo' di conclusione*.

### *1. Manifestazione del sé e metamorfosi*

La nozione di “tras-formazione” o “meta-morfosi” – se vogliamo prediligere più l’etimologia greca o quella latina del concetto – costituisce nelle pagine che seguono il fulcro tematico a partire da cui proverò ad esaminare la questione della soggettività in quel suo particolare momento di “nuova nascita” che prende avvio quando essa è colpita da un fenomeno altro da sé, nel suo fluente esistere nel mondo, in rapporto con una miriade di fenomeni di ogni sorta che, nel suo vissuto patico-esperienziale quale fonte originaria della sua costituzione, la contro-intenzionano di continuo. Lavorerò, dunque, sulla nozione di metamorfosi, rivendicandone una peculiarità di taglio ermeneutico-esistenziale che non si lascia comprendere solo adottando una prospettiva marcatamente morfologica, assumendo l’espressione “morfologia” come titolo per la ricerca della forma come forma vivente quale oggetto d’indagine proprio delle scienze della vita. Benché la lezione morfologica che esse ci trasmettono sia molto preziosa e feconda anche per la tesi relativa alla plasticità dell’individuo come forma vivente, implicata in una visione metamorfica della soggettività, vi è, nondimeno, un aspetto della metamorfosi che rischia di andare perduto, quando riferito alla forma di vita umana, se non si osserva la questione sotto quella specifi-

cità dell'esistenza umana, che sfugge alla possibilità di una descrizione puntuale della stessa in quanto imprescindibilmente condizionata dalla sua corporeità come vincolo del suo stesso essere una forma vivente. Infatti, la persona si mostra come un fenomeno esistenziale caratterizzato, da un lato, da un'opacità strutturale, che è propria della sfera primordiale dei suoi vissuti patico-emozionali, sede altresì di volizioni implicite che motivano decisioni, comportamenti e percorsi di vita, e, dall'altro, da una sua natura "eccessiva", ossia dal suo essere un fenomeno d'eccedenza, la cui complessità ontologica – che eccede appunto quanto di essa si manifesta – è impossibile da stringersi in descrizioni puntuali.

La prospettiva metodica della morfologia, nella sua matrice goethiana, è l'aspirazione a poter restituire un'intellegibilità dell'"aspetto", della "forma", del complesso unitario degli "adombramenti", tramite cui i viventi si mostrano nella loro costituzione essenziale. Per Goethe, infatti, la natura, come ogni organismo vivente, si esprime in una tensione costante fra mutevolezza e stabilità ed è la capacità euristica di individuare l'elemento costante, invariabile, che non può non manifestarsi secondo il principio fondamentale della morfologia,<sup>1</sup> che apre

---

<sup>1</sup> Si data alla fine del Settecento l'annotazione di Goethe che la morfologia «riposa sulla convinzione che tutto ciò che è deve anche annunciarsi e mostrarsi» [Goethe 1987, 349]. La morfologia goethiana intende, dunque, portare ad espressione descrittiva quell'"ordine mobile" della Natura [che] nasce dalla continua variazione e differenziazione di ciò che è alla radice identico» [Moiso 2002, 12]. Per questo carattere di invarianza, costantemente restituito in un'infinita variabilità di aspetti, di forme, come nota ancora Moiso, il «circolo delle forme rimane chiuso» [*ibidem*] nella concezione goethiana. È in fondo questa la ragione per cui la morfologia goethiana è marcata da una forte struttura eidetica, nella misura in cui Goethe ritiene che sia possibile alla ragione, tramite la sua stessa attività percettiva, rintracciare e cogliere quel modo d'essere che, così come previsto anche dalle teorie usiologiche di stampo metafisico, è considerato quel tratto ontologico generale ed essenziale dell'individuo stesso sotto cui è possibile sussumere le singole particolarità differenti. La ragione, quindi, si mostra a propria volta un mezzo euristicamente potente, perché capace di «far emergere l'unità ideale che è immersa nell'esperienza» [Moiso 2002, 15]. È alla soggettività, allora, che Goethe sembra affidare il compito di custodire quel nucleo ontologico dell'identità che, fermi al piano della semplice apparizione degli organismi viventi, apparirebbe solo sotto l'aspetto della sua dispersione nel darsi fenomenico di individui affatto distinti quanto ai modi della loro manifestazione. Se, quindi, è vero che Goethe afferma che ogni organismo vivente si dà sempre come una

alla possibilità di una descrizione morfologica dell'organismo vivente. Se, dunque, come suggerisce Giacomoni nella sua attenta esegesi di Goethe, per metamorfosi intendiamo «solo la possibilità di osservare i mutamenti di un'immagine, di una forma che, in quanto tale puramente concettuale, assume nella realtà i perimetri, le dimensioni, le figure più varie conservando però i tratti di fondo, quegli elementi strutturali essenziali che la rendono, nel suo mutare, riconoscibile» [Giacomoni 1993, 14], non resta forse che considerare il processo metamorfico come un campo entro cui individuare la tracciabilità di una forma, resistente e indifferente a quella processualità di cui essa stessa è responsabile. Tuttavia, c'è qualcos'altro che una certa lettura della metamorfosi può offrire allo sguardo della nostra riflessione.

Ciò che, infatti, mi sta a cuore mostrare è che il carattere radicale della metamorfosi del sé, talmente eversivo rispetto all'idea del sé come identità-sostrato, richiede di fare i conti con un tratto aporetico, sfuggente della soggettività, che non si lascia apprezzare se si resta fermi ad una concezione della soggettività di tipo sostanzialistico, come alla fine potrebbe ancora considerarsi una dottrina mutuata dalla visione ontologica goethiana. Un paradigma sostanzialistico del sé, infatti, ritiene che ogni trasformazione o tocchi solo marginalmente l'identità del sé-sostanza, pena la sua perdita, e dunque attenga ai suoi aspetti aggiuntivi o, comunque, possa leggersi nei termini di una progressiva evoluzione, crescita, modificazione, sviluppo. Ci sono, invece, esperienze del sé di drammatica rottura, di effrazione per così dire della soggettività, che non si possono comprendere solo a partire dall'idea di una gradualità, di una continuità temporale delle trasformazioni tramite passaggi o tappe intermedie. Sono situazioni altamente rischiose, nella misura in cui esse pongono fortemente in crisi il sé al punto che non è possibile neppure fidarsi più solamente della sua capacità di resilienza, giacché, pur ponendo in atto la forza autopoietica del soggetto, mostrano anche l'estrema fragilità di questa forza e il suo bisogno irriducibile dell'alterità di altre forme di vita, di altre ipseità come elementi della propria ricostituzione, secondo una relazione di vicendevole cura, grazie a cui si supera, nel vissuto

---

pluralità, è altrettanto chiaro che ogni vivente è portatore di un marcatore d'identità che per Goethe è invariabile.

emozionale, ogni forma di egoità solipsistica. Nondimeno, esperienze metamorfiche di questo tipo, che possono avere il loro avvio anche nella sfera immediatamente biologica della persona (penso ad esempio ad un grave incidente fisico, ad una improvvisa malattia o ad un'esperienza tanto particolare come quella della maternità) preludono ad una nuova germinazione del soggetto, ad una sua fecondità ontologica, ad una sua riformazione avvertita dal soggetto come arricchente esistenzialmente, come donatrice di senso per il suo vivere, come attivatrice, appunto, di una dimensione esistenziale intersoggettiva più fertile, generosa, aperta.

L'assunto fondamentale della morfologia – che è poi comune anche alle prospettive fenomenologiche – va, quindi, indubbiamente mantenuto perché, se l'esistenza umana è a propria volta un fenomeno, è solo di ciò che di essa si dà a vedere che possiamo tentare un'analisi. In altri termini, senza “visibilità” non ci sono fenomeni e non è possibile instaurare relazioni fra essi o vivere per un organismo vivente in relazioni di qualsivoglia natura con altri fenomeni all'interno della propria *Umwelt*. Tuttavia, dobbiamo metodologicamente adottare la cautela di riconoscere che ogni indagine di tipo eidetico, sia essa morfologica o fenomenologica, corre il rischio di adottare il criterio della “riduzione eidetica” in modo troppo rigido, laddove il sé, come anche ogni forma vivente, non è mai ciò che giunge per intero a compiuta manifestazione, altrettanto come non sussiste una corrispondenza biunivoca fra fenotipo e genotipo per un vivente. Neutralizzare lo spazio di apertura della singolarità differente, entro cui si determinano processi metamorfici altrettanto singolari e mai equipollenti se vissuti da individui diversi o anche da un medesimo individuo, ma in tempi o contesti differenti, riducendo così l'importanza dello scarto residuale di differenza fra i soggetti, determinato da variabili imprevedibili, legate alla contingenza della loro esistenza individuale, impedirebbe di apprezzare il peculiare esito di una metamorfosi del sé, che porta ad apparizione ed espressione una sorta di sé “inedito”, di novità ontologica imprevedibile dell'ipseità.

Nondimeno, osservare la questione della metamorfosi da questo peculiare punto di vista, che chiama in gioco la soggettività come un complesso ontologico caratterizzato nel proprio tempo di vita tanto da un atto d'essere continuativo quanto da un riplasmarsi per *missing links* per così dire, non significa – ed è bene specificarlo – non riconoscere quanto



sia proprio la lezione della ricerca morfologica delle scienze della vita a offrire alla riflessione filosofica strumenti metodologici, concetti, conoscenze e un lessico forse anche più appropriati per superare il dualismo classico che ha attraversato la tradizione filosofica nel pensiero della «realtà dell'essere in quanto individuo», ossia per lasciarsi alle spalle la dicotomia fra «una via sostanzialistica, che considera l'essere nella sua unità, dato a se stesso, fondato su stesso, ingenerato e refrattario a ciò che è altro da sé, ed una via ilomorfica che concepisce l'individuo come generato dall'incontro di una forma e di una materia. Il monismo centrato su stesso del pensiero sostanzialista si oppone alla bipolarità dello schema ilomorfico» [Simondon 2011, 31].<sup>2</sup>

In particolare, mi sembrano estremamente fruttuosi in relazione alla questione del carattere dirompente della metamorfosi due tratti

---

<sup>2</sup> Discutendo del Nuovo Materialismo, Ferrando osserva che la «materia non è [...] qualcosa di statico, immutabile o passivo, in attesa di essere plasmata da una forza esterna»; piuttosto, essa è «processo di materializzazione continuo» [Ferrando 2017, 59]. Nondimeno, «tale processo, che è dinamico, mutevole, intrinsecamente correlato, diffrazionale e performativo, non detiene alcun primato sulla materializzazione, né la materializzazione può essere ridotta ai suoi termini processuali» [*ibidem*]. Ciò significa che la materia non è un mero sostrato di passività in relazione ad una capacità attiva del vivente che informerebbe la propria materia di continuo. Alla stessa maniera non risulta più sostenibile una prospettiva nella quale la processualità materiale del vivente venga considerata irrilevante ai fini della determinazione formale dello stesso, perché la sua cosiddetta «essenza» è vincolata alla processualità e, anzi, risulta intrinsecamente affetta da essa fino a costituirne la sua modalità d'essere originaria. Dunque, non è più possibile assumere i termini classici di forma e materia come due poli della soggettività primordialmente irrelati, di cui uno detiene un primato sull'altro e dei quali cerchiamo di enucleare le leggi della loro relazione. Essi si co-formano reciprocamente, l'uno è già l'altro, senza che sia possibile una loro distinzione nel processo ontopoietico dell'individuo. Mi sembra che la posizione della fenomenologia della vita della Tymieniecka con la sua peculiare concezione della *Verleibung*, che comporta una visione del corpo che si dà come una «disposizione originaria della coscienza (*Uranlage des Bewusstseins*)» [Tymieniecka 1971, 9] costituisca un'importante anticipazione in termini fenomenologici di quanto prospettato, ad esempio, dal Nuovo Materialismo, proprio per il superamento del retaggio del dualismo husserliano, che si consuma fra il primato della coscienza trascendentale come origine a priori costituente della soggettività e la concezione della corporeità come «punto zero della costituzione (*Nullpunkt der Konstitution*)» [Tymieniecka 1971, 2], in quanto «limite, coscienzialmente indecifrabile» [Verducci 2004, 330].

ontologici individuabili come propri di una forma vivente e della sua storia: l'aspetto "assenziale" del vivente e il nascere dell'individuo da un'effrazione di un codice stabilito.

Per quel che attiene al primo carattere ontologico, si tratta di ciò che Deacon definisce la «paradossale qualità intrinseca» della vita e della mente, consistente nel suo «esistere in rapporto a qualcosa di mancante, separato» [Deacon 2012, 15]. La forma vivente come «fenomeno assenziale» o «entenzionale»<sup>3</sup> non si lascia elucidare da un concetto di autopoiesi di tipo autoreferenziale. Per questo Deacon si mostra molto critico nei confronti della nota prospettiva di Maturana e Varela: «[N]el loro tentativo di fare del sé-osservatore autonomo un elemento fondamentale delle scienze naturali, le origini di questa dinamica di autocreazione sono date semplicemente per scontate, prese come assioma. La teoria sfugge così alle sfide poste dai fenomeni la cui esistenza è determinata con riguardo a qualcosa di rimosso, assente o non ancora attualizzato, perché questi sono definiti in forma autoreferenziale internalizzata» [Deacon 2012, 18]. Con più precisione, Deacon assume il tratto dell'assenza delle proprietà entenzionali come qualcosa che ha un potere ontologico di tipo causale: «La mia ipotesi controintuitiva è che ogni volta che riconosciamo che un sistema presenta proprietà entenzionali non è perché ci sia qualcosa in più del processo fisico coinvolto, ma perché dipende, del tutto letteralmente, dal fatto fisico che qualcosa specificamente manca a tale oggetto o processo» [Deacon 2012, 63], adducendo l'esempio di un contenuto intenzionale di coscienza che, pur immanente nella coscienza, non è in essa presente in modo fisico. Ciò che è molto interessante è che Deacon attribuisce ai processi entenzionali «una distinta e caratteristica circolarità dinamica» in virtù della quale il loro potere di causazione è rintracciabile «in questa organizzazione dinamica stessa» [Deacon

---

<sup>3</sup> Deacon propone il termine "entenzionale" per indicare «tutti i fenomeni intrinsecamente incompleti nel senso di essere in rapporto con il, costituiti dal, oppure organizzati al fine di, raggiungere qualcosa di non intrinseco. Combinando il prefisso en- (come in "entro") con la forma aggettivale che significa qualcosa come "teso (o inclinato) verso" spero di segnalare questo profondo e tipicamente ignorato elemento comune che esiste in tutti gli svariati fenomeni che includono in sé una fondamentale relazione con qualcosa di assente» [Deacon 2012, 43].

2012, 64]. In altri termini, la possibilità di metamorfizzarsi di una forma vivente istituisce una circolarità interna alla stessa, nella misura in cui causa di questa possibilità non è altro che questa stessa *dynamis*, la quale tuttavia è propriamente una caratteristica entenzionale, perché la forma verso cui tende il processo e che direziona il processo metamorfico è una forma ancora assente e, anzi, secondo la tesi che qui abbraccio, del tutto imprevedibile e non anticipabile da previsioni probabilistiche, in quanto possibile come infinite altre forme-*telos* del medesimo processo, dislocate al di là dell'ipseità. La differenza da una concezione classica di tipo teleologico, quale quella che possiamo ritrovare nella tradizione filosofica di matrice aristotelica, consiste nel fatto che, nella concezione teleologica tradizionale, il *telos* è già contenuto in potenza nell'individuo, che non fa che attualizzare una condizione che per natura gli è già potenzialmente data. La forma che il sé conquista, sempre come risultato ontologico provvisorio, nel processo metamorfico radicale appare, di contro, generata nel sé come risultante di vissuti e di sensi che il soggetto attribuisce ai suoi vissuti mai potenzialmente dati, se non in un senso del tutto vago e impreciso come possono esserlo tutte le infinite possibilità ontologiche che si potrebbero verificare nel mondo.

Il “ciò che non è”, il “non ancora” dell'essere dell'ipseità, da cui trapiamo fuori lo statuto dell'incompletezza costitutiva del soggetto come forma vivente, ci permette così di assumere la metamorfosi non come un processo in vista della realizzazione di una compiutezza, continuando in questa prospettiva a mantenere ferma l'idea della forma vivente come espressione di un'attività che possa perfettamente realizzare il suo *telos* ontologico prestabilito, quanto piuttosto di vedere nella possibilità metamorfica il tratto della sua fondamentale e non sopprimibile incompletezza, che le permette di restare aperta alla *Umwelt* e alle altre forme viventi contro-intenzionanti che co-abitano il suo stesso orizzonte esistenziale, contribuendo alla costituzione di quest'ultimo. Rinunciare ad una concezione teleologica della forma vivente come predeterminata dai suoi vincoli materiali ha, a mio avviso, il vantaggio di lasciare libera la soggettività all'imprevedibilità del suo futuro, del suo tempo di vita, dell'incontro fra sé e gli altri, accentuando la sua disponibilità strutturale ad accogliere donazioni e, insieme, a donarsi incondizionatamente, lasciandosi permeare dall'altro da sé cui si offre.

L'altro tratto ontologico dell'individualità, cui mi riferivo nei termini di un'effrazione rispetto ad un codice, emerge in modo peculiare proprio dall'ambito di ricerca delle scienze della vita, le quali ci rendono più che mai consapevoli che la nascita di un individuo è frutto di una variazione genetica dovuta all'errore (il cosiddetto "errore di copia" nella trasmissione del codice genetico): «La comparsa dell'errore, la sua irruzione nella fenomenologia della replicazione dell'informazione genetica è alla base della produzione dell'individualità. L'individuo, cioè il concretizzarsi delle differenze identitarie, nasce in ultimo dall'errore. Per cui possiamo sostenere che la natura vivente è il dominio, il territorio dell'individualità e degli individui generati dall'errore» [Forestiero 2015, 141].<sup>4</sup> Questo carattere eversivo per così dire, "erroneo", che sta alla base dell'individuazione genetica,<sup>5</sup> ci mostra che i processi di

---

<sup>4</sup> Ancora Forestiero spiega che la complessità dell'individuo vivente si iscrive nell'«equilibrio precario tra identico e diverso, tra pattern ordinati e disordinati. Nelle vicende del vivente, osservabili tanto nel compimento ontogenetico quanto nel processo, aperto rispetto agli esiti, dell'evoluzione delle specie, sono continuamente all'opera meccanismi che con il loro funzionamento consentono il gioco mutevole tra riproduzione puntuale dell'identità di una struttura del vivente (una sequenza genica, un corpuscolo cellulare, un'intera cellula, ecc.) e deviazione inattesa dal prestabilito e perciò nascita della differenza. Questo gioco tra casualità (ovviamente intesa non come assenza di cause, ma semmai come presenza di cause molteplici i cui effetti intrecciati rendono il fenomeno intrinsecamente complesso e imprevedibile) e determinismo (azione di cause lineari o quasi lineari che consentono l'accesso alla conoscenza previsionale di un fenomeno) è un fattore costante caratterizzante il vivente, un segnale forte e chiaro della sua complessità» [Forestiero 2015, 141, n. 7].

<sup>5</sup> Si tratta di una delle conquiste teoretiche della ricerca biologica che porta al superamento del paradigma dell'individualità chiusa. La relativizzazione dell'individualità è, da questo punto di vista, ciò che rafforza una visione filosofica "mobile" del soggetto, il cui *principium individuationis* non si assume più come prestabilito necessariamente a priori. Per questo Ruyer non può che sottolineare l'importanza dell'assunzione di un paradigma dell'individualità aperto entro la ricerca biologica: «In biologia, in ogni caso, nessun dubbio è permesso, l'individualità è un carattere fluttuante, e l'insufficienza della nostra informazione non c'entra nulla. L'individualità non è indeterminata perché noi siamo incerti, noi siamo incerti perché l'individualità non è qualcosa di nettamente definito» [Ruyer 2009, 32]. In altri termini, non è l'incompletezza della nostra visione euristica a farci sostenere la prospettiva dell'indeterminismo ontologico, ma la realtà stessa del vivente che pone sotto il nostro sguardo il suo darsi come un sistema aperto. È inutile sottolineare le ricadute

individuazione di una forma non sono mai prevedibili. Questo è particolarmente illuminante in relazione alla questione degli esiti del processo metamorfico del sé, perché – azzardando il parallelismo – così come dal punto di vista genetico solo l’eccezione rispetto al prestabilito dà avvio alla generazione di un individuo unico ed irripetibile, altrettanto la capacità reattiva, creatrice propria del sé è libera, malgrado i suoi vincoli (siano essi biologici, più ampiamente corporali o culturali, storici, sociali, ecc.), e si dispiega nel processo metamorfico come forza propulsiva rigenerante dell’ipseità, capace di “rielaborarsi” in modo inedito nell’impatto d’urto con l’alterità fenomenica che incontra e le si fa incontro. Questa capacità di variabilità, di costituirsi come un’eccezione è, dunque, alla base dei processi formativi e trasformativi della singolarità ed essa anima il vivente lungo tutto il corso della sua esistenza come fulcro ontopoietico che fa del sé una forma plastica, non solo reattiva, ma anche innovatrice.<sup>6</sup>

## 2. *Le condizioni di possibilità dei processi metamorfici*

Senza entrare ulteriormente nello specifico di un dibattito sulle forme viventi, di suo quanto mai complesso e trasversale a più discipline, che ci porterebbe lontano dal tema che mi sta a cuore qui analizzare, sulla scorta di quanto finora abbozzato, possiamo assumere la nozione di “forma vivente”, in prima istanza, nel modo volutamente più generico possibile, facendo riferimento alla lezione che la metafisica contemporanea tende ad importare dal dibattito interno alle scienze della vita e agli studi della morfologia, del cui ingresso nell’alveo epistemologico delle scienze naturali Goethe, come detto, si considera il primo fautore.

---

filosofiche nelle concezioni dell’essere del vivente cui la lezione biologica apre.

<sup>6</sup> È questo tratto ontopoietico imprevedibile che, ritengo, spinge Canguilhem ad una sorta di riforma metodologica del sapere delle scienze della vita: «È fuori dei laboratori che l’amore, la nascita e la morte continuano a presentare ai viventi, figli dell’ordine e del caso, le figure memorabili di quelle domande che ormai la scienza dei viventi non pone più alla vita» [Canguilhem 2009, 18] – domande imprescindibili per l’essere umano come: chi sono? Che senso ha la *mia* vita? Domande che emergono proprio dall’essere l’uomo immerso in relazioni di senso il cui calibro e le cui ricadute rispetto alla reattività del sé variano di volta in volta.

“Forma vivente” è espressione che sta ad indicarci un organismo in grado di attendere alla sua «dinamica di “formazione”», in conformità alla «ritmica del vivente nella sua complessità spaziotemporale in incessante divenire» [Pinotti 2013, 28], da cui scaturisce la sua stessa configurazione manifesta ad altri e la possibilità di una sua variazione morfologica.<sup>7</sup> Non si tratta affatto di una definizione esaustiva e meno che mai pacifica, benché incontestabile e tanto generale da permetterci di muoverci in direzione della messa in luce di un particolare tratto costitutivo della forma vivente – la plasticità appunto – quale condizione per il darsi dei processi di metamorfosi.

La problematicità della definizione appena offerta consiste, propriamente, nei “gangli” ontologici aporetici che in essa si annidano e che concernono proprio la capacità metamorfica della forma vivente e, nel nostro caso, dell’ipseità che, in quanto processualità in costante divenire, mai statica, è costretta dalla sua propria natura processuale a riquestionarsi incessantemente in relazione al suo bisogno di apprendere quale sia la sua identità e quale sia la sua destinazione.<sup>8</sup> In particolare, sono due, a mio avviso, i problemi ontologici più cogenti che si celano

---

<sup>7</sup> Si noti solo *en passant* come la descrizione della mutazione morfologica rappresenti un problema per la ricerca biologica, nella misura in cui «molti dei descrittori morfologici usati ordinariamente dagli studiosi della filogenesi rappresentano variabili» [MacLeod *et al.* 2002, 1]. Questo è altresì un problema quando nella prospettiva dell’omologia primaria (*primary homology*), entro le analisi filogenetiche, si va alla ricerca dell’individuazione delle caratteristiche dell’identità morfologica originaria su cui si basa, appunto, «la proposizione iniziale dell’identità strutturale» (MacLeod *et al.* 2002, 2) che sta alla base della ricerca filogenetica. La distinzione fra il criterio dell’analogia vs. quello dell’omologia ha molto a che vedere con il modo in cui si assume la variabilità di questi descrittori di tipo tassonomico. Rinvio all’articolo di Portmann [2016, 5-25] recentemente apparso in traduzione italiana per un’interessante ricostruzione di natura anche filosofico-fenomenologica delle due prospettive.

<sup>8</sup> In un’ottica ermeneutica dobbiamo a Ricœur – basti qui il riferimento al noto *Sé come un altro* – la consapevolezza che il sé procede per costituzioni infinite che hanno il loro fulcro originario nell’alterità che precede sempre, come sua condizione di possibilità, la costituzione della soggettività. Si tratta di un chiaro rovesciamento della prospettiva husserliana che, pur riconoscendo nel mondo l’orizzonte di realizzazione della costituzione dell’egoità e nel *Leib* il luogo d’origine della sintesi passiva, resta pur sempre imbrigliata all’interno del primato della riduzione trascendentale e, dunque, dell’egoità pura.

dietro la definizione appena proposta. Da un lato, ci troviamo di fronte alla complessa e per nulla facilmente descrivibile relazione, costituente ed immanente alla forma vivente, fra ciò che possiamo assumere come la sua materia biologica percipiente e fungente (*Leib*) e quel suo tratto d'essere in pari tempo intimo, interno, ed esterno, osservabile, nell'ottica di un'eidetica formale del vivente, che suggerisce l'equivalenza fra "forma" ed "aspetto" (ciò, insomma, a cui la tradizione metafisica ha spesso dato il nome di "essenza", identificandolo con caratteri ontologici vincolati materialmente, ma non propriamente materiali). La complessità di questa relazione, come abbiamo già visto riferendoci a Simondon, non si lascia elucidare solo assumendo un paradigma di tipo ileomorfo per dar conto della peculiarità del vivente, la cui attitudine dinamica a ri-formarsi non ci permette di osservarlo negli stessi termini con cui si guardano le sostanze non viventi – gli enti per *technè* direbbero i Greci – il cui statuto ileomorfo è in sé piuttosto rigido e, in ogni caso, scarica per così dire sul ruolo causale del *technites* la responsabilità ultima dello statuto stesso.<sup>9</sup> Dall'altro lato, è problematica proprio la caratura ontologica che si dà al processo formativo continuo di cui una forma vivente è soggetto, tanto attivo quanto passivo. Quindi, proprio ciò che caratterizza come suo tratto specifico una forma vivente è anche ciò che pone la forma vivente in termini ontologici sempre come una questione aperta. I processi metamorfici non sono né soggetti esclusiva-

---

<sup>9</sup> Nell'analizzare i processi di individuazione come atti ontogenetici "precipui" della forma vivente umana, Ronchi ci avvisa in modo molto prezioso del fatto che spiegare l'ontogenesi sulla falsariga della logica del lavoro induce a domandare come possa «spiegarsi la genesi assoluta di un'essenza con la partecipazione» [Ronchi 2015, 45]. Ma l'ontogenesi è «creazione di una forma, essa ne segna l'emergenza, quindi non può spiegarsi sulla base della partecipazione (a una forma), pena la regressione indefinita del presupposto. Occorrerà, infatti, una seconda forma che spieghi la partecipazione della materia alla forma» [*ibidem*]. Pertanto, «[s]e c'è effettiva ontogenesi questa deve allora spiegarsi come emergenza dalla forma dalla non forma. Si ha cioè generazione di una nuova forma-essenza – si ha morfogenesi – non per partecipazione a delle forme, ma per una sorta di singolare "frequentazione" dello sfondo senza forma» [*ibidem*]. Sul piano della metamorfosi del sé questa considerazione è per noi importantissima. Non solo conferma il carattere "assenziale" dell'ipseità che si origina continuamente in forme nuove non meramente deducibili da precedenti già disponibili in suo possesso, ma altresì ci mostra la radicalità ontologica dell'emergere di una forma inedita dai processi metamorfici del sé.



mente a leggi determinanti a priori né producono deterministicamente i loro esiti. Di contro, essi si iscrivono dentro una singolare variabilità individuale tale per cui può, addirittura, essere molto difficile procedere ad una classificazione tassonomica delle forme viventi secondo le loro variabili metamorfiche, che attengono al complesso della loro ipseità, se consideriamo come la forma di un vivente e i modi tramite cui questa interagisce con altri viventi e si offre alla loro vista, stando nella sua *Umwelt*, hanno un “comportamento” estremamente variabile. Da un punto di vista filosofico, sulla scorta della nostra sensibilità odierna, che ha rinunciato a visioni centrate su fondamenti stabili, immobili, statici, ciò può sembrare un punto a favore per un discorso ontologico che premia la singolarità e la sua natura contingente a fronte di una sua eventuale omologazione su modelli ontologici pre-costituiti, sulla spinta di una logica dell’essere anche sostanzialistica e di tipo necessaristico. Secondo una simile visione, l’essenza della forma vivente è come se esistesse a priori, a prescindere dai viventi stessi, cui toccherebbe solo di incarnarla con variazioni irrilevanti quanto al carattere stesso con cui questa essenza si manifesterebbe e si darebbe in ciascuno e nel suo essere una forma vivente fenomenica nell’orizzonte mondano che inabita. Dal punto di vista di discipline invece orientate all’elaborazione di classificazioni tassonomiche, sulla scorta delle quali procedere a descrizioni il più possibile precise, anche al fine dell’individuazione di cure in contesti in cui le variazioni morfologiche hanno una natura patologica, la consapevolezza di una variabilità indeterministica è forse più difficile da gestire in termini epistemologici, perché tale variabilità inficia la validità assoluta di regole d’essere costanti che si reiterano identiche nel tempo.

C’è però qualcosa di trascendentale che anima i processi metamorfici, malgrado appunto questa decisa indisponibilità preventiva sul piano anche solo della possibilità ontologica prevedibile, che traluce se osserviamo le metamorfosi del sé. Più esattamente, ci sono delle condizioni di possibilità che, senza determinare contenutisticamente la qualità dei processi metamorfici e gli esiti del sé, sono tuttavia presupposti ontologici indispensabili per il darsi di metamorfosi “integrali” del sé.

I processi di trasformazione radicale del sé, come processi di nascita o di possibilità di ri-nascita e ri-generazione del sé, occorrono,



infatti, sotto peculiari condizioni di possibilità, che insieme fungono da indicazioni importanti sul piano del concetto per l'elaborazione di una riflessione che prende di mira l'analisi della struttura ontogenetica della soggettività. Sottolineo che ci riferiamo qui non a ogni qualsivoglia tipo di mutamento, ma solo a forme di processi metamorfici davvero “ri-generanti”, ossia tali da costituire per il soggetto la conquista essenziale di una sempre nuova forma per esistere a propria volta come fenomeno, dunque per dar-*si* e per manifestar-*si* nel mondo in reciprocità intenzionale con gli altri fenomeni e soggetti-fenomeno, posto che «l'umano per esporsi al mondo deve darsi una forma che non ha, e da questo punto di vista scopre di non essere mai nato del tutto: il mestiere della vita diventa allora quello di una rinascita infinita» [Cusinato 2014, 341].

Una prima condizione di possibilità dei processi metamorfici è costituita dal fatto che essi si iscrivono nella *natura* che *per natura* pertiene all'uomo in quanto una forma vivente plastica. La ripetizione del termine *natura* non è casuale e ne faccio volutamente uso per marcare che la disponibilità plastica alla metamorfosi del sé non è una postura appresa, un'abitudine contratta dall'individuo nel corso della sua vita, il frutto di una *paideia*; di contro, questa disposizione metamorfica, nell'esercizio della quale l'ipseità si trova a riqwestionare i suoi abiti mentali, culturali, sociali, ecc., è condizione del suo darsi come esistente: l'individuo non può che darsi plasticamente, non può che vivere per metamorfosi. Viene al mondo così; sarebbe innaturale coercizzare la libertà e l'indipendenza del soggetto che, altresì, governano siffatti processi. Questo aspetto della naturalità delle metamorfosi del sé – in genere concepita come la conquista, il risultato di un *itinerarium* di iniziazione ad essa dell'uomo, come se l'uomo dovesse imparare a “muoversi” prima di farlo sul serio – emerge già da un brevissimo, ma quanto mai efficace passaggio di uno dei più noti racconti iniziali della filosofia, ossia il mito della caverna platonico [cfr. *Resp.* 514a ss]. A mio avviso, infatti, Platone ci avverte del fatto che è nella natura dell'uomo operare metamorfosi di sé, ossia che la metamorfosi occorre “per natura” (*physei*), quando domanda quali sarebbero le conseguenze,<sup>10</sup> se ai prigionieri «accadesse per natura (*physei... symbàinoi*)» di trovarsi liberi dalle

---

<sup>10</sup> «Esamina» – chiede Socrate a Glaucone – «di che tipo sarebbero la liberazione e la guarigione dalle catene e dall'ignoranza» [*Resp.* 515c].

catene.<sup>11</sup> Anche se subito dopo parla di coercizione subita da chi viene liberato dalle catene (*anankàzoito*), Platone prospetta l'ipotesi della liberazione da esse, con tutto ciò che ne consegue, come un processo che capita al prigioniero per natura. Si tratta di un'impercettibile sfumatura semantica del discorso platonico che non trova spazio nelle esegesi più attente a comprendere il discorso gnoseologico presentato nel mito o la questione etico-politica che esso pone, sottolineando piuttosto la passività del liberato che è forzato a risalire verso l'uscita dell'antro. Platone, tuttavia, con il solo uso discreto del dativo *physei*, ci sta dicendo che la presa di avvio della *periagoghè tes psychès*, cui va incontro l'anima di chi fuoriesce dalla situazione di minorità rappresentata dalla vita schiava nell'antro scuro, è originariamente data in una naturalità, che riguarda lo stare nella vita da parte dell'uomo. Tutto ciò che si verifica dopo lo scioglimento dalle catene accade sotto la spinta di una forza cogente,<sup>12</sup> ma l'*incipit* del movimento della *lysis* si dà per natura. Ciò si-

---

<sup>11</sup> Che la *periagoghè* sia un evento che possa accadere a tutti coloro che sono in catene nell'antro, come ci segnala l'uso del dativo plurale *autois*, è importante: non è appannaggio di un individuo con capacità straordinarie la possibilità metamorfica, ma essa è per natura possibilità di tutti gli uomini.

<sup>12</sup> Chi sono coloro che costringono il prigioniero ormai libero dalle catene ad alzarsi e a procedere lungo la ripida salita che conduce all'uscio dell'antro? Platone non lo specifica mai; si avvale dell'uso passivo del verbo senza specificare la natura della forza cogente esercitata sul liberato. L'allegoria non ci vieta di intendere che questa forza cogente, pur espressa nei termini di un vago "qualcuno" (*tis*), non possa non essere la forza stessa dell'ipseità che è alla ricerca della sua individuazione. Il sé non può restare informe. Una volta avviato il processo metamorfico, una volta sospesa la condizione di partenza, il sé deve darsi una forma; è la sua stessa natura a esprimersi come forza che lo spinge, impedendogli la stasi nell'informe. Si tratta, dunque, di una spinta interna al soggetto e non di una mera pressione esterna esercitata su esso – una spinta che, tuttavia, apre il soggetto al confronto con l'altro: nel racconto compare un interlocutore che interroga il liberato sulla costituzione ontologica dei fenomeni. Anche nella descrizione iniziale, con cui si apre il racconto, Platone non dice da chi gli uomini sono stati posti in catene da bambini. Ci descrive solo un fatto: uomini in catene chiusi in una caverna. Il fatto che la catena non sia un ente naturale, ma una creazione umana ci induce sempre a pensare che qualcuno abbia legato i bambini. Tuttavia, il fatto di porre la condizione come ciò che è sin dall'infanzia è il segno che la condizione iniziale è anch'essa vista da Platone come il modo immediato, in questo senso primitivo, con cui il sé sembra stabilirsi nella sua *Umwelt*. Non si tratta tanto di segnalare una chiusura del sé al mondo, ma di individuare la postura, la modalità

gnifica che vi è una condizione ontologica nel soggetto che lo rende atto non semplicemente a subire una metamorfosi, in quanto soggetto patito, esposto e contro-intenzionato da altro da sé, ma a viverla e cercarla: il soggetto può acconsentire alla sua metamorfosi o rifiutarla, perché soggetto attivo, capace di scegliere come fare della propria esistenza un atto trasformativo entro cui appropriarsi della propria ipseità. L'identità del sé non precede mai il sé; proprio perché non si riduce né alla sua idealità eidetica né alla sua materialità fisico-biologica, essa è continua scelta del soggetto: questi sceglie sempre chi essere e come essere e, dal momento che le motivazioni di questa scelta ontologica non sono mai trasparenti, essa è quanto di più difficile si offre da decifrare alla nostra comprensione. Decifrare l'ontopoiesi del sé, per come si esprimerebbe la Tymieniecka, è un atto ermeneutico di grande responsabilità.<sup>13</sup>

Una seconda condizione di possibilità del processo metamorfico è rappresentata dal fatto che un tale processo può attivarsi solo se il soggetto accetta la fatica – la sofferenza, il trauma, l'esperienza di ferita – di un'opera di auto-decostruzione e auto-riposizionamento anche intenzionale: accettare di vedere le cose da un punto di vista diverso, accettare che le cose siano diverse da come si credeva, accettare che le cose seguano un corso diverso da quello che si vorrebbe, rinunciando

---

con cui il soggetto si trova posto in esso. Non ho qui modo di seguire l'esegesi heideggeriana del mito, cui però rinvio [cfr. Heidegger 1997, 45 ss.] perché, con il suo carattere squisitamente fenomenologico, è quanto mai efficace nel segnalarci che il racconto platonico ricostruisce i modi della relazione fra il soggetto e i fenomeni. La condizione dell'uomo prigioniero non indica la situazione di una chiusura del sé entro il proprio orizzonte egologico. La scena segnala, piuttosto, che vi sono differenti modi della fenomenalità, fra cui lo *Schein*, e che si danno diverse posture per decifrare la fenomenalità, inclusa quella che porta il soggetto a scambiare lo *Schein* con l'*Erscheinung*, ma in qualche modo a partire sempre dal darsi del fenomeno. Si ricordi che nel noto §7 di *Essere e tempo* la parvenza è discussa come un caso di fenomenalità.

<sup>13</sup> Avverte puntualmente Antomarini a proposito della *dynamis* autopoietica del vivente: «Un conto è spiegare la struttura di una forma, un altro conto è capire come quella forma si è auto-costruita e auto-esibita, secondo una tecnica *della* natura (nel senso che appartiene alla auto-poiesis attiva delle cose naturali e non legge strutturale di cui la natura è prodotto)» [Antomarini 2015, 34]. L'enigma è in qualche modo tutto racchiuso in quel *come*. È la decifrazione di quel *come*, possiamo dire, la posta in gioco nella riflessione sui processi metamorfici del sé.

ad intervenire per deviarne la direzione. Sono soli esempi di diversi auto-riposizionamenti intenzionali del soggetto di fronte ai dati, ai fenomeni, alla realtà. Questa capacità di sopportazione della processualità metamorfica non ci dichiara, di nuovo, solo una condizione di passività, ma mette in luce che il sobbarcarsi la fatica di un movimento di attraversamento del guado dello stallo di sé e della propria sospensione è espressione di un'attività e, ancora una volta, di una decisione esistenziale. Nuovamente è il racconto allegorico platonico sulla caverna, con l'insistenza quasi cupa sulla sofferenza patita dal liberato, financo nel momento "più alto" del suo percorso,<sup>14</sup> a riferirci che, in una dialettica di costrizione e libertà, si gioca l'attraversamento del guado dello stallo di sé. È lo spazio mediano fra il "prima" dell'urto con ciò che avvia il soggetto al movimento metamorfico e l'esito nel movimento nei termini dell'assunzione di una posizione nell'orizzonte mondano, nella quale ne va della decisione di sé che ogni soggetto è chiamato a prendere durante il proprio movimento trasformativo. Ogni processo metamorfico di natura ontogenetica ripropone, dunque, una sorta di dramma, di trauma originario. Scrive Blumenberg nel suo denso volume dedicato alle diverse possibilità di "caverna" al cui interno l'umanità può trovarsi – e storicamente si è di fatto trovata, anche sul piano dell'immagine della caverna che la riflessione ha elaborato come simbolo della condizione umana:

---

<sup>14</sup> È un continuo insistere da parte di Platone sull'aspetto algico dell'esperienza della *periagoghè*. Il dolore non è solo nella condizione iniziale dell'essere in catene, quando costretto alla posizione dell'immobilità da queste, lo schiavo è «impossibilitato a ruotare il capo» [*Resp.* 514b] e il *dià biu* [*Resp.* 515b] ci segnala la violenza che lo costringe ad una posizione immobile del tutto innaturale. Platone, poi, ripetutamente usa il verbo *alghèin* per segnalare la condizione patica del liberato ad ogni tappa del percorso; la sofferenza si accompagna ad un certo punto [*Resp.* 516a] anche all'essere adirato (*aganaktein*). È ancora lontana la *Stimmung* della felicità per la trasformazione (*eudaimonizein tes metabolès*) che permea il liberato, non quando riesce a vedere il sole per se stesso (*kath' hautòn*) senza schermature, ma al ricordo della sua precedente condizione [*Resp.* 516c]. Sull'aspetto travagliato dell'esperienza del riposizionamento del sé nella relazione con l'alterità insiste molto la prospettiva ermeneutica. Potremmo dire che è il prezzo da pagare alla circolarità ermeneutica di cui ci parla Gadamer, di cui egli nondimeno è sempre interessato a mettere in luce il «significato ontologico positivo» [Gadamer 1995, 313], tralasciandone gli aspetti drammatici che, invece, Platone ci descrive senza remore.

La storia dell'individuo incomincia con una separazione e ogni volta si modella mediante separazioni che sono o possono essere conformi ai diversi livelli del guadagno di realtà. Nella prospettiva della nascita come trauma ontogenetico, anche la filogenesi ci apparirà come una storia violenta dominata da separazioni dolorose. In tal senso è solamente un'estremizzazione speculativa individuare la radice prima del dolore già nell'emergere delle prime forme di vita, qualunque siano state, a partire dal sostrato inorganico [Blumenberg 2009, 14].

È, dunque, questa ricorsività della lacerazione, della frantumazione, della perdita di un equilibrio, sia pure provvisorio, che il soggetto sceglie di accettare o rifiutare, così accettando per sé il suo plasmarsi e, quindi, manifestarsi secondo una forma piuttosto che un'altra. Non si tratta, però, solo di fare i conti con un "guadagno di realtà" come ci dice Blumenberg: un soggetto è comunque, esiste lo stesso, sia che si sceglie una forma sia che se ne sceglie un'altra. È il guadagno di manifestazione, semmai, ciò con cui il soggetto deve, in certo senso, tentare di pareggiare i suoi conti, scegliendo una forma di vita piuttosto che un'altra. Essere in un modo, apparire in un altro, ad esempio: è forse il caso più lampante della rischiosa dicotomia cui espone la responsabilità della scelta della propria forma di vita. Ed è noto: quando si è spezzati in due fra ciò che si sente di essere e ciò che si accetta di apparire, lì il soggetto si consegna ad un esilio quanto mai doloroso ed insopportabile.<sup>15</sup> La metamorfosi, quindi, sospende sempre il sé. L'oscillazione è propria del movimento metamorfico, tra l'istinto di fuga nel noto, nel già stato, e l'ideale di una felicità che può aprirsi solo *ex post*, dopo la trasformazione. La scelta è sofferta, il processo non è indolore.

---

<sup>15</sup> C'è da chiedersi, infatti, quanto gli incatenati godano davvero della loro condizione. Blumenberg sottolinea varie volte, nel corso della sua analisi, che in realtà nel mito platonico essi sarebbero appagati della loro condizione e, per questo, non sarebbero disponibili ad accogliere la novità che prospetta loro il liberato al suo ritorno. Il restare obbligati ad una postura che in fondo è anche contro natura per un essere umano – non è forse l'acquisizione della posizione eretta ciò che costituisce uno dei punti di svolta nella storia evolutiva dell'ominide fino a marcare l'insorgere di una nuova forma del vivere? – sembra piuttosto indice di una sfasatura fra ciò che si vorrebbe essere e ciò che si è costretti (o ci si costringe) a mostrarsi di essere.

Ciò che il mito della caverna ci espone è, quindi, una condizione primitiva che si reitera con il suo carico, così come si reitera la possibilità della sua messa in questione con il suo peso. Non vi è, infatti, un'esperienza metamorfica primordiale del sé rispetto a cui ne seguono altre come sue variazioni. La condizione di chiusura del sé entro l'orizzonte della parvenza si iscrive altrettanto naturalmente nella natura dell'ipseità come la sua forza metamorfica. Si tratta, in fondo, di ciò che Blumenberg definisce il “dilemma della caverna”: «Il dilemma della caverna è che essa permette di viverci, certo, ma non di trovare il necessario per vivere» [Blumenberg 2009, 20], che potremmo ora individuare nella possibilità di affidare se stessi a quel che il sé ottiene per metamorfosi, giacché si tratta del riplasmarsi di una forma di vita per il soggetto. Quindi, è indubbio che «la caverna concede protezione davanti al rischioso coinvolgimento nel mondo» [Blumenberg 2009, 25], dato che il “fuori” «tanto attira quanto spaventa, tanto mette in pericolo quanto appaga» [*ibidem*], ma a questo *fascinans tremendum* occorre cedere, malgrado il carico di dolore che lo stallo in cui pone comporta.<sup>16</sup>

Possiamo, infine, rintracciare una terza condizione di possibilità del movimento metamorfico nella forma vivente individuale che esiste come “permanente attività di individuazione”, così come ampiamente tematizzato da Simondon.<sup>17</sup> A questa attività si lega quella sorta di struttura, che potremmo definire trascendentale, definibile come “plasticità”, secondo il significato di questa nozione ben chiarito da Catherine Malabou e che sta al centro di svariati suoi lavori, nonché più in generale della sua prospettiva ontologica.<sup>18</sup> Non solo, allora, in conformità alla prima condizione di possibilità, la metamorfosi del sé è una *dynamis* naturalmente data alla soggettività, ma essa costituisce anche, più peculiarmente, l'azione propria della soggettività vivente, ciò che,

---

<sup>16</sup> Il mio rinvio è naturalmente a Otto [2009] e alla sua descrizione della nostra reazione sentimentale all'incontro con il *ganz Anderes* come *fascinans tremendum*, al di là della specificità di senso del vissuto dell'esperienza religiosa di cui discute Otto.

<sup>17</sup> Per una preziosa lettura in chiave morfogenetica della posizione di Simondon rinvio a Sarti *et al.* [2015] e in particolare ai saggi contenuti nella prima parte (*Rethinking Individuation and Morphogenesis*) del volume.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio Malabou 2007, 2009, 2011. Più implicitamente il paradigma è mantenuto in Malabou 2014.

in senso specifico, la rende manifesta come una ben distinta forma di vita. Il sé non è più assunto, come nelle teorie usiologiche classiche, in quanto sostrato di mutamento (*hypokèimenon tes metabolès*, direbbe Aristotele). Semmai, esso si mostra proprio come l'azione di questo mutamento, l'atto stesso di questo mutare che si rende visibile, manifesto come individualità distinta. Ronchi sottolinea molto bene questo aspetto quando scrive che l'attività di individuazione – e un movimento metamorfico è sempre un'attività di individuazione – è l'“atto primo” di un vivente, «sempre fungente al fondo di tutti i “movimenti” che comunque [lo] caratterizzano [...]. Prima di essere movimento e per poter poi essere scomposto analiticamente dal sapere in una pluralità di movimenti, il vivente è un individuo, ma tale individualità [...] non è più da intendersi come soggetto-sostrato, come materia, bensì come attualità del processo (come *actual entity*). L'individuo [...] è un processo in atto» [Ronchi 2015, 41].

Abbracciare un paradigma della soggettività che focalizza la capacità “mobile” di *ri-far-si*, di *ri-costituir-si* continuamente, implica, pertanto, in primo luogo denotare qualitativamente il movimento metamorfico in un modo specifico, per accorgersi che tale movimento è *de facto* il tratto d'essere peculiare della soggettività, che appunto ormai esprimiamo come *plasticità*, e non una mera possibilità poetica fra tante. Che l'individuo vivente sia la sua motilità, non è tesi affatto nuova e, certamente, richiama alla memoria anche il ruolo centrale che Heidegger attribuisce alla *Bewegtheit* come modo d'essere costitutivo e originario dell'esserci, mutuando sul piano della formulazione di un'ermeneutica fenomenologica dell'esistenza la propria esegesi della *kinesis* aristotelica.<sup>19</sup>

Tuttavia, la nozione di plasticità, al modo in cui è tematizzata da Malabou [2009], ci offre uno strumento decisamente più appropriato per leggere la metamorfosi del sé.<sup>20</sup> Quasi come un catalogo ontologico di

<sup>19</sup> È nota la ritraduzione ontologica che Heidegger opera del concetto aristotelico già ai tempi del *Natorp-Bericht* [cfr. Heidegger 1989].

<sup>20</sup> Nell'ottica della comprensione della metamorfosi del sé predilige la caratura ontologica della plasticità a quella dell'elasticità, altro concetto che spesso compare dentro le ricerche morfologiche sulla forma vivente. È vero che «l'elasticità contribuisce al funzionamento imprevedibile della materia, alla sua definitiva non-standardizza-



modi d'essere, Malabou enuclea per noi tutte le possibilità della plasticità, che qui rapidamente elenco. Plasticità è *esplosione*, come nel caso delle bombe al plastico, quindi capacità distruttrice, annientamento ontologico; plasticità è *eversione*, cioè disobbedienza ad una forma già costituita, rifiuto di sottomettersi a un modello, presa di distanza da uno standard; plasticità è *de-formazione*, impossibilità a ritornare alla formazione iniziale o precedente; plasticità è *individuazione*, impossibilità a mantenersi indeterminato; plasticità è *ri-formazione*, capacità di assumere una nuova, altra forma; plasticità è *modulazione*, capacità di adattarsi, di andare incontro, di lasciarsi permeare dall'alterità, variandosi senza necessariamente alienarsi e tradirsi; plasticità è *resilienza*, capacità di risposta, di creazione di mezzi, strumenti, prassi di cura di sé; infine, plasticità *non* è comunque *mai* polimorfismo infinito, non è dispersione della forma, non è frantumazione in una molteplicità di forme simultanee contraddittorie. Il plastico si trasforma, può completamente mutare solo la propria exteriorità – i biologi ci parlerebbero di ecdisi per alcune specie animali o di plasticità fenotipica più in generale – oppure può ri-generarsi integralmente – come avvertono coloro che ad esempio esperiscono il vissuto di una conversione religiosa e parlano di sé come “uomini nuovi”, ma comunque l'individuo plastico è sempre un'identità distinta e unica. Non c'è dubbio che in vario modo, nei processi metamorfici del sé, tutti i significati elencati si fanno avanti, entrando in gioco in quella «sorta di lavoro di scultura naturale che forma la nostra identità» [Malabou 2009, 10], la quale si modella per il fatto che siamo esistenze storiche e ciascuno è soggetto «di una storia singolare, riconoscibile, individuale» [Malabou 2009, 10-11].

---

bilità. Per poter generare delle cellule-figlie, la cellula deve dunque separarsi da se stessa, e, a tale scopo, deve essere in grado di far salire la tensione all'interno della sua propria struttura, fino a che l'organizzazione dei suoi filamenti non le permetta di dividersi. Essa conserverà questa proprietà di cambiare forma nell'intero corso della sua vita» [D'Alessio 2009, 172]. Tuttavia, il sé è plastico in relazione primariamente ad una ri-generazione di sé e non conosce reversibilità nei suoi processi trasformativi a differenza di ciò che è elastico, il quale ha, piuttosto, «la capacità di ritornare ad una sua forma iniziale, senza cambiamento» [Malabou 2009, 38]. Il cambiamento di cui la plasticità è condizione, e in pari tempo espressione ontologica, è, invece, irreversibile, perché nel plastico «il ritorno ad una forma iniziale è impossibile» [*ibidem*].



### 3. *Quale sé? A mo' di conclusione*

Non ho modo di proseguire oltre nell'indagine di cui in queste pagine ho appena presentato un abbozzo. Due indicazioni direttive per la ricerca sull'ipseità, però, mi pare che emergano piuttosto chiaramente da quanto finora visto.

La prima è che la metamorfosi, che si dispiega per sospensioni del sé anche altamente drammatiche, impone di tener fermo un paradigma della soggettività intrinsecamente dialettico, che si lasci alle spalle una concezione dell'individuo di tipo autofondativo-noetico, quale quella tipica della tradizione cartesiano-husserliana che, notoriamente, propone il primato dell'egoità trascendentale pura su cui si edifica una sorta di concezione stratificata della coscienza. Che la nostra storia personale sia osservabile come un processo di sedimentazioni, concrezioni, stratificazioni è indiscutibile; diverso è, però, sostenere che vi sia un ego originario già compiutamente costituito e così intelligibile a priori (del tutto a prescindere dalla sua relazione viva e concreta con l'alterità che lo trascende) e che tale ego sia il fondamento sostanzialmente immutabile, quanto alla sua struttura trascendentale inamovibile, su cui si depositano le varie esperienze vissute quasi fossero i *data* della sua attività esperienziale. La concezione della metamorfosi del sé come rigenerazione, riformazione continua pone sotto il nostro sguardo una soggettività decisamente più fragile, costantemente "esiliata" perché sempre *in fieri* e costitutivamente "dis-orientata", "de-centrata", "dis-locata" rispetto a se stessa, non avendo più in sé l'origine della sua costituzione che, invece, è da ritrovarsi nell'impatto, nell'urto con l'altro da sé che la muove e smuove.

La seconda indicazione è che, conseguentemente a quanto appena detto, il processo di individuazione, quale la metamorfosi del sé è, rivela la natura *transindividuale* e *relazionale* della soggettività: «L'individuo vivente è un sistema d'individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua» [Simondon 2001, 28] L'incontro fra due individui implica azioni trasformative reciproche: i velamenti quanto i disvelamenti sono comunque reciproci; si ospita e si è a propria volta ospitati; si è materia di se stessi, ma si è anche materia dell'altro, su cui "ci si incide" al modo di una traccia, di un segno, di una cicatrice, di un'impronta, se non di più, come afferma Fabbrichesi presentando la

possibilità di un materialismo “bio-poietico” come una nuova forma di umanesimo: «I materiali di cui disponiamo per costruirci come umani sono [...] prassi agite e subite nel comporsi tumultuoso delle nostre esistenze. Come sappiamo, però, la materia della vita è spesso una materia intrattabile e sordamente resistente, [...] perennemente in trasformazione» [Fabbrichesi 2015, 79]. Un soggetto transindividuale, come emerge dai ricchissimi lavori di Simondon [2001, 2011] e Balibar [2002], che ora non ho modo di prendere in esame, ma che sono estremamente fecondi per la prospettiva che ho cercato qui di delineare per sommi capi, non solo è un soggetto liberato dai dualismi di ogni genere cui è stato spesso costretto,<sup>21</sup> ma è altresì un soggetto fortemente creativo (perché consta della sua stessa attività di individuazione, è questa attività), mai isolato, altruista in fin dei conti, perché “relativo”: «L’individuo è [...] relativo in un duplice senso: perché non è tutto l’essere, e perché deriva da uno stato dell’essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio d’individuazione» [Simondon 2001, 25]. Di questo stato di parzialità ontologica l’individuo mantiene sempre il tratto, appunto perché «il vivente serba in sé una permanente attività di individuazione» [Simondon 2001, 28], che si dà perché il processo resta per se stesso sempre aperto.

Credo che sia la pittura, a questo punto, a venirci incontro, aiutandoci nella comprensione, forse più di qualsiasi descrizione eidetica, fenomenologico-esistenziale, ermeneutica o morfologica che voglia essere. Di fatto, l’uomo narra sempre con la sua esistenza la sua metamorfosi e, come in un certo tipo di pittura, quale quella di Egon Schiele, di Edvard Munch o di Oskar Kokoschka, ogni racconto del sé espone una «tensione interiore, straniante e lacerante» [Goldin 2010, 39]. Il racconto del sé «non è, e non può in alcun modo essere, semplice narrazione, ma molto di più trasformazione del senso dell’anima, il suo dichiararsi

---

<sup>21</sup> Spiega Balibar che la concezione del soggetto transindividuale non sottomette «la comprensione dell’individuazione (ontogenesi) alla definizione dell’individuo inteso come forma (idealmente) immutabile», ma propone un concetto di ontogenesi, mutuato dalla fisica e dalla biologia contemporanee, in cui «le forme permanenti (che riducono l’energia potenziale al minimo) sono meno importanti nei processi naturali rispetto agli equilibri *metastabili* (che richiedono un aumento del potenziale di energia» [Balibar 2002, 112-113].

e vibrare come una nota arroventata e protratta a lungo nell'aria» [*ibidem*]. L'arte, come in fondo la filosofia, gode di un dono speciale, perché essa è «ciò che lascia accadere nell'opera la verità. L'arte ha questa funzione di portare alla luce, di rendere manifesto ed evidente, doppiando con una nuova nascita la prima nascita» [*ibidem*]. Esistendo, dunque, raccontiamo la nostra metamorfosi e continuamente rinasciamo. Questo, a loro volta, la filosofia e l'arte ci svelano, “doppiando” appunto le nostre metamorfosi e le nostre rinascite.

## Bibliografia

- Antomarini, B. (2015), L'errore, o del carattere fantastico del mondo, in: S. Pedone, M. Tedeschini (a cura di), *Errore*, Milano, Mimesis, 25-42.
- Balibar, E. (2002), *Spinoza. Il transindividuale*, ed. it. a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Edizioni Ghibli.
- Blumenberg, H. (2009), *Uscite dalla caverna*, tr. it. di M. Doni, Milano, Medusa.
- Canguilhem, G. (2009), Logica del vivente e storia della biologia, tr. it. di G. Bianco, in: *Discipline filosofiche* 1, 9-18.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
- D'Alessio, P. (2009), Biologia dell'elasticità, in: *Discipline filosofiche* 1, 171-186.
- Deacon, T. (2012), *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, tr. it. di A. Tutina, Roma, La Biblioteca delle Scienze.
- Fabbrichesi, R. (2015), La materia della vita. Note per una discussione sulla bio-poietica, in: *noema* 1, 78-84.
- Ferrando, F. (2017), Postumanesimo, Transumanesimo, Antiumanesimo, Metaumanesimo e Nuovo Materialismo: Relazioni e Differenze, in: *Lo sguardo* 24, 51-61.
- Forestiero, S. (2015), L'errore e l'evoluzione, in: S. Pedone, M. Tedeschini (a cura di), *Errore*, Milano, Mimesis, 133-148.

- Gadamer, H.-G. (1995), *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- Giacomoni, P. (1993), *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida.
- Goethe, J.W. (1987), *Sämtliche Werke*, Bd. 24: *Schriften zur Morphologie*, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag.
- Goldin, M. (2010), L'azzurro, la lontananza e la luna. Poesia e filosofia nella pittura nei Paesi del Nord, in: M. Goldin (a cura di), *Munch e lo spirito del Nord. Scandinavia nel secondo Ottocento*, Treviso, Linea d'ombra, 19-49.
- Heidegger, M. (1989), Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in: *Dilthey Jahrbuch* 6, 235-269.
- Heidegger, M. (1997), *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.
- MacLeod, N., Forey, P.L. (eds.) (2002), *Morphology, Shape and Phylogeny*, London/New York, Taylor & Francis.
- Malabou, C. (2005), *La plasticité au soir de l'écriture*, Paris, Léo Scheer.
- Malabou, C. (2009), *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Paris, Léo Scheer.
- Malabou, C. (2011), *Que faire de notre cerveau?*, Paris, Bayard.
- Malabou, C. (2014), *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, Puf.
- Moiso, F. (2002), E ho visto le idee addirittura con gli occhi, in: F. Moiso, *Goethe: la natura e le sue forme*, a cura di C. Diekamp, Milano, Mimesis, 9-17.
- Otto, R. (2009), *Il sacro*, tr. it. di E. Buonaiuti, Milano, SE.
- Plato (1903), *Respublica*, in: *Platonis opera recognovit brevique annotatione critica instruxit I. Barnes*, t. IV, Oxford, Clarendon.
- Pinotti, A. (2013), Introduzione, in: A. Pinotti, S. Tedesco (a cura di), *Eстетica e scienze della vita*, Milano, Raffaello Cortina, 19-37.
- Portmann, A. (2016), Omologia e analogia. Un problema fondamentale per la comprensione della vita, tr. it. di P. Conte, in: *Rivista di estetica* 62, 3-26.

- Ricœur, P. (2005), *Sé come un altro*, ed. it. a cura di D. Iannotta, Milano, Jaca Book.
- Ronchi, R. (2015), Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon, in: *nóema* 1, 39-47.
- Ruyer, R. (2009), L'individualità, tr. it. di A. Gualandi, in: *Discipline filosofiche* 1, 21-56.
- Sarti, A., Montanari, F., Galofaro, F. (eds.) (2015), *Morphogenesis and Individuation*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London, Springer.
- Simondon, G. (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, ed. it. a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi.
- Simondon, G. (2011), *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, ed. it. a cura di G. Carrozzini, Milano/Udine, Mimesis.
- Tymienicka, A.-T. (1971), Die Phänomenologische Selbstbesinnung, in: *Analecta Husserliana* I, 1-10.
- Verducci, D. (2004), La meta-ontopoiesi di Anna-Teresa Tymieniecka come teoresi di solidarietà tra logos e vita, in: *Annali di studi religiosi* 5, 315-335.

## Keywords

Form; Metamorphosis; Plasticity; Subjectivity; Transindividualism

## Abstract

Rethinking metamorphosis as rebirth of the Self opens the possibility of conceiving the subjectivity according to its plasticity, as the new perspectives of the morphological and morphogenetic investigations suggest. The ontological trait of the plasticity of the subject shows us that the Self is a continuous metamorphic activity, which is properly an activity of individualization of the identity of the Self. Following its natural metamorphic way of being and searching for its identity, the Self is revealed to be a transindividual form of life, constituting in the relationship with other transindividual forms of life and their counter-intentionality.



## **2. IL LIVELLO PERSONALE**





CARLO GABBANI

DALLA PERSONA AL SUBPERSONALE E RITORNO<sup>1</sup>

SOMMARIO: 1. *Dalla persona al livello personale di descrizione e spiegazione;* 2. *Dal livello personale al livello subpersonale;* 3. *Dal livello subpersonale al livello personale;* 4. *Dal livello personale alla persona.*

In età moderna, la fortuna del concetto di persona e la visione prevalente sull'identità personale sono tradizionalmente associate alle idee espresse da John Locke nel capitolo “*Of Identity and Diversity*”, aggiunto alla seconda edizione [Locke 1694] del suo *An Essay on Human Understanding* (libro II, capitolo 27). Per diverse ragioni, soprattutto di tipo teologico ed etico-giuridico, Locke collega l'identità della *persona* (in quanto distinta dall'identità dell'*essere umano*) alla coscienza e la conservazione diacronica dell'identità personale alla possibilità di preservare la coscienza di sé attraverso il tempo e, dunque, in definitiva, alla memoria (almeno se intesa come possibilità di reminiscenza). Locke inaugurava così quella che sarà chiamata la *psychological view* circa la persona, poiché entro questa tradizione un fatto psicologico più basilare dell'identità personale (la continuità psicologica) diventa criterio necessario e sufficiente per la persistenza di essa: infatti, indipendentemente da quanto accade al corpo, sarà un insieme di fattori psicologici a garantire ad un individuo lo *status* di persona e l'identità personale nel tempo. Si tratta di una impostazione che ha avuto grande fortuna, al punto da essere spesso vista come la *received view* in tema, anche se essa rompeva, sotto molti punti di vista, con la tradizione inaugurata da Boezio nella tarda antichità e anche se, fin dal '700, furono avanzate obiezioni logico-filosofiche contro di essa, per esempio ad opera di Leibniz, Butler e Reid.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Versioni precedenti e parziali di questa ricerca sono state presentate, oltre che nel Workshop *Filosofia come trasformazione: nascita, emozioni e persona* (Centro di ricerca *Forma Mentis*, Università di Verona, 4 ottobre 2016), in incontri tenutisi presso l'Istituto Universitario di Studi Superiori (IUSS) di Pavia (15 gennaio 2016) e l'Università di Roma Tre (5 maggio 2017).

<sup>2</sup> Per un'analisi più dettagliata di queste tematiche: Gabbani 2007 e 2014. Per una

Attorno agli anni '80 del secolo scorso, però, soprattutto nella filosofia analitica, sono emerse una serie di prospettive che, indipendentemente, ma quasi in parallelo, hanno messo in discussione tanto la tradizionale visione del nostro essere persone, quanto la concezione di senso comune della coscienza.

Ad esempio, Derek Parfit, nel suo influente saggio *Reasons and Persons*, pur a partire da una lettura del concetto di persona di tipo psicologico, ha argomentato che noi «non siamo ciò che crediamo di essere» e l'identità personale non è ciò che davvero dovrebbe contare per noi [cfr. Parfit 1987, parte III, cap. XI; 1993; 1995]. Si capisce allora che altri filosofi, come ad esempio Eric Olson, abbiano proposto una visione 'animalista' di noi stessi, argomentando che quanto noi più propriamente siamo non è una 'persona', ma un 'animale umano': saremmo, infatti, 'animali umani' dall'inizio alla fine della nostra vita, ma 'persona' soltanto per una fase di essa (come accade per condizioni come quelle di 'studente', 'adolescente', o 'nonno'). Più in particolare, saremmo persone solo quando l'animale umano che ciascuno di noi è risulta effettivamente capace di esercitare certe specifiche capacità e facoltà psicologiche. Dunque, la continuità psicologica, per quanto necessaria alla persistenza della persona che mi accade di essere, non sarà necessaria alla mia persistenza *simpliciter*, perché ciò che io fondamentalmente sono *non* è persona.<sup>3</sup>

### 1. Dalla persona al livello personale di descrizione e spiegazione

Non sembra, dunque, un momento di particolare fortuna per la categoria di 'persona', almeno nel quadro della filosofia analitica. Anzi, della categoria di *persona* sembra rimanere soprattutto una traccia: quella presente quando si parla del cosiddetto *livello personale* di descrizione, spiegazione ed analisi dei fenomeni coscienti.

Sul ruolo e l'importanza di questo livello personale si era soffermato già Daniel Dennett, da giovane, in *Contenuto e Coscienza* [1969]. Infatti, trattando in particolare del *dolore* e della natura non criteriale

---

introduzione recente al dibattito: Kind 2015.

<sup>3</sup> Cfr. Olson 1994, 1997, 2003, 2015. Cfr. Gabbani 2007, 208-214.

dell'accesso soggettivo ad esso, egli individuava, da un lato, un livello personale e non scientifico di spiegazione (concernente «sensazioni e attività»), e, dall'altro, un livello sub-personale e fisica (concernente «cervelli ed eventi nel sistema nervoso») che dovevano essere attentamente distinti per evitare quelli che possono essere definiti “errori categoriali”. In difesa del ruolo del livello personale, Dennett scriveva: «Un'analisi del nostro modo ordinario di parlare del dolore mostra che nel cervello non potrebbero essere scoperti né eventi né processi che esibissero le caratteristiche di quelli che riteniamo essere ‘fenomeni mentali’ del dolore, poiché parlare di dolori è essenzialmente non meccanico, mentre gli eventi e i processi del cervello sono essenzialmente meccanici».<sup>4</sup>

Si è ritenuto che Dennett abbia poi abbandonato o trascurato tale distinzione.<sup>5</sup> Essa, ad ogni modo, è stata riproposta con forza in anni recenti, indipendentemente e con declinazioni diverse, ad esempio da Jennifer Hornsby e Martin Davies,<sup>6</sup> entrambi convinti della necessità di un livello personale, distinto e irriducibile rispetto a quelli sub-personali, per lo studio della coscienza. Ma cosa caratterizza e demarca un livello personale (LP) di descrizione e spiegazione, rispetto ai molteplici livelli sub-personali (LSP)?

Anche a partire da quanto ha ha sintetizzato Liza Skidelsky,<sup>7</sup> la distinzione tra i due tipi di livelli risulta riconducibile a:

- le *categorie* impiegate su ciascun livello: nel caso del LP si tratta di categorie *come* quelle della odierna psicologia di senso comune, articolata nei linguaggi ordinari in termini di desideri, credenze, dolore e gioia; nel caso del LSP, invece, si tratta di resoconti formulati entro i vocabolari delle scienze cognitive e/o naturali;
- il *carattere epistemologico* del livello di descrizione e spiegazione: il LP è, *prima facie*, un tipo di descrizione e spiegazio-

---

<sup>4</sup>Dennett 1969, tr. it. 124-132 (l'ultima citazione è tratta da p. 126). Il libro costituisce la tesi di dottorato di Dennett, scritta sotto la guida di Ryle. La distinzione stessa si richiama a Ryle e Wittgenstein [Dennett 1969, 130].

<sup>5</sup>Si veda, però, quanto osserva in proposito: Elton 2000.

<sup>6</sup>Cfr. Hornsby 2000; Davies 2000, 2009<sup>2</sup>.

<sup>7</sup>Cfr. Skidelsky 2006, 116-117.

ne non naturalistico e non sperimentale, nel quale svolgono un ruolo centrale nozioni di tipo normativo; il LSP è, invece, il tipo di livello al quale appartengono descrizioni e spiegazioni scientifico-sperimentali, naturalistiche dell'essere umano. In genere, si ritiene che *naturalizzare* l'analisi di livello personale significhi ridurla a/sostituirla con una spiegazione di livello sub-personale (e dunque mostrarne la dispensabilità).

- gli *scopi* esplicativi e la *struttura* della spiegazione: nel caso del LP si tratterà di spiegare la condotta di un agente attraverso l'ascrizione ad esso di certi stati coscienti;<sup>8</sup> nel caso del LSP, invece, si tratterà di spiegare come accade che un agente abbia certe capacità, o tenga una certa condotta, attraverso l'analisi di processi, stati, meccanismi sub-personali, che possono essere studiati in terza persona e rispetto ai quali non è rilevante il formato cosciente o meno;
- i *fenomeni/processi/stati/proprietà* considerati su ciascun livello. Infatti, almeno per coloro che difendono questa distinzione, essa sembra proporsi *anche* come distinzione tra tipi diversi di processi/stati/proprietà che sono "visibili" su ciascuno dei due livelli. I due tipi di livello non costituirebbero, cioè, *solo* due modi per analizzare gli *stessi* processi/stati/proprietà, in maniere differenti, ma due forme di indagine ciascuna delle quali è adatta per un certo genere di processi/stati/proprietà, mentre nessuna, da sola, è esaustiva del mentale. Di conseguenza, asserire la necessità di un irriducibile livello personale di spiegazione significa, in genere, affermare che esistono certi processi/stati/proprietà del mentale che sono tali per cui è possibile coglierli, metterli a fuoco, per ciò che propriamente sono, solo ricorrendo *anche* ad un piano di analisi che sia altro da quelli della scomposizione basata su agenzie sub-personali.
- le *condizioni per l'acquisizione* e la *competenza d'uso*: i livelli sub-personali di descrizione e spiegazione sono padroneggiati

---

<sup>8</sup> «At the personal level, then, we talk about persons as such, as experiencing, thinking subjects and agents. We describe what people feel and what people do, and we explain what people do in terms of their sensations, desires, beliefs and intentions» [Davies 2000, 88].

tramite una specifica formazione scientifica, mentre la padronanza basilare delle categorie del livello personale di spiegazione è in genere caratteristica di tutti gli adulti normodotati.

Il problema dei due tipi di livelli di spiegazione, della loro autonomia e del come interfacciarli potrebbe essere considerato anche come una declinazione specifica di quello che Wilfrid Sellars aveva tratteggiato, più di 50 anni fa, come problema del rapporto tra «due immagini» dell'uomo, quella manifesta e quella scientifica. L'immagine manifesta dell'uomo è per Sellars quella che tutti condividiamo e che si limita ad includere entità ed eventi considerati «percepibili o accessibili introspektivamente», mentre l'immagine scientifica, costruita progressivamente dagli scienziati, è quella che «postula oggetti ed eventi impercettibili allo scopo di spiegare la correlazione tra le cose percepibili» [Sellars 1962, tr. it. 64]. Secondo Sellars, la categoria che avrebbe costituito l'architrave dell'immagine manifesta è appunto quella di 'persona'. Egli aggiunge, inoltre, che sul problema del rapporto, della coesistenza e del conflitto tra le due 'immagini' (e dunque, potremmo dire, anche sul problema dei livelli di spiegazione) la filosofia ha una specifica competenza e un ruolo peculiare da giocare, in quanto sapere della *sintesi*, dello «sguardo d'insieme» sulle cose [cfr. Sellars 1962, tr. it. 33-34].

Allo stesso tempo, è opportuno ricordare come il livello su cui tradizionalmente si è situato il lavoro filosofico, lungo tutta la sua storia, sia quel livello intenzionale, mentalistico, personale che è anche parte in gioco in questo tipo di discussione, cioè, del quale ci si chiede se sia epistemicamente indispensabile e, addirittura, se sia epistemicamente legittimo, cioè se sia possibile nel quadro di esso articolare descrizioni e spiegazioni vere. Se così non fosse, c'è da chiedersi come potrebbe continuare ad avere una rispettabilità epistemica la filosofia, situandosi entro un tale *framework*. Dunque, quella del rapporto tra diversi tipi di livelli esplicativi non sembra essere solo una questione nella quale la filosofia ha un ruolo da giocare, ma anche una questione nella quale *ne va* della filosofia stessa, almeno per come la conosciamo. Non a caso, chi ha messo in dubbio la bontà delle categorie del livello personale di descrizione e spiegazione (come gli eliminativisti) ha poi finito per proporre una forma di inedita «neurofilosofia» (Patricia Churchland).

## 2. Dal livello personale al livello subpersonale

Dunque, ciò che sembra trovare uno spazio significativo nel dibattito filosofico odierno sulla nostra identità e la nostra mente, più che la persona, è un livello personale di descrizione e spiegazione. Non solo: è comunque oggetto di una accesa discussione quale ruolo, quanto spazio, che legittimazione epistemica abbia, in definitiva, questo livello ‘personale’ di descrizione e spiegazione.

A questo proposito il dato più significativo sta probabilmente nel fatto che attualmente si tende a ritenere che vi siano molte ragioni per non riconoscere più al livello personale quella legittimità e affidabilità epistemica delle quali ha tradizionalmente goduto. Anzi, fino a poco più di un secolo fa, esso era praticamente il *solo* livello di spiegazione al quale si ricorreva nel trattare della mente e del comportamento umano e, addirittura, quello che, secondo alcuni, poteva portarci a cogliere alcune verità indubitabili connesse alla coscienza. Come è potuto accadere, dunque, che l’affidabilità epistemica del livello personale sia stata messa in dubbio così radicalmente?

Il prerequisito teorico di questa messa in discussione è l’interpretazione del discorso psicologico di livello personale e delle sue categorie come qualcosa di strutturalmente analogo a una *teoria*, cioè come una *folk-psychology*. Infatti, se (e solo se) la psicologia di senso comune è una teoria, è anche possibile che si tratti di una teoria falsa.<sup>9</sup> Per inciso, è stato Sellars uno di coloro che più hanno fatto per mostrare il carattere teorico della psicologia di senso comune (e dell’immagine manifesta in genere).

In secondo luogo, però, l’aspetto decisivo per la messa in discussione delle analisi della nostra vita mentale e del nostro comportamento situate sul livello personale è stato il progressivo imporsi dei processi inconsci della nostra mente all’attenzione degli studiosi e l’impressione

---

<sup>9</sup> È sulla scorta di una simile interpretazione, ad esempio, che gli *eliminativisti* come Paul e Patricia Churchland, hanno sostenuto che la descrizione di senso comune e di livello personale della nostra coscienza sia talmente difettiva, che potrebbe rivelarsi addirittura non referente, ossia, che i desideri, le speranze, le gioie e le intenzioni *per come* li individua e caratterizza la *folk psychology* potrebbero non esistere. Per alcune forme di eliminativismo più recenti, riguardanti specialmente l’io, si veda Di Francesco *et al.* 2013.

di un conflitto tra le spiegazioni basate sullo studio di essi e quelle di livello personale, cioè che si limitano a tenere conto dei fattori accessibili alla coscienza.

Il riferimento non è primariamente all'inconscio dinamico della psicoanalisi, ma al cosiddetto inconscio cognitivo. Naturalmente l'emergere dell'inconscio dinamico rappresenta uno snodo decisivo nello studio della psiche umana e certo non è possibile soffermarsi adeguatamente qui sul tema. Si può però almeno osservare che la psicoanalisi (o almeno, la psicoanalisi freudiana) è stata ritenuta, non senza ragioni, un sapere che, mentre metteva in luce la presenza di un sistema psichico inconscio in noi, operava al contempo per un ampliamento del dominio dell'io e della coscienza (alla quale si proponeva di ricondurre i contenuti ideativi inconsci). Essa, inoltre, doveva di fatto fare ricorso a categorie concettuali e tipologie di descrizione e spiegazione *di livello personale*, operando quindi una sorta di loro estensione anche alla sfera inconscia.<sup>10</sup>

Il fattore decisivo da considerare in questa sede è, dunque, soprattutto l'emergere del cosiddetto *inconscio cognitivo* o *adattivo*, cioè, di quell'insieme di strutture e processi coinvolti nelle prestazioni cognitive del soggetto, ma della cui presenza e attivazione il soggetto non è e *non può essere* cosciente.

In effetti, la filosofia ha avuto da sempre, si può dire, consapevolezza dell'esistenza di processi cognitivi inconsci in noi.<sup>11</sup> Sembra, però, che solo nella seconda metà del Novecento il tema dell'inconscio cognitivo abbia trovato attenzione e centralità adeguate. In questo senso, costituiscono uno snodo celebre le risultanze portate nel 1977 da due psicologi sociali, Richard Nisbett e Timothy Wilson, in un articolo dal titolo *Telling More Than We Can Know*. La denominazione 'incon-

---

<sup>10</sup> Cfr. in questo senso Di Francesco *et al.* 2014.

<sup>11</sup> Alle soglie del XX secolo, poi, alcuni aspetti del ruolo svolto dai processi cognitivi inconsci erano già emersi anche in sede sperimentale. Si pensi a esperimenti come quelli di Charles Peirce e Joseph Jastrow, dai quali risultava come in certe situazioni la conoscenza che ricaviamo dalla percezione sia superiore a quella che siamo coscienti di avere [cfr. Peirce *et al.* 1885]. Si tratta di un risultato per certi versi opposto (ma, in effetti, complementare) rispetto a quello che emergerà dalle ricerche di Nisbett e Wilson, alle quali si fa cenno più oltre (cfr. *infra*, nota 12).

scio cognitivo' fu poi consacrata da una rassegna di John Kihlstrom nel 1987.<sup>12</sup> Da allora, il discorso sull'inconscio cognitivo ha acquisito un rilievo crescente, e sembra ormai affermata tra gli specialisti la convinzione che in noi l'eccezione non siano i processi e le attivazioni inconsci, ma semmai quelli che raggiungono la coscienza.

Tra i caratteri più significativi che qualificano l'inconscio cognitivo converrà ricordare almeno i seguenti:

- con questa espressione non si designa una singola entità o realtà unitaria, ma «a collection of modules that have evolved over time and operate outside of consciousness» [Wilson 2002, 7];
- molti dei processi che rubrichiamo sotto la categoria dell'inconscio cognitivo possono essere considerati *subliminali*, nel senso dato a questa categorizzazione da Dehaene *et al.* [2006, 206-207] della *inaccessibilità informativa*; essi, cioè, non possono essere resi *direttamente* coscienti. Dunque, non è possibile accedere ad essi direttamente, in prima persona, neppure dopo aver appreso della loro esistenza (semmai possiamo diventare *indirettamente consapevoli*);
- i processi dell'inconscio cognitivo si svolgono al di fuori della coscienza per ragioni che non attengono a dinamiche di rimozione, o a conflitti pulsionali e nessun metodo o terapia può farli affiorare alla coscienza;
- la loro scoperta e il loro studio è frutto di un'indagine *non* situata sul livello personale, e essi non si prestano ad essere categorizzati, descritti e spiegati nei termini della attuale psicologia di senso comune o, comunque, di una psicologia di livello personale.

L'emergere della centralità dell'inconscio cognitivo tende, perciò, a fare tutt'uno con l'idea della irrinunciabilità dei livelli sub-personali di descrizione e spiegazione e, addirittura, con l'idea che essi possano svolgere, sempre più largamente, i compiti tradizionalmente affidati al livello personale di descrizione e spiegazione; e farlo più adeguata-

---

<sup>12</sup> Si vedano, rispettivamente: Nisbett *et al.* 1977; Kihlstrom 1987. Un articolo che più recentemente ha contribuito alla divulgazione del tema è: Bargh 2014.



mente. Infatti, gli studi sperimentali circa l'inconscio cognitivo hanno portato ad elaborare descrizioni e spiegazioni di livello sub-personale della nostra vita mentale e del nostro comportamento e tali descrizioni e spiegazioni sembrano in molti casi mettere in dubbio le tradizionali spiegazioni di livello personale, confliggere con esse e, in definitiva, costituire una serie sfida per l'affidabilità epistemica del livello personale di spiegazione nel suo complesso. In altri termini, c'è chi ha ritenuto che quanto emerge dalle indagini sui livelli subpersonali entri in sistematica rotta di collisione con quanto emerge e può emergere nel quadro di un'analisi di livello personale, nel quadro di una psicologia di senso comune: al punto che si arriva a dubitare delle stesse categorie di questa. Corollario di questa impostazione è l'idea che quanto c'è da descrivere e spiegare riguardo al mentale debba esserlo preferibilmente sul piano dei processi sub-coscienti e che le teorie scientifico-sperimentali situate su livelli subpersonali permettano, in linea di principio, di ridurre ed eliminare, o almeno di limitare fortemente, il ruolo e lo spazio di quelle situate sul livello personale.

### 3. Dal livello subpersonale al livello personale

Ci troviamo, dunque, oggi nella condizione di dover giustificare la legittimità epistemica, e, ancor più, la necessità di un livello personale di descrizione e spiegazione, il che significa, in fondo, dover giustificare quello che al senso comune pare ovvio e, anzi, dover difendere quel livello di analisi che alla stessa filosofia è sembrato a lungo poter dar voce alle sole certezze sottratte al dubbio scettico.

Senza pretendere di affrontare in maniera esaustiva la questione, vorrei allora qui limitarmi a formulare alcune considerazioni preliminari in favore della *legittimità* e *indispensabilità* di un livello personale *modesto*.

Per prima cosa, pare opportuno sottolineare come, di per sé e in linea di principio, non ci sia motivo per cui l'esistenza di processi inconsci, anche massivi, *a fianco* di quelli coscienti, o *prima* di quelli coscienti debba avere l'effetto di minare la validità delle categorie o dei giudizi di livello personale. Inoltre, anche sul piano fattuale, i processi e le funzioni che costituiscono l'inconscio cognitivo sembra servano, innanzitutto e per lo più, a dispensare la coscienza dall'occuparsi di

certi compiti, facendoci risparmiare tempo ed energia, oppure a rendere possibili ed economiche certe prestazioni cognitive che svolgiamo sul livello cosciente. Ma, in quest'ultimo caso, si tratterà poi, in genere, di prestazioni cognitive coscienti *adeguate*. Prendiamo, ad esempio, i processi di comprensione del linguaggio, oppure quelli di visione e riconoscimento che avvengono spesso in modo istantaneo e non deliberato. In questi casi, i processi cognitivi inconsci danno origine (almeno in alcuni casi) ad un *output* cosciente, cioè del quale il soggetto è consapevole. Così, a seguito di una serie di attivazioni subliminali, il soggetto diventa cosciente di aver riconosciuto qualcuno, oppure comprende e memorizza le istruzioni che ha udito e decodificato. Tale risultato finale è in genere corretto, o, comunque, non è sistematicamente scorretto. Dunque, i processi che caratterizzano l'inconscio cognitivo sono in questi casi da considerare come precondizioni di possibilità e successo dei nostri giudizi di livello personale, piuttosto che come fattori che ne minerebbero l'affidabilità. Del resto, se a partire dai processi dell'inconscio cognitivo si producessero sistematicamente stati doxastici coscienti inaffidabili, una tale organizzazione della nostra mente probabilmente non avrebbe rappresentato un buon affare dal punto di vista adattativo. La norma, potremmo dunque dire, sembra essere la cooperazione e non il conflitto tra livello cosciente e livelli inconsci. E, da questo punto di vista, lo studio dell'inconscio cognitivo dovrebbe in primo luogo concorrere a spiegare *com'è che sappiamo quello che crediamo di sapere*.<sup>13</sup>

Questo non significa che non vi siano limiti sistematici che emergono quando compiamo delle *performances* coscienti basate su processi cognitivi inconsci: ad esempio, in situazioni inconsuete, oppure quando vi sia un forte coinvolgimento emotivo, o, ancora, quando la reazione del soggetto sia troppo rapida e automatizzata per la effettiva situazione nella quale esso si trova. Uno studioso che ha lungamente esaminato questo tipo di aspetti, Daniel Kahneman, ha affermato: «la maggior parte dei nostri giudizi e delle nostre azioni è appropriata per la maggior parte del tempo [...] e la fiducia che abbiamo nelle nostre convinzioni e preferenze intuitive è solitamente giustificata. Ma non sempre» [Kahneman 2011, tr. it. 4].

---

<sup>13</sup> Addirittura, nel caso di esperimenti come quelli di Peirce e Jastrow (si veda *supra*, nota 11), studiare i processi cognitivi inconsci sembra permetterci di scoprire *com'è che sappiamo quello che non credevamo di sapere*.

In genere, il problema del conflitto tra livelli non si presenta in forma sistematica neppure quando rendiamo conto, in prima persona e sul livello personale, del *contenuto* attuale della nostra coscienza (contenuto intenzionale e/o qualitativo). Questo non vuol dire che siamo infallibili nelle autoascrizioni, ma che siamo in genere largamente adeguati nell'acquisire conoscenza di ciò di cui stiamo attualmente facendo esperienza cosciente (non mi soffermo qui su *come* avvenga che siamo in grado di procurarci questa conoscenza). Del resto, nell'articolo di Nisbett e Wilson, per tanti versi centrale negli studi sull'inconscio cognitivo, si affermava:

we do indeed have access to a great storehouse of private knowledge [...] the individual [...] knows the focus of his attention at any given point in time; he knows what his current sensations are and has what almost all psychologists and philosophers would assert to be "knowledge" at least quantitatively superior to that of observers concerning his emotions, evaluations and plans [Nisbett *et al.* 1977, 255].

Più di recente, sempre Wilson ha scritto: «We usually don't have any trouble knowing how we feel, such as how happy, sad, angry, or elated we are at any given point in time».<sup>14</sup>

Il vero problema, *delimitato, ma fondamentale*, che invece emerge dagli studi sull'inconscio cognitivo sembra essere quello relativo a ciò che definirei la *spiegazione in prima persona*. Sembra, cioè, messa in discussione la affidabilità epistemica di molte affermazioni di livello personale che intendano spiegare il perché di un certo stato o di un certo comportamento della persona che parla, facendo appello agli antecedenti causalmente rilevanti di esso, accessibili alla coscienza. Come ha osservato sempre Wilson [2011, 27-28]:

we develop theories about the causes of our feelings, just as we develop theories about the causes of other's people's feelings.

---

<sup>14</sup> Wilson 2011, 27. Il libro è incentrato sul ruolo delle *personal narratives* che configurano e rendono significanti gli eventi della nostra vita, permettendo anche di reinterpretare il proprio passato per migliorarla.

These theories are often correct – most of us are good observers of ourselves [...] But few of us are perfect at knowing exactly why we feel the way we do because life is not a controlled experiment in which only one thing varies at time, making it easy to see what effect it has on us.

Sembra dunque che il livello personale di descrizione e spiegazione incontri in questo caso dei limiti sistematici che non possono essere sottovalutati.

Vorrei allora sostenere che, quando si tratta di spiegare quale processo porti un certo individuo a un certo tipo di esperienza cosciente e/o di condotta, il livello personale di descrizione e spiegazione sia al contempo un livello *superficiale e indispensabile*.

Esso è superficiale perché è un livello di descrizione e spiegazione che procede in modo *orizzontale*: esso, cioè, coglie solo fenomeni coscienti e, dunque, soltanto tra questi può cercare gli antecedenti di ciò che deve essere spiegato. Proprio per questo, non possiamo pensare che il livello personale, *da solo*, possa *sempre* fornire una risposta esaustiva, o anche solo corretta, alle richieste di spiegazione sul perché pensiamo, vogliamo, desideriamo o agiamo in un certo modo. Se, come ci accade in genere, le nostre spiegazioni in prima persona si basano *solo* su questo livello, rischieranno allora di essere spiegazioni parziali, oppure svianti, o addirittura prive di fondamento e, dunque, inventate. Questo non toglie, però, che sul livello personale sia possibile cogliere delle cause effettive che conducono a una certa esperienza cosciente e/o a una certa condotta e, in certi casi, anche fornire spiegazioni affidabili e adeguate.

Bisogna, tra l'altro, osservare che una delle possibili fonti di discredito delle spiegazioni di livello personale si lega al fatto di cercare sul livello personale tipi di spiegazioni che è in realtà errato voler trovare su tale livello, quale che sia il suo grado di affidabilità. Facciamo un esempio: normalmente un difensore del ruolo del livello personale di spiegazione *non* si aspetta che su tale livello sia possibile individuare i principali antecedenti causali di uno stato cosciente di sonnolenza o di fame. Si tratta, infatti, di esperienze che consistono nell'affacciarsi alla coscienza di una condizione che ha i suoi antecedenti in processi fisiologici inconsci dell'organismo, analizzabili solo su un piano sub-personale. Eppure, molto spesso siamo portati a cercare su un livello di

spiegazione personale la risposta al perché di fenomeni strutturalmente analoghi alla fame e al sonno. E anche le conclusioni tratte da certi esperimenti di psicologia sociale sembrano basarsi su questo equivoco. Ad esempio (per richiamare un famoso esperimento), non pare giustificato aspettarsi che sul livello personale sia possibile spiegare *perché* un certo paio di *collant* di nylon risulti preferibile al tatto rispetto ad un altro; oppure, *perché* qualcuno, in una certa situazione, si senta particolarmente attratto da una persona che vede per la prima volta.<sup>15</sup> Il punto è che, affidabile o meno che sia il livello personale di spiegazione, la risposta a queste domande non è qualcosa che, per lo più, può cadere entro il suo ambito di pertinenza, e, dunque, non dovremmo sollecitare risposte in merito su questo livello. Se ci limitiamo al livello personale di descrizione e spiegazione, una sensazione di fame o di sonnolenza, uno stato di attrazione fisica o di improvviso disagio, la gradevolezza di una esperienza percettiva o di un'altra costituiranno altrettanti fenomeni che emergono alla coscienza e che su tale livello possono essere constatati, ma non necessariamente spiegati, se con ciò si intende individuare antecedenti che diano conto del loro prodursi in modo esaustivo. È perciò piuttosto prevedibile che, se a qualcuno viene chiesto di spiegare il perché provi le sensazioni o le emozioni che di fatto sta provando, la sua risposta in prima persona potrà avere scarsa affidabilità ed egli finirà per elaborare risposte razionalizzanti, rifacendosi alle teorie o alle norme sociali che conosce. Ma solo una concezione *immodesta* dell'autotrasparenza e delle possibilità del livello di spiegazione personale può vedere in questo esito una messa in discussione del ruolo del livello personale in quanto tale. Esso deve invece essere *modesto* e non pretendere di poter spiegare interamente, da sé solo, ogni esperienza cosciente, quale che sia.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Il riferimento è a due esperimenti dei quali il primo si può trovare in: Nisbett *et al.* 1977; mentre il secondo è il cosiddetto esperimento del “*Love on the bridge*”, così chiamato da T. D. Wilson [Wilson 2002, 100-102], e originariamente dovuto a: Dutton *et al.* 1974.

<sup>16</sup> Al contempo, i resoconti situati sui livelli sub-personali non dovranno pretendere di aver spiegato esaustivamente fenomeni che, invece, per poter sussistere richiedono anche il concorso di fenomeni di livello personale e cosciente. In particolare, bisogna evitare di compiere ‘errori categoriali’ che diano l'impressione che l'analisi sul livello sub-personale abbia spiegato qualcosa di diverso da ciò che ha effettivamente

Esistono, però, anche esperienze e comportamenti che è ragionevole pensare che il livello personale dovrebbe contribuire a spiegare, se esso ha un qualche genuino valore esplicativo. In questo caso, la *modestia* delle spiegazioni di livello personale dovrà consistere nel riconoscere che esse hanno carattere parziale e che il loro contributo potrebbe sempre dover essere *integrato* da quelli provenienti dal livello sub-personale. O, addirittura, potrebbe dover essere *rivisto* alla luce delle risultanze di livello sub-personale.

Questo, però, non esclude che sul livello personale vengano individuati fattori originali e irrinunciabili dell'eziologia multifattoriale di una condotta e di una condizione coscienti. Il fatto è che, quando abbiamo a che fare con la coscienza, l'esistenza di più livelli di spiegazione impone, in genere, di riconoscere che le spiegazioni possono articolarsi su più livelli e, in alcuni casi, per essere soddisfacenti devono avere un carattere *multilivello*, perché un solo livello di spiegazione risulterebbe insufficiente, non adeguato.

Ad esempio: se a partire dalla richiesta di spiegazione di una condotta, o di uno stato, passiamo poi a interrogarci anche sulle motivazioni di quella che, sul livello personale, è stata individuata come causa di quella condotta o di quello stato, e procediamo sistematicamente a iterare questa richiesta di spiegazione, giungeremo inevitabilmente ad un punto in cui le possibilità esplicative di livello personale diminuiscono o scompaiono. Ad esempio, mi può essere chiesto: "Perché ieri sei andato a Roma?". In questo caso una risposta di livello personale, come "Perché avevo accettato l'invito a partecipare a un convegno", sembra avere, in generale e nella maggior parte dei casi, un'altissima attendibilità (se il soggetto è sano e sincero). A questa risposta, però, potrebbe far seguito una nuova domanda: "E perché avevi accettato l'invito a quel convegno?". In questo caso, potrei rispondere: "Perché mi

---

contribuito a spiegare. Per stare agli esempi della nota precedente: rendere conto del prodursi della "*sexual attraction*" è diverso dal rendere conto di uno stato di "amore" (*love*), così come compiere una *scelta* tra beni alternativi è qualcosa di diverso rispetto a *constatare* quale oggetto risulti più gradevole alla percezione. Ma non è certo possibile in questa sede discutere le questioni legate alla validità e al significato dei singoli esperimenti connessi all'inconscio cognitivo, né le difficoltà concernenti la loro replicabilità.

faceva piacere discutere con gli altri partecipanti al convegno”, o dare altre motivazioni accessibili sul livello personale. È plausibile che, in generale e nella maggior parte dei casi, si tratti di una risposta in buona misura attendibile, ma è anche possibile che vi siano fattori rilevanti che sfuggono alla risposta di livello personale e che, dunque, essa sia parziale, non completamente adeguata. In ogni caso, anche a questa mia risposta potrebbe seguire una nuova domanda: “E perché ti faceva piacere discutere con loro?”. Anche in questo caso, è certo possibile fornire una risposta di livello personale, ma sarà anche sempre più alta la probabilità che la sola risposta di livello personale sia parziale, inadeguata, o addirittura inattendibile e fuorviante. Posso constatare di provare gioia o disagio nel fare qualcosa, ma è ben possibile che sul livello personale di analisi dell’esperienza cosciente non sia possibile spiegare compiutamente *perché* provo gioia o disagio nel fare quel qualcosa. In una prospettiva *modesta*, non solo è accettabile, ma è prevedibile che, giunti a parlare di certi stati coscienti o condotte intenzionali, l’indagine condotta sul solo livello personale di spiegazione non possa più fornire risposte adeguate. Al contempo, però, sembra che non possa esserci risposta adeguata alla domanda di partenza se si ignora il contributo originale del livello personale di analisi.

Si potrebbe obiettare che il livello personale non è solo un livello di spiegazione parziale e limitato, ma che, in effetti, esso coglie dei contenuti coscienti dell’esperienza che non hanno *alcun* ruolo genuino ed originale nella catena multifattoriale che porta a un certo stato, o a una certa condotta dell’individuo. Dunque, tutte le spiegazioni articolate su questo livello sarebbero sistematicamente fallaci e frutto di mera razionalizzazione o confabulazione.

In risposta a questa ipotesi, giova ricordare un’altra importante notazione di uno dei ‘padri’ degli studi sull’inconscio cognitivo, Timothy Wilson: «There may be relatively few cases in which a response is the pure product of only the adaptive unconscious or only conscious thoughts» [Wilson 2002, 107]. L’osservazione di Wilson, riconoscendo un ruolo genuino a quanto si produce nell’ambito della coscienza, sembra anche assegnare un genuino ruolo esplicativo a quanto è individuato sul livello personale e, dunque, giustificare la necessità del concorso di più livelli esplicativi. Infatti, se Wilson ha ragione, e la nostra condotta

è *generalmente* frutto tanto di quanto accade sul piano dell'inconscio cognitivo, quanto di ciò che accade a livello cosciente, allora nessuno dei due livelli di spiegazione nella maggior parte dei casi sarà in grado, da solo, di dare un resoconto autosufficiente ed esaustivo di una condizione o di una condotta che coinvolga la coscienza.

L'obiezione di quanti diffidano del livello personale di descrizione e spiegazione potrebbe, però, assumere questa forma: per quanto in linea di principio sia necessario il concorso del livello personale di spiegazione per avere resoconti adeguati della nostra condotta, il problema è che, di fatto, su tale livello vengono sistematicamente fraintesi la natura e il ruolo causale dei fenomeni coscienti ai quali ci si riferisce. In effetti, i fraintendimenti connessi alla natura e al ruolo causale giocato da un vissuto cosciente sono sempre possibili. E questo perché, quando dobbiamo spiegare dei fenomeni la cui eziologia è (almeno potenzialmente) multifattoriale, in genere non possiamo pretendere di stabilire con certezza quale sia il ruolo effettivo di *un* fattore, se non possiamo valutare anche quello degli altri potenziali fattori. Dunque, non possiamo pretendere di stabilire il ruolo degli antecedenti *coscienti* di un dato fenomeno, se non conosciamo anche il concorso dei fattori di livello non cosciente; ma non possiamo neppure stabilire il contributo e il ruolo dei fattori di livello subpersonale nel prodursi di uno stato o di una condotta di tipo cosciente, prescindendo dal possibile concorso dei fattori di livello personale.

In ogni caso, il punto è che, se Wilson ha ragione, per la nostra condotta sembrano essere abitualmente rilevanti anche dei fattori coscienti che possono essere colti solo sul livello personale: e, per quanto le categorizzazioni e le spiegazioni articolate su questo livello possano essere manchevoli o da rivedere, non sarà prescindendo da tale livello che la nostra spiegazione dell'esperienza e dell'agire umano potrà essere soddisfacente. Si tratterà, semmai, di essere sempre aperti a rivedere (anche in modo sistematico) le categorie e le spiegazioni di livello personale, grazie all'insieme delle nostre conoscenze.

In definitiva, il punto è che nessuno dei due tipi di livello di spiegazione dovrebbe essere *assolutizzato* e nessuno dei due, da solo, potrà garantire di fornirci sempre risposte adeguate ed esaustive alle nostre domande. Del resto, se una spiegazione situata su un solo tipo di livello



presenta dei limiti, essi in genere non si ‘scorgono’ rimanendo soltanto su quel livello. In molte situazioni potremo, dunque, avere bisogno del concorso di due livelli irriducibili e che non solo cooperano tra loro, ma incidono l’uno sull’altro. ‘Incidono’ nel senso che le evidenze che emergono su uno dei due livelli possono influenzare ciò che cerchiamo o affermiamo nel quadro dell’altro tipo di livello di analisi, e possono anche portarci a rivedere il significato che attribuiamo a quanto risulta su uno dei livelli.

Può, però, anche accadere che, per certi fenomeni, o per certi tipi di domande, la risposta situata su uno solo dei due tipi di livello sia pienamente soddisfacente. Questo almeno alla luce di una concezione pragmatica della spiegazione e del fatto che, nello spiegare una qualunque nostra esperienza, scelta o condotta, siamo comunque costretti a operare una selezione tra gli innumerevoli processi ed eventi che caratterizzano, in un dato momento, la persona che sceglie o agisce e il contesto nel quale essa si situa. Inoltre, è sempre possibile che le risultanze situate sui livelli sub-personali di spiegazione siano pienamente congruenti o pienamente compatibili con la spiegazione di livello personale e, dunque, non influiscano direttamente sulla affidabilità di essa, al punto che questa sarà la stessa, sia che non conosciamo queste risultanze, sia che invece le apprendiamo.

C’è almeno un’altra obiezione da considerare rispetto alla tesi secondo cui il livello personale di descrizione e spiegazione avrebbe un contributo indispensabile e irriducibile da fornire nei resoconti che riguardano il soggetto agente. Si potrebbe, infatti, sostenere che, ferma restando la legittimità di tale livello, esso però non individua delle vere e proprie *cause*, ma semplicemente delle *ragioni* dell’agire, alle quali è possibile, sì, fare appello da parte del soggetto, ma che non possono concorrere a spiegare perché si produca una certa azione o una certa condizione, come fanno invece i fattori situati sui livelli subpersonali. La questione nel suo complesso non può certo essere affrontata qui. Ma, se la distinzione concettuale tra ragioni e cause può avere un importante rilievo, l’idea che le ragioni non possano mai avere anche il ruolo di cause pare insostenibile. Sembra anzi che in genere riteniamo che qualcosa sia una ragione dell’agire di un agente, se ha anche concorso a causare il

prodursi di quell'agire in quell'agente.<sup>17</sup> Per questo, il livello personale di descrizione e spiegazione può offrire un genuino contributo anche alla spiegazione causale della condotta umana.<sup>18</sup> Il fatto è allora che, come ha sostenuto Alfred Mele: «There is a powerful evidence for the truth of the following thesis: the fact that an agent consciously decided to A or had a conscious intention to A sometimes has a place in a causal explanation of a corresponding overt intentional action» [Mele 2009, 144].<sup>19</sup> Del resto, si può osservare che, se sul livello personale si individuassero le ragioni *ma non* le cause dell'agire (le quali sarebbero accessibili solo sul piano dell'indagine naturalistica di livello sub-personale), allora non si vede come le indagini di livello subpersonale potrebbero confliggere con le affermazioni di livello personale, fino a farcele mettere in discussione. In realtà, le ragioni individuate sul livello personale ci fanno comprendere qualcosa delle azioni nella misura in cui sono (o possono essere) cause di esse. Ed è dunque perché entrambi i livelli concorrono a individuare tipi (diversi) di cause che essi possono anche entrare in conflitto.

Quanto detto dovrebbe fornire alcune ragioni di fondo per rigettare una prospettiva *eliminativista* relativamente al livello personale di descrizione e spiegazione. Ma insostenibile risulterà anche, per le stesse ragioni, la tesi, simmetrica e contraria, che potremmo definire *isolazionista*: quella, cioè, secondo la quale le spiegazioni situate sul livello personale sarebbero sempre 'sufficienti a se stesse', non necessiterebbero della interazione con quanto è rilevabile solo su livelli sub-personali.

---

<sup>17</sup> Come ha sostenuto Donald Davidson «non vi è alcun conflitto inerente tra le spiegazioni di ragione e le spiegazioni causali. Dal momento che credenze e desideri sono cause delle azioni di cui costituiscono la ragione, le spiegazioni di ragione includono un elemento causale essenziale» [Davidson 1982, tr. it. 23]. E Alasdair MacIntyre ha affermato: «solo se e nella misura in cui le buone ragioni sono causa di azioni, e solo se e nella misura in cui le buone ragioni sono causalmente efficaci proprio perché e nella misura in cui esse sono buone ragioni, vi sono agenti razionali. Una qualsiasi concezione della razionalità pratica che fallisca come concezione causale fallisce del tutto» [MacIntyre 1988, tr. it. 155].

<sup>18</sup> Come ha osservato Tyler Burge: «No one has shown that mentalistic explanation is either noncausal or non-descriptive. Nor is either view plausible» [Burge 1993, 347].

<sup>19</sup> Su questi temi si possono vedere più ampiamente Gabbani 2013; Campaner *et al.* (eds.) 2015.

L'intuizione di base di coloro che difendono la completa autonomia del livello personale sembra legarsi al fatto che i fenomeni mentali coscienti, come dolori, desideri, intenzioni, scelte etc., possono essere colti soltanto su tale livello. Essi, cioè, non possono neppure essere concepiti e identificati in quanto tali se non su un piano personale e sarebbero, dunque, le descrizioni e le spiegazioni situate su un tale livello lo spazio di intelligibilità necessario perché possiamo trattarne in modo appropriato. Perciò, se non ci collochiamo su un livello personale, semplicemente tali fenomeni vengono meno, scompaiono senza essere stati ridotti. Si tratta, del resto, di un'idea che era già presente, all'origine del dibattito sul "livello personale", nelle considerazioni di Dennett sul dolore:

Quando [...] abbandoniamo il livello personale, abbandoniamo, in un senso molto reale, anche l'argomento dei dolori [...] la nostra analisi alternativa non può essere affatto un'analisi del dolore, ma piuttosto di qualcos'altro dei movimenti dei corpi umani o dell'organizzazione del sistema nervoso [...] Abbandonare il livello personale di spiegazione significa far proprio questo: *abbandonare* i dolori e non portarseli dietro per identificarli con qualche evento fisico [Dennett 1969, tr. it. 129].

Siamo qui di fronte a quella che Davies ha efficacemente definito «no need to descend objection» [Davies 2000, 100] e che, citando Wittgenstein, potremmo anche chiamare tesi del "*nothing is hidden*": il significato del discorso situato sul livello personale di analisi sarebbe 'impermeabile' a quanto eventualmente dovessimo scoprire 'scendendo' nel cervello e 'scavando' nei processi subliminali. Così, ad esempio, Hornsby, che ha il merito di aver riproposto questo tema, sembra suggerire non solo che certi fenomeni come la causazione mentale, o il credere e giudicare siano accessibili solo sul livello personale, ma anche «that there are personal-level facts no further illumination of which can be got by digging deeper» [Hornsby 2000, § 2].<sup>20</sup> Rispetto a

---

<sup>20</sup> «The phenomenon called mental causation is on view only at the personal level; and a person's trying to do something or her believing something, cannot be thought of either physicalistically or as something that is mental in Descartes's sense and alien to the world of causes» [Hornsby 2000, § 2]. Cfr. Hornsby 1997, 157-220.

questo tipo di affermazioni sembra necessario distinguere tra due tesi, di differente plausibilità.

Da un lato, infatti, pare ragionevole asserire che la definizione teorica di un *tipo* di fenomeno cosciente richieda il concorso di proprietà che sono analizzabili solo sul livello personale e che non possono essere colte ricorrendo esclusivamente ad approcci di carattere sub-personale. Tali proprietà, inoltre, non sono pensabili come la semplice *risultante* di una serie di proprietà situate su livelli sub-personali.

D'altra parte, però, questo non implica che le indagini e le conoscenze situate su livelli sub-personali non abbiano *nessun* rilievo rispetto al prodursi, al ruolo causale e alla valutazione di una occorrenza di quel tipo di fenomeno. Del resto, questo è confermato da quanto di fatto tende ad avvenire in alcune situazioni: accade, infatti, che alla luce di nuove risultanze provenienti dagli studi cognitivi e neuroscientifici, non possiamo più attribuire all'occorrenza di un certo vissuto cosciente la genesi e/o la natura e/o il ruolo causale che eravamo precedentemente inclini ad attribuirgli. Del pari, in alcune specifiche situazioni, non possiamo continuare a far uso in modo analogo al passato di certe spiegazioni di livello personale, dopo aver scoperto quale ruolo tendono a rivestire, *in certe situazioni* alcuni processi subliminali. Dunque, la irriducibilità del livello personale di spiegazione e la sua genuina natura causale, non legittimano la tesi di un suo 'isolamento' rispetto ai livelli sub-personali pertinenti e sembra che la "*no need to descend objection*" non possa essere considerata valida.<sup>21</sup> Il punto di vista eliminativista e quello isolazionista appaiono, anzi, come programmi di ricerca inadeguati per ragioni analoghe e contrarie. La prospettiva alla quale dobbiamo fare riferimento pare, dunque, quella della «interazione senza riduzione», come l'ha battezzata Martin Davies.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> È il caso di aggiungere che, di per sé, la legittimità e l'indispensabilità di un livello personale di descrizione e spiegazione *non* implicano la necessità di difendere l'esistenza dei privilegi epistemici tradizionalmente spesso connessi all'uso in prima persona delle categorie psicologiche di livello personale (ad esempio: infallibilità delle autoascrizioni in prima persona, immunità dall'errore di misidentificazione etc.).

<sup>22</sup> Cfr. Davies 2000. L'idea generale di una «interazione senza riduzione» mi pare si possa esprimere anche parlando di «a reflective equilibrium between dependence and autonomy» della mente personale [Di Francesco *et al.* 2016, 46].

#### 4. Dal livello personale alla persona

La prospettiva di una “interazione senza riduzione” sembra non solo quella preferibile su un piano *teorico*, ma anche quella *di fatto* adottata per *produrre e dare rilevanza* alle indagini sull’inconscio cognitivo. Infatti, solo per fare un esempio, tra i numerosissimi processi di livello sub-personale che avvengono nel nostro cervello, in genere consideriamo rilevanti per la psicologia e le scienze cognitive soprattutto quelli che riusciamo a *correlare* a processi e stati mentali accessibili sul livello personale.<sup>23</sup>

Anche il valore conoscitivo e gli effetti pratici che possiamo attribuire alle indagini sui processi di livello sub-personale sembrano largamente connessi alla interazione tra livelli. Poniamo, infatti, che l’indagine scientifica dimostri che in un certo tipo di situazione le nostre credenze e/o deliberazioni risultano sistematicamente alterate dal concorso di fattori inconsci e sottratti al nostro controllo cosciente. Allora, se anche non possiamo rendere direttamente accessibili in modo cosciente quei fattori, tuttavia sarà possibile, una volta appreso questo loro ruolo, decidere consapevolmente e volontariamente di correggere gli effetti di tali fattori, o, almeno, tenerli consapevolmente presenti in sede esplicativa, a differenza di quanto accadeva prima. È questa quella che possiamo chiamare *consapevolezza indiretta* dell’influenza dei processi subliminali, dalla quale può derivare la capacità, *riflessiva e non introspettiva*, della persona di regolarsi in base a tale consapevolezza, rendendo meno rilevante l’eventuale effetto distorsivo dei processi inconsci. Una simile consapevolezza indiretta *non* consiste nel rendere *direttamente coscienti e trasparenti* i processi subliminali, ma nel renderci indirettamente avvertiti di essi e dei loro effetti grazie agli studi in terza persona, quasi trattando «se stesso come un altro» (per servirsi di un’espressione di Paul Ricoeur). Questa *consapevolezza indiretta* del ruolo giocato dai processi subliminali in noi e la connessa capacità di regolarsi in base a tale consapevolezza sembra, anzi, costituire uno dei benefici principali che la conoscenza situata sui livelli sub-personali può apportare: ma tale consapevolezza indiretta richiede, ancora una volta, il concorso di una interazione tra livelli sub-personali e livello personale.

---

<sup>23</sup> Cfr. anche Di Francesco *et al.* 2014.

Questa imprescindibile interazione tra i due tipi di livelli pone, però, anche un problema che potrebbe rappresentare il vero “problema difficile” della filosofia della mente odierna e che, una volta rimosse le tentazioni eliminativiste o isolazioniste, può essere apprezzato in pienezza.

Mi riferisco a quello che Bermúdez ha chiamato «*interface problem*»,<sup>24</sup> ossia il problema di come *interfacciare* quanto emerge sul livello personale di descrizione e spiegazione, e quanto emerge sui livelli sub-personali. In altri termini, si tratta di capire: «how explanations expressed in a folk mental vocabulary (including terms such as ‘belief’, ‘desire’, ‘intention’, etc.) could be linked to a variety of scientific explanations, whatever their form: computational, neuronal, etcetera» [Di Francesco *et al.* 2016, 21]. Infatti, i due tipi di livelli esplicativi non sono solo diversi, ma hanno anche vocabolari e stili così alternativi da rendere problematico integrarli e farli convergere in quello che Sellars avrebbe chiamato uno sguardo «stereoscopico», o «sinottico». La questione, in effetti, era già stata posta, da Dennett: «Il riconoscimento che ci sono due livelli di spiegazione, dà origine all’onere di metterli in relazione, e questo è un compito che non è al di fuori del campo del filosofo» [Dennett 1969, tr. it. 131].

Posto che i due livelli siano entrambi irrinunciabili e non siano interamente riducibili l’uno all’altro, sembra che il problema dell’interfaccia, o delle «*inter-level relations*» (come l’ha chiamato Skidelsky), non sia risolvibile né entro la cornice concettuale offerta da uno dei due, né (per definizione) semplicemente giustapponendo l’uno all’altro, come livelli irrelati (il che sarebbe un modo per *non* interfacciarli). Per poter interfacciare i due tipi di livelli sembra infatti necessario uno spazio logico-concettuale entro il quale sia possibile situare tanto i fenomeni appartenenti al livello personale, quanto quelli appartenenti ai livelli sub-personali. Ma, per ipotesi, poiché si tratta di livelli distinti e irriducibili, nessuno dei due, da solo, potrà essere adeguato a questo compito.

Dunque, l’interazione tra i fenomeni appartenenti ai due distinti livelli non potrà essere affrontata (e in realtà neppure posta) su nessuno dei due singoli livelli, perché nessuno dei due può costituire la cornice, lo ‘spazio’ entro cui *pensare la loro correlazione, il loro interfacciarsi*.

---

<sup>24</sup> Cfr. Bermúdez 2000. Sul problema dell’interfaccia e dell’interazione tra livelli è incentrato: Bermúdez 2005.

Risulta necessario individuare un *terzo*, che costituisca lo ‘spazio’ reale e categoriale per l’interazione, la distinzione, la correlazione, la coesistenza e il conflitto tra i fenomeni collocati sui due diversi livelli.

A me pare che l’individuazione di questo ‘terzo’ ci sia suggerita già dalle espressioni che stiamo usando: livello personale/livello subpersonale. È infatti singolare che si faccia ampio ricorso all’*aggettivo*, ma non abbia in genere più alcun ruolo il *soggetto* (non: la *sostanza*) da cui esso deriva: la persona. Propongo che il ‘terzo’ che cerchiamo sia costituito appunto dalla persona e, dunque, dal ricorso alla categoria di ‘persona’.

‘Persona’, nell’interpretazione che difendo,<sup>25</sup> non è una categoria appartenente al livello personale, ma la categoria che designa il *particolare di base* al quale tanto i fenomeni, le proprietà e le categorie di livello personale, quanto i fenomeni, le proprietà e le categorie propri del livello sub-personale possono essere riferiti, tanto quelli descrivibili e spiegabili in termini naturalistici, quanto quelli che richiedono concetti non naturalizzati/naturalizzabili.

Se chiamiamo ‘personale’ il livello personale di descrizione e spiegazione, non è perché alla persona appartenga solo quanto si situa su tale livello, ma perché esso designa quanto è accessibile all’esperienza diretta ordinaria in prima persona. Esso, cioè, è il livello sul quale si situa l’esperienza soggettiva delle persone e ciò che non è accessibile su tale livello, non è che non appartenga loro, ma non è oggetto della loro esperienza diretta. Allo stesso tempo i fenomeni situati sul livello personale sono anche quelli che tradizionalmente sono considerati i tratti più preziosi e personali della vita di un individuo. Ma appartengono alla persona anche i fenomeni, le proprietà, le funzioni e gli attributi accessibili solo grazie a livelli sub-personali di indagine. Per questo il concetto di ‘persona’ designa quel tipo di particolare di base che costituisce lo ‘spazio’ reale e logico di possibilità e comprensibilità tra quanto in noi

---

<sup>25</sup> L’interpretazione che propongo si ispira in una certa misura alla concezione della persona tratteggiata da Peter Strawson nel III capitolo di *Individuals*: «Ciò che dobbiamo riconoscere [...] è la primitività del concetto di persona, dove per concetto di persona intendo il concetto di un tipo di entità tale che tanto i predicati attribuenti stati di coscienza quanto i predicati attribuenti delle caratteristiche corporee, una situazione fisica ecc. siano ugualmente applicabili a un singolo individuo di quel singolo tipo» [Strawson 1959, tr. it. 83-84; cfr. anche 1985, 54].

è conscio e quanto è inconscio, quanto è volontario e quanto è involontario, quanto è ricordato e quanto è rimosso, quanto è deciso e quanto è istintuale, quanto è naturale e quanto è culturale, quanto è sincronico e quanto è diacronico, quanto è permanente e quanto è mutevole, quanto può essere descritto e spiegato sul livello personale e quanto solo su livelli sub-personali.

Intendo dire che è il fatto che tutti questi aspetti appartengano *a una persona* che rende possibile che essi abbiano la natura che hanno, che interagiscano come fanno, che coesistano, mutino e confliggano, si integrino o si disgreghino nei modi che veniamo scoprendo. E il riferire, l'attribuire tutti questi aspetti *a una persona* è la preconditione per poter comprendere tutti questi aspetti. Ad esempio, ritengo che sia proprio il fatto di riferirli tutti *a una persona* che ci predispone a comprendere la 'dislocazione' cosciente o inconscia dei vari processi e delle varie funzioni, le modalità e le cause del loro interagire e i loro scopi. Tale attribuzione, inoltre, ci abilita a fare appello nello spiegare tanto a fattori biologico-evolutivi, quanto a fattori socio-culturali, appunto perché la persona è quel particolare di base al quale appartengono tanto caratteri di tipo biologico-naturalistico, quanto caratteri irriducibilmente intenzionali, 'mentaliatici', culturali.

La persona, dunque, non è semplicemente presente sul livello personale, non è presente solo quando si manifestano certe specifiche capacità e funzioni di livello superiore che ci fanno parlare di 'io', 'sé' o 'soggetto',<sup>26</sup> ma rappresenta lo spazio reale e categoriale per tutte le possibili vicende di queste capacità e funzioni. Questo è anche il motivo per cui la categoria di 'persona', come categoria basilare di sintesi, non solo sembra poter resistere meglio di quella di 'io', 'sé' e 'soggetto' alle nuove sfide della scomposizione naturalistica della nostra mente, ma proprio da quella scomposizione e dalla crisi di tali nozioni sembra trarre nuove ragioni di attualità.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> «L'essenziale è [...] che non si identifichi la persona con il momento di essa che si manifesta come <io>, come se non fosse sé stesso che ciascuno pur sempre esprime nelle azioni e nelle risposte affettive, più o meno volontarie e più o meno consapevoli, che lo motivano» [De Monticelli 2003, 91].

<sup>27</sup> Paul Ricoeur aveva osservato: «Se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali



Questa concezione della persona impone, però, di abbandonare la visione psicologica e “coscienzialista” di essa invalsa da Locke in poi, ma estranea alla tradizione che va da Boezio al XVII secolo. Secondo la concezione psicologica, come ricordato in apertura, l’essere una persona (e il conservarsi la *stessa* persona attraverso il tempo) ha a che fare con il possesso (e la conservazione) di alcune proprietà della coscienza e della memoria e l’essere umano è persona solo in ragione della presenza delle sue funzioni più elevate e complesse, che emergono dalla fragile integrazione di molti processi sub-coscienti ben funzionanti. Questa interpretazione, come detto, fa del concetto di persona un concetto *fasale*, cioè che si applica ad un certo tipo di entità solo per una fase della sua vita. Ad esempio, noi saremmo uomini ai quali, per lo più, capita di essere persone *per una certa fase* della loro vita.<sup>28</sup> Sembra invece necessario tornare ad un diverso concetto di persona, come concetto *sortale puro*,<sup>29</sup> cioè come concetto che indica che sorta di entità qualcosa è per l’intera durata della sua esistenza. Ciò comporta di riconoscere che ‘persona’ non ci individua solo in rapporto all’esercizio attuale e efficace di alcune nostre funzioni e capacità canoniche (come autocoscienza e memoria), non individua, cioè, solo il

---

evocate da altri; voglio dire: un candidato migliore rispetto a tutte le altre entità ereditate dalle bufere culturali sopra ricordate. Rispetto a “coscienza”, “soggetto”, “io”, la persona appare un concetto sopravvissuto e ritornato a nuova vita» [Ricoeur 1983, tr. it. 27, cfr. anche 1983, tr. it. 38].

<sup>28</sup> Inoltre, essa comporta la violazione della *transitività* per l’identità diacronica della persona, vale a dire che, in base a questa concezione, è possibile che una persona A al tempo t1 sia la stessa persona che la persona B al tempo t2 e che la persona B al tempo t2 sia la stessa persona che la persona C al tempo t3, mentre però la persona A e la persona C *non* sarebbero da considerare come la stessa persona. In proposito, cfr. Gabbani 2007, I parte.

<sup>29</sup> Hale e Wright hanno caratterizzato un «*pure sortal concept*» (differenziandolo da un concetto *fasale*, o funzionale) nel modo seguente: «For an object to fall under a pure sortal concept is for it to be a thing of a particular generic kind – a person, a tree, a river, a city or a number, for instance – such that it belongs to the essence of the object to be a thing of that kind. If an object is an instance of a pure sortal concept, then it is so necessarily and thus could not survive ceasing to be so. Pure sortals thus contrast with what Wiggins calls phase sortals – caterpillar, sapling, tadpole, and so on – where we precisely allow for one continuing object to survive the transition from one phase to another» [Hale *et al.* 2001, 387]. Cfr. anche Grandy 2016.

tipo di entità a cui esse sono *attualmente ascritte*, ma il tipo di entità a cui sono *ascrivibili*. E tale concetto costituisce, dunque, lo spazio reale e categoriale entro il quale la presenza, come anche l'assenza/il venir meno/l'alterarsi di esse è intelligibile.<sup>30</sup>

‘Persona’, perciò, individua la *sorta* di entità che noi siamo in tutte le vicissitudini possibili delle nostre funzioni, capacità e proprietà, sia quelle coscienti, che quelle inconscie, sia quelle che appartengono al livello personale di descrizione e spiegazione, sia quelle che appartengono ai livelli sub-personali, sia quelle comprensibili solo alla luce dell'intrecciarsi (armonico o conflittuale) di questi tipi di livelli.

È bene precisare che questa proposta circa il modo di concepire la persona e noi stessi come persone, *non* presuppone di assumere un qualche impegno metafisico sulla natura ultima della persona (e di noi stessi), ad esempio interpretando la persona al modo di una sostanza.<sup>31</sup> Si tratta, più modestamente, di affermare che la categoria di ‘persona’ è una categoria primitiva che dovrebbe figurare nel nostro schema concettuale migliore per rendere conto di noi stessi e della nostra esperienza.<sup>32</sup>

Naturalmente, impostare in questo modo la questione del rapporto tra livelli non significa in alcun modo aver risolto il problema dell'interfaccia (né, forse, esiste *una* soluzione generale a tale problema). Si è cercato, però, di offrire una cornice filosofica minimale entro la quale poter svolgere un lavoro di ricerca che, ovviamente, non ha caratte-

---

<sup>30</sup> Sempre Strawson affermava: «l'idea di un predicato è correlativa a quella di un *ambito* di individui distinguibili di cui il predicato possa essere affermato in modo significativo, per quanto non necessariamente in modo veritiero» [Strawson 1959, tr. it. 82 nota 3]. Nello stesso capitolo, il tipo di entità ‘persona’ è caratterizzato come «un tipo [...] tale che a ogni individuo di quel tipo debbano essere attribuiti, o attribuibili, *tanto* stati di coscienza, *quanto* caratteristiche corporee» [Strawson 1959, tr. it. 85].

<sup>31</sup> Cfr. su questo, più ampiamente: Gabbani 2007, 2014.

<sup>32</sup> Sarà appena il caso di precisare che non siamo qui di fronte ad una forma di ‘inferenza alla miglior spiegazione’, come quella alla quale si appellano, ad esempio, alcuni realisti scientifici per giustificare la credenza nell'esistenza di entità inosservabili. In questo caso, infatti, non si tratta di introdurre alcuna entità inosservabile, ma di stabilire quale sia il miglior modo di concepire noi stessi, in base a tutto ciò che sappiamo del tipo di entità che ciascuno di noi è (e, evidentemente, in questa sede non è in questione il fatto che ciascuno di noi esista, quanto semmai che tipo di individualità egli sia).

re soltanto filosofico, ma anche scientifico. Alcuni scienziati, del resto, mostrano una notevole consapevolezza della importanza di questa sintesi e del bisogno di ‘interfacciare’ i diversi livelli di conoscenza (come anche aperture circa il ruolo che il concetto di persona può svolgere in questa prospettiva).<sup>33</sup>

Al contempo, entro il quadro di un simile concetto di persona e di identità personale acquistano senso pieno le dinamiche di formazione e trasformazione degli individui, il prolungato lavoro su di sé richiesto a ciascuno, l’impegno nella costruzione di narrative personali fertili e coerenti, la comprensione di una biografia come qualcosa di più di un succedersi irrelato di eventi, o di uno sciame di movimenti e impulsi puntiformi. Tutto questo richiede, infatti, un’identità personale capace di persistere nel mutare delle forme, di articolarsi (conflittualmente e/o armonicamente) su più dimensioni, di resistere oltre le alterne, provvisorie e fragili vicende delle funzioni e capacità che abbiamo, facendo da cornice stabile alle vicissitudini cangianti di una storia come la nostra, che alcuni chiamano *esistenza*.

## Bibliografia

- Bargh, J.A. (2014), La nostra mente inconscia, in: *Le Scienze* 547, 34-41.  
 Bermúdez, J.L. (2000), Personal and Subpersonal: A Difference without a Distinction, in: *Philosophical Explorations* 3, 63-82.

---

<sup>33</sup> Ad esempio, il neuroscienziato Michael Gazzaniga, al quale si deve tra l’altro l’espressione “neuroscienze cognitive”, ha scritto: «Siamo persone, non cervelli: siamo quell’astrazione che si manifesta quando una mente, che emerge da un cervello interagisce col cervello stesso. È in questa astrazione che esistiamo e, di fronte a una scienza che sembra intaccarla, siamo alla disperata ricerca delle parole per descrivere cosa siamo davvero [...] Mi sono reso conto di quanto occorra un linguaggio unificato, non ancora sviluppato, per cogliere ciò che accade quando i processi mentali vincolano il cervello e viceversa. L’azione si trova nel punto in cui questi livelli si interfacciano [...] Comprendere come sviluppare un vocabolario per quelle interazioni su diversi livelli costituisce, a mio avviso, la sfida scientifica di questo secolo» [Gazzaniga 2011, tr. it. 242].

- Bermúdez, J.L. (2005), *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*, London, Routledge.
- Burge, T. (1993), Mind-Body Causation and Explanatory Practice, in: T. Burge, *Foundations of Mind. Philosophical Essay*, Oxford, Clarendon 2007, vol. 2, 344-362.
- Campaner, R., Gabbani, C. (eds.) (2015), *Causation and Mental Causation*, Pisa, ETS.
- Davidson, D. (1982), Two Paradoxes of Irrationality, in: R. Wollheim, J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. a cura di D. Meghnagi, Paradosi dell'irrazionalità, in: *Studi freudiani*, Milano, Guerini e Associati 1989, 17-41.
- Davies, M. (2000), Interaction without Reduction: the Relationship between Personal and Sub-personal Levels of Description, in: *Mind & Society* 1, 87-105.
- Davies, M. (2009), Brain and Mind, in: M.G. Gelder, N.C. Andreasen, J.J. López-Ibor, J.R. Geddes (eds.), *The New Oxford Textbook of Psychiatry*, second edition, Oxford, Oxford University Press, 133-136.
- Dehaene, S., Changeux, J.-P., Naccache, L., Sackur, J., Sergent C. (2006), Conscious, preconscious, and subliminal processing: a testable taxonomy, in: *Trends in Cognitive Sciences* 10, 204-211.
- De Monticelli, R. (2003), *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti.
- Dennett, D. (1969), *Content and Consciousness*, London, Routledge (1986<sup>2</sup>); trad. it. a cura di Pacini Mugnai, *Contenuto e coscienza*, Bologna, Il Mulino 1992.
- Di Francesco, M., Marraffa, M. (2014), A plea for a more dialectical relationship between personal and subpersonal levels of analysis, in: *Frontiers in Psychology*, <http://dx.doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01165> (ultima verifica: 14 febbraio 2018).
- Di Francesco, M., Marraffa, M., Paternoster, A. (2016), *The Self and its Defenses. From Psychodynamics to Cognitive Science*, London, Palgrave.

- Di Francesco, M., Tomasetta, A. (2013), Coscienza e soggettività. La scienza cognitiva ha eliminato le persone?, in: *Rivista di filosofia* 104, 403-419.
- Dutton, D.G., Aron, A.P. (1974), Some evidence for heightened sexual attraction under conditions of high anxiety, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 30, 510-517.
- Elton, M. (2000), Consciousness: Only at a Personal Level, in: *Philosophical Explorations* 3, 25-42.
- Gabbani, C. (2007), *Per un'epistemologia dell'esperienza personale*, Milano, Guerini e Associati.
- Gabbani, C. (2013), The Causal Closure of What? An Epistemological Critique of the Principle of Causal Closure, in: *Philosophical Inquiries* 1, 145-174.
- Gabbani, C. (2014), Consciousness and the Concept of a Person, in: M. Galletti (a cura di), *La mente morale. Persone, ragioni, virtù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1-15.
- Gazzaniga, M. (2011), *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*, New York, Harper Collins; tr. it. a cura di S. Inglese, *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, Torino, Codice 2013.
- Grandy, R.E. (2016) Sortals, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accessibile on-line: <http://plato.stanford.edu/entries/sortals/> (ultima verifica: 14 febbraio 2018).
- Hale, B., Wright, C. (2001), To Bury Caesar..., in: B. Hale, C. Wright, *The Reason's Proper Study. Essays Towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 335-396.
- Hornsby, J. (1997), *Simple Mindedness: A Defence of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Hornsby, J. (2000), Personal and Sub-Personal: A Defence of Dennett's Early Distinction, in: *Philosophical Explorations* 3, 6-24.
- Kahneman, D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*, London, Penguin; tr. it. a cura di L. Serra, *Pensieri lenti e veloci*, Milano, Mondadori 2012.

- Kihlstrom, J. (1987), The Cognitive Unconscious, in: *Science* 237, 1445-1452.
- Kind, A. (2015), *Persons and Personal Identity*, Cambridge/Malden, Polity.
- Locke, J. (1694) *An Essay concerning Human Understanding*, second edition, Oxford, Clarendon Press; tr. it. a cura di M. Abbagnano e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, UTET 1971.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press; trad. it. a cura di C. Calabi, *Giustizia e razionalità*, Milano, Anabasi 1995, vol. 1.
- Mele, A. (2009), *Effective Intentions. The Power of Conscious Will*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Nisbett, R., Wilson, T. (1977), Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes, in: *Psychological Review* 84, 231-259.
- Olson, E.T. (1994), Is Psychology Relevant to Personal Identity?, in: *Australasian Journal of Philosophy* 72, 173-86.
- Olson, E.T. (1997), *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*, Oxford: Oxford University Press; trad. it. a cura di S. Levi, *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, Milano, McGraw-Hill 1999.
- Olson, E.T. (2003), Personal Identity, in: S.P. Stich, A Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden/Oxford, Blackwell, 352-368.
- Olson, E.T. (2015), Personal Identity, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accessibile on-line: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/> (ultima verifica: 14 febbraio 2018).
- Parfit, D. (1987), *Reasons and Persons*, second edition, Oxford, Oxford University Press; trad. it. a cura di R. Rini, *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore 1989.
- Parfit, D. (1993), The Indeterminacy of Identity. A Reply to Brueckner, in: *Philosophical Studies* 70, 23-33.
- Parfit, D. (1995), The Unimportance of Identity, in: H. Harris (ed.), *Identity. Essays Based on Herbert Spencer Lectures*, Oxford, Oxford University Press, 13-45.

- Peirce, Ch. S., Jastrow J. (1885), On Small Differences in Sensation, in: *Memoirs of the National Academy of Sciences* 3, 73-83.
- Ricoeur, P. (1983), *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, ora in: P. Ricoeur, *La persona*, tr. it. a cura di I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana 1997, 21-36.
- Sellars, W. (1962), Philosophy and the scientific image of man, in: R. Colodny (ed.), *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 35-78; trad. it. a cura di A. Gatti, *La filosofia e l'immagine scientifica del mondo*, Roma, Armando 2007.
- Skidelsky, L. (2006), Personal-Subpersonal: The Problems of the Inter-level Relations, in: *Protosociology. An International Journal of Interdisciplinary Research and Project* 22, 116-117.
- Strawson, P.F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen; tr. it. a cura di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano, Feltrinelli 1978.
- Strawson, P.F. (1985), *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, London, Methuen.
- Wilson, T.F. (2002), *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press.
- Wilson, T.F. (2011), *Redirect. Changing The Stories We Live By*, London/New York, Penguin.

## Keywords

Person; Personal Identity; Cognitive Unconscious; Personal/Sub-personal Level

## Abstract

The paper aims at elaborating a concept of a person in the light of recent developments in philosophy of mind and psychology, moving from an awareness of the current misfortune of this concept.

Firstly, the distinction between personal and subpersonal levels of description and explanation is examined, also in connection with the discoveries concerning the

so-called 'cognitive unconscious'. Then, the thesis according to which the personal level of explanation is not trustworthy at all (or may be reduced to subpersonal levels) is refuted and the need for an interaction between the two levels defended.

This conclusion, however, leaves us with the problem of interfacing the two levels. I argue that a necessary premise for dealing successfully with this 'interface problem' is to restate a conception of ourselves as persons, while 'person' is conceived as a sortal concept. Thus 'person' is to be considered not a concept belonging to the personal level of analysis, but the concept of a basic particular to which both personal-level and sub-personal level properties can be attributed. For this very reason, a person is also the real and logical space of possibility and intelligibility of the phenomena belonging to the personal level, as well as of those belonging to the sub-personal levels, namely their coexistence, conflict, integration, etc. It is also for this reason that the concept of a person is more useful and valuable today than those of 'I', 'subject', and so on. The proposal defended in this paper does not have a metaphysical character; nevertheless this way of conceiving persons (and personal identity) implies a break with the tradition opened by Locke: but this line of thought was, in any case, at a dead end.



CARLO BRENTARI

SPACE AND *LEIB* IN NICOLAI HARTMANN'S  
*PHILOSOPHIE DER NATUR*:  
TWO KEY DIMENSIONS OF THE PERSONAL SELF

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Hartmann's double approach to natural categories*; 3. *The intuitive form (Anschauungsform) of the category of space*; 4. *The pre-critical experience of the Leib*; 5. *Concluding remarks*.

### 1. *Introduction*

Although Nicolai Hartmann's theory of knowledge is embedded in Kant's thinking and recalls many of its themes in a constant confrontation, Hartmann's perspective differs from Kant's transcendental approach for a key reason: a basilar realism. According to Hartmann, the ontological principles of reality – both the fundamental ones, which are common to all layers of being, and the special ones, unique to one layer or a subset of layers – are effectively mirrored by our categories of thought. One could say that between the two poles there is a fundamental isomorphism. Consequently, on several occasions Hartmann diverges explicitly from the «idealism of consciousness [*Bewusstseinsidealismus*]» [Hartmann 1980, 366] of many contemporary philosophers of the phenomenological (Edmund Husserl) or transcendental approach (Jakob von Uexküll). According to them, subjective experience would be a sort of unavoidable filter against the external world and, therefore, it risks becoming the only sphere of experience that is fully real. Nevertheless, it should be said that Hartmann considers realism as neither ontologically nor logically proved, nor even as passible to be proven. Rather, he viewed it only as a more fecund and essentially less problematic position than all theories that, in a radical way, separate conscious experience and external reality, as well as representation and “things-in-themselves”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> According to Hartmann, idealism of consciousness, transcendentalism and phe-

It is not our goal here to discuss Hartmann's basilar realism in-depth. However, it must be highlighted that his attitude is not at all an "ingenuous realism". The categories of knowledge that reflect the basic structure of reality are neither given *a priori*, nor unchangeable. They have been gained through a long process of conceptual clarification that has been carried out by philosophers; today, this work continues mainly with science. This is particularly true for those categories that are peculiar to a limited field of being (the so-called *spezielle Kategorien*) and, therefore, it is also true for the entire categorial discussion that is developed in the text we are dealing with, Hartmann's *Philosophie der Natur* – whose subtitle reads, relevantly, *Abriss der speziellen Kategorienlehre* (*Outline of a Doctrine of the Special Categories*).

To emphasise Hartmann's realism is a good starting point for understanding his view of the personal experience of space and the living body (the *Leib*). In Hartmann's *Philosophie der Natur*, there are two distinct ways for human beings to acquire knowledge of nature and of themselves as natural beings: on the one hand, through spontaneous faculties such as perception, memory, and imagination; on the other hand, through reflexive analysis (which includes philosophical, logical, and scientific perspectives on reality). Both ways of acquiring knowledge are realistic and rely on a basilar ontological agreement with the

---

nomenological approaches create a problem that they cannot solve: even if the whole world of experience «should be appearance, then the appearance would have to be explained» («[auch wenn die Erlebniswelt] Schein sein sollte, dann müßte das Schein erklärt werden», Hartmann 1980, 367). In other words, says Hartmann, having declared the external reality inaccessible, radical subjectivists not only cannot explain why subjective phenomena arise, and why they arise in a particular way, but they «simply shift the burden of proof on opponents», or in original: «sie schieben einfach die Beweislast dem Gegner zu» [Hartmann 1980, 367], asking *them* to prove the connection between extra-conscial reality and representation. That this connection exist, is, for Hartmann, an immediately given, pre-reflective attitude of the mind, from which we should move: phenomena should not be proved or justified, they should firstly be described (and, here, even phenomenology can give a valuable contribution) and, secondly, systematically explained through categorial analysis. The actuality of Hartmann's position is also clearly visible in a recent paper by Keith Peterson, who analyzes Hartmann's realism in connection with the so-called "new realism" of contemporary philosophers such as Quentin Meillassoux, Ray Brassier, and Maurizio Ferraris (see Peterson 2016).

extra-subjective reality. Intuitive categories allow us to acquire knowledge in a spontaneous, often inconsequent, but very rich and personal manner, while philosophical and scientific categories work in a reflective, analytic manner. As we shall see through the examples of space and *Leib*, the first approach of the intuitive experience allows Hartmann to recover, in a realistic frame of thought, themes and suggestions that the 20<sup>th</sup> Century philosophy has developed mainly as phenomenology. Incidentally, one would not expect to find these themes and suggestions inside Hartmann's philosophy of nature. This paper proposes an initial investigation of such convergences, which, if they are proved, deserve to be further explored through a more accurate comparison with the phenomenological tradition.

## 2. *Hartmann's double approach to natural categories*

Before going further, it is necessary to briefly sketch the basic structure of Hartmann's ontology. According to Hartmann, being is divided in ideal being and real being. The first realm includes two typologies of timeless entities, with mathematical and logical entities on one side, and ethical values on the other. The real being, which is subjected to time and processuality, is divided into four major types: inorganic being, organic being, psychic being and spiritual being (which, in turn, includes history, institutions, culture, and personal life). The sphere of nature extends itself on the first two levels, that of the inorganic and the organic being. Hartmann's natural ontology is based on two main traits: its stratified character – in line with the ontological view of the previous works, firstly *Der Aufbau der realen Welt* [Hartmann 1940] – and its overall processuality. The most general categories of nature are space, time, process, change, causality, and the character of system; many of these categories, such as time, regard the whole real being. Besides these, there are also special categories that are specific to the living being, such as the holistic character of organism, self-regulation, reproduction, and variability.

Nature is also the ontological sphere where the aforementioned duality of the human knowledge – divided into spontaneous, intuitive forms on one hand, and in reflected thought on the other – can be observed in the clearest way. Even here, Hartmann's approach is system-

atic: already the categories of the inorganic layer, which includes the basilar coordinates of all natural processes (the so-called “dimensional” categories), are considered both as pre-critical, immediate forms of human consciousness and as reflected forms which have undergone a process of critical, philosophical, and scientific elaboration. In the concrete articulation of Hartmann’s *Philosophie der Natur*, each category is discussed firstly as a critical form of thought and secondly, in a dedicated paragraph, as a category of intuition (*Anschauung*), imagination (*Vorstellung*), or pre-critical consciousness (*Bewusstsein*). To mention just a few examples, the section on time concludes with the broad paragraph “Real time and intuitive time (*Realzeit und Anschauungszeit*)”; the section on space with the paragraph “Intuitive Space (*Der Anschauungsraum*)”; the section on processuality with the paragraph “Process as category of consciousness (*Der Prozess als Bewusstseinskategorie*)”; the section on causality with the paragraph “Causality as category of consciousness (*Kausalität als Bewusstseinskategorie*)”; and so on.<sup>2</sup>

This systematic double approach to categories is interrupted when Hartmann’s analysis approaches the categories of the organic being. Already the category of the dynamic structure (*dynamisches Gefüge*), which marks the border between inorganic and living being, is characterised by a pronounced «extraneity to consciousness [*Bewusstseinsfremdheit*]» [Hartmann 1980, 476]. Then, in the midst of the organic being, the pre-critical consciousness fails completely to grasp the categories that inform the real being. According to Hartmann, this phenomenon would explain the frequency and regularity of the errors that human beings commit in analysing this ontological layer (in particular, its specific form of causality). With the organic being, the philosopher says, opens up «the great gap [*die große Lücke*]» of human knowledge [Hartmann 1980, 489]. In other words, *Anschauung* and pre-critical experience can mirror both the lower layers (those belonging to the inorganic being) and the higher ones (the psychic and spiritual being) in a richer and more effective way than they can do with the intermediate layer of the organic being. This is also reflected in the different space which, in *Philosophie der Natur*, is dedicated to the pre-critical forms

---

<sup>2</sup> The aforementioned paragraphs are to be found, respectively, in Hartmann 1980, 58-63, 116-126, 276-278, 382-386.

of knowledge of the different layers. If, as we are now going to see, Hartmann devotes an extensive discussion to the intuitive form of a fundamental category such as space, his attention for the intuitive form of more specific categories of the real and particularly of the organic being declines progressively.

### 3. *The intuitive form (Anschauungsform) of the category of space*

As emerges from what has been said so far, it will not be possible to reconstruct here in its entirety the discussion that, in *Philosophie der Natur*, Hartmann devotes to natural categories seen as pre-critical categories. Bearing in mind the arbitrariness of the choice, I will focus on one category in particular (that of space), that I consider among the more suitable ones to highlight Hartmann's double approach. What makes this category even more interesting is that its analysis merges seamlessly with the analysis of the human living corporeality.

The category of space is a guideline for human action and experience both as a critically refined theoretical tool used by science and philosophy and as a spontaneous coordinate of the intuitive, pre-reflected experience and self-perception of human subjects. Consequently, with Hartmann's realism, this category is based in both versions on a deep-reaching ontological agreement with the external reality. As we shall see in the concluding remarks, this common reference to an external pole implies, for a sort of transitive law, that a minimal isomorphism must subsist even between the critical and the pre-critical categorial forms.

As a reflected category, space is a «dimensional category [*Dimensionskategorie*]», or simply a «dimension [*Dimension*]» [Hartmann 1980, 47]; the same is true for the category of time (on which we cannot focus here). Dimensionality is a categorial trait that is strictly bound to the multiplicity and processuality of natural entities. Indeed, multiplicity and processuality require «a continuum of possible transition, within which a field of infinite discretion opens up» [Hartmann 1980, 48].<sup>3</sup> In a different manner (in time we have a simple dimen-

---

<sup>3</sup> Original text: «[Multiplizität und Prozeßhaftigkeit brauchen] ein Continuum möglichen Überganges, innerhalb dessen ein Feld unendlicher Diskretion sich auftut».

sionality, in space a three-dimensional articulation), space, as a basic category of nature, provides an empty and neutral sphere *inside which* there can be, in general, multiplicity, discretion, relations, and change. This is the way in which mathematics, physics, and philosophy mostly think of space as ontological pre-condition for a possible multiplicity of entities and processes.<sup>4</sup>

As a pre-critical form of perception and representation, the intuitive category of space demonstrates different features. Neutrality and emptiness are substituted by the distinctive inhomogeneity of human spatial experience: «the places in this system are not equivalent [...]. They appear graded according to preferred directions and areas» [Hartmann 1980, 129].<sup>5</sup> This inhomogeneity reveals itself in many ways: the horizon is narrower for the sense of touch and wider for that of sight, and also changes according to the age of the perceiving subject [Hartmann 1980, 132]; in the visual space, the horizontal plane is privileged [Hartmann 1980, 129]; perspective causes many subject-related optical effects, such as the scaling down of objects in function of their distance [Hartmann 1980, 120], and so on.

The inhomogeneity of the intuitive space is due to a typical trait of our consciousness. As a psychic entity, consciousness is non-spatial in itself and uses non-spatial tools (for Hartmann, representations can have a spatial content, but they are non-spatial as psychic entities). Nevertheless, consciousness succeeds in posing itself as a perspective centre of a system of coordinates and in building up around itself a visual field that reproduces the spatial elements of the outer reality (and here, as we shall see, the *Leib* plays a key role). Consciousness, writes Hartmann, «makes an equivalent of the spatial appear in the non-spatial»

---

<sup>4</sup> The discussion on dimensionality is carried on by Hartmann inside a constant confrontation with Kant. Besides a basic divergence in the way of considering the categories (transcendental idealism on Kant's side, critical realism on Hartmann's), Hartmann criticises Kant for not having clarified what space and time have in common: the categorial moment of dimensionality. By the way, to add dimensionality to the Kantian *a priori* forms of sensibility would be a very interesting theoretical experiment.

<sup>5</sup> Original text: «die Örter in diesem System sind nicht gleichwertig [...]. Sie erscheinen abgestuft nach Vorzugsrichtungen und Vorzugsgegenenden».

[Hartmann 1980, 118],<sup>6</sup> and this process of reproduction of spatially extended contents through non-spatial representations is neither a mechanical mirroring of the spatial aspects of the external world, nor is it the creation of an illusory sphere. It is, instead, a spontaneous process of reconstruction and «re-objectivation» (*Re-objektivierung*) that has a semiotic nature. Perspective phenomena (such as the reduction of the size of the objects in function of the distance, or the apparent convergence of parallel lines) «do not act as illusions in developed consciousness, but as *signs* of distance and location» [Hartmann 1980, 120; italics my own].<sup>7</sup> Incidentally, Hartmann's refusal to attribute an illusory character to perspectival phenomena and, in general, to spatial representations is fully consistent with his realism. Even if space, as a form of intuitive perception, is the result of processes of re-objectivation and semiotic mediation, it remains, writes Hartmann, «an astounding adaptation of consciousness to the outside world» [Hartmann 1980, 118].<sup>8</sup>

#### 4. *The pre-critical experience of the Leib*

Our presentation of Hartmann's view of the intuitive space would be seriously incomplete without mentioning the role played by the living body (the *Leib*)<sup>9</sup> – that is, for him, the immediately re-perceived psycho-physical unit of the self. Faced with the problem of understanding how an unextended psychic being such as consciousness can be constitutively rooted in a place in the real space, which then becomes the

---

<sup>6</sup>Original text: «[die Vorstellung] läßt im Unräumlichen ein Äquivalent des Räumlichen auftreten».

<sup>7</sup>Original text: «[solche Phänomene] wirken im entwickelten Bewusstseins nicht als Täuschung, sondern als Anzeichen der Entfernung und der Lage».

<sup>8</sup>Original text: «[der Raum ist] eine erstaunliche Anpassung des Bewusstseins an die Außenwelt». In Hartmann's work, the term adaptation (*Anpassung*) has to be read in a pragmatic, rather than a Darwinian sense; see also Hartmann 1980, 3 (where the term “adaptation” clearly appears as a synonym for “orientation” [*Orientierung*]).

<sup>9</sup>In the inability to provide a detailed account of the establishment of the *Leib* category in philosophy, philosophical anthropology, and phenomenology, I limit myself to some essential bibliographical indications: Grätzel, 1989; Waldenfels 2000; Fischer *et al.* 2010; Schmitz 2011; Rappe 2012.



centre of the representative space, Hartmann responds that this can happen only in an indirect way, through the mediation of the living body: «Consciousness is indirectly transposed to a place in the real space by the living body [*Leib*] to which it is bound. And it can perceive precisely by this mediated localization: only from one location it can see, hear, and touch» [Hartmann 1980, 122].<sup>10</sup> The phenomenon of the mediated localisation, made possible by the living body, is a basic condition of the perceptive activity of the self-conscious subject. The perceiving subject «can indeed change location, but only by a real spatial movement of the living body» [Hartmann 1980, 122]<sup>11</sup> and is «bound by the living body to the real place of the living body» [Hartmann 1980, 123].<sup>12</sup> Through the *Leib*, consciousness becomes a centre of coordinates in the real space, i.e., in the discrete domain of multiplicity, relations, and change; then, forgetting the mediation of the *Leib*, it experiences itself directly as the centre. For consciousness, corporeity is at the same time a limit and the source of the effectiveness of its action in the real world.

If the intuitive perception of space is necessarily centered on the body, other pre-critical faculties of the subject such as imagination and representation can overcome this boundary; this happens through a sort of projective dislocation of the centre in a different point of the spatial field. The centrality of the perceiving *Leib* is not eliminated, but inserted in a wider symbolic field. This gives rise to the possibility of re-

---

<sup>10</sup> Original text: «Das Bewusstsein ist durch den Leib, an den es gebunden ist, indirekt an einen Ort im Realraume versetzt. Und wahrnehmen kann es gerade durch diese vermittelte Lokalisierung: es kann durchaus nur von einem Standort aus sehen, hören, tasten».

<sup>11</sup> Original text: «[das wahrnehmende Subjekt kann] die Stelle zwar wechseln, aber nur durch realräumliche Fortbewegung des Leibes».

<sup>12</sup> Original text: «[das wahrnehmende Subjekt ist] durch den Leib an den realräumlichen Ort des Leibes gefesselt». Boundness (*Fesselung*) is a key word in Hartmann's *Philosophie der Natur*; it refers to the ontological limitedness of human beings as natural entities and is linked to the idea of the progressive diminution of possibilities that goes hand in hand with the temporal character of the human life. To avoid possible misunderstandings, it should be noted that the *Fesselung* is not an original ontological category, but rather the secondary outcome of those fundamental ontological principles that, being dimensional, are the condition of possibility for all subsequent levels of reality. See also Hartmann 1980, 140.



garding the perceiving subject (so to speak) from outside. This process of «re-objectivating world orientation of the subject» [Hartmann 1980, 123]<sup>13</sup> is described by Hartmann with explicit reference to Helmuth Plessner's concept of the ex-centric positionality (*exzentrische Positionalität*) of human beings: «man is oriented towards the world and sees himself [...] in an ex-centric position towards it» [Hartmann 1980, 123].<sup>14</sup> Both authors see the ex-centric positionality as the dividing line between human and non-human animals. In their view, non-human animals are also rooted in the real being as perceiving and living bodies, but they are not able to detach themselves from their “centric” position; only humans can symbolically and cognitively project themselves into other points of the spatial field.

The basic role played by the living body in the constitution of the *Anschauungsraum* has a final, relevant consequence for self-perception by the subject. As mentioned above, consciousness is, for Hartmann, an unextended instance which, in order to orientate and act in the world, must produce an inner equivalent of the spatial world. In this process, consciousness itself has to be represented through an equivalent in space, which is not directly the *Leib* but «the self [*das Ich*]» [Hartmann 1980, 122] or «the own person [*die eigene Person*]» [Hartmann 1980, 125].<sup>15</sup> In the personal space of the self, the unextended sphere of the

---

<sup>13</sup> Original text: «[die] reobjektivierende Weltorientierung des Subjekts».

<sup>14</sup> Original text: «der Mensch orientiert sich auf die Welt und sieht sich selbst [...] in exzentrischer Stellung zu ihr». On the concept of positionality in Plessner's philosophical anthropology, see Fischer 2000; Chrobak 2014, 73-80. On Hartmann's personal and theoretical relationship with Plessner (and, in general, with German philosophical anthropology), see Fischer 2011, 78-79.

<sup>15</sup> In *Philosophie der Natur*, Hartmann speaks of the person with a significantly different perspective than in the preceding texts. If, above all in *Ethics*, the person was defined primarily by his task of grasping and achieving the moral values (which Hartmann classifies, ontologically, among the ideal entities), in his *Philosophie der Natur* the philosopher rather focuses on the ontological preconditions that make possible the subsistence of the person inside the real being (and hence, indirectly, the performance of the moral action). Among these preconditions, in this contribution we have focused on spatiality; in another recent paper, instead, we have analysed the fundamental question of how the person can last in the dimension of time (see Brentari 2018). On the issue of the person in Hartmann's ontology, see also Hartmann 2002, 317-341; Hartmann 2003, 341-368; Hartmann 2004, 205-240; Hartmann 1962,

subject as consciousness comes to a full identification with the spatiality of the subject as living and perceiving body.

Once again, the experienced spatiality of the personal sphere is not a primary dimension from the ontological point of view, but it is pragmatically very useful. Through the personal self, the subject «locates himself in the spatially intuited world of things, in which it, as consciousness, can assume no place at all» [Hartmann 1980, 122].<sup>16</sup> This allows for it to interact effectively with things; however, the opening up of this possibility is accompanied, as a sort of side effect, by the reification of the self, which, in the pre-critical self-perception, appears as a «thing among things» [Hartmann 1980, 125].<sup>17</sup> This reification also accounts for the immediate, irrefutable attribution of the body to the self; «the living body» – writes Hartmann – «[is] attributed to the self» [Hartmann 1980, 125].<sup>18</sup> On closer inspection, there is a peculiar misunderstanding here: the self, which borrows its mediated spatial extension from the *Leib*, thinks of itself as the *owner* of the body.<sup>19</sup> Yet again, the reason for this misunderstanding should be sought after in what is, for Hartmann, the very sense of the spatialisation of experience, that is, the need to act in a reliable equivalent of the outside world, where the body *is* first of all a spatial entity.

In other words, the reification of the self gives rise to the opportunity to draw a pragmatic and experiential border between myself (the union of personal self and the *Leib*) and the other-than-myself. The self, writes Hartmann, «is perceived by “me” as the “mine”; its contrary is constituted by the outer world, which is related to it [but] [...] is perceived and understood as the “not mine”» [Hartmann 1980,

---

124-172, Hartmann 1955, 311-318; Da Re 1996, 221-227; Da Re 2001.

<sup>16</sup> Original text: «[Das Subjekt] lokalisiert also sich selbst in der räumlich angeschauten Dingwelt, in der als Bewusstsein gar keine Stelle annehmen kann».

<sup>17</sup> Original text: «[das Selbst erscheint als] ein Ding unter Dingen».

<sup>18</sup> Original text: «der Leib [ist] zum Ich gezählt».

<sup>19</sup> A doubt about the solidity of this possession could arise already by observing the strong limitations affecting the representation of the bodily interiority («*das Leibinnere*», Hartmann 1980, 125); this sphere is usually «dark, blurry, and also short-ranging as far as its content is concerned», or in original: «[diese Sphäre ist] dunkel, verschwommen und reicht auch inhaltlich nicht weit» [Hartmann 1980, 125].

125].<sup>20</sup> Moreover, according to Hartmann, the outside world must have a clear «preponderance [Übergewicht]» in the pragmatically-oriented consciousness – in Hartmann's words, the «simply practical thinking» [Hartmann 1980, 125].<sup>21</sup> This preponderance is indispensable to the orientation and adaptation of the human being.<sup>22</sup>

In short, the pre-critical experience of space and the *Leib* must lead to the constitution of an external world that is immediately experienced as a sphere of alterity. The person relates to this sphere with a mixed attitude of extraneousness (that originates from the opposition between *meinig* and *nichtmeinig*) and of cognitive agreement (ultimately due to Hartmann's categorial realism). In this regard, Hartmann is concerned that the awareness of the subjective mediation of the experiential field could result in the subjectification of this field, with the resulting loss of alterity (and, ultimately, of effective reality) of the *nichtmeinig*. What the philosopher wants to avoid, in other words, is the Husserlian or Uexküllian (but, ultimately, Kantian) «misleading representation [*irrig*e *Vorstellung*]», according to which «the surrounding thing-world becomes an extended self-sphere, for example, as an environment existing merely “for me”, or as “my world”» [Hartmann 1980, 125].<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Original text: «[das Selbst] wird von “mir” als der “meinige” empfunden, und der Gegensatz dazu bildet die auf ihn bezogene Außenwelt, [...] die als die “nichtmeinige” wahrgenommen und aufgefasst wird».

<sup>21</sup> Original text: «[im] schlichten praktischen Denken».

<sup>22</sup> This must happen even if, as counter effect, the consciousness is over-objectified («überobjektiviert», Hartmann 1980, 125) and therefore misunderstood in its nature of unextended psychic entity. In any case, if reification and over-objectivation of the self are unavoidable on the pragmatic level of experience, they can be brought to consciousness and corrected on the level of the critical ontological reflection.

<sup>23</sup> Original text: «die umgebende Dingwelt [wird zu] einer erweiterten Ichsphäre, etwa als bloß “für mich” bestehende Umwelt” oder als “je meinige Welt”». For an overview of Hartmann's references to Husserl, see Landmann 1943, 400; as for Uexküll, in Hartmann 1980, 532-533, the author says he is explicitly contrary to the use of the term *Umwelt* in the Uexküllian sense, namely as a subjective species-specific construction.

### 5. Concluding remarks

In all its forms (as a critically reflected category, as an intuitive category, as a represented inner world and so on), the Hartmannian category of space grasps some essential traits of the external world, i.e., of space as an ontological principle. This can be generalised by saying that Hartmann's realistic stance leads him to affirm the presence of a minimal *isomorphism* between all categorial forms of the subject on one side, and the external reality of space on the other. On the categorial side, this isomorphism is based on some features that are common to all versions of a given category. For space, this common feature is dimensionality: in all its forms, space remains a three-dimensional sphere, in which a multiplicity of discrete entities can simultaneously exist. Even as a form of perceptive intuition, representation, and imagination, the category of space must respect this minimal isomorphism not only with the critical, scientific notion of space, but also with the external world. Otherwise (if space, for instance, were only an expanded self-sphere), this category would be deprived of any value for orientation.

Once the categorial forms have respected this minimal isomorphism, then they are free to diverge significantly in their development and goals. The reflected category of space becomes the object of specific research disciplines (geometry, physics, critical ontology itself), whereas the unreflected form continues to secure the everyday orientation of man in the natural and relational world. In both cases, many elements are added to the basic, isomorphic schema. We cannot go more in-depth here into the epistemological implications of Hartmann's realism with reference to the geometrical notion of space;<sup>24</sup> in order to conclude our reflection, we shall instead summarise the four main points of divergence of space as form of intuition and representation from the aforementioned minimal isomorphic traits.

---

<sup>24</sup> See, however, Pinna [2016], who provides both a clear introduction to this relatively little-studied issue of Hartmann's natural ontology, and a theoretic contextualisation of the Hartmannian position in contemporary epistemology. In the reconstruction provided by Pinna, Hartmann stands among the supporters of the ontologically original nature of space and time dimensions («primacy thesis»), a position opposite to relational and derivative views – which, by making space and time mere coordinates relative to other entities, and hence dependent on them, ultimately lead to their vanishing («disappearance thesis») (see Pinna 2016, 25).

Firstly, spatial sense-perception and representation are spontaneous processes of reconstruction and re-objectivation of the spatial elements of the external reality. They do not rest on a mechanical mirroring of the external world, but on semiotic procedures, thanks to which the spatial conditions are translated into non-spatial representations (for example, an increasing distance from the subject is rendered through the scaling down of the size of the perceived objects). Secondly, the abstract tri-dimensionality of space becomes a subject-related system of coordinates. The coincidence between *Leib* and consciousness makes possible the mediated localisation of the subject in the real space; consequently, space becomes an inhomogeneous, personal field that can be experienced in different ways in relation to the age of the subject or the considered sense (sight, touch, etc.), and so on. Thirdly, the spatialisation of the consciousness is the pre-condition of the distinction between inner and outer space – between an inner sphere of self-consciousness and proprioception and the external world. This wide-ranging division of space in *meinig* and *nichtmeinig* is a sort of anthropological basis condition and is very far from the neutral view of space as a critically reflected category. Fourthly, if the coincidence with the *Leib* gives consciousness a stabile localization in the real space, the representative faculty can provisionally dislocate and project the subject, on the imaginative plane, into other points of the perceived space. This is the relevant phenomenon of the ex-centric positionality of man that Hartmann, like Plessner, sees as a particularity of human beings towards non-human embodied subjects.

Perhaps to preserve his basic realistic stance from any misunderstanding, Hartmann avoids the term “phenomenology” and “phenomenological”. Nevertheless, the summarized traits of space as a natural, pre-critical category testify for the presence, in the realistic frame of Hartmann's *Philosophie der Natur*, of a deep *phenomenological insight* into some basic coordinate of human personal experience (first and foremost, on its being rooted in a living body). A similar discussion of the intuitive versions of other categories of the real being (time, change, process, etc.) would very probably support this research approach. If, for Hartmann, phenomenology is usually only the starting point of the ontological enquiry (the phase of data collection and preliminary de-

scription of the phenomena of the considered ontological layer),<sup>25</sup> here we have a deeper and more content-related closeness of Hartmann to the classical issues of the 20<sup>th</sup> Century phenomenology (with the relevant mediation, it should be recalled, of Plessner's philosophical anthropology). The respect of the minimal isomorphism of the intuitive categories (with the critically developed categories on one side, and with the basis articulation of the external reality on the other) gives a decidedly realistic character to Hartmann's phenomenology of the lived experience. This avoids the risk that the subjective experience of the world comes to coincide with an expanded sphere of the self. At the same time, it is doubtless that his ontological analysis can shed light on many relevant aspects of the *condition humana* and on the self-perception of the embodied person.

---

<sup>25</sup> See Landmann 1943, 395-397; Mohanty 1982. Landmann's contribution is still the most accurate and accurate analysis of the relationship between Hartmann and phenomenology. Landmann's thesis is that of a profound consonance between Hartmann and authors such as Husserl and, above all, Max Scheler. This consonance is manifested in some common points: the respect of the given inside the philosophical enquiry; the criticism of the psychologism (see Landmann 1943, 400), the skepticism towards the metaphysical systems; and the focus on the ethical and axiological application of phenomenology (see Landmann 1943, 404). At the same time, Landmann recognises that Hartmann's philosophy exceeds the phenomenological approach at the very moment in which it becomes an ontology. In any case, the peculiar character of such an ontology – its pluralistic and non-reductive character, its attention to the peculiarities of the different ontological layers – leads Landmann to the following concluding assertion: «we have gone so far as not only to consider Hartmann as a phenomenologist, but even as the achiever of phenomenology» (see Landmann 1943, 422). Even if he agrees with Landmann as far as the convergence lines between Husserl and Hartmann are concerned – to which he adds the «rehabilitation of the ontological status of the essences [*Wesenheiten*]» [Mohanty 1982, 16] – Mohanty does not share the overall evaluation of Hartmann as achiever of the phenomenology. On the debate about the relationship between the phenomenological tradition and Hartmann's ontology, see also Thyssen 1953; Bertolini 2016.

## References

- Bertolini, S. (2016), Beings in the World: Elements for a Comparison Between Nicolai Hartmann and Roman Ingarden, in: *New Research in the Philosophy of Nicolai Hartmann*, ed. K. Peterson, R. Poli, Berlin/Boston, De Gruyter, 171-190.
- Brentari, C. (forthcoming, 2018), 'Consistency' and maintenance of the personal identity in Nicolai Hartmann's *Philosophie der Natur*, in: *Philosophische Anthropologie und Neue Ontologie*, ed. J. Fischer, Nordhausen, T. Bautz.
- Chrobak, K. (2014), Helmuth Plessner's Philosophy of Life, in: *Teoria* 34 (2), 65-82.
- Da Re, A. (1996), *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Milano, Guerini.
- Da Re, A. (2001), Objective Spirit and Personal Spirit in Hartmann's Philosophy, in: *Axiomathes* 12, 317-326.
- Fischer, J. (2000), Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2), 265-288.
- Fischer, J. (2011), Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology – Without belonging to the Paradigm, in: *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, ed. R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay, Berlin/Boston, De Gruyter, 73-94.
- Fischer, M., Wehrle, M. (2010), Leib, in: *Husserl-Lexikon*, ed. H.H. Gander, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 190-192.
- Grätzel, S. (1989), *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart/Wiesbaden: Steiner Franz Verlag.
- Hartmann, N. (1940), *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin, De Gruyter.
- Hartmann, N. (1955), "Das Ethos der Persönlichkeit" [1949], in: *Kleinere Schriften. Band I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, ed. F. Hartmann, Berlin, De Gruyter, 311-318.



- Hartmann, N. (1962), *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin, De Gruyter.
- Hartmann, N. (1980), *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* [1950]. Berlin, De Gruyter.
- Hartmann, N. (2002), *Ethics. Vol. 1: Moral Phenomena*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Hartmann, N. (2003), *Ethics. Vol. 2: Moral Phenomena*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Hartmann, N. (2004), *Ethics. Vol. 3: Moral Freedom*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Landmann, M. (1943), Nicolai Hartmann and Phenomenology, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 3 (4), 393-423.
- Mohanty, J.N. (1982), Nicolai Hartmann und die Phänomenologie, in: *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882-1950)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 13-23.
- Peterson, K. (2016), Nicolai Hartmann and Recent Realism, in: *Axiomathes*. DOI 10.x1007/s10516-016-9313-3. Published online: 19 September 2016 (Accessed 23.10.2017).
- Pinna, S. (2016), Hartmann on Spacetime and Geometry, in: *New Research in the Philosophy of Nicolai Hartmann*, ed. K. Peterson, R. Poli, Berlin/Boston, De Gruyter, 24-43.
- Rappe, G. (2012), *Leib und Subjekt*, Bochum, Projektverlag.
- Schmitz, H. (2011), *Der Leib*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Thyssen, J. (1953), Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7 (2), 145-170.
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

### Keywords

Nicolai Hartmann; Ontological Realism; Personal Experience; Space; Corporeity; *Leib*



## **Abstract**

This paper offers an initial investigation of some philosophical-anthropological and phenomenological aspects of Nicolai Hartmann's *Philosophie der Natur*. In this work, besides the critical analysis of the ontological articulation of the natural being, Hartmann shows great interest in the spontaneous, unmediated usage of some categories of natural ontology (space, time, causality, process, and so on). Our particular focus is Hartmann's analysis of the pre-critical spatial self-perception of the subject, that reveals wide-ranging links with the phenomenologically relevant issues of the living corporeity (*Leiblichkeit*) and the delimitation of a personal sphere of experience.



BIANCA BELLINI

THE CORE OF INDIVIDUALITY AND  
THE CONSTRAINTS OF SELF-SHAPING.  
FROM HUSSERL TO SCHELER  
IN THE LIGHT OF THE DYNAMIC  
BETWEEN PERSONHOOD AND PERSONALITY

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction; 2. What is Necessary for an Eidetic Variation of my Self?; 3. Freie und träumende Phantasie: Eidetic Variation and its Inherent Link with Exemplars (Vorbilder); 4. The Dynamic between Ordo Amoris and Ethos: Readiness for Being Affected and the Range of Possible Self-Changes; 5. Being Subject to and Being Subject of: Ordo Amoris and Ethos; 6. Destiny and Fate: Individual Destiny as the Further Facet of Individuality's Core; 7. Love as the Key to the Core of Individuality: Readiness for Being Affected; 8. Concluding Remarks: The Good Fortune to be Persons Besides Individuals.*

*1. Introduction*

**P**ersonality and personhood: this dichotomy brings to light an important feature of human nature. Each of us is an *individual* as well as a *person*: the significance of this pair is widely downplayed. Being an individual means being unique among others, whereas being a person means being exactly like others. This issue has the following remarkable consequence: insofar as others are persons besides individuals, a midpoint seems to occur between their uniqueness and my uniqueness. Others are individuals different from me, but they are persons like me and so they could hold sway over me. It follows that personhood seems to be the vehicle of the impact that others can have on one's own personality. This means that others could play a key role in the process of knowing and shaping myself as well as I could play a key role in the process others have to undertake in order to know and shape themselves. It seems there

is a sense in which every person I meet, encounter or come across is exactly like me. And there is a sense in which every person is completely different from me: what makes other persons different from me? Is there a common thread that weaves one's own uniqueness and others' uniqueness? Both these facets seem to be two sides of the same coin: as a *person*, I am like others, and as an *individual*, I am not like others. Such a divide seems to stem from the dynamic occurring between personhood and personality: which traits define personality? Which traits could we rely on to describe someone as a *personal individual*?

In order to answer such questions and investigate the dynamic between personhood and personality, this paper proposes to lean on a few coordinates of Max Scheler's philosophy of person since his account enables us to pinpoint that innermost core that accounts for the nature of personhood and personality. This double applicability is due to the fact that such a core characterises everyone as a *person*, but its contents vary from *individual* to *individual*. The identification of the innermost core of individuality will give me fundamental insight into *what* I am: it will provide me with steady coordinates upon which I can rely so as to grasp how my personality and my personhood play out. This identification, however, will not tell me *who* I am or even *who* I am to be: it will allow us to come to know ourselves as persons and individuals, but the contents that define *my* individuality crucially differ from the contents that define *your* individuality.<sup>1</sup> Self-knowledge needs a *personal* knowledge

---

<sup>1</sup> Before going any further, it is worth specifying the reason why we are now using the term "individuality" and how it is related to the term "personality". "Personality" refers to the type of person I am, shown by the way I behave, feel and think. "Individuality" refers to a deeper layer: it refers to the core of the type of person I am. Personality is related to my way of thinking, behaving and feeling. But which is the source of this way? Which is that personal core from which my specific way of thinking, behaving and feeling follows? Individuality seems to be this deeper core. The terms "personality" and "individuality" are here used in the light of these meanings: the former is grounded in the latter. My personality depends upon my individuality: how I act, behave, feel and think (my personality) depends upon the type of personal individual who I am (individuality). This research aims at identifying the innermost core of *individuality*. However, the term "personality" is used since it highlights the inherent connection with personhood. So, this research does not purport to broach the issue of personality. It intends to investigate the nature of individuality and its

too (Morelli 2015, 76), i.e. a personal knowledge of the way in which the core we will discuss has been unfolding in us up to this point in our life: «we all have our own stories» (Morelli 2015, 76).

The effort of identifying and describing the core of individuality represents the main goal of this research. However, it is not broached directly and immediately. Indeed, it is examined from a specific perspective that acts as a valuable jumping-off point: Edmund Husserl poses a philosophical question that triggers the effort of identifying the innermost core of individuality. Husserl wonders whether it is possible to relate eidetic variation to the self: if so, which constraints prevent me from an endless variation of my self? Eidetic variation is a process that enables me to grasp the essence of “something” by varying it in its hallmarks: in so doing, I come to understand what I cannot vary without distorting the identity of the “thing” I am investigating. What if we related such process of exploration to the dimension of the self? Not only could we reflect upon the boundaries of our own individuality and the constraints of self-shaping, but also we are spurred to spot the core of our own individuality.

So, the first section treats this Husserlian question, while the second leans on Scheler’s stance to pinpoint the innermost core of individuality. These two sections will enable me – as a personal individual – to realize that other persons could have a crushing impact on my process of self-shaping since they share the same structure of my individuality, even though their inherent contents differ. Husserl himself describes the other person as «eine intentionale Abwandlung meiner selbst» (an intentional variation of my self). How to account for this impact? It seems that the notion of *exemplariness* is the key to solve this tangle and it will turn out to be a remarkable midpoint between Husserl and Scheler. As a whole, this research aims at bringing to light the relevance of Husserl’s reflection to the scope of self-shaping, proposing a theory regarding the nature of the innermost core of individuality in the light of Scheler’s stance, arguing that both these philosophers ascribe to the concept of *Vorbild* a pivotal role within the process of self-shaping.<sup>2</sup>

---

link with personhood. Since individuality is the core of personality, we appeal to the term “personality” so as to make as clear as possible the inherent link that tethers individuality to personhood.

<sup>2</sup> Before launching into this analysis, it is worth highlighting a methodological note.

## 2. *What is Necessary for an Eidetic Variation of my Self*<sup>3</sup>

The jumping-off point of this research is a brief text where Husserl wonders whether it is possible to relate eidetic variation to the self: is «eine eidetische Variation meiner selbst» (Husserl 2012, 366) feasible? How to let eidetic possibilities of my self bud?<sup>4</sup>

First of all, Husserl describes two main manners of self-knowledge. In the light of the first manner, I come to know myself starting from my experiencing the world I inhabit. For example, while I perceive a tree, even if I am not reflecting upon myself, I somehow experience my perception, I somehow experience the way in which I perceive the tree I am now perceiving. In so doing, we achieve an *indirect* self-knowledge: we come to know some aspects of ourselves through our perceptions. We do not thematically focus on ourselves: we just focus on those experiences whereby we *indirectly* experience ourselves too. Husserl goes on farther than this and argues for the possibility of a *direct* self-knowledge. This process of direct self-knowledge is straightforwardly focused on myself: I thematically shift my attention to myself and try to gain self-knowledge in this way.

Husserl endeavours to better describe this direct way of self-knowledge and specifies that in order to really know myself, I need to know how I was in the past and how I will be in the future, that is to say, how I actually behaved in past circumstances and how I shall behave in possible circumstances. The first effort of self-knowledge requires me to reflect upon my past life: «<um> mich kennenzulernen, wie ich jetzt wirklich bin, müsste ich also meine ganze Vergangenheit, mein

---

The following explanation will mainly avail itself of the first-person perspective so as to render the argument as clear as possible. Moreover, the appeal to first-person perspective makes us treat questions that acquire another meaning if we treated them from a third-person perspective. We are going to examine the essence of individuality starting from what I, as a personal individual, experience of my self. We are not going to examine the essence of individuality starting from what the third-person perspective tells about me as a personal individual.

<sup>3</sup> «Was erforderlich ist für eine eidetische Variation meiner selbst»? (Husserl 2012, 366).

<sup>4</sup> In Husserl's own words: «evidenter eidetischer Möglichkeiten meines konkreten Seins» (Husserl 2012, 366).

vergangenes Mich-Verhalten unter den mir damals geltenden Situationen kennen» (Husserl 2012, 366).<sup>5</sup> The second effort of self-knowledge requires me to explore the possibilities that inhabit me. Husserl maintains that this mode of self-exploration spurs me to appeal to some kind of *imagination* and wonder how I shall behave in possible circumstances: «ich kann danach auch meine faktischen Seinsmöglichkeiten erforschen. Ich kann mich in den verschiedensten möglichen Weltsituationen versetzt imaginieren und mich fragen, was ich da tun, wie da mein Verhalten sein würde. Natürlich kann ich da sehr weit abirren» (Husserl 2012, 367).<sup>6</sup>

So, the attempt to know oneself demands a double effort: on the one hand I have to turn to the past and bring to light my actual and past individuality, on the other hand I have to turn to the future and bring to light my possible and future individuality. While outlining this dynamic, Husserl acknowledges that this process of self-knowledge paradoxically relies upon a further and the same process self-knowledge: «um zu wissen, wie ich mich da faktisch verhalten würde, ich jetzt, der ich jetzt der und kein anderer bin, müsste mein eigenes Sein in dem vollen, vorhin umzeichneten Sinn kennenlernen» (Husserl 2012, 367).<sup>7</sup> This apparent paradox ensues from the fact that, if I want to know how I will behave in the future, I need to know the core and essence of my individuality as well as the impact that my past life had on it insofar as «in mir liegt doch der ganze Niederschlag meines früheren Lebens» (Husserl 2012, 367-368).<sup>8</sup> So, how to pierce the spectrum of my possibilities?

Here Husserl is drawing our attention to an issue that is as pivotal as knotty: in order to know myself I have to imagine myself in possible

---

<sup>5</sup> In order to know myself as now I really am, I must know my entire past too and, especially, my manner of behaving or acting related to key circumstances.

<sup>6</sup> So, I can explore and investigate also my factual possibilities related to my self. I can imagine my self in different and possible circumstances and wonder what I would do and how I would behave. Naturally, in so doing, I can imagine circumstances that are remarkably far away from the concrete situation that now characterizes my present.

<sup>7</sup> In order to know how I would behave from a factual point of view, now I must strive to know my own self and, especially, its sense. Husserl specifies that the expression “I” is here related to the following specific meaning: what I am now, in the sense that I am this one and I am not another one.

<sup>8</sup> I embrace my entire past as well as its overarching effects upon my self.

circumstances, and in order to imagine myself in possible circumstances I have to know what I can vary about myself and what I cannot vary about myself. Briefly, I need to know the *essence* of my individuality. How to grasp it? Husserl has just suggested (Husserl 2012, 367) that we should appeal to some kind of imagination: «ich kann mich in den verschiedensten möglichen Weltsituationen versetzt imaginieren» (I can imagine my self in different and possible circumstances). Now, what is Husserl referring to when using the term “*imaginieren*”?

In order to show how we could concretely relate eidetic variation to the self, Husserl spurs us to wonder whether we would be willing to mug a person, steal her money and eventually kill her. I examine myself in this circumstance and then I patently say: “I could not do that”. I am able to imagine myself in that circumstance and I am truly convinced that I could not do that. For me it is evident that I would not be that person that robs and kills another person (me myself as I am from a factual point of view). Definitively and absolutely, I react against this possible way of acting. And this reaction plays out through clear and unconditional claims like “I want”, “I can”, “I cannot”, “I do not want”.<sup>9</sup>

So, at the suggestion of Husserl, let us wonder about ourselves and face such a far-reaching question: would I be willing to rob and then kill somebody? I have to examine and reflect upon those possibilities tethered to my own individuality and then I could say: “No, I could not do that. It would not be me”. It seems I have to abide by strict *limits* while stretching the boundaries of my individuality<sup>10</sup>: I imagine myself robbing and killing somebody and I realize that that person could not be me. My process of self-shaping has to abide by constraints that hedge me in and seem to ensue from the core of my individuality. There is something that prevents me from identifying myself with that kind of person.

---

<sup>9</sup> ««Jemanden überfallen, seines Geldes berauben und gar eventuell ermorden» – erwäge ich in die Möglichkeit, so sage ich mit Evidenz: „Das könnte ich nicht“. Ich kann mich hineindenken in solches Tun, in gewisser Weise es auch anschaulich machen. Aber zugleich ist mir evident, dass ich es nicht wäre, ich, wie ich faktisch bin. Gegen eine solche Handlungsweise erhebt mein Ich Protest in einem unbedingten Das-will-, Das-kann-ich-nicht» (Husserl 2012, 368).

<sup>10</sup> See the debate revolving around the topic of moral imagination: Cf. Nussbaum 1995.



How can I draw this conclusion so firmly? How can I understand which possibilities pertain to my individuality and which possibilities exceed the range of my possible self-formation? I have surely experienced that my individuality is liable to changes, so how can I be so sure that I could not rob and then kill somebody?<sup>11</sup> Husserl appeals to specific terms to describe the kind of “mental exercise” that leads us to clearly comprehend how certain possibilities are somehow tied or untied to our own individuality. Husserl mainly employs these key terms: *hineindenken*, *umphantasieren*, *festhalten*, *überschreiten*, *mich umdenken*, *gebunden*, *frei variieren* and *frei phantasieren*. These verbs refer to acts that enable me to know myself in order to shape myself accordingly: I investigate the possibilities of my individuality by turning upside down the certainties about my self. I “overturn” myself and, in so doing, I start becoming present to myself. *Umphantasieren*, *überschreiten*, *mich umdenken* refer to this act of “self-overturning” (especially by virtue of the German prefix *-um*, which inherently provides the word with a nuance related to this idea of “overturning”). *Frei variieren* and *frei phantasieren* refer to the ability we appeal to while overturning ourselves: we appeal to an act of free phantasy, that is, by freely fantasizing we manage to grasp those facets of our individuality that act as constraints on stretching the boundaries of our individuality. *Festhalten* and *gebunden* refer to the constraints we come across while carrying out this exercise of free variation: while fantasizing about ourselves we find ourselves abiding by certain constraints that prevent us from fantasizing everything about ourselves. When we detect such constraints, we are spotting those boundaries that deeply define our personality and the possibilities of our process of self-shaping.

---

<sup>11</sup> These reflections of Husserl show quite clearly that he thinks that I will not rob and kill another person since *I decided not to do so*: I am taking a position, I do not want to be like the person that robs and kills another person. A pledge pointed towards future is here at stake. But how is this practical position binding? This is the question that this paper is posing. The effort of answering this question depends upon a comprehension of the process of self-shaping, that is, the process through which I become the individual I want to be. Such a process clearly subsumes a further process, that is, comprehending and grasping the core of my individuality, the essence of my individuality. How to grasp this core? How to describe it? What does this core consist of? The paper purports to answer these questions.

This entails that these acts, as a whole, set the stage for a process of *self-presence*. Fantasizing about myself allows me to pinpoint those borders beyond which I cannot go without turning into another type of individual. Fantasizing about myself allows me to gradually become present to myself since I pinpoint the range of possibilities that pertain to my individuality. This exercise of phantasy leads me to clearly assert claims like “I want that”, “I cannot do this”, “I am not that one”, “It would not be me”: all these expressions reveal different facets of my individuality so that I gradually become present to myself. I vary myself in those aspects that I regard as hallmarks of my individuality, I strive to narrow and stretch the boundaries of my individuality in the hope that I manage to go beyond them focusing on the possibilities of my self I can devise by freely fantasizing. I strive to turn myself upside down trying to be as attentive as possible to the way in which my individuality alters and adjusts to the circumstances I devise by freely fantasizing.

However insightful this freely fantasizing could be, it bumps against an obstacle: while I vary myself in my bedrocks, what do I have to keep fixed [*festhalten*]? When I say that the person who robs and then kills someone is not me, what am I relying upon to claim so? Which element of my individuality enables me to say that that person is not me? What remains fixed while I vary myself? What enables me to keep on recognizing myself within the wide spectrum of self-possibilities I devise by freely fantasizing? According to Husserl, fantasizing about my self implies two different dimensions: on the one hand, something has to remain fixed (me myself and my character), on the other hand, something has to alter (my factual self). This double process entails that my self-possibilities are inherently related to my factual self, that is to say, they are somehow *constrained* by it.<sup>12</sup> While I vary myself, there is something that I cannot vary: this “x” enables me to stretch the boundaries of my individuality and then say that I am not that person who robs and then kills somebody. While I vary myself, I strive to get over the

---

<sup>12</sup>«Mich also umphantasieren, das ergibt, wenn ich mich als identisches Ich der Akte und als das Ich in der Identität meines „Charakters“ festhalte, zwar die Faktizität überschreitende Möglichkeiten, andererseits aber doch nur Möglichkeiten meines faktischen Ich, wie ich jetzt bin, an mich „individuell“ (im personalen Sinn) gebunden» (Husserl 2012, 368).

obstacle of my personal and factual individuality so as to grasp those possibilities that I conceive by appeal to phantasy.<sup>13</sup>

While I vary myself, I realize that there are a few constraints by which I am hedged in. I come to realize that I cannot imagine everything about myself, that is, when I image myself killing a person I come to realize that I am not that kind of person. Husserl names this “x”, which I unavoidably lean on while varying myself, an “eidetic I”. So, Husserl argues that if I relate eidetic variation to my self, then I gain an “eidetic I”. If I delve into the spectrum of possibilities I conceive by appeal to phantasy, I can investigate and alter them: such possibilities contradict my self as I am now and this is the reason why if I investigate them I come to grasp my essence, that is, the “Eidos Ich”.<sup>14</sup>

Thanks to free phantasy I grasp possibilities that even withhold the evidence of my individuality. I devise variations that clearly clash with my individuality. Within this spectrum of variations, Husserl specifies how *others* play a pivotal role. This occurs since other persons are to be regarded as *variations of my self*: this entails that they could bring to light *eidetic possibilities* related to my self. The other person is an intentional variation of my self and every variation is the key to my eidetic possibilities.<sup>15</sup> We can interpret Husserl’s thesis claiming that, since others are persons like me and individuals different from me, then they exemplify eidetic possibilities that could seriously regard my individuality too: in the light of her deeds, the other person appears to me as a person and this means that I regard her as a person, but the other person as an individual remains beyond my grasp.<sup>16</sup>

In the text we are taking into account Husserl is shedding light on our ability to vary ourselves in order to grasp those elements that constitute the basic framework of the type of individual each of us is. While

---

<sup>13</sup> Cf. Husserl 2012, 368.

<sup>14</sup> Cf. Husserl 2012, 368.

<sup>15</sup> «Der Andere [ist] eine intentionale Abwandlung meiner selbst [...] und <zwar> offenbar so, dass jede solche Abwandlung [...] eine meiner eidetischen (aber nicht schon eine meiner faktischen) Möglichkeiten für mich zur Geltung und eventuell zu einer gewissen Evidenz bringt» (Husserl 2012, 368).

<sup>16</sup> «Was er [der Andere] tut, verstehe ich ihn selbst als Person, ihn, wie er „Individuum“ ist, noch lange nicht» (Husserl 2012, 369).

examining this ability, Husserl pinpoints a sort of theoretical difficulty, which he runs into in *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* too. This difficulty concerns the constraints we come across while varying ourselves and it arises since free varying (*freie variieren*) turns out to be not so free: as much as I am free, there are limits I cannot get over.<sup>17</sup> My ability to vary myself is strictly restricted since I cannot get over insuperable handles. How to account for these constraints? On the one hand they circumscribe the possibilities of what I can vary and so they essentially contribute to the process of self-shaping, but on the other hand they hedge me in since they restrict the spectrum of my possibilities. How to solve this tangle? Briefly, Husserl is drawing our attention to this issue: while freely fantasizing, I cannot get over facticity. Husserl is posing the question as to how we can achieve a pure eidetic variation, that is, a variation that is completely free from factuality. This issue implies that we are wondering whether free phantasy could be absolutely free from factuality.<sup>18</sup>

At first blush, it seems that “umfingieren” and “erschauen ein eidetisches Wesen” are really simple acts that we experience. But how does “the ability to regard facts as examples that I freely vary really work”?<sup>19</sup> How does this ability get rid of factual limits? In the text we are examining Husserl brings to light a fundamental difficulty: while varying myself in order to better know my possibilities, I come across limits that seem to restrict my activity of fantasizing. How to treat these unavoidable limits that somehow make us hedged in by them? Following paragraphs aim at recasting this problem in the light of other Husserlian remarks so as to find the best way to solve this tangle. We will

---

<sup>17</sup> Husserl is specifying that my ability to focus on fantasizing about my self by means of free phantasy is notably constrained: «im Allgemeinen ist meine Fähigkeit, freie phantasierend mich umzudenken (ohne andere im Auge zu haben), höchst beschränkt» (Husserl 2012, 369).

<sup>18</sup> «Für eine Wesenslehre kann eine jede natürlich als Exempel fungieren, aber für sie bedarf ich einer freien, von aller Faktizität befreiten Variation, also einer sich von Tatsachen freihaltenden Phantasie. Aber ist hier nicht eben die Frage, wie ich der Tatsächlichkeit ledig werde? [...] Wie gewinne ich eine reine Variation, eine völlig von Faktizität freie?» (Husserl 2012, 370-371).

<sup>19</sup> «Die Fähigkeit, Fakta als Exempel für freie Variationen zu nehmen» (Husserl 2012, 372).

come to grasp the essence of the kind of phantasy and freedom involved in the effort of relating eidetic variation to the self.

### 3. Freie und träumende Phantasie: *Eidetic Variation and its Inherent Link with Exemplars (Vorbilder)*

In *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* Husserl draws a sharp distinction between two different kinds of phantasy.<sup>20</sup> Such a dichotomy is of fundamental concern if we intend to understand the role that phantasy might play with regard to eidetic variation related to the dimension of the self. He claims:

Fingiere ich einen Zentauren, so hat das die Bedeutung: Ich versetze mich in ein mögliches Wahrnehmen, und zwar Wahrnehmen dieses Zentauren; reflektiere ich in diesem Phantasiebewußtsein, so finde ich dieses Quasiwahrnehmen [...] Ich mache nun nicht die wirklichen naturalen Thesen mit, die sich auf meine jetzige aktuelle Welt beziehen und die evtl. auch den Zentauren angehen, nämlich wenn ich ihn mir hier auf dieser Straße heranspringend fingierte. Ich stelle mich natürlich aber auch nicht auf den Boden der Phantasie, wie ich es tue, wenn ich mich der Phantasie „hingebe“ und aktuell phantasierend und träumend die phantasierten Ereignisse quasierlebe, über sie quasiurteile, zu ihnen in Gefallen und Mißfallen, in tätigen Handeln Stellung nehme – in der Modifikation der „träumenden“ Phantasie (Husserl 2015, 184).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> It is worth specifying that now we are going to describe two *kinds* of phantasy: it is not a matter of two different faculties. These two kinds are grounded in phantasy itself as the disposition to conceive alternative possibilities.

<sup>21</sup> Husserl is trying to describe a phantasy experience: my experience of fantasizing about a centaur implies a quasi-perception related to a possible perception of this centaur. If I now start reflecting while fantasizing, I come to realize that this experience is an experience of quasi-perception. This does not imply that I support the real and natural theses related to my world in this exact moment (such theses, for example, include the centaur itself if I imagine that it itself leaps at me). Furthermore, this does not imply that I get lost in the sphere of phantasy as it happens when I abandon myself to phantasy itself while fantasizing and daydreaming: in such experiences

When I fantasize about a centaur, I experience a quasi-perception of this centaur and I do not mingle the world of centaurs with the actual world I now inhabit. I do not make believe that the centaur leaps into the road I am now crossing. So, what do I do while fantasizing about a centaur? Husserl distinguishes «*freie Phantasie*» from «*träumende Phantasie*» (or «*reine Phantasie*»). How do they differ?

According to Husserl, I rely on *freie Phantasie* when I am appealing to eidetic variation, while I rely on *träumende Phantasie* when I daydream about something (cf. Husserl 1980, §1-19). Daydreaming implies that «*ich stelle mich [...] auf den Boden der Phantasie*»: the sphere of reality and the sphere of phantasy definitively overlap. I am not confined to quasi-perceive the centaur: *träumende Phantasie* makes me quasi-experience the fantasized events, I quasi-judge them and I take position on them through pleasure or displeasure. So, the kind of phantasy we often refer to is, in Husserl's terms, *träumende Phantasie*.

*Freie Phantasie* makes eidetic variation possible: if we appeal to eidetic variation, we are not lost in distant phantasy scenarios, indeed we are tremendously absorbed in the world we inhabit and we try to grasp the essence of what concerns us by varying it. In his research, geometer appeals to *freie Phantasie*: «*in phantasy, to be sure, he must take an effort to attain clear intuitions from which he is exempted by the sketch or model. But in actually sketching and constructing a model he is restricted; in phantasy he has incomparably more freedom reshaping at will the figures feigned*» (Husserl 1983, 159).

So, when Husserl talks about *Phantasie* in relation with eidetic variation, he is referring to *freie Phantasie*.

In *freie Phantasie*, are we completely free? Apparently it seems so. Husserl himself specifies how the geometer finds himself more restricted while actually drawing and building up models than while merely fantasizing about them. Anyway, if we focus on the phantasy exercise only, we come to realize that geometer's freedom is seriously constrained and restricted. Even when fantasizing, we are strictly “gebunden”:

In the continuation of this always more perfect intuitional, more

---

I quasi-live these fantasized events, quasi-evaluate them, respond to them with pleasure or displeasure. This is the modification typical of dreaming phantasy.

precisely determining process of phantasy, we are in a wide measure *free*; indeed, at random we can intuitionally ascribe to the phantasied centaur more precisely determining properties and changes in properties; but we are not *completely free* provided we ought to progress in the sense of a *harmonious* course of intuition in which the subject to be determined is identically the same and *can* always remain harmoniously determinable. We are, e.g., bound by a law-conforming *space* as a frame prescribed for us by the idea of any possible physical thing whatever. However arbitrarily we may deform what is phantasied, spatial forms are always again converted into spatial forms (Husserl 1983, 358).

Eidetic variation spurs us to identify and abide by certain constraints that nourish a restricted freedom. This process of identification is grounded on an unremitting exercise: «it is necessary to exercise one's phantasy abundantly [*die Phantasie reichlich zu üben*] in the required activity of perfect clarification and in the free reshaping of phantasy-data [*in der freien Umgestaltung der Phantasiegegebenheiten*]» (Husserl 1983, 159-160).

The distinction between free phantasy and pure phantasy is a valuable issue if we aim at solving the problem that Husserl brought to light: how is it possible that while free fantasizing we go beyond facticity and, at the same time, find ourselves hedged in by it? This sort of constraints underling eidetic variation leads us to grasp the essence of what we are varying, but how to account for them? Eidetic variation does not rely upon “an empirical comparison” solely. It is a kind of empirical comparison that aims at detecting those universal essences that come to prominence “in the empirically given”. Husserl highlights that these universal essences have to be *freed* from contingency. He provides an insightful description of this process:

Let us attempt to get a first concept of this operation. It is based on the modification [*Abwandlung*] of an experienced or imagined objectivity, turning it into an arbitrary example, which, at the same time, receives the character of a guiding ‘model’, a point of departure for the production of an infinitely open multiplicity of variants [*den Charakter des leitenden ‘Vorbildes’ erhält, des Ausgangsgliedes für die Erzeugung einer offen endlosen Man-*



*nigfaltigkeit von Varianten*]. It is based, therefore, on a variation. In other words, for its modification in pure imagination, we let ourselves be guided by the fact taken as a model [*wir lassen uns vom Faktum als Vorbild für seine Umgestaltung in reiner Phantasie leiten*] (Husserl 1973, 340).

There is a mid point between the act of varying and the act of grasping the essence: there is a *Vorbild*, which guides us through «the production of an infinitely open multiplicity of variants». This research argues that this concept explains the difficulty that Husserl treats in the text taken into account at the beginning: how does «die Fähigkeit, Fakta als Exempel für freie Variationen zu nehmen» work? While varying a “thing” in order to grasp its essence, we are free to fantasize about its variations: the more we vary the more we identify those *Vorbilder* that help us to understand what we can vary and what we cannot vary about the thing itself. If we abide by these constraints, which we ourselves detect by varying, we come to grasp the essence we were searching for. We shift from an experienced or imagined objectivity to a *Vorbild* that guides us through the spectrum of variants and, in so doing, we gradually become aware of a unity that «runs through this multiplicity»:

It then becomes evident that a unity [*Einheit*] runs through this multiplicity of successive figures, that in such free variations of an original image, e.g., of a thing, an invariant [*Invariante*] is necessarily retained as the necessary general form, without which an object such as this thing, as an example of its kind, would not be thinkable at all. While what differentiates the variants remains indifferent to us, this form stands out in the practice of voluntary variation, and as an absolutely identical content, an invariable what, according to which all the variants coincide: a general essence [*ein allgemeines Wesen*] (Husserl 1973, 340).

So, the balance between freedom and constraints is based on *Vorbilder*, which account for the constraints we come across while carrying out eidetic variation. Far from merely restricting our freedom, these constraints *guide* us through the identification of essences. This kind of restricted freedom (*gebundene Freiheit*) defines both *freie Phantasie* and



*reine Phantasie*: the *identity* (of the object of my act of fantasizing) acts as constraint on my fantasizing. While I am fantasizing about centaurs and while I am eidetically varying a sound, I am hedged in by the identity of centaurs and the identity of the sound. Just as I would not keep on fantasizing about a centaur anymore if I did not abide by the constraints defining centaur's identity, so I would not keep on varying the essence of a sound anymore if I did not abide by the constraints defining sound's identity. Far from merely restricting our ability to fantasize, this *gebundene Freiheit* nourishes *freie Phantasie* and *reine Phantasie*. What here matters is the link between this *gebundene Freiheit* and the kind of phantasy implied by eidetic variation, that is, free phantasy. Husserl argues very clearly that in free phantasy we are not completely free since the identity of what we are varying is an obstacle we cannot dodge. Far from restricting our freedom, this constraint is the basis where eidetic variation could play out (cf. Husserl 1983, 357). What if we related this whole argument about eidetic variation and *free* phantasy to the self?

In fantasizing we can freely give shape, while in normal experiencing we are somehow less free and more restricted. In spite of this freedom, what we fantasize about keeps its identity fixed [*festhalten*]. This means that the possibilities that phantasy yields are restricted. Free phantasy yields possibilities that are at the same time free and restricted: while fantasizing, we ourselves are at the same time free and restricted. Such a restriction is due the identity of what we fantasy about: as much as we are free, we cannot withhold the identity of what we are fantasizing about. On the one hand, eidetic variation requires us to question the identity of the "thing" we are varying, but on the other hand the identity of the "thing" itself acts as an insuperable limit (cf. Husserl 1973, 342-343). While trying to grasp the essence of the sound, I can fantasize about a sound without a timbre and this means that I am somehow modifying its identity. But at the same time I draw the conclusion that a sound without a timbre is not a sound and this means that I am referring to the identity of the sound as the pivotal parameter that enables me to discern whether I am thinking about a sound or not. «*Die Phantasie ergibt Möglichkeiten*» (Husserl 2015, 182): by appeal to phantasy I can *yield* possibilities that are free and restricted at the same time.

This whole Husserlian portrait of the link between phantasy and

eidetic variation spurs us to pose two main sets of questions. Firstly, how does the *gebundene Freiheit* typical of eidetic variation play out with regard to the self? What remains fixed and what do I freely modify while varying myself? Which are those limits that somehow make the act of fantasizing about myself not completely free? Moreover, is there a core – in Husserl’s terms, «*das Eidos Ich*» – we can spot? Secondly, Husserl describes others as variations of my self and employs the term *Vorbilder* to describe those mid “models” that guide us through eidetic variation: what if we related the notion of *Vorbilder* to the sense in which Max Scheler employs this term?<sup>22</sup>

#### 4. *The Dynamic between Ordo Amoris and Ethos: Readiness for Being Affected and the Range of Possible Self-Changes*

Husserl helped us to comprehend the link between eidetic variation and the self from the point of view of its structure. This section helps us to comprehend this link from the point of view of its contents: what do we gain through eidetic variation of the self? Which is the core of my individuality I cannot change without turning into another type

---

<sup>22</sup> When dealing with this question we have to specify that there is a way in which Husserlian *Vorbilder* and Schelerian *Vorbilder* radically differ. Husserl refers to *Vorbilder* as “models” that guide us through eidetic variation. Scheler refers to *Vorbilder* as exemplars that guide us through our process of self-shaping. This means that Husserl’s stance is related to a theoretical investigation, while Scheler’s stance is related to a practical and emotional relation. This paper aims at bringing to light a possible affinity between Husserl’s stance and Scheler’s stance, but it is clear that these stances refer to different meanings: the former refers to a theoretical meaning, whereas the latter refers to an axiological-practical-emotional meaning, as we shall clarify. So, we will not argue for the similarity between these two instances of *Vorbilder*. We are going to argue for the possibility of relating eidetic variation to the self in the light of Max Scheler’s remarks on *Vorbilder*. This reference implies that just as phantasy plays a role in the process of eidetic variation, so it should play a role in the process of self-shaping. We will endeavour to demonstrate that both these processes are grounded in the same kind of phantasy, i.e. free phantasy as the disposition to conceive alternative possibilities. If we relate this stance on phantasy to the scope of personal individuality, then we have to investigate phantasy as the disposition to conceive alternative *self*-possibilities.

of individual? What does the essence of my individuality consist in? Which constraints limit my process of self-shaping? My own individuality seems to be pliable and steady at the same time: on the one hand, I face circumstances that force me to question and alter some facets of my individuality; on the other hand, I have a clear sensation that some facets of my individuality cannot alter without radically transforming me into another individual. It seems there is a *core* of our own individuality we cannot question if we care about our own individuality, about that common thread that weaves every moment of our life and every facet of our individuality. Now, what is this core? How can we even grasp and recognize it?

On the one hand, we are willing to acknowledge that our individuality strictly coincides with a core that makes each of us aware to be an individual different from all other individuals. On the other hand, we have to be willing to acknowledge that such quite fixed core coexists with a deeply pliable nature: like every person, as individuals we are armed with the power to alter ourselves. But there is a deep core of our personality that somehow hinders the range of possible self-changes. But it could happen that I face an upheaval of my personality since, for example, something upsetting occurs to me and it radically changes the roots of my personality: how is it even possible? How is it possible that what I deemed to be a bedrock of my personality suddenly turns out to be something that just overshadows a deeper facet of my personality? It seems to happen all of a sudden – I feel different from the individual I was before, but it is always me. *Insofar as I have experienced how pliable my personality is, how can I presume to grasp the individual who I am?* I know that there are moments that could radically alter the type of individual I thought to be since they make me discover aspects of my personality I could not even imagine: so how I can I dare to know myself? But I have to know myself. These remarks and doubts entitle us to pose the following question: what is that core, steady and pliable at the same time, that somehow insures change and identity, that somehow insures that I could change myself without turning into someone else? *If we relate the eidetic variation to the self and examine this link focusing on its contents, then we come to face these questions.*

This paper leans on Max Scheler's thought and argues for the fol-

lowing thesis: the essence of my individuality is my *ordo amoris*, which I gradually and unremittingly discover by appeal to a specific facet of my personality: readiness for being affected. The unchangeable core of my individuality is my *ordo amoris* and the knowledge I can gain of it has no outright end. Two further layers of my individuality stem from *ordo amoris*: «*An-sich-Gutes für mich*» and *ethos*. The former calls for an unremitting effort of grasping it, the latter is that layer that is liable to change: *when I change myself I am changing my ethos since I have achieved a higher stage of knowledge with regard to my ordo amoris*.

### 5. *Being Subject to and Being Subject of: Ordo Amoris and Ethos*

Now, which traits could I rely on to describe my own individuality, which is as unique as somehow tethered to others, who are individuals too? In order to answer this question, we are going to lean on a few coordinates of Max Scheler's philosophy of person. In the wake of Schelerian insights it will be possible to devise a *multilayer pattern* that accounts for the nature both of personhood and individuality. This double applicability is due to the fact that such pattern fits everyone as a person, but its contents vary from individual to individual.

As a personal individual, I am both *subject to* and *subject of*: on the one hand, I am *passively subject to* what my experiences lay before me, and, on the other hand, I am *actively subject of* experiences. According to the former, I am sort of passive spectator of what I encounter in the world-of-life (cf. Husserl 1913). According to the latter, I am subject of actions, desires, beliefs, wishes, and every kind of act that demands an active role from me. This divide mirrors the double way of being into the world: on the one hand, I actively modify it and leave a mark – through my actions, wishes, efforts, and so forth; on the other hand, I am called to “listen to” what the world I live in offers.

This paragraph argues that we could relate the notion of *being subject to* to Scheler's concept of *ordo amoris* and the notion of *being subject of* to Scheler's concept of *ethos*. *Ordo amoris* and *ethos* are strictly interwoven and both contribute to define the innermost nature of personhood and personality: the former pertains to one's own unchangeable core of individuality, the latter pertains to that layer of individual-

ity liable to self-change. What are *ordo amoris* and *ethos*? With regard to *ordo amoris*, Scheler claims:

*Whoever has the ordo amoris of a man, has the man himself. He has for the man as a moral subject what the crystallization formula is for a crystal. He sees through him as far as one possibly can [...] He possesses the primary determinant of what always appears to surround and enclose the man: in space, his moral environment; in time, his fate, that is, the quintessence [Inbegriff] of possibilities belonging to him and him alone. Nothing in nature which is independent of man can confront him and have an effect on him even as a stimulus, of whatever kind or degree, without the cooperation of his ordo amoris (Scheler 1973b, 100).*

*Ordo amoris* is a sort of structure that prioritizes and assembles what I mostly care about: it embodies my way of being into the world-of-life and being emotionally affected by it. *Ordo amoris* pertains to the axiological hierarchy everyone gradually grasps by means of *fühlen* – i.e. our capacity to let us be affected by our emotional responses to the axiological richness of the world we live in – and marks off the specific way everyone loves and hates, prefers and postpones. This means that we discover our individuality in the light of our emotional responses. And the world of our emotional responses comes to light thanks to an attitude Scheler spurs us to take: the attitude of “listening to” our emotional life, of trusting our emotional responses, of reflecting upon them, of trying to grasp their meaning as well as their relation to our personal core. The notion of *ethos* proceeds straight from such core: the term “*ethos*” refers to the set of actual *rules* of my preferring and postponing values.<sup>23</sup> It is about the rules stemming from *ordo amoris* and steering my acting into the world. Everyone’s *ethos* highlights the specific rules of one’s own emotional life. *Ordo amoris* and *ethos* define the deepest layers of *personhood*. Their corresponding contents change from individual to individual and this variation in content is exactly what *individuality* consists in. If I grasp my *ordo amoris*, I comprehend the

---

<sup>23</sup> The term “value” is used in the light of the meaning Scheler ascribes to it: Scheler 1973a.

hierarchy of what I love and what I hate, I comprehend the key to my ethical life. According to Scheler, love and hate represent the most fundamental acts of our emotional life: if I know how you love and hate, then I have grasped the most fundamental core of your individuality. This core pertains to the systematization of one's actual judgements and preferences: this set is *ethos* itself, while *ordo amoris* is the fundamental core of the same set.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Scheler completely recasts the meaning of the *emotional* dimension, the meaning related to that dimension where we are *affected*. Scheler spurs us to answer questions like “What affects me?”, “What am I mostly affected by?”, “What do I love and hate?”, “What do I mostly care about?”, “Which are the contents of my own *ordo amoris*?”. In order to know myself, I have to answer these questions. In order to answer these questions, what matter are not the things that I actually love and hate. These things are merely contingent. What matter are the axiological qualities that the things that I love or hate exemplify. Things affect me by virtue of the axiological qualities whose they are bearers. I love or hate these qualities and my way of loving or hating determines the corresponding axiological hierarchy that defines the core of my individuality. But what does it mean that we *love* and *hate* axiological qualities? Scheler argues that the act of hate is the antithesis of love, the emotional negation of value and the outcome of a confused love. Nonetheless, Scheler argues that «*one form of lawfulness runs through all cases of hatred – every act of hate is founded on an act of love*» (Scheler 1973b, 125). This occurs since a common thread weaves love and hate: «*they do not fall within the zone of indifference but take a strong interest in the object as the bearer of some value, this is primarily a case of taking a positive interest in*» (Scheler 1973b, 125). Furthermore, Scheler argues for a primacy of love over hate: this primacy mainly hinges upon the movement underling both of them, that is, a movement that turns to the highest value. In the act of love, the value of an object or a person is deepened, revealing its highest or most profound significance: *the movement turns to the highest value* within the scope of higher values. By contrast, in the act of hate the value of an object or a person is demeaned or degraded: *the movement turns to the highest value* within the scope of lower values. If I hate something I see the bearer of a lower value taking over the place that belonged to a bearer of a higher value. Love and hate are acts in which the perception of the value-realm is extended or narrowed: the former enables me to extend and stretch the perception of the axiological realm, while the latter forces me to shrink and narrow it. This brief overview on Scheler's stance on love and hate is the key to the comprehension of the core of my individuality. Love and hate play a fundamental role: thanks to them I can discover my *ordo amoris*. If I pay attention to the way I love and hate, to what I love and hate, to what I prefer and postpone, I start becoming gradually able to discover my own *ordo amoris*. This means that if I heed the emotional dimension I become

Thus, a set of actual rules proceeds from *ordo amoris* and such rules flow into *ethos*. Everyone's *ethos* highlights the specific rules of one's own emotional life. *Ethos* inherently pertains to the sphere of ethics, which strives for and fosters the formation of individuality. Ethics endeavours to make us dispense with the temptation to let ourselves wither. Ethics spurs us make our individuality emerge instead of evening or even squelching it. I must be willing to labour to gradually discover my individuality and shape myself accordingly. Especially, I must be willing to continuously revise the type of individual who I am becoming: is it square with what I am discovering about my self? As Guido Cusinato (2008, 2014) claims, as human beings we are "unfinished totalities": it means that there is no stage of our process of self-shaping where we could be firmly sure that nothing more is to be discovered about us. Of course there is some truth in all this, but only up to a point. Every individual is an unfinished totality that needs to arise again and again: only such a continuous movement and effort of personal re-birth sets the stage for an actual formation of the individuality of the person. Just as such formation is a process, so *ordo amoris* itself is a process of an unremitting discovery and systematization of what deeply defines the innermost roots of my own individuality. This research argues that, in the light of Scheler's stance, we could claim that the dynamic between *ordo amoris* and *ethos* plays out into the dynamic between "being subject to" and "being subject of".

As a person and an individual I am *subject to* the axiological richness of the world I live in: this movement of "listening to" gradually makes me unveil my *ordo amoris*. This dynamic works for me as well as for everyone. The point is that the content of *ordo amoris* changes from individual to individual. There are not two persons with the same contents of *ordo amoris*. Since others are individuals different from me, they are characterized by a different *ordo amoris*, but they are persons exactly like me. Furthermore, as a person and an individual I am *subject of*: a set of actual rules proceeds from *ordo amoris* and such rules flow

---

present to myself and this first step marks the beginning of an endless process of self-knowledge and self-shaping. I become present to myself, I gradually know my *ordo amoris* through my emotional responses to the world and in the light of this knowledge I gradually shape my *ethos*.



into *ethos*. This means that the way we prefer and postpone gives rise to corresponding ways of acting. Such ways mirror *ordo amoris* and steer our acting into the world. As a person and an individual I am *subject of* acts mirroring my *ethos* and striving to leave a mark in the world I inhabit in accordance with my *ordo amoris*, which I discover thanks to an attitude of *being subject to*. This means that in order to discover my *ordo amoris*, to know myself, to grasp my essence, I am supposed to rely on my emotional responses to the axiological richness of the world I inhabit, that is, I am supposed to be open, to be subject to, to be prompted to be affected. On the contrary, *ethos* pertains to the dimension of acting, to that sphere where I am *subject of* actions, wishes, desires, and so on. Scheler is a pivotal harbinger of an overarching reappraisal of the role up the emotional dimension. The specific nature of *ordo amoris* – and, especially of love and hate – are understandable only in the light of this reappraisal, which mainly rests upon Scheler’s interpretation of the meaning and compass of love as «the tendency or, as it may be, the act that seeks to lead everything in the direction of the perfection of value proper to it» (Scheler 1973b, 109), as we will clarify.

#### 6. *Destiny and Fate: Individual Destiny as the Further Facet of Individuality’s Core*

*Ordo amoris* is the core of my individuality: in *Ordo Amoris*, Scheler describes *ordo amoris* as «the primary determinant of what always appears to surround and enclose the man: in space, his moral environment; in time, his fate» (Scheler 1973b, 100). Scheler is arguing that *ordo amoris* determines one’s moral environment and one’s fate. What does it mean?

Man is encased, as though in a shell, in the particular ranking of the simplest values and values-qualities which represent the objective side of his *ordo amoris*, values which have not yet been shaped into things and goods. He carries this shell along with him wherever he goes and cannot escape from it no matter how quickly he runs. He perceives the world and himself through the windows of this shell, and perceives no more of the world, of himself, or of



anything else besides what these windows show him, in accordance with their position, size, and color (Scheler 1973b, 100).

We could interpret this passage as follows. We cannot change our fate and moral environment as much as we cannot change our *ordo amoris*, which calls for a gradual discovery rather than a creation: we can change our *ethos* in the light of what we discover about our *ordo amoris* as much as we can interpret fate and moral environment as signs of our *ordo amoris*. We cannot change the way we are *subject to*. We cannot change the way we love and hate: we can just keep on unveiling deeper layers of what we love and hate. Nonetheless, we can change the way we are *subject of*: we can change our desires, our actions, our wishes. Such changes ensue from a new self-awareness we gain with regard to our *ordo amoris*. So, how are fate and moral environment related to *ordo amoris*?

Fate and moral environment refer to those situations that do not depend upon our choice or will: it is a matter of circumstances we find ourselves in, for example the historical and social context we are sunk into (cf. Spiegelberg 1986). They are related to those circumstances that cannot be regarded as outcomes of desert or guilt. However random they are, Scheler argues that an essential connection tethers them to the individuality of every person: they are inherently tied to the *ordo amoris* of every person since the structure and content of one's fate and moral environment depends upon one's *ordo amoris* (cf. Guccinelli 2016, 224-228). This means that my axiological sensitivity sieves the spectrum of my experiences, which are "sighted" by the selective mechanism of *ordo amoris*. This mechanism circumscribes the range of our possible experiences: «where his "heart" is attached, there, for him, is the "core" of the so-called essence of things» (Scheler 1973b, 111). Both fate and environment are based on *ordo amoris* and «are distinguished only by their assignment to the dimension of time (in the case of fate) and space (in the case of the environment)» (Scheler 1973b, 101-102). The way in which fate and environment take shape resembles and follows *ordo amoris*. Scheler is arguing that space and time are "sighted" by one's own *ordo amoris*, which makes me experience time as *my own* fate and space as *my own* moral environment. It follows that fate itself is

not to be confined to a mere sum of accidental events: indeed, it is inherently tethered to the individuality of the person.

These reflections spur us to pose the following question: if those conditions that do not depend upon me are inherently tied to the core of my individuality, which aspect of my individuality sets the stage for such a nexus? If we appeal to Scheler's thought, we can spot this missing link, which this paper identifies with *individual destiny*. In fact, under the guidance of Scheler, we have to distinguish fate («*Schicksal*») from individual destiny («*individuelle Bestimmung*», cf. Scheler 1973a, 489-494): what is this individual destiny?

*Ordo amoris* and *ethos* mirror my individuality, my intrinsic personality. *Ethos* depends upon *ordo amoris*. Besides *ethos*, what proceeds from *ordo amoris*? In the light of Scheler's remarks, «*An-sich-Gutes für mich*» («good-in-itself for me», Scheler 1973a, 490) proceeds from *ordo amoris*, which is the deepest layer of individuality. Such notion refers to the personal and unique destiny everyone is called to discover. Scheler refers to it also as our «Ruf», «das Bewusstsein des individuellen Sollens», our «persönliches Heil», our «individuelle Bestimmung», «individual-persönliches Wertwesen» (Scheler 1973a, 489-494). All these concepts refer to a common point: our own personal vocation, our own individual destiny that gradually becomes clear to us through our capacity to *fühlen*, i.e. our capacity to let us be affected by our emotional responses to the axiological richness of the world we live in. My own individual destiny is my «good-in-itself for me». What does it mean that this destiny is a good “in itself” and “for me”?

Scheler describes this individual destiny as subjective and objective at the same time. It is “in itself” as well as “for me”. It is neither a relativistic nor a dogmatic rift. Scheler emphasizes how the comprehension of my own individual destiny is not confined to myself: it is something that others could recognize too. I am not locked in my personality like in a prison closed off to anybody else (Scheler 1973b, 104). Just as others can find a way towards my innermost personal core, so I can help others in their effort of finding the way towards themselves: just as others can be the key to myself, so I can be the key to the personal core of another person. If we rely on this Schelerian remark and the previous outcomes, we have reasons for arguing that other persons could play a pivotal role

in the process I undertake in order to know and shape myself since they share the same structure of my personality – that is, the layers we are combing through – and since a layer of the core of my individuality – my individual destiny – is *in itself* in addition to being *for me*. Others could radically aid me in shedding light on my individual destiny.

So, others could help me to comprehend my individual destiny. This means that individual destiny calls for recognition, it demands to be unveiled: «[the individual destiny] is not something we have to posit, but something we have to recognize» (Scheler 1973b, 103). We are called to *recognize* our own individual destiny: this act of recognition is to be regarded as a gradual *process*. Like the whole process of self-shaping, this kind of recognition too is a process since it relies upon a gradual effort of discovering and unveiling. We cannot presume to identify a final stage of this process of self-knowledge: we should be always willing to question ourselves, our certainties about ourselves. If we do not dare to be always open to reorchestrate ourselves in the light of the new stages of self-awareness we achieve, then we end up being stuck. We cannot presume to immediately catch the core of our individuality, an effort of self-revision is continuously at stake:

*Individual destiny is a timeless and essential value-essence [Wertwesenheit] in the form of personality. And, since it is not formed or posited by the spirit in man but is only recognized, since its fullness is only successively unveiled, as it were, in the course of our experiences of life and action, it exists only for the spiritual personality in us. Individual destiny is, therefore, a matter of insight, while fate is only something to be confirmed, a fact which in itself is value-blind* (Scheler 1973b, 106).

For individual destiny – like *ethos* and *ordo amoris* – comes to light through a gradual recognition, delusions as well as errors are surely possible: «the subject can deceive himself about this [the individual destiny], he can (freely) fail to achieve it, or he can recognize and actualize it» (Scheler 1973b, 104). We can err in reckoning our individual destiny, we can be deluded into thinking that we have finally grasped our individual destiny. This process of self-knowledge is as knotty as cloudy since there is no positive image of our personal vocation (Scheler 1973b,

108): «the mode of givenness of the particular material, the unique content of individual destiny [...] is peculiar to each man alone. There is no positive, circumscribed image of it, still less a formulatable law. The image of our destiny is thrown in relief only in the recurrent traces left when we turn away from it, when we follow “false tendencies”» (Scheler 1973b, 107).

According to Scheler, there is a fundamental link that tethers individual destiny to fate, which does not end up being confined to mere «accidents of birth» (Spiegelberg 1986). Every person has to face *her own* fate: every person experiences destiny through her own *ordo amoris* and, consequently, we cannot reckon everything that is accidental to be fate. What happens to *me* is *my* fate. No matter how random fate is, it is inescapably tethered to that person whose it is fate.

We are certainly not entitled to call everything that happens around us and in us which we know to be freely willed or produced by us “fate”; nor can we call everything which comes upon us purely from the outside “fate” [...] We do require of fate that it come upon us unwilled and [...] unforeseen; however, we also demand that it present something other than a series of encounters and actions subject to casual necessity. Namely, we demand that it present the unity of a persisting and unvarying sense which presents itself to us as an essential correlation between the individual human character and the events around and within him (Scheler 1973b, 102).

Starting from this passage by Scheler, we could draw the following conclusion: we should endeavour to make *fate* turn into *destiny* and this transformation signifies an act of comprehending a unique connection, which my whole life gives rise to and in which my whole life is immersed. If each of us surveyed her own whole life, we would realize that the *connection* of each single event resembles the core of our individuality, even though we feel that *single* events might be accidental and unforeseeable: «what is revealed to us in this uniform sense [*Einsinnigkeit*] of the course of a life is a harmony of world and man that is completely independent of will, intention, and desire, on one hand, and of accidental, objectively real events, independent of their conjunc-

tion and reciprocal action, on the other» (Scheler 1973b, 102). If we endeavour to carry out this panoramic view on life (cf. Staiti 2013), we could grasp this *Einsinnigkeit*, which makes us aware that the connection of accidental events prevails of the single accidental events. This connection shows an inherent link with the core of the individuality of the person at stake. Such an awareness enables Scheler to endorse this insightful claim: «for as surely as fate embraces that content which “befalls” man and is therefore beyond will and intention, so surely does it also embrace only that content which, when it “befalls”, could “befall” this one moral subject alone» (Scheler 1973b, 102).

According to Scheler, we should recognize fate as an incontrovertible condition and lean on such awareness to spot it and then choose whether to let us be crushed by it or hold out against it. Within this framework, freedom turns out to be a dynamic between fate and destination: this dynamic marks history off since historical life itself turns out to be an enduring effort of acting in accordance with one’s own *individuelle Bestimmung* and fate’s unavoidable conditions. Naturally, such an effort could give rise to tragic situations of struggle between a person and her fate (cf. Scheler 1973b, 105-106), but we have to keep in mind that «the individual destiny of man is not his fate. Only the assumption that fate and destiny are the same deserves to be called fatalism. Fatalism is not the acknowledgment of the fact of fate itself» (Scheler 1973b, 105).

### *7. Love as the Key to the Core of Individuality: Readiness for Being Affected*

If we lean on these Schelerian remarks and partly go beyond them, we could argue that the innermost core of individuality consists in *ordo amoris* and *individuelle Bestimmung*. *Ethos* ensues from this core. We gradually reach higher degrees of awareness about our *ordo amoris* and *individuelle Bestimmung* and, subsequently, we gradually question and change our *ethos*. *Ordo amoris* and *individuelle Bestimmung* are no liable to change: they are liable to a gradual and unremitting process of discovery and recognition. This means that we cannot change the dimension of being *subject to*, whereas we can change the dimension

of being *subject of*: the knowledge we gain in the former holds sway over the latter. This picture accounts for the structure of personhood and personality: every person has to unveil her *ordo amoris*, individual destiny and *ethos*, but every person has to unveil the specific contents of her own *ordo amoris*, personal vocation and *ethos*.

If we ponder upon this multilayer pattern, we come to realize that the key to this innermost core of individuality is a specific kind of attitude, which this paper names “being subject to” and Scheler names “love”. Scheler’s stance on love is the key to the comprehension of that sole attitude that enables us to discover the core of our individuality. Love produces an «inner growth of the value of things» (Scheler 1973b, 109): love as a specific kind of attitude that defines the roots of one’s individuality. Love enables us to turn to the highest values we can “perceive”: «it can progress from value to value, from one height to an even greater height» (Scheler 1973b, 112). Love always strives for higher values: «love loves and in loving always looks beyond what it has in hand and possess» (Scheler 1973b, 113). Love is the *readiness for being open to higher and higher values*: this endless movement underling love is the main reason of delusions. Insofar as the movement of love does not have an end, I am deluded when believing that I have attained in a finite good a final fulfilment of my love-drive. This delusion makes me overshadow my *ordo amoris* (cf. Scheler 1973b, 114-115) and makes the process of knowing my *ordo amoris* go astray (cf. Scheler 1917).

We are now in a better position to comprehend the reappraisal Scheler proposes with regard to the emotional sphere. Love is to be regarded as *readiness for being open to higher and higher values*. This love-drive is guided by *laws* in which those values and things of worth come to light for one’s heart. My heart is affected by certain things: it is not affected by everything. These things affect my heart by virtue of their values and because of the direction of my love-drive. This means that my way of loving relies upon certain laws that do not coincide with those laws that author others’ way of loving. This lawfulness inherently pertains to the acts of love. This entails that the emotional sphere, that is, the heart (what Scheler names «*das Gemüt*»), «is no chaos of blind feeling-states which are attached to, and detached from, other so-called psychic givens by causal rules of some sort. The heart is itself a *struc-*

*tured counter-image* of the cosmos of all possible things worthy of love; to this extent it is a *microcosmos of the world of values*. “Le cœur a ses raisons”» (Scheler 1973b, 116). The emotional sphere is infused with this lawfulness: a reappraisal of this sphere entails a deep comprehension of the link that ties our heart to the axiological dimension reality brims with. Our heart is the key to «all possible things worthy of love» and *those* things that we love are inherently tethered to our way of loving, to our *ordo amoris*, to our individuality.

The figurative expression “heart” does not designate, as both philistines and romantics think, the seat of confused states, of unclear and indefinite agitations or some other strong forces tossing man hither and thither in accord with causal laws (or not). Nor is it some static matter of fact silently tacked on to the human ego. It is the totality of well-regulated acts, of functions having an intrinsic lawfulness which is autonomous and rigorous and does not depend on the psychological organization of man; a lawfulness that operates with precision and exactness. Its functions bring before our eyes a strictly objective sphere of facts which is the most objective, the most fundamental of all possible sphere of fact (Scheler 1973b, 117-118).

We must “listen to” our emotional responses to the world in order to grasp the deepest facets of our personality. This issue entails that we can act in a way that is not square with our *ordo amoris*. This is absolutely possible insofar as our individuality is not an “x” we could immediately grasp. Indeed, we have to discover the way we love, what we prefer and what we postpone, what affects us mostly. This gradual self-knowledge enables us to gradually grasp our *ordo amoris*, but it is always a matter of a process of self-awareness: our individuality is well represented as a *multilayer* pattern. Not only there could always be a deeper layer we have to discover about our selves, but we could also be deceived into believing that something pertains to our individuality.

Hence, everyone should strive to unveil and gradually discover this *lawfulness* typical of her own heart. This process of self-awareness and self-knowledge lays the foundation for a process of self-shaping: in the light of what I discover about my individuality I endeavour to shape my-



self accordingly, that is, to act in a way resembling what I grasped about my *ordo amoris*. If we really realize that love refers to that *readiness for being open to higher and higher values*, then we become aware that we cannot identify a static end to this whole process of self-awareness, self-knowledge and self-shaping. Just as Husserl stresses that “*üben*” is a necessary condition to relate eidetic variation to the self, so the process of grasping one’s own *ordo amoris* relies upon an unremitting effort of unveiling it. The reappraisal of the emotional sphere makes us prompt to continuously question our certainties about ourselves for the sake of the identification of our own *ordo amoris*. The way we love circumscribes the range of what we can experience and of possible self-changes: «man, before he is an *ens cogitans* or an *ens volens*, is an *ens amans*. The fullness, the gradations, the differentiations, and the power of his love circumscribe the fullness, the functional specificity, and the power of his possible spirit and of the possible range of contact with the universe» (Scheler 1973b, 110-111).

Scheler propels us to discover the lawfulness typical of one’s own emotional life. The main problem to face regards the fact that the whole of emotional life has often been deemed as a dumb matter of fact, something merely subjective void of direction, autonomy, seriousness, meaning and sense. «Who tells you that there where you see only a chaos of confused states, there is not also an order of facts hidden at first, but accessible to discovery: “*l’ordre du cœur?*”» (Scheler 1973b, 118). This emotional world calls for *discovery*: we have to discover our *ordo amoris* instead of presuming to shape it. What we have to shape is our individuality and our *ethos* in the light of what we discover. Naturally, my individuality and my *ethos* might not be square with my *ordo amoris*. This may happen since I could be deluded into thinking that my current individuality is square with my *ordo amoris*. But my individuality is a *process* of knowing myself and shaping myself in the light of this knowledge: I have to be aware that there is always something more to be discovered about my self, there are always deeper layers that call for discovery.

If we endeavour to find the doorway to our heart, then we become able to discover those connections that «govern the sense and meaning of our life» (Scheler 1973b, 120). How to find this doorway? In addition



to being *subject of*, we are *subject to*. If we appeal to this facet of our personality, we become able to be no bar to the discovery of our own *ordo amoris*:

There is a *hearkening* to what a feeling of the beauty of a landscape, of a work of art, says to us, or to what is conveyed by a feeling of the characteristics of a person standing in front of us. That is, there is a heedful going-along-with this feeling and a serene acceptance of what stands at the point where it ends, so to say. We can have a good ear for what stands before us and a sharp testing of whether what we experience in this way is clear, unambiguous, determinate [...] All of this has been lost in the constitution of modern man. He has no trust in, no seriousness for, what he could hear in these areas (Scheler 1973b, 120).

We have to discover how we respond to the world, how we are *subject to* the world. If we grasp this dimension (i.e., *ordo amoris*), then we are in a better position to shape our *ethos* – our *being subject of* – accordingly. If we pay attention to the way we love and hate, to what we love and hate, to what we prefer and postpone, we become gradually able to discover our *ordo amoris* and, consequently, our individual destiny. This means that if we heed the emotional dimension, we become present to ourselves and this first step marks the beginning of an endless process of self-knowledge and self-shaping. I become present to myself, I gradually know myself through my emotional responses to the world and in the light of this knowledge I gradually shape myself. This whole process sets the stage for self-possession (cf. Morelli 2015), that is, I understand the type of individual I have already become and I understand the type of individual I will make of my self.

The essence of my *ordo amoris* needs unremittingly to be clarified, deepened and strengthened. What I have discovered about my self needs to be confirmed again. In this process of self-knowledge, I could come to know that what I deemed to represent a facet of my individuality is just overshadowing deeper layers of mine. Self-delusion is absolutely possible and I have to be prompt to face it. This passage could be summarized as follows: far from being something static (a *Bild*), I am a process (a *Bildung*). The notion of *Bildung* is useful for highlighting

the dynamic essence of one's own personality. Since I am a process, I am both liable to self-delusion and an unremitting self-knowledge. This means that I have to take advantage of my *dynamic essence* since it enables me continuously shape and reshape myself in the light of what I discover about my self. I do not have to squelch the temptation to question and better investigate my *ordo amoris*.

As Hartmann (1962) stresses, Scheler too points out that I cannot perceive the beauty of a face or the warmth of a room if I am not willing to be open to this axiological richness, to make myself possibly affected by it. Different types of *values* attract or repulse me by virtue of what I prefer and postpone, in accordance with constant rules of preference and rejection. This attraction and repulsion determine what I *actually* note, what I *actually* neglect and what I *possibly* observe. If we do not make room for the attitude of “being subject to”, we are not in a position to be affected by what could possibly attract us.<sup>25</sup> This attraction and repulsion ensue from and are defined by attitudes of *interest* and *love* that Scheler describes as *dispositions to be affected by things themselves*. This “readiness for being affected” lets the essence of individuality emerge:

Even prior to the unity of perception, a value-signal experienced as coming from things, not from us, announces, as though with a trumpet flourish, that “Something is up!” This is how the actual things as a rule announce themselves at the threshold of our environment and take their place in it from the far ends of the world [...] Man's *ordo amoris* and its particular contours are behind each such case of attraction and repulsion (Scheler 1973b, 101).

### 8. Concluding Remarks: The Good Fortune to be Persons Besides Individuals

Readiness for being affected is a pivotal key to self-shaping: the facet of my personality that coincides with “being subject to” enables me to gradually discover my *ordo amoris* and my individual destiny. As a

---

<sup>25</sup> Cf. Scheler 2007: he deals with pride as the key to “axiological closure”, and humility and reverence as the keys to “axiological sight”.

personal individual I am an *ens amans* and I know myself in the light of my responses to the world. The self-knowledge I gradually gain guides me through the process of self-shaping. Nonetheless, the process of self-shaping bumps against clear *constraints*: just as I experience constraints while eidetically varying “a sound”, so I cannot shape myself in a completely free manner. I have to abide by my *ordo amoris* and my individual destiny, which turned out to be those *constraints* typical of the process of self-shaping. Sure, self-delusion is possible: I can err in grasping the essence of the type of individual who I am. A continuous effort of unveiling is necessary.

Furthermore, we have noticed that Husserl ascribes to *Vorbilder* a pivotal role in the process of eidetic variation and we have noticed that Husserl hinted at the possibility of relating eidetic variation to the self. Scheler devises a theory of exemplariness (1911-1921, 1973a) where *Vorbilder* – exemplars – play a pivotal role in the process of self-shaping. So, what if we argued for the possibility of relating eidetic variation to the self in the light of Max Scheler’s remarks on *Vorbilder*? If we related Scheler’s view to Husserl’s remarks, the role up to *Vorbilder* in the process of self-presence is not to be confined to “guiding models”, as Husserl describes them. According to Scheler (1973a, 572-583), the bearing of exemplars<sup>26</sup> (*Vorbilder*) over personality is so powerful that they readdress *Bildung*, that is to say, the process of self-shaping, and give rise to *Umbildung*, that is to say, a transformation of such process. Exemplars spur us to embrace and pursue our individual destiny, urge us to be unwittingly influenced in order for us to grasp our authentic self. They are axiological exemplifications who caught our deep admiration, who garnered our esteem, who forcefully attracted us, who clarify our «*An-sich-Gutes für mich*» so as to make us aware of who we are so to become who we really are. They circumscribe the possibilities of our experiences, the boundaries of our possible world. Others could play a pivotal role in the process of knowing myself and, consequently, shaping myself in the light of such knowledge.

This overarching influence of others as exemplars is precisely

---

<sup>26</sup> See the current debate revolving around the link between exemplarism and admiration: Zagzebski 2017; Kidd 2017. With regard to the distinctions between exemplars, models and leaders, see Arendt 2006 and Ferrara 2008.

grounded in the fact that others as well as me are persons besides individuals and, consequently, I share with them the same structure of personhood and personality – i.e., *ordo amoris*, *ethos*, *individuelle Bestimmung* (which is “*in itself*” besides “for me”). This is the good fortune to be persons besides individuals: there is a common thread that inescapably ties me to others and vice versa. This thread could not be broken: it depends upon my being a personal individual. Others could have a crushing impact over my process of self-shaping and self-knowledge: they could radically question the certainties about my self, they could radically bring to light facets of my self that I did not even acknowledge or that I merely overshadowed. Nonetheless, I could make room for exemplars’ sway only if I am willing to make room for that aspect of my personality that coincides with “being subject to”: If I am not open to be affected, I could not be affected by exemplars. The possibility of exemplariness depends upon the two reasons just explained: others share the same structure of my individuality and, moreover, my individual destiny is graspable by others too by virtue of its being “in itself”. These two reasons make exemplariness possible and Scheler argues that exemplariness is the strongest mode whereby I can hold sway over others’ process of self-shaping and self-knowledge. It is worth specifying that we cannot understand the essence of exemplariness, if we do not grasp its main basis, i.e. love. Other persons could become exemplars for me since *i*) they share the same structure of my individuality and *ii*) my individual destiny is graspable by others too by virtue of its being “in itself”. But there is a fundamental condition that sets the stage for these two conditions (*i*, *ii*): if I do not *love* the other person, I would never be able to comprehend her essence: «es ist an erster stelle das durch *Liebe* zur Person selbst vermittelte „*Verstehen*“ ihres zentralsten Springquells, das uns die Anschauung dieses ihres idealen, *individuellen Wertwesens* vermittelt» (Scheler 1954, 493).<sup>27</sup> Love is the key to the comprehension of others and self-presence. Love sets the stage for exemplariness: if I do not love the exemplar I am following, I cannot be affected by her individuality.

Thanks to *free phantasy* – as Husserl accounts for it – I can vary

---

<sup>27</sup> «What mediates the intuition of the person’s ideal and *individual value-essence* is, first of all, the *understanding* of his most central source, which is itself mediated through *love* of the person» (Scheler 1973a, 488).

myself in the light of exemplars' sway, I can imagine myself as an individual different from the one I think to be now.<sup>28</sup> What remains fixed is the pair *ordo amoris* and individual destiny, even if they are always open to change in the light of a new self-awareness. I cannot change these deep layers of my individuality: they are liable to an endless discovery. I can change what pertains to the dimension of "being subject of": I can change the way I act, but I cannot change the way I love and hate. I can be deluded into thinking what I really love and hate, but I cannot change it. In this dimension, I am subject to. I have to nourish my readiness for being affected: this availability is the key to self-knowledge – in the light of the core of individuality – and self-shaping – in the light of its constraints, that it, the core itself. Within this whole process, others as exemplars could make me know myself better than I can even do. But if I could not appeal to free phantasy and relate eidetic variation to my self in order to grasp the innermost core of my individuality, others' sway over my process of self-shaping would vanish into the blue.

## References

- Arendt, H. (2006), Truth and Politics, in: Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, ed. J. Kohn, New York, Viking Press.
- Cusinato, G. (2008), *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, Franco Angeli.
- Cusinato, G. (2011), Sull'esemplarità aurorale, in: M. Scheler, *Modelli e capi*, Milano, Franco Angeli, 7-28.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
- Ferrara, A. (2008), *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York, Columbia University Press.

---

<sup>28</sup> If I could not imagine myself as an individual different from the one I think to be now, then I could not be affected by other persons as exemplars and, subsequently, I could not even vary myself in the light of exemplars' impact on my process of self-knowledge and self-shaping.

- Guccinelli, R. (2016), *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi. Una prospettiva scheleriana*, Roma, Aracne.
- Hartmann, N. (1962), *Die Struktur des ethischen Phänomens (Phänomenologie der Sitten)*, Berlin, De Gruyter.
- Husserl, E. (1973), *Experience and Judgement*, tr. by J.S. Churchill and K. Ameriks, Evanston, Northwestern University Press; *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Hua, Band XXIII, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1983), *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1913.
- Husserl, E. (2012), *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, Hua, Band XLI, Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer.
- Husserl, E. (2015), *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, trans. P. Volontè, Milano, BUR.
- Kidd, I.J. (2017), Beauty, virtue and religious exemplars, in: *Religious Studies* 53 (2), 171-181.
- Morelli, M.D. (2015), *Self-Possession. Being at Home in Conscious Performance*, Los Angeles (CA), Encanto Editions.
- Nussbaum, M. (1995), *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press.
- Scheler, M. (1911-1921), Vorbilder und Führer, in: *Gesammelte Werke, X: Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bonn, Bouvier Verlag, 1957, 2000, 255-344.

- Scheler, M. (1917), Reue und Wiedergeburt, in: *Gesammelte Werke*, V: *Vom Ewigen im Menschen* [1921], Bonn, Bouvier Verlag, 1954, 2000, 27-59.
- Scheler, M. (1954), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Gesammelte Werke*, Band 2, Bern, Francke.
- Scheler, M. (1973a), *Formalism in Ethic and Non-formal Ethics of Values. A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. M.S. Frings and R.L. Funk, Evanston, Northwestern University Press.
- Scheler, M. (1973b), *Ordo Amoris*, in: *Selected Philosophical Essays*, trans. D. Lachterman, Evanston, Northwestern University Press; *Ordo Amoris* (1914-1916), in: *Gesammelte Werke*, X: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bonn, Bouvier Verlag, 1957, 2000, 345-376.
- Scheler, M. (2007), *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in: *Gesammelte Werke*, III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bonn, Bouvier Verlag, 13-32.
- Spiegelberg, H. (1986), *Steppingstones. Toward an Ethics for Fellow Existents. Essays 1944-1983*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.
- Staiti, A. (2013), A grasp from afar: Überschau and the givenness of life in Husserlian phenomenology, in: *Continental Philosophy Review* 46: 21-26.
- Zagzebski, L. (2017), *Exemplarist Moral Theory*, New York, Oxford University Press.

## Keywords

Eidetic Variation; Free Phantasy; Exemplariness; Personal Individuality; *ordo amoris*; “*das An-sich-Gute für mich*”

## Abstract

If we relate eidetic variation to the dimension of the self we have to face two questions: which are the constraints that limit my free fantasizing about myself? Which is

the core of my individuality that acts as parameter within the spectrum of self-changes? This paper leans on Max Scheler thought to answer such questions and develop a pattern of personhood and personality. In so doing, two dimensions of the self emerge: *being subject to* and *being subject of*. The former is the key the self-knowledge and self-shaping, while the latter plays out in accordance with the self-awareness one gains thanks to the former. This pair will be interpreted in the light of the coordinates we can find in Scheler's stance on personality: *ordo amoris*, individual destiny and *ethos*. These remarks enable us to understand that the unchangeable core of our individuality is the *mode* and *content* of our love and hate, while the range of self-changes pertains to the dimension of our actions and desires. Within this frame, an overarching reappraisal of the emotional life turns out to be the sole key to the whole process of self-shaping.



### **3. SUL SENSO DI SÉ: FELICITÀ, ILLUSIONI, MORTALITÀ**



LAURA CANDIOTTO

THE ROUTE OF GOODNESS.  
EPISTEMIC EMOTIONS, SELF-TRANSFORMATION,  
AND PERFECTION

*It is also correctly said that the end is certain actions or activities; for it is in such a manner that the goods regarding the soul come to be, and not from external goods. The statement that the happy human being lives well and acts well, too, is in harmony with the definition of happiness; for we have almost said that happiness is living well or acting well.*

*Aristotle, NE 1.8, 1098b18-22<sup>1</sup>*

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Epistemic emotions*; 3. *Emotions for self-transformation*; 4. *Self-transformation and self-mastery*; 5. *Being in the end*; 6. *Conclusion*.

### *1. Introduction*

According to Kraut [2007, 15], for the Ancient Greek philosophers there was one legitimate method to attain virtue – the route of goodness – and it should be identified with what we call “perfectionism” nowadays in the contemporary debate on virtue theory. For “perfectionism”, human flourishing is identified with virtuous activity, and virtue as the excellence of the soul is achieved through a process of self-transformation. Perfectionism has a very noble breed: Aristotle is considered its founder, and some important perfectionist models about the development of human nature are spread throughout the history

---

<sup>1</sup> I adopt here Baracchi’s translation in Baracchi [2008, 80]. For a slightly different translation, cf. Aristotle 2014, 12.

of the Western Philosophy, in very different accounts like the ones of Aquinas, Spinoza, and Hegel.

The aim of this essay is to detect the role of epistemic emotions in the development of rationality as human perfection. I will take the development of excellence as a process of self-transformation, broadening the notion of rationality to include affective powers, and discussing the eudaimonic value of wisdom. In doing so, I will refer to the account of epistemic emotions as building blocks of intellectual virtues [Candiotto 2017], arguing for one of its tenets, the one for which epistemic emotions have the capacity to transform the character of the epistemic agent beneficially.

## *2. Epistemic emotions*

As it has been highlighted by Hookway [2003, 75-76], few theorists argue that appropriate patterns of affective responses may be required for knowing, and the study of their negative effects is extremely common. Nevertheless, we could find important exceptions in the history of philosophy – let me just mention the crucial role played by love in Scheler’s account of knowledge, or the entanglement of feelings and cognition in Sartre’s notion of consciousness – and a new debate on epistemic emotions has now found a certain grade of interest [Morton 2010; Brady 2013; Candiotto 2017]. The positive value of emotions is studied not only in relation to morality but also to epistemology. By “epistemic emotions”, I mean not only those emotions that deal with knowledge, but specifically the ones that drive to knowledge. Thus, emotions are epistemic in the meaning of contribution to the knowledge production; for example, curiosity [Brady 2009]. We could debate if curiosity is properly an emotion, a metacognitive feeling or a pro-attitude. However, without entering the debate about the taxonomy of emotions, what it counts here is that certain affective states seem to be motives for knowledge, and thus, positively contribute to the process that aims to its achievement. Thus, curiosity seems to initiate scientific research, being a crucial component of questioning, and to support the process of inquiry, leading to motivating attention. Of course, what really matters is to understand how epistemic emotions could serve these functions.

I frame my account on epistemic emotions in virtue epistemology. Sosa's manifesto for a reform of the theory of knowledge, which is able to overcome the difficulties posed both by foundationalism and coherentism, vindicates an essential role to the epistemic agent in the process of knowledge building, and specifically to her «stable dispositions for belief acquisition, through their greater contribution toward getting us to the truth» [Sosa 1980, 23]. If we focus on the contemporary literature on virtue responsibilism [Zagzebsky 1986; Baehr 2011, 2016], we find that intellectual virtues such as perseverance, scrutiny or humility, are recognised as required character traits and dispositions of the epistemic agent. Intellectual virtues are understood as essential for the cognitive success, following the assumption that the subject contributes to the process of knowledge achievement. My point is that emotions serve a fundamental role in the constitution of virtues, not only for moral virtues, but also for the intellectual ones, and thus, I argue for their positive role in virtue epistemology. First, I take epistemic emotions and intellectual virtues as two different things, understanding emotions as capacities that should be refined to become virtues. Then, I claim that there is a process that binds epistemic emotions to intellectual virtues and subsequently to affective abilities, for which emotions are integrated within the knowing process. Since intellectual virtues are excellences for knowledge seeking, and epistemic emotions are one of their raw materials, epistemic emotions acquire a positive function in the process. In this essay, I am depicting this process as self-transformation, following the perfectionist view of development of intrinsic capacities.

I depict two functions that seem to be played by emotions [Candiotto 2017]: emotions as motivational component for intellectual virtues, and emotions as powers of transformation of the character. The motivational function of emotions – as motivation for action – is well-known in the psychological literature, and it has also found a good consensus among philosophers, especially for those prone to understand emotions as intentional states. The novelty of my approach is to highlight that certain emotions are motivations for the act of knowing. They aim for the achievement of wisdom, recognised as prudential value for the agent,

because they are one of the components of her intellectual virtues.<sup>2</sup> Thus, epistemic emotions are the motives towards which the agent gives value, i.e., wisdom, recognised as beneficial for her.

The function of emotions as powers of transformation is less discussed in philosophy, but it is possible to find important references in the psychoanalytical literature [Lacewing 2013], positive psychology [Fredrickson 2001] and educational theory and practice [English 2013]. In Candiotto [2017], I suggest understanding this function as the capacity to transform the agent into a responsible epistemic agent. In this case, epistemic emotions are steps for the development of the epistemic character towards excellence. What I am going to do now is to fine-grain this second function and explain the process as the responsible development of excellence. I am going to use the tools that come from perfectionism, moved by the conviction that virtue responsibilism and perfectionism are not only compatible, especially thanks to the common Aristotelian heritage, but also that perfectionism is the best explanation for our commitment to self-transformation. In fact, perfectionism explains why does the responsible epistemic agent strive for self-transformation.

### *3. Emotions for self-transformation*

Challenging the mainstream analytic epistemology, Code [1993] has strongly asked to take subjectivity into account. For the author, analytic philosophers have rightly devoted their efforts to define what makes a proposition true, but by doing so, they thought to have abstracted from the subject, the real agent of the act of knowing, thus, developing a “view from nowhere” [Code 1993, 16]. If the epistemological enterprise must do with the assessment of the necessary and the sufficient conditions for a subject S to know the truth of some proposition P (“S-Knows-that-P”), why should we avoid taking S into account?

---

<sup>2</sup> I am using here the notion of “prudential value”, instead of the one of “intrinsic value” – for which wisdom is seek for its own sake, following Aristotle’s account –, for highlighting that the motivation in place here is the one toward the agent’s well-being. The reason lies in the fact that emotions, in evolutionary terms, serve the good of the organism.

The answer that has been given is the one for which we should achieve objective knowledge, and objective knowledge is defined as independent from the context (subjective characteristics included), and thus, it can be universal. Virtue epistemology, on the contrary, and in agreement with ancient epistemology, has recognised that the process of knowing belongs to the epistemic agent and thus, the conditions for the epistemic success should be found in her abilities and dispositions toward knowledge. Therefore, knowledge is the result of the application of certain abilities on the part of the epistemic agent. For virtue responsibilists, those abilities are not faculties already possessed by the epistemic agent, but capacities that should be developed. It is exactly regarding this point that I find a promising bridge with perfectionism. My claim is that the agent undertakes the process of training of abilities as a process of self-transformation, moved by the desire for perfection, which is understood in our case as wisdom – as the development of human essence.

If we agree with Aristotle, and we claim that the fundamental human function consists in *sophia* and *phronesis*, i.e., theoretical and practical rationality, respectively (or, following Ryan 2012, “deep rationality”), it follows that the development of our intrinsic function through the process of knowing is the most desirable good for the agent; this is because human flourishing consists in the development of our essence. I cannot discuss here the huge debate about Aristotle’s function argument,<sup>3</sup> or the different arguments that have been used for defending perfectionism from the attack of the critics.<sup>4</sup> My point is to justify the function of epistemic emotions in the development of wisdom, taking perfectionism for granted.

For the “deep rationality theory of wisdom” [Ryan 2012], being wise means to be epistemically, practically and morally rational, and

---

<sup>3</sup> The function argument states that human nature is rational, defining rationality as the humans’ essential function. The essence is derived through the uniqueness criterion (what differentiates humans from all the other living beings). The fulfilment of this fundamental and distinctive function coincides with the flourishing of human nature, and thus, *eudaimonia* is the cultivation of practical and theoretical rationality. Cf. Aristotle, *NE* 1.7.

<sup>4</sup> Cf. Hurka 1993 for the essence argument, and Korsgaard 2008 for the agency argument.

to be committed to improvement. Following the aim to achieve a comprehensive theory of wisdom, Ryan has argued against the difference between practical and theoretical wisdom and has depicted a hybrid model of “deep rationality” that is able to include both. I cannot discuss here the strengths of this account against the other models available in the literature, but I just want to highlight that this account on rationality seems to be the best for grasping the scope of this essential human function. Then, it posits a fundamental link between rational improvement and wisdom that, in my terms, discloses the path of self-transformation. Firstly, striving for wisdom is a transformative experience from ignorance to knowledge, but it cannot be reduced to it. Especially from a perfectionist point of view, what matters is not just the achievement of epistemic goods, but the process that brings there, the one that will develop human nature as a process of growth and self-improvement.<sup>5</sup> Wisdom does not only entail a narrow meaning of rationality, but a broader set of skills and practices that should be employed by an epistemic responsible agent for being fully engaged in the route of goodness.

The process of self-transformation should be understood as self-improvement because the reshaping of the horizon of meaning is moved by the desire of perfection, which in this case is regarding epistemic excellence. This desire is grounded in what the agent already possesses, the epistemic emotions in our specific case, but that should be developed. The process of development transforms the potencies in excellencies, and thus, in our case, it transforms epistemic emotions in intellectual virtues. Additionally, this desire for self-transformation is grounded in the real possibility of change, assured in our case by regulation of emotions and brain plasticity [Tappolet 2012, 220-221]. The desire for perfection is spread through the process as its condition of existence. Without desire, there is no development, since desire extends the process through time, opening up new horizons of meaning for self-transformation.

Thus, the function that I am considering here is the one of self-transformation as self-improvement. Epistemic emotions are involved in the transformation of the character’s epistemic side, since they enable the

---

<sup>5</sup> Cf. Cottingham 2013 for the ancient roots of the notion in Plato, Aristotle, Aquinas and Descartes.



development of intellectual virtues. However, we should avoid the risk of considering this process only from its intellectual side. In fact, as Hadot [1995, 102] clearly stated, the ancient spiritual exercises aimed at the transformation of the entire character of someone's life, since they possessed «a concrete attitude, a way of life and seeing the world» [Hadot 1995, 108], and they were moved by an ethical outcome (*eudaimonia*). *Eudaimonia*, as human flourishing and happiness, is the activation of the soul in its fullness (according to excellence). This means to actualise one's potential completely, to be fully what someone is [Baracchi 2008, 79-101]. That is why my account of self-transformation as spiritual exercise acquires its proper meaning within a perfectionist framework.

Therefore, epistemic excellence does not deal with a sharp and clever mind only. Too many cases of evil geniuses have proven the dark side of intelligence, from real life dictators to the super-villains of the pop culture. The refinement of epistemic emotions as intellectual virtues is essential because the virtues of the mind need epistemic emotions, in their entanglement with the desire of perfection, not only as natural tendencies for the good but also because emotions have the capacity to extend the boundaries of the process to real life. This means that the transformation will not affect the intellectual side of the character only, but the whole person involved in the epistemic journey.

Transformation is, in fact, more than cognitive: it is directed to personal development (Candiotto et al., forthcoming) and it is supported by affectivity. Operating on the person's patterns of awareness, their transformative power operates in the same structure of the self and perception of reality. This is the reason for which the practice of philosophy has been defined as a transformation of the way of life [Hadot 1995],<sup>6</sup> and for which I prefer to recognise wisdom as the end of the epistemic journey and not just knowledge. It is wisdom that is the most valuable good, and feelings and emotions are deeper and stronger if they are related to what we care about most [De Monticelli 2015, 151],

---

<sup>6</sup>The transformation of the living derives from the transformation of perception. For Hadot, this protocognitive account on transformation derives not only from Plotinus, heir of Plato's account on the conversion of the soul [Hadot 1993], but also from the French phenomenology and existentialism [Hadot 2001]. On *epistrophé* as conversion of the soul, cf. Cusinato 2014.

which is wisdom in the case of epistemic emotions. However, someone is wise if she knows how to live well [Grimm 2015, 142-144], i.e., if this knowledge has become a way of life, fully embodied and embedded in daily practices. In other words, if this knowledge has transformed her character. The specificity of philosophy within the framework of the spiritual exercises is to have recognised that knowledge and truth are what really matter for achieving wisdom, and is thus the outcome of the process of self-transformation for living well. My aim here is to highlight that self-transformation is achievable only if a well-rounded notion of knowledge is at work, the one that is grounded in the affective dimension of the existence.

Thus, I am broadening the notion of rationality – as the essential human function to be developed – for including, following Kraut [2007, 131-148], affective powers as well.<sup>7</sup> In fact, «a flourishing human being is one who possesses, develops, and enjoys the exercise of cognitive, affective, sensory, and social powers (no less than physical powers)» [Kraut 2007, 137]. My aim is moved not only by the recognition of the limits of a narrow conception of rationality,<sup>8</sup> which is supported by empirical evidence in cognitive science as well, but also by the fact that perfectionism is a specific form of eudaimonism.<sup>9</sup> Enjoying the development of our inner capacity is for Kraut a necessary condition for the process, unless not sufficient. In fact, the point is to be engaged in the process of self-transformation as a well-integrated whole. For our topic, this means, that the cultivation of wisdom, as Aristotle insists [NE 10, 1178a19-20], involves the right emotional balance that is achieved through deliberation as the rational choice. Epistemic emotions are those affective powers, which being regulated within the pattern of de-

---

<sup>7</sup> I cannot consider social powers here, unless they are crucial for self-transformation. Self-transformation is in fact other-oriented – just think about the function of dialogue for the generation of knowledge in the Socratic tradition – and emotions as well should be understood as inter-subjective properties. Cf. Candiotta 2016, and Candiotta forthcoming, 2018.

<sup>8</sup> A narrow conception of rationality is the one for which «humans are rational because they can form and act on sophisticated mental states, ones with extended contents and complex hierarchical relations» [Hurka 1993, 100].

<sup>9</sup> «The goal is one we can understand in objective terms, by looking at how an individual lives her life» [Besser-Jones 2016, 189].

cisions (and here, the main decision is to strive for wisdom) and being moved by the natural tendency toward the good,<sup>10</sup> initiate the agent to the process of self-transformation for flourishing.

#### *4. Self-transformation and self-mastery*

The process of self-transformation deals with the ethics of knowledge, and specifically, with epistemic agency. Epistemic emotions contribute to the constitution of the value of the actions performed by an epistemic character [Stoker 2004]. This ethical outcome underlies the value of emotions, as useful and beneficial, for the well and right development of the epistemic character, and the responsibility towards our emotions, which emerges here as a crucial issue. Regarding this point, I use the notion of “responsibility” towards our emotions and their positive development [Candiotta 2017] for pointing toward the fact that we should take care of the process of knowledge, because it is never neutral – the phenomenon of epistemic injustice is well-known nowadays – and it does not flow automatically. However, here, I will mention another reason. As Green [2004] has pointed out, developing our nature makes us moral agents. Being a responsible epistemic agent also means to actively undertake a process of self-improvement. Any moral agent is committed to valuing the development and exercise of their rational capacities; as moral agents, we are committed to the intrinsic value of that which makes us moral agents; what makes us moral agents will form the proper account of our good.

This argument makes the point – intellectual excellence should not be disjointed from moral self-realization within a perfectionist account – even more evident. The agent as a moral agent will seek to become what she responsibly has the possibility of becoming, rather than what nature has dictated that she will become. Thus, the essence criterion regarding the definition of human nature should be regulated by free-

---

<sup>10</sup> Hadot [1995] – referring to Stoicism in this case – has explained that the process of transformation opens the subjective experience of joy to a transcendent level, the one that aims at the good as perfection. For the difference between joy and pleasure, please cf. Irrera 2010.

dom and autonomy, as crucial components of a meaningful process of self-transformation. Hence, self-transformation is understandable as self-mastery too. Rationality, in this case, serves the acquisition of the right choice for self-transformation and growth. In fact, for perfectionism, it is not simply having the capacities themselves that is good, rather exercising (developing) them well [Bradford 2016]. That is why *eudaimonia* pertains to the person as moral agent and to her way of life.

### 5. *Being in the end*

For Korsgaard [2008], who among others has developed the agency argument for perfectionism, human good is not merely a result of rational choice but consists in such choices. Perfectionism is not just consequentialism, i.e., the view for which what really matters are the consequences of our actions. Perfectionism requires the virtuous engagement of the agent throughout a virtuous process. Rational activity, performed well, is the one in accordance with virtue, and thus, it is the one performed by doing rational choices. The *telos* is not just at the end, but it is spread out throughout the process. Recalling the title of this essay, the route is not just directed *to* goodness, but it is the route *of* goodness. This means to challenge a narrow interpretation of the teleological argument for perfectionism. Being directed by the end does not mean that the end is external to the process, as the desirable and virtuous consequence of a process that may be sinful (as for the utilitarian consequentialism). The end is not an outcome disconnected from the activity that leads to it. However, the process, as a practice of self-transformation, is grounded in the good as *telos*, as the inner potency that already belongs to the agent, but that must be developed, freely and autonomously, through proper decisions and actions. These decisions and actions constitute the practical-active ground for the emergence of the good.

If we take teleology in its narrow meaning, I agree with Hurka [1993, 24-25] in saying that teleology is just an “accretion”<sup>11</sup> of perfectionism.

---

<sup>11</sup> A non-necessary conjunction with the thesis. For Hurka [1993, 23-36], the other accretions are the theological argument, for which we were created by an omni-benevolent being, who would not make us so that the general development of our natures

However, if we accept that teleology informs the same process that leads to the end, and hence, that the good is already in the process,<sup>12</sup> we should say that teleology is a necessary component for a perfectionist account of self-transformation. Accepting this meaning, we will also be able to reply to the “evil geniuses objection” for which it seems that we could use our capacities for good and for evil. Since the end is included in the action that is worth doing for its own sake, you cannot choose such an action for an evil end. Thus, the strategy is grounding human function in the good and conceiving, with Korsgaard [2008, 130-150], an agentic perspective to the function. This also means, in agreement with Green [2004], that the epistemic agent should responsibly choose for the good and thus, take part in the process as a free and autonomous moral agent. Therefore, being in the *telos* means to be actively engaged in the development of what we already are, transforming our character, our perception of reality and our way of living. Wisdom is not just an epistemic success [Grimm 2009], but what lies in the same process of development of capacities.

This teleological account of self-transformation has important consequences for the development of epistemic emotions too. The development from epistemic emotions to intellectual virtues and affective abilities is, therefore, efficiently dynamic and infused by wisdom. Thus, affective ability is the virtuous side of affectivity and its excellence. It is what emotions should become through the development of wisdom. Excellence is not existent naturally and it should be trained. Therefore, epistemic emotions are not only subject to the refinement of reason, but also are already possessed as natural powers by the epistemic agent who responsibly chooses to initiate a process of self-transformation. They are not a natural power that *a priori* leads to wisdom, but the agent should responsibly choose to be on the route of goodness.

---

was incompatible with the achievement of the good; the reality and freedom argument, for which with the development of our natures (doing the right choices) we become “more real”; the natural tendencies doctrines, for which desires and pleasures lead humanity (and history, as well) to the better.

<sup>12</sup> The Aristotelian notion of *entelecheia* (*en-telei-echein*, literally: to be in the end) is meaningful here, because it depicts the actualisation of the inner capacity that is already inscribed, even only potentially, in every living being as its intrinsic nature. Thus, it also means the potential perfection of every living beings.

## 6. Conclusion

In this essay, I developed the meaning of self-transformation as self-improvement. I took self-improvement as the process of responsibly developing humans' capacities, epistemic emotions included. Epistemic emotions are regulated within patterns of decisions, and thus, self-mastery appears to be an important component of this picture. Finally, I depicted the perfectionist route that brings the epistemic agent to wisdom as prudential value, explaining why being in the route of goodness matters for the agent's happiness through the notion of way of life and spiritual exercises [Hadot 1995].

To conclude, I want to reinforce the idea that what makes the difference for this perfectionist perspective on self-transformation is not just the possession of certain capacities that properly defines our human nature, but their development. This process of self-transformation is not becoming other than what we are, but it is the responsible choice to develop our nature. That is why we need to engage in what Hadot [1995] has called "spiritual exercises": goodness already belongs to our inner nature, but it should be developed in the route of goodness, thus, transforming ourselves. Wisdom is more than knowledge, but for the philosophical path, it is achieved through knowledge. However, this is a form of knowledge that resonates in the agent's way of life and that makes self-transformation the route of goodness.

## *Acknowledgement*

This paper arises from the project "Emotions First" (Marie Curie Individual Fellowship, Horizon 2020. Grant: 655143 – EMOTIONS FIRST) funded by the EU Commission.

I would like to thank Professor Theodore Scaltsas for having organised a seminar dedicated to Aristotle's function argument at the University of Edinburgh in the academic year 2016-2017, and for his profuse generosity in discussing my ideas. I would also thank my students of the honours course in the Philosophy of Well-Being at the University of Edinburgh (academic year 2017-2018) for the insightful questions related to perfectionism. They made me think a lot.

## References

- Aristotle (2014), *Nicomachean Ethics*, ed. and trans. R. Crisp, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baehr, J. (2011), *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, New York, Oxford University Press.
- Baehr, J. (ed.) (2016), *Intellectual Virtues and Education*, London, Routledge.
- Baracchi, C. (2008), *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Besser-Jones, L. (2016), Eudaimonism, in: G. Fletcher (ed.), *Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Abingdon/New York, Routledge, 187-196.
- Bradford, G. (2016), Perfectionism, in: G. Fletcher (ed.), *Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Abingdon/New York, Routledge, 124-134.
- Brady, M. (2009), Curiosity and the value of truth, in: A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard (eds.), *Epistemic Value*, Oxford, Oxford University Press, 265-283.
- Brady, M. (2013), *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Candiotto, L. (2016), Extended affectivity as the cognition of the primary intersubjectivity, in: *Phenomenology and Mind* 11, 232-241.
- Candiotto, L. (2017), Epistemic emotions: the building blocks of intellectual virtues, in: *Studi di estetica* 1, 7-25.
- Candiotto, L. (forthcoming, 2018), Plato's dialogically extended cognition. Cognitive transformation as elenctic catharsis, in: P. Meinek, J. Devereux (eds.), *Routledge Companion to Classics and Cognitive Theory*, London, Routledge.
- Candiotto, L., English, R. (forthcoming), Extending the Boundaries of Learning: Discontinuity, Dialogue and the Value of Vulnerability in Education, presented as a paper at the conference "Social Dimensions of Cognition and Education. Interdisciplinary Perspectives", University of Edinburgh, 27.10.2017.



- Code, L. (1993), Taking Subjectivity into Account, in: L. Alcoff, E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York/London, Routledge, 15-48.
- Cottingham, J. (2013), Philosophy and Self-improvement. Continuity and Change in Philosophy's Self-conception from the Classical to the Early-modern Era, in: M. Chase, S. R. L. Clark, M. McGhee (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley, 148-166.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
- De Monticelli, R. (2015), The sensibility of reason. Outline of a phenomenology of feeling, in: *Thaumàzein* 3, 139-159.
- English, A. R. (2013), *Discontinuity in Learning: Dewey, Herbart and Education as Transformation*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Fredrickson, B. L. (2001), The role of positive emotions in positive psychology. The Broaden-and-Built Theory of Positive Emotions, in: *American Psychologist* 56 (3), 218-226.
- Green, T. H. (2004), *Prolegomena to Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Grimm, S. (2009), Epistemic Normativity, in: A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard (eds.), *Epistemic Value*, Oxford, Oxford University Press, 243-263.
- Grimm, S. (2015), Wisdom, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 93 (1), 139-154.
- Hadot, P. (1993), *Plotinus, or The Simplicity of Vision*, trans. M. Chase, Chicago (IL), Chicago University Press.
- Hadot, P. (1995), *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. A. I. Davidson, trans. M. Chase, Oxford, Basil Blackwell.
- Hadot, P. (2001), *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel.
- Hookway, C. (2003), Affective states and epistemic immediacy, in: M. Brady, D. Pritchard (eds.), *Moral & Epistemic Virtues*, Oxford, Blackwell, 75-92.



- Hurka, T. (1993), *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press.
- Irrera, O. (2010), Pleasure and transcendence of the self: Notes on ‘a dialogue too soon interrupted’ between Michel Foucault and Pierre Hadot, in: *Philosophy and Social Criticism* 36 (9), 995-1017.
- Korsgaard, C. M. (2008), *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- Kraut, R. (2007), *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Lacewing, M. (2013), Psychoanalysis, Emotions, and Living a Good Life, in: *Think* 12 (22), 41-51.
- Morton, A. (2010), Epistemic emotions, in: P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 385-399.
- Ryan, S. (2012), Wisdom, Knowledge, and Rationality, in: *Acta Analytica* 27, 99-112.
- Sosa, E. (1980), The raft and the pyramid. Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge, in: *Midwest Studies in Philosophy*, 5 (1), 3-26.
- Stocker, M. (2004), Some Considerations about Intellectual Desire and Emotions, in: R. C. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling*, New York, Oxford University Press, 135-148.
- Tappolet, C. (2012), Emotions, Perceptions, and Emotional Illusions, in: C. Calabi (ed.), *Perceptual Illusions. Philosophical and Psychological Essays*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 207-224.
- Zagzebski, L. (1986), *Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

## Keywords

Perfectionism; Virtue Epistemology; Epistemic Emotions; Wisdom; Self-Transformation

## Abstract

The aim of this essay is to detect the role of epistemic emotions in the development of rationality as human perfection. I take the development of excellence as a process of self-transformation, broadening the notion of rationality to include affective powers, and discussing the eudaimonic value of wisdom. Thus, I depict the perfectionist route that brings the epistemic agent to wisdom as prudential value, explaining why being in the route of goodness matters for the agent's happiness. In doing so, I refer to the account of epistemic emotions as building blocks of intellectual virtues [Candiotta 2017], arguing for one of its tenets, the one for which epistemic emotions have the capacity to transform the character of the epistemic agent beneficially.

ROBERTA GUCCINELLI

SUL SENSO DI SÉ.  
 AUTOINGANNI, ILLUSIONI, DISILLUSIONI

*[...] ho perduto ogni facoltà di pensare o di parlare coerentemente su qualsiasi argomento [...] le parole astratte di cui la lingua, secondo natura, si deve pur valere per recare a giorno un qualsiasi giudizio, mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti.*

*Hugo von Hofmannsthal, Lettera di Lord Chandos*

*L'arte ritaglia nella stoffa del dolore la gioia del potere creatore.*

*Jeanne Hersch, Essere e Forma*

SOMMARIO: 1. *Sentirsi vivere, vivendo*; 2. *“Una sola moltitudine”*; 3. *Questioni aperte*; 4. *Le trappole del corpo: un’ipotesi*; 5. *Il senso nel contesto*; 6. *Trappole doxastiche?*; 7. *Alcune considerazioni a partire dalla definizione standard di delusion*; 8. *Autoinganni e irrazionalità*; 9. *Intenzionalismo*; 10. *Il “chi” dell’io che si inganna*; 11. *Esperienze contestuali*; 12. *Un esempio di “grammatica” alternativa*; 13. *Una concreta esperienza di trasformazione di sé.*

*1. Sentirsi vivere, vivendo*

**I**n una prospettiva fenomenologica come quella di Scheler,<sup>1</sup> in larga parte condivisibile nel presente lavoro, il modo di datità di una persona consiste nel compimento dei suoi stessi atti. Gli atti che vengono

---

<sup>1</sup> Scheler 2013.

compiuti nella vita quotidiana, però, non sono solo quelli propriamente liberi, o di secondo livello, nelle cui dinamiche affettivo-volitivo, soprattutto, si manifesta la dimensione morale della persona, ma anche quelli che in linea di principio ne costituiscono il fondamento, gli atti di base, appunto. In questi atti, nei quali affondano le “radici” delle nostre vite, in un senso molto concreto del termine, si rivelano, oltretutto la resistenza di certi contenuti del *milieu* a certi tipi di volere e desideri, dunque i vincoli che essi pongono a eventuali prese arbitrarie sulla realtà, determinati margini di “libertà” di cui gode pure il vivente, che ogni singola persona, del resto, non cessa di essere, anche se ad esso in genere non si riduce. Alla classe degli atti di base appartengono, ad esempio, gli atti assiologico-percettivi, nei quali viene esercitato, dal rispettivo portatore, il corrispondente «sentire» (*Fühlen*) [Scheler 2013, 321], o i fondamentali «atteggiamenti pulsionali» (*Tribeinstellungen*) [Scheler 2013, 323]. In quanto “atteggiamenti” (*Einstellungen*), questi fenomeni pulsionali possiedono, sia pure debolmente, rispetto a come la possiedono gli atti secondari, la proprietà della *posizionalità*, che li distingue da meri stati sensoriali prevalentemente caratterizzati, invece, dalla passività, facendone degli atti in grado di rispondere ad “oggetti”. Essi possiedono, inoltre, un *orientamento* intenzionale, in particolare un orientamento valoriale. Solo in un’accezione ristretta di “pulsione”, infatti, gli atteggiamenti pulsionali o le tendenze possono essere ridotti a una serie di spinte istintuali, per loro natura cieche, e bisognose di controllo, quindi, da parte di una qualche istanza autoritaria della stessa persona. Spinte simili, lette in chiave associazionistica, appaiono allora come «mere specializzazioni di un *unico* istinto», dotato di potere uniformante, «l’istinto d’autonconservazione» [Scheler 2013, 323],<sup>2</sup> più indicativo della specie, invero, che del singolo individuo. Nella loro struttura *unitaria*, così come si viene configurando negli scambi dell’animale umano col proprio ambiente, una struttura ben diversa da una semplice somma di moti pulsionali; nello specifico ordine di “preferenze”, in altre parole, nel quale consiste la loro stessa costituzione, gli atteggiamenti pulsionali *esprimono*, al contrario, l’originale *forma*

---

<sup>2</sup> Sull’interpretazione riduzionistica (kantiana o freudiana), dal punto di vista di Scheler, dei fenomeni pulsionali, cfr. ad esempio Scheler 2013, 323-325; Scheler 1997, 57-79.

d'individuazione *materiale* che un'"identità ecologica",<sup>3</sup> per essere tale, deve presupporre.

Il "senso di sé" o senso della propria identità proprio-corporea, il senso della propria crescita vitale, ma anche del proprio declino, talvolta, o delle proprie debolezze, del proprio pudore; l'incapacità, per altri versi, di sentirsi, oppure la possibilità di ingannarsi, a un livello di coscienza implicita, di soffrire, più o meno consapevolmente, di veri e propri disturbi assiologico-percettivi; tutto questo si manifesta, o non si manifesta, al soggetto negli atti di base precisamente.

Non è possibile offrire, in questa sede, un quadro anche solo minimamente esaustivo delle questioni e delle relazioni indicate. Si tratterà d'illustrare, rubando qualche esempio alla grande letteratura, che sa illuminare anche gli angoli più bui delle nostre vite, alcuni casi innanzitutto di cecità e autoinganno assiologico-emotivi. Sono temi, questi, di epistemologia della conoscenza di sé, in particolare, del senso di sé – dove il senso così inteso assume la forma di una "conoscenza" primaria di sé e degli altri, della realtà in cui ognuno di noi rimane nondimeno immerso. Il breve percorso che intraprendo, al fine di chiarire alcuni aspetti del senso di sé che possono svolgere, tra l'altro, un ruolo non irrilevante nel fallimento o nella possibile conquista, anche se mai definitiva, della conoscenza di sé e degli altri di secondo livello (conoscenza sociale, conoscenza personale e interpersonale), è un percorso indiretto. Esso è volto, cioè, alla ricognizione delle possibili dissonanze, non solo cognitive; dei possibili inganni e delle possibili patologie, non solo delle nostre credenze, ma anche dei nostri sensi, del nostro sentire. Al tempo stesso, però, entro i confini della vita percettivo-pulsionale "tendono" a schiudersi, se vi prestiamo attenzione, zone in cui è possibile, almeno a tratti, respirare di nuovo "liberamente".

Nel compimento degli atti, appunto, «vivendo» nei quali la persona «si esperisce» [Scheler 2013, 753], si realizza il processo della sua stessa formazione (*Bildung*),<sup>4</sup> o nel caso in cui il processo venga ostacolato, della sua eventuale deformazione oppure non-formazione (*Unbildung*).

<sup>3</sup> Per una distinzione più precisa degli atti in un'ottica eco-fenomenologica cfr. Guccinelli 2016a, 11-153. Per una lettura della conoscenza di sé in chiave eco-fenomenologica cfr. Guccinelli 2015.

<sup>4</sup> Sulla "*Bildung*" cfr. Cusinato 2014.

Nel compimento degli atti, proprio lì, si creano inoltre le condizioni per una possibile trasformazione (*Umbildung*) del soggetto.

## 2. “Una sola moltitudine”

Nel compimento di un atto qualsiasi, da quelli più semplici come passeggiare, respirare, ascoltare musica, a quelli socialmente più impegnativi come promettere o perdonare, abbiamo la possibilità di scoprire, *variando* di volta in volta nell'atto o «divenendo altrimenti»,<sup>5</sup> qualcosa su noi stessi e/o su altri che forse non sapevamo, fino a quel momento, e nemmeno sospettavamo. Catturiamo, ad esempio, un nuovo aspetto del nostro carattere o di quello altrui oppure, in un lampo di luce o di tenebra che attraversa la nostra mente e il nostro cuore, rimettiamo in discussione le convinzioni che avevamo su noi stessi, o quelle maturate, magari in lunghi anni di reciproca frequentazione, su una certa persona. Quello che impariamo spesso però a nostre spese, nell'esperire le nostre esperienze, è che la cosiddetta percezione interna, con buona pace di Descartes, non ha affatto quello schiacciante vantaggio che la presunta superiorità della propria evidenza le ha garantito, soprattutto in epoca moderna, sulla cosiddetta percezione esterna. Dobbiamo quindi usare una certa cautela anche nei nostri stessi confronti, non solo in quelli degli altri; nella conoscenza, cioè, che tentiamo di acquisire di noi stessi, nei confronti delle nostre stesse parole, non solo nei confronti delle apparenze esterne.

Una delle forme più comuni, nelle quali possiamo mancarci, oltreché incontrarci, è proprio quella del racconto che facciamo a noi stessi di noi stessi. Siamo tutti, in fondo, un po' *storytellers*. Il racconto può essere più o meno veridico, infatti, esattamente come può esserlo il racconto che facciamo di noi stessi agli altri o quello che altri fanno di noi. Non possiamo nemmeno fidarci ormai delle spiegazioni, che pure conferiscono un senso di coerenza alle nostre azioni e generano il senso, più o meno illusorio, della nostra soggettività, che il cervello sinistro, o l'«interprete in esso insediato» [Gazzaniga 1989, 135], per così dire,

---

<sup>5</sup> Sul concetto di «divenire altrimenti», di origine scheleriana, cfr. Guccinelli 2016a, 221-260.

e il sistema linguistico in grado di coadiuvarlo, offrono dei nostri comportamenti – dove i comportamenti vengono prodotti da determinati moduli nei quali il cervello umano è altrettanto organizzato, secondo la teoria modulare di Gazzaniga [Gazzaniga 1989]. In base a questa teoria, di freudiana ascendenza, la mente non costituisce più un insieme indivisibile, nel quale i processi di pensiero si svolgerebbero serialmente, ma è costituita da diverse unità, dotate di relativa indipendenza quanto al loro funzionamento, che si svolgono in parallelo – non necessariamente in maniera inconscia – al pensiero cosciente.

Anche credenze più generali, del resto, che possiamo avere su noi stessi o sulla realtà che ci circonda, non sempre risultano ampiamente supportate dall'evidenza e si rivelano a volte come vere e proprie credenze irrazionali o tali da segnalare un tragico fallimento della conoscenza di noi stessi e/o della realtà. Casi paradigmatici, da questo punto di vista, sono quelli degli autoinganni (*self-deceptions*) o quelli delle illusioni patologiche o deliri (*delusions*). La questione cui vorrei tentare di rispondere, sia pure indirettamente, esaminando in breve le versioni più influenti di *self-deception* e *delusion*, è la seguente: chi è l'io che si autoinganna? Là dove il soggetto manifesta, soprattutto, comportamenti o credenze violentemente conflittuali, è ancora legittimo darne una definizione univoca? Dobbiamo accogliere una mente divisa e iper-intellettualistica (con Davidson, ad esempio), o una mente incarnata preda possibile, come tale, dei propri inganni, ma capace, anche, di provare il piacere e la gioia di sentire se stessa nell'esperire qualcosa di gradevole?

### 3. *Questioni aperte*

Nell'ambito degli attuali studi sulla cognizione e affettività incarnata, cui il mio intervento intende fornire un piccolo contributo, mi soffermerò quindi sul *topic* dell'autoinganno e su quello dell'illusione patologica o delirio schizofrenico. Il dibattito in corso è piuttosto acceso, soprattutto sul versante anglofono, e molte questioni rimangono aperte, anche per la difficoltà di argomenti che esigono, per loro natura, ricerche di frontiera, conferme empirico-sperimentali e una discreta familiarità con le categorie diagnostiche. In primo luogo, però, vorrei presentare, nel suo proprio contesto, in modo da agevolarne quanto meno la comprensio-

ne del senso, un'ipotesi circa le *quasi-bugie*, come ho definito altrove l'autoinganno colto nel suo carattere esperienziale.<sup>6</sup> Questi singolari fenomeni, le «menzogne organiche» [Scheler 1972b, 67], “danno corpo”, per così dire, alla classica immagine un po' esangue e a tratti macchinosa della mente autoingannata, così come viene proposta, appunto, da Davidson, sulla cui teoria, comunque autorevole, mi riservo tra poco di tornare. Come rivela la loro natura – una natura assai ambigua –, delle *quasi-bugie* può essere vittima e/o in certa misura “responsabile” il soggetto proprio-corporeo nel quale esse si manifestano. Se il vivente non si riducesse, come nelle letture associazionistiche deprecate da Scheler, a un essere passivo, esposto quindi a un mero bombardamento di stimoli, potremmo addirittura riporre qualche *ragionevole* speranza in quel corpo che una buona fetta di tradizione filosofica ha considerato irragionevole o privo di intenzionalità. Almeno in qualche caso, proprio il corpo-vivo potrebbe venire paradossalmente in soccorso del suo stesso portatore, della persona, cioè, di cui costituisce un aspetto tutt'altro che superficiale.

#### 4. *Le trappole del corpo: un'ipotesi*

Quanto ai problemi dai quali scaturisce la mia riflessione – una riflessione dal tono volutamente più interlocutorio che risolutivo – ne formulerò alcuni in linea con la dimensione emotiva della vita personale e, in generale, di quella individuata. Si tratta di determinare nello specifico, muovendo innanzitutto dalle modalità primarie di apprendimento della realtà (ad esempio dalla percezione), e non da un'analisi linguistico-concettuale dei termini da chiarire (“autoinganno”, “illusione”), il ruolo che il corpo potrebbe avere nell'insediamento di un autoinganno o di un'illusione in una qualche regione, coscienziale o meno, della soggettività.

Supponiamo che il corpo non sia estraneo all'ospite (autoinganno/illusione), forse sgradito al suo portatore, e svolga anzi un ruolo centrale in questo senso: permettendo all'autoinganno, ad esempio, di penetrare nel soggetto in gioco, negli atti appunto nei quali primariamente egli accede, mediante il corpo invero, alla realtà, oppure permettendo

---

<sup>6</sup> Sulla “*quasi-bugia*” cfr. Guccinelli 2016a, 179-220.



all'illusione, per altri versi, di corrodere il rispettivo portatore dall'interno, come se essa stessa consistesse in una malattia del corpo (della mente incarnata) cui lo stesso corpo non può sfuggire. Se un certo tipo di corpo rivestisse il ruolo di un "attore principale", per così dire, nel processo in cui si forma o manifesta un autoinganno o un'illusione, e non consistesse quindi in una semplice "comparsa", allora potremmo nutrire forse una speranza: la speranza di poterlo "impiegare" talvolta, nelle molteplici capacità dinamico-espressive (riscoperte) che può avere o riattivare, anche a vantaggio di chi ne subisce l'influenza. Questo, ovviamente, sarebbe possibile nel caso, soprattutto, in cui esso godesse, nel rispettivo portatore, di buona o media salute, e non fosse gravemente compromesso sul piano funzionale. Nel caso contrario, là dove interventi di "correzione" di questo tipo risultassero inefficaci, si tratterebbe invece di curarlo interrogandone magari, con i neurobiologi, i processi cerebrali dai quali potrebbe dipendere la condizione in cui versa, nel tentativo almeno di alleviare le sofferenze del suo portatore che forse, quel corpo, ha preso a detestare, a vivere in maniera assolutamente conflittuale. Forse lo detestava anche prima, il suo corpo, il rispettivo portatore; prima di ammalarsi, di scoprire di esserlo, malato; o ha scoperto, addirittura, e aggravato la sua patologia, odiandolo. Non potrà, in ogni caso, una descrizione come la mia, che tende a enfatizzare certi tratti fenomenologici delle illusioni, anche quando le illusioni appaiono inemendabili, sfociare, nella sua semplicità, in diagnosi eziologiche. Più che la cura, che esige ovviamente competenze e uno sguardo adeguati, qui è il valore stesso dell'*avere cura* di chi soffre, ad esempio di *delusional disorder*, e non si è semplicemente autoingannato, a venire in primo piano.

Anche se il corpo coinvolto rivestisse, in altre parole, il ruolo di un "nemico" di quella persona che ha "incorporato" per suo tramite il veleno dell'autoinganno o di quella che cade preda, invece, delle illusioni patologiche, il corpo potrebbe nondimeno trasformarsi, in determinate circostanze, in un "complice" della persona in questione e contribuire, in qualche misura, a un'eventuale opera (anche parziale) di disillusione, non solo riattivando, ad esempio, magari grazie ad altri, le proprie difese (dalle illusioni), forse, ma anche incrementando, nei limiti del possibile, la propria capacità di resilienza, quella capacità che può addirittura

rendere umane vite apparentemente disumane. Il corpo potrebbe inoltre contribuire all'attività di prevenzione di un inganno, qualora esso venisse esperito correttamente, dal relativo portatore, nelle sue proprie esperienze percettivo-valoriali e tendenziali, in conformità, cioè, all'"ordine delle *sue* preferenze" assiologiche, le *autentiche* preferenze, per così dire, ed evitasse, quindi, di abbandonarsi a ostinati capricci pulsionali che lo spingono a negare o trascurare, quando ne diventa schiavo, l'evidenza di quanto nega o trascura. Il corpo del resto assolve notoriamente il compito fondamentale, nella sfera affettiva di sua competenza, di un indicatore biologico, segnalando in anticipo pericoli o vantaggi che possano provenire dall'esterno. Non è escluso dunque che esso possa, non solo, assolvere un compito simile rispetto a pericoli o vantaggi psicologici, costituendo una cerniera tra fisico e psichico, ma possa anche trarre nuove risorse da eventuali vissuti emotivi positivi (il senso di quiete o benessere, piuttosto che l'ansia o l'angoscia; la delicatezza del pudore, piuttosto che il cappio della vergogna) che in esso vengano adeguatamente coltivati, come insegnano, ad esempio, la psicologia positiva o il cognitivismo comportamentale (e non solo la fenomenologia).

### 5. *Il senso nel contesto*

In questa cornice dovremmo intravedere quanto meno il senso generale delle seguenti domande: che tipo di esperienze sono gli autoinganni e le illusioni patologiche? Come si formano? Che cosa esprimono, sia pure declinandosi nei termini di una falsa narrazione della (propria?) realtà? Qual è lo statuto epistemico-ontologico di quel corpo che potrebbe essere coinvolto nel processo di formazione o manifestazione dei fenomeni in gioco? Quanto incide, se davvero incide, nel processo indicato, la componente emozionale e sensori-motoria della vita degli autoingannati o degli illusi? C'è un nesso assiologico, non solo concettuale, tra il fenomeno dell'autoinganno o dell'illusione e quello della conoscenza (mancata conoscenza) di sé? È lecito assegnare un qualche ruolo al corpo, o meglio, all'esperienza che ne viviamo a livello affettivo e di processi motori, nell'acquisizione dell'eventuale conoscenza di sé e, nei casi negativi, nel fallimento della conoscenza di sé? È plausibile l'idea di una sovrapposizione di autoinganno e illusione? Se non lo è,

quali sono i tratti che permettono di distinguerli? Le illusioni possono contare come *autoillusioni*? È possibile liberarsi dai propri inganni o pervenire a forme anche solo parziali di *disinganno* o *disillusione*?

Ognuna di queste domande, cui sarebbe possibile rispondere, almeno in parte, solo con indagini mirate, insegue, direttamente o indirettamente, l'idea secondo la quale margini più o meno ristretti di libertà possono esistere, addirittura a livelli pre-personali, e non necessariamente sub-personali, anche nella vita di individui che appaiono intrappolati nei loro stessi inganni o nei deliri.

Riassumendo, in chiave del tutto ipotetica: se il corpo veicolasse un autoinganno, ad esempio, e l'autoinganno tradisse, nel soggetto, un fallimento della conoscenza di sé, o anche solo una scarsa conoscenza di sé, allora il corpo sarebbe (cor-)responsabile in un certo senso della cecità o parziale cecità dell'autoingannato nei confronti di se stesso e della propria conoscenza. D'altra parte se il corpo contribuisse, almeno in condizioni normali, all'acquisizione (mai definitiva) della conoscenza di sé o ne incarnasse (anche solo) una (debole) versione, avrebbe la possibilità di produrre un *dis*-inganno: sciogliendo l'inganno che esso stesso ha tessuto, consentendo cioè al relativo portatore, nel tipo di "conoscenza" in cui gli/le si offre, di scoprire l'inganno – un po' come scioglie, lasciando che il portatore lo alleni, i propri "crampi". Nell'adeguato esercizio delle funzioni del proprio corpo, ovvero nella loro "correzione", essendo pervenuto alla coscienza del proprio disagio, il portatore stesso, facilitato da altri forse in questo esercizio, potrebbe liberarsi almeno in parte dagli inganni che, attraverso il corpo, ha tessuto in fondo contro di sé – fosse pure per salvare una falsa immagine che aveva di sé.

Non è detto, però, che l'esercizio di disingannare se stesso, che l'autoingannato potrebbe tentare di compiere nel corso della propria vita, possa dare frutti da gustare pienamente in quella stessa vita. A volte è soltanto in punto di morte che si riesce, come Anna Karenina, a gettare un po' di luce su se stessi e sui rapporti con gli altri, sulla vera natura dell'amore di chi diceva di amarci:

E la candela alla cui luce aveva letto un libro pieno di ansie, di inganni, di dolore e di male, avvampò di una luce più vivida che mai, le illuminò tutto quello che prima era nell'oscurità, crepitò, cominciò ad offuscarsi e si spense per sempre [Tolstoj 1981, 772].

## 6. *Trappole doxastiche?*

I problemi sollevati danno immediatamente, nel loro reciproco rinvio, se l'intreccio di relazioni prospettate ha una sua coerenza, un'idea della complessità e vastità della materia da trattare e del potere destrutturante che possono avere talvolta nell'esperienza di sé, non necessariamente nella conoscenza di sé e degli altri di un livello ulteriore (personale o interpersonale), stati o processi psico(bio)logici come l'autoinganno, appunto, e l'illusione – enigmi spesso inquietanti, definiti volentieri dai loro teorici più influenti “credenze irrazionali”, motivate o meno. Nel gruppo delle credenze irrazionali rientrerebbero ad esempio quella di credere, nel caso degli autoinganni, di non amare una persona quando invece la si ama; quella di credere ad esempio, nel caso dei deliri, di essere morti, come accade nella sindrome di Cotard (*Cotard delusion*), e magari continuare a mangiare e bere normalmente rivelando un'incongruenza tra la propria credenza e il proprio comportamento [Gallagher 2009, 250]. Le questioni indicate, però, così come le ho formulate precedentemente (§.5 *Il senso nel contesto*), non presuppongono affatto dell'autoinganno o dell'illusione/delirio una definizione standard in termini, precisamente, di credenze.

Definizioni del genere, invece, sono spesso invalse nella letteratura corrente sull'argomento. Esse vengono mutate:

- Nel caso dell'*autoinganno*, da quella che si offre di solito dell'inganno o menzogna interpersonale, il cui scopo, implicito nel suo significato ordinario, consiste appunto nell'indurre, tramite qualcuno (l'ingannatore), qualcun altro (l'ingannato) a prendere qualcosa per vero (ad esempio, a credere che *p*) che segretamente l'ingannatore ritiene invece falso (credendo che non *p*). È questo il modello intenzionalista di Davidson.
- Nel caso dell'*illusione/delirio psichiatrico*, da quella fornita dal *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (DSM), secondo il quale «i deliri sono credenze fisse non suscettibili di essere modificate nemmeno alla luce di evidenze che le contraddicono [...]» [American Psychiatric Association 2013, 87]. I deliri, secondo l'interpretazione canonica del DSM, possono presentare tra l'altro una varietà di temi. Essi possono

essere monotematici, come il *Cotard delusion*, o meno, come il delirio di persecuzione, ad esempio, in cui la credenza delirante consiste nella rigida convinzione, appunto, della persona che ne soffre di essere minacciata, inseguita da altri o di costituire l'oggetto di una cospirazione, ma può includere diversi temi che possono intrecciarsi. Soprattutto, i rispettivi tratti epistemici sembrano parlare in favore di una riduzione del divario, spesso accettato in passato acriticamente, tra un delirio e una credenza irrazionale cosiddetta ordinaria (esistono *garden variety cases* di credenze irrazionali), un'idea, ad esempio, difesa con particolare veemenza. Sarebbe il grado della convinzione, con la quale una credenza viene mantenuta, nonostante l'evidenza contraria rispetto alla sua veridicità, a permettere talvolta una distinzione netta tra le due forme di irrazionalità.

Autoinganni e deliri rimangono in ogni caso *credenze*: credenze false o fisse, oppure irrazionali.

Il fatto che i problemi posti dai fenomeni in esame, così come li ho esposti in precedenza (§.5 *Il senso nel contesto*) – lo ripeto – non esigano innanzitutto, per essere affrontati, il ricorso a strategie lessicali che riconducano direttamente autoinganni e illusioni a credenze (false o fisse), è un punto essenziale per comprendere l'itinerario di fedeltà all'esperienza che seguo relativamente ai *topics* scelti.

Una delle tesi che difendo in questo intervento è proprio quella secondo la quale un approccio meramente proposizionale agli autoinganni e alle illusioni o meramente legato ai loro aspetti doxastici non ne offre un resoconto del tutto soddisfacente dal punto di vista fenomenologico. Prestare maggiore attenzione agli atti di primo livello, alla percezione, appunto, o agli “atteggiamenti pulsionali”, ben diversi dai semplici istinti, significa ottenere almeno due vantaggi: uno sguardo rivolto “verso il basso” permette, da un lato, di verificare (intuitivamente, se non empiricamente) eventuali ipotesi sulla genesi (originalmente offerente) dei fenomeni ingannevoli e illusori, e di offrire, dall'altro, un'immagine meno intellettualistica di simili fenomeni.

### 7. Alcune considerazioni a partire dalla definizione standard di *delusion*

Riguardo alla definizione del delirio fornita dal DSM, è opportuno sottolineare almeno due aspetti della credenza patologica che, paradossalmente, sembrano richiedere un'integrazione esperienziale della spiegazione proposizionale del delirio che li contempla. Se il delirio, infatti, si riduce a una credenza, come sostengono il DSM e gli approcci standard al delirio, che ne fanno appunto (empiristi o razionalisti che essi siano) una realtà chiusa nel cervello, come spiegare, allora, la varietà dei possibili contenuti di un delirio? La differenza, ad esempio, tra un delirio monotematico e un delirio politematico? La varietà dei temi, dunque, riconosciuta generalmente nel contenuto del delirio di persecuzione? La distinzione tra atti di base e atti di secondo livello,<sup>7</sup> così com'è stata contemplata all'inizio di questo lavoro, e l'orientamento assiologico-emozionale (preferenziale o indotto) degli atti di base nei rapporti di scambio vivente/ambiente, potrebbero integrare, in termini fenomenologici, il modello esclusivamente doxastico del delirio.

In secondo luogo, se non sono i rispettivi tratti epistemici, la loro irrazionalità, quindi, a permettere di distinguere nettamente, in alcuni casi, le credenze patologiche dalle ordinarie credenze irrazionali, come da tempo sostiene con ragione anche Bortolotti [Bortolotti 2010], allora le differenze o l'eventuale sovrapposizione di *self-deception* e *delusion* devono essere cercate su un altro piano: su quello motivazionale.

Da un punto di vista fenomenologico, più che da un punto di vista strettamente "motivazionalista" – quello di Mele [2001] – la *motivazione* non consiste in un cosiddetto stato motivazionale perturbante, in un desiderio, ad esempio, o in un'emozione cieca, capace di condizionare, in direzione della produzione di un autoinganno, la facoltà di ragionamento del soggetto che, appunto, si autoinganna. In una prospettiva eco-fenomenologica, la motivazione consiste primariamente nella *motivazione*, distinta da una causa, offerta innanzitutto da un contenuto valoriale, non solo ai vissuti affettivi e al sentire assiologico, del tutto "vedenti", ma

---

<sup>7</sup> Sull'incapacità dei cosiddetti "*bottom-up accounts*" e "*top-down accounts*" di spiegare il contenuto tematico del *delusion* e sulla necessità di distinguere, in chiave fenomenologica (anche se non su base scheleriana), tra "*first-order experience*" e "*higher-order cognition*" si è giustamente soffermato anche Gallagher 2009.

anche ai vissuti pulsionali-tendenziali che, in molti casi, con la loro “risposta” (accogliere o meno quel contenuto), anticipano il sentire unitariamente inteso, determinandone in generale, l’articolazione. In altre parole, la specializzazione della struttura funzionale della sensibilità *dipende* dalla struttura delle tendenze del corpo-vivo, «svilupandosi, di volta in volta, solo quelle funzioni sensoriali [...] che possono costituire uno strumento di trasmissione adeguato alla possibile intuizione di oggetti che si trovino in linea con gli orientamenti finali delle tendenze di movimento corporeo» [Scheler 2013, 809]. Queste reazioni vitali, se vogliamo, o risposte comportamentali (per distinguerle da quelle di secondo livello), che assumono nella proprietà “posizionale”, di cui godono, il senso di un *atteggiamento* originale, possono essere più o meno adeguate e influenzare, di conseguenza, in una direzione o in un’altra, il sentire nella sua attività selettivo-valoriale. È qui, precisamente, tra un contenuto originario *a priori* (*Gehalt*) e quanto, mediato in senso proprio-corporeo, viene selezionato dal sentire, che possono formarsi autoinganni e, nel caso di una radicale inversione della direzione del sentire, vere e proprie patologie. Prima di manifestarsi come inganni e deliri di tipo proposizionale, i contenuti ingannevoli o deliranti possono manifestarsi, di conseguenza, come contenuti esperienziali. Questo non esclude, ovviamente, il possibile “condizionamento” da parte dei processi cerebrali, sia degli atti di primo livello sia di quelli del secondo livello, quanto meno del contenuto effettivamente percepito (*Inhalt*) che, degli atti di secondo livello, può costituire il fondamento. Un condizionamento di questo tipo presuppone senz’altro dei processi di tipo sub-personale<sup>8</sup> rispetto ai quali, tuttavia, i processi vitali, nella forma primaria di consapevolezza che richiedono al portatore, e, tanto meno, quelli personali, risultano irriducibili.

---

<sup>8</sup> Su questo punto cfr. Scheler 1972a, 221. Analoga, da questo punto di vista, anche se non “*Schelerian-based*”, la posizione fenomenologica di Gallagher. Gallagher presuppone, infatti, che “*first-order experience*” e “*higher-order cognition*” dipendano da “*non-conscious, sub-personal processes*”, ovvero, da processi neuronali [Gallagher 2009, 251].

8. *Autoinganni e irrazionalità*

Sul versante del *self-deception*, vorrei giusto ricordare, per mostrarne l'implausibilità dal punto di vista fenomenologico, il modello davidsoniano di autoinganno [Davidson 1982 e 1985].

Donald Davison è uno dei più importanti teorici dell'intenzionalismo, posizione filosofica, questa, assolutamente centrale nella disputa sull'autoinganno. Proprio la spiegazione intenzionalista dell'autoinganno di Davidson ha generato i celebri paradossi<sup>9</sup> e le contraddizioni – l'idea, ad esempio che una persona possa intrattenere consapevolmente una coppia di credenze contraddittorie – ai quali Alfred Mele, il più influente teorico della posizione filosofica rivale, quella motivazionalista o deflazionista, ha tentato di rispondere. Per quanto attraenti, non mi soffermo sui paradossi in questione, ma sull'estremo intellettualismo, un intellettualismo che sfiora la “follia” per così dire, di questo approccio all'autoinganno. Esso taglia via, come sembra fare per altri versi il motivazionalismo, la sfera propriamente vitale della persona e l'intenzionalità proprio-corpoorea che – l'abbiamo visto – può svolgere invece un ruolo centrale sia nel processo di formazione degli autoinganni, sia nell'eventuale esercizio di liberazione dagli autoinganni. L'intenzionalismo, d'altra parte, condivide suo malgrado un ulteriore aspetto col motivazionalismo: un'inadeguata immagine della vita affettiva. Quest'ultima, infatti, o rimane in ombra o si appiattisce in entrambe le teorie, per motivi completamente diversi, sulla mera ricettività tipica degli stati sensoriali, su un emotivismo del tutto irrazionale e incontrollabile. I sentimenti diventano in fondo un elemento di disturbo della facoltà di ragionamento del soggetto. Anche nel motivazionalismo, dunque, a dispetto delle premesse, meno intellettualistiche di quelle dell'intenzionalismo, e di un'attenzione maggiore rivolta alle emozioni, la vita affettiva viene espropriata in realtà dei suoi propri diritti e della ricchezza, o depauperamento (in certe situazioni ingannevoli o illusorie), nelle cui forme al contrario si manifesta di solito.

---

<sup>9</sup> Sul «paradosso statico» e il «paradosso dinamico» dell'autoinganno letti in chiave non-intenzionalista cfr. Mele, ad esempio Mele 1998; Mele 2001, 7. Sui problemi posti dalla teoria di Davidson cfr. anche Pedrini 2013, 17-18. Per un inquadramento più generale del motivazionalismo e dell'intenzionalismo, nelle loro varie sfumature, cfr. McLaughlin *et al.* 1988; Martin 2009.



### 9. *Intenzionalismo*

Del modello davidsoniano, in particolare, ritengo inadeguato, ai fini di una descrizione del fenomeno più vicina alle nostre esperienze, lo sbilanciamento della vita intenzionale della persona che si inganna in direzione del volere, oltreché in quello della ragione teorica, dovuto forse all'eccessivo peso che viene attribuito, nella stessa prospettiva, all'inconscio. Una vita della mente non esperita *vitalmente* è una vita non equilibrata, potremmo anche dire. Vediamo in che senso.

L'autoinganno è espressione per Davidson d'irrazionalità, anche se l'irrazionalità in questo caso è motivata, nel senso che dipende da uno stato motivazionale, ad esempio un desiderio, capace tuttavia di *condizionare*, di agire come una causa, per così dire, senza la quale essa non esisterebbe. Il dualismo che l'autoinganno presuppone della mente che lo genera, e la "causa" che lo determina, per così dire, come il proprio "effetto", fanno di questo fenomeno, in breve, qualcosa di simile all'irrazionale. Per ammissione dello stesso Davidson, se non si tratta di una mente realmente divisa, laddove egli ipotizza, con certo Freud, un «partizionismo della mente» [Davidson 1982, 304], nel tentativo di spiegare l'emergere dell'irrazionale dalla stessa razionalità, si tratta comunque di «una singola mente non completamente integrata; di un cervello che soffre di una lobotomia autoinflitta, forse temporanea.» [Davidson 1998, 8]. Poco importa che la mente, da questo punto di vista, non sia necessariamente quella di una vittima costante dei propri inganni, ma quella di una persona, forse, che si autoinganna come potrebbe farlo ognuno di noi, anche se è possibile, certo, passare una vita intera nell'autoinganno. Poco importa che la mente non sia quella, ad esempio, di un ossessivo ingannatore di se stesso, ma quella di una persona cui può capitare di autoingannarsi, anche se non le capita sempre, ed è in grado, quindi, di esercitare per lo più correttamente nella vita di ogni giorno, o almeno con una certa dimestichezza, la propria facoltà di ragionamento, appellandosi al suo proprio miglior giudizio epistemico, contro il quale, al contrario, agisce quando appunto si autoinganna. Si tratta in ogni caso, nel modello davidsoniano, di una mente capace di ospitare l'irrazionale a prescindere, si ha l'impressione, dal suo stesso concreto insediamento nella realtà, come se lo partorisce da sola per un difetto cognitivo analogo, per certi versi, a un difetto della ragione

pratica, automaticamente identificata peraltro con l'attività del volere. È una mente, questa, che si limita a credere (correttamente o meno) e ad agire (giustamente o meno). Il credere e l'agire costituiscono dunque le attività prevalenti (anche di solo evitamento: ad esempio, distogliere l'attenzione dall'evidenza contro la propria credenza). Essi possono, al massimo, essere influenzati negativamente da uno stato motivazionale, rispetto al quale il soggetto li impiega di solito come utili strategie di difesa, quando non soccombe però all'autoinganno del quale, invece, li mette al servizio (in particolare la credenza), nel tentativo di nascondersi la verità. Siamo di fronte a una mente nella quale il dualismo ha, rispetto al credere o all'agire, una funzione esplicativa circa le regole, suscettibili di essere infrante, che presiedono al loro stesso funzionamento o "gioco". Non a caso è cruciale, per Davidson, nella riflessione sulla relazione tra divisioni (della mente) e inganni, la seguente questione: «Qualcuno deve accettare il requisito dell'evidenza totale per il ragionamento induttivo prima che la sua incapacità di agire in conformità al requisito ne dimostri l'irrazionalità?» [Davidson 1985, 83].

L'autoinganno descritto da Davidson si rivela in effetti come una sorta di *credenza agente*, dotata di potere performativo, e capace di risvegliare l'intenzione, del soggetto coinvolto, di credere una proposizione falsa in grado di alleviare lo stato di dolore, ad esempio, o di ansia che gli procura proprio la credenza vera. L'autoinganno così inteso non condivide l'immediatezza di un *wishful thinking*, che dal canto suo non richiede per manifestarsi l'intervento dell'agente, e conserva ostinatamente sia un tratto cognitivo, che lo avvicina, da questo punto di vista, all'errore, sia un tratto volitivo che l'avvicina, da questo punto di vista, a un'attività del volere, sia pure di un volere difettoso (ad esempio nel *weakness of the will*).<sup>10</sup> Il *wishful thinking*, tuttavia, può costituire, senza comprometterne la specificità, e senza compromettere l'eventuale attribuzione di responsabilità del proprio inganno all'autoingannatore, «un ingrediente» [Davidson 1985, 87] del *self-deception*. Rivolgo quindi l'attenzione come il motivazionalista, di cui non condivido, tuttavia, l'intero impianto concettuale, a quanto lui ritiene del tutto superfluo nel processo di formazione di un autoinganno, vale a dire all'elemento

<sup>10</sup> Sul *self-deception* e su credenze "difettose" ad esso simili, anche se da esso distinte, come il *wishful thinking* o il *weakness of the will*, cfr. Davidson 1985.

intenzionale, che io ritengo invece indispensabile per la formazione di certi tipi di autoinganno (quelli assiologici), anche se ne distinguo i diversi livelli di manifestazione, in questo caso, il livello vitale e quello propriamente volitivo. A quest'ultimo livello è possibile compiere, in presenza di possibili alternative, una vera e propria scelta esplicita e deliberata. L'elemento intenzionale cui mi riferisco, assieme al motivazionalista, consiste in altre parole nell'*intenzione* di autoingannarsi di chi si autoinganna che, dal mio punto di vista, non coincide con "l'aver intenzione di" autoingannarsi..., con l'intento o con la dimensione del volere. Essa indica, piuttosto, l'intenzionalità, in senso fenomenologico, di un soggetto capace (pure lui) di autoingannarsi, anche se non lo vuole esplicitamente, nell'atto di tendere o aspirare all'autoinganno implicitamente: il soggetto proprio-corporeo. Se in effetti è un po' macchinoso – per non dire un po' folle – da pensare e da compiere, l'atto di "volersi" ingannare, e richiede appunto l'ipotesi di una mente divisa, è invece del tutto intuitiva l'idea che possiamo avere *motivazioni*, nel senso fenomenologico in precedenza indicato, per autoingannarci, e che possiamo essere responsabili quindi di certi autoinganni, che non compiamo infatti *inconsiamente*, anche se non ne abbiamo, compiendoli, *esplicita* coscienza; ne abbiamo, al contrario *implicita* coscienza.<sup>11</sup> Il motivazionalismo o deflazionismo, incentrato sulle trame emozionali

---

<sup>11</sup> Questa posizione non esclude che l'autoinganno possa manifestarsi, in alcuni casi, come «una sospensione temporanea, affettivamente motivata, del volere acquisire conoscenza o credenze vere», come ritiene Rinofner-Kreidl in un interessante studio sull'autoinganno: Rinofner-Kreidl 2012, 213. Dal mio punto di vista, pulsioni o tendenze, suscettibili di condizionare il sentire, possono condizionare anche il contenuto di credenze assiologiche o del volere di chi si autoinganna. Rispetto a una versione motivazionalista (quella di Mele), tuttavia, sia pure fenomenologicamente corretta, come quella di Rinofner-Kreidl, enfatizzo qui i tratti proprio-corporei dell'autoinganno, legati appunto a tendenze o pulsioni e vissuti emotivi dotati, in condizioni normali, di una certa apertura intenzionale. Da questo il punto di vista, il sentire o determinati vissuti emotivi possono essere ingannevoli talvolta solo perché, a loro volta, sono condizionati da pulsioni disturbate, e non perché costituiscono necessariamente, come vogliono i motivazionalisti (o gli intenzionalisti) un elemento irritante, del tutto incontrollato. Ritengo, in altre parole, che esistano dei casi di "innocenza" dei vissuti emotivi, dei quali rivendico la generale portata cognitiva. Sullo specifico concetto di "innocenza epistemica", così come è stato introdotto nell'ambito degli studi sul *delusion* cfr. Bortolotti *et al.* 2016.

della vita di chi si autoinganna e su un trattamento «motivazionalmente pregiudiziale» [Mele 2001, 50] dell'evidenza di cui la stessa persona dispone per determinare il valore di verità di una credenza, non ritiene affatto indispensabile invece introdurre l'intenzionalità. È sufficiente, a innescare l'autoinganno, un semplice «desiderio che  $p$ » [Mele 2001, 98], ciò che, per Davidson, farebbe di un *self-deception* un *wishful thinking*, sottraendolo di conseguenza alla volontà e alla consapevolezza.

Vale la pena citare quasi per intero, avendo ormai gli strumenti che ci permettono di apprezzarne, assieme ai limiti, la portata esplicativa, l'ormai classica descrizione che Davidson fa dell'autoinganno, del suo stesso processo di formazione:

Un agente  $A$  è autoingannato rispetto a una proposizione  $p$  alle seguenti condizioni.  $A$  possiede l'evidenza sulla base della quale crede che  $p$  sia più suscettibile di essere vera che non la sua negazione; il pensiero che  $p$ , o il pensiero che egli dovrebbe razionalmente credere che  $p$ , motiva  $A$  ad agire in modo tale da causarsi a credere la negazione di  $p$  [...]. Tutto quello che l'autoingannato richiede all'azione in questione è che la motivazione origini nella credenza che  $p$  sia vera (o che l'evidenza rende più probabile che  $p$  sia vera piuttosto che il contrario) e che l'azione sia compiuta con l'intenzione di produrre una credenza nella negazione di  $p$ . Infine, ed è soprattutto questo che rende l'autoinganno un problema, lo stato che motiva l'autoinganno e lo stato prodotto coesistono; nel caso peggiore, la credenza che  $p$  non solo causa la credenza della sua negazione, ma addirittura la sostiene [Davidson 1985, 88-89].

Come si vede la dimensione affettivo-conativa può essere completamente rimossa dalle condizioni alle quali una persona risulta autoingannata. Tuttavia, il caso tipico di autoinganno, per Davidson, è quello in cui uno stato emotivo/conativo gioca comunque un ruolo nella sua stessa formazione, anche se non è quello stato a motivare direttamente l'azione, ma è la *credenza* a farlo, la credenza di un eventuale fallimento; è la credenza ad essere innanzitutto dolorosa. Carlos, nell'esempio di Davidson, deve sostenere l'esame per la patente di guida, ma ha buone ragioni per credere che fallirà, essendo appunto consapevole del fatto che l'evidenza totale (il suo insegnante lo scoraggia, Carlos ha già fallito in precedenza ecc.)

di cui dispone parla contro un eventuale successo. Tuttavia, «a parità di condizioni, è meglio evitare il dolore; credere che non passerà all'esame è doloroso; dunque (a parità di condizioni) [...] è meglio evitare di credere che non passerà all'esame» [Davidson 1985, 89]. L'approccio cognitivistico di Davidson è evidente. Tra stati che causano (desiderio, dolore ecc.), dal suo punto di vista, e stati che "motivano" (le credenze), nel suo senso del termine, Davidson opta per quelli che motivano, facendo del ragionamento di chi intende autoingannarsi un «ragionamento pratico diretto» [Davidson 1985, 89]. Carlos potrà adottare infinite strategie per difendere il proprio ragionamento, ad esempio, quella «di spingere l'evidenza negativa sullo sfondo» [Davidson 1985, 90], ma «i casi fondamentali di autoinganno richiedono che Carlos rimanga consapevole del fatto che l'evidenza di cui dispone favorisce la credenza che fallirà» [Davidson 1985, 90], per cui finirà per credere due proposizioni contraddittorie. Per giustificare la presenza simultanea di una coppia di credenze contraddittorie, Davidson deve ipotizzare che esse non siano congiunte, ossia, che la mente sia appunto divisa. Il desiderio di evitare il dolore *causa* momentaneamente l'isolamento, dal resto della mente, di quanto suggerisce il requisito dell'evidenza totale e, nei casi più gravi, della stessa credenza motivante. Proprio in questo punto si annida l'irrazionalità, ma «essere fuori dei confini non rende meno potente il pensiero esiliato; è vero il contrario, dal momento che la ragione non ha giurisdizione oltre la linea di confine» [Davidson 1985, 90].

### 10. Il "chi" dell'io che si inganna

Che cosa sia un autoinganno, e in fondo "chi" sia un autoingannato, quando un corpo-vivo non cessa di tradire dei tratti individuali, più o meno deboli, lo *esprime* pure il soggetto che lo *incarna* l'autoinganno – se le ipotesi precedentemente contemplate (in merito alla *quasi*-bugia proprio-corporea) sono plausibili – che ne fa *direttamente esperienza* anche dove lo restituisce in parole e, agli occhi propri o altrui, sotto forma di falsa credenza.

Vrònskij era ovunque potesse incontrare Anna, e, ogni volta che poteva, le parlava del suo amore. Ella non gli dava alcun pretesto,

ma ogni volta che lo incontrava, nella sua anima si accendeva quello stesso sentimento di animazione che l'aveva presa quel giorno in treno quando l'aveva visto per la prima volta. Sentiva lei stessa che al vederlo la gioia splendeva nei suoi occhi e piegava le sue labbra in un sorriso, e non poteva spegnere l'espressione di quella gioia. Nei primi tempi Anna sinceramente credeva di essere scontenta della sua insistenza; ma, poco dopo il suo ritorno da Mosca, venuta a una serata dove pensava di incontrarlo, mentre egli non c'era, dalla tristezza che s'impadronì di lei capì chiaramente che stava ingannando se stessa, che l'insistenza di quell'uomo non solo non le dispiaceva, ma formava tutto l'interesse della sua vita [Tolstoj 1981, 131].<sup>12</sup>

Si tratta di un "io" suscettibile, per sua stessa natura, di autoingannarsi e di cadere preda di illusioni, di acquisire, per altri versi, nel suo portatore (in questo caso portatrice), una conoscenza di sé, innanzitutto nel senso vitale di sé, discreta o mediocre che sia, oppure di fallire nella conoscenza di sé, ovvero dell'ordine dei propri amori, di ciò che conta per la *vita* e l'*esistenza* della persona in questione.

Il mio intento è stato quello di presentare, attenendomi all'esperienza (normale o destrutturata), un modello ecologico di *self* in grado di promuovere nuovi percorsi di ricerca in direzione percettivo-assiologico-pulsionale, più che in un'ottica meramente istintuale, e di costituire, al tempo stesso, il presupposto di una conoscenza di sé e degli altri "più articolata", in senso *proprio-corporeo*, e "più inclusiva", in senso *etico*:

- "Più articolata": sia rispetto ad orientamenti, nell'ambito degli studi di epistemologia e psicologia della conoscenza di sé e della conoscenza intersoggettiva, meno incentrati sulla dimensione incarnata della mente e più focalizzati, di conseguenza, sulla comprensione mentalistica di nozioni quali credenze e desideri (le cosiddette *theories of Theories of Mind*), sia rispetto ad orientamenti, nel quadro indicato, di matrice fenomenologica, ad esempio nella versione di Gallagher [2000; cfr. anche 2013] o di Neisser [1988], in cui si privilegia senz'altro il paradigma senso-

---

<sup>12</sup> Traduzione italiana lievemente modificata.

ri-motorio della percezione, ma non si offre di fatto una descrizione dei fenomeni in gioco capace di valorizzare, ad esempio, l'*individualità* propria del corpo o il posto che le *preferenze* valoriali e gli amori occupano nella formazione delle varie identità (animali o personali), nelle quali consistono i margini di "libertà" di un individuo, e delle conoscenze ad esse relative.

- "Più inclusiva": perché la questione della conoscenza di sé e degli altri, in base alla rilevanza (anche) bio-fisiologica del *self* che qui ho sottolineato, può essere affrontata a mio avviso anche in riferimento agli animali non-umani (non solo a quelli umani), nei quali si riconoscono, in un'indagine che ne permetta la giustificazione, dei destinatari di "doveri" e dei titolari di "diritti" in seno a una stessa *comunità di vita*. Problemi che meriterebbero di essere discussi da quest'angolazione sono ad esempio: è possibile comprendere un animale non-umano, un gatto o un uccello, e interagire realmente con lui? È possibile sentire-con lui? Quali sono le condizioni sufficienti, in chiave fenomenologica, per conoscere e comprendere altri individui, quando si tratta appunto di animali-non umani? Quali i limiti dell'empatia?

La conoscenza di sé e la conoscenza intersoggettiva non possono realizzarsi, inoltre, se non in un ambiente del quale si presuppone l'appartenenza, con l'organismo di riferimento, a un unico processo vitale. In questa prospettiva il vivente non si relaziona a un ambiente meramente fisico, ma interagisce con un ambiente inteso come un'entità biotica. L'io ecologico o proprio-corporeo, quale forma minimale che può assumere, nel *sensu* che ne possiede il rispettivo portatore, il *sensu di sé*, la conoscenza di sé e degli altri, si distingue perciò dal sé ecologico di Neisser. Quest'ultimo, infatti, è «il sé così come viene percepito rispetto all'ambiente fisico» [Neisser 1988, 36].<sup>13</sup>

L'io eco-fenomenologico, quale aspetto primario di un individuo stratificato, si distingue, inoltre, da quello di Arne Naess, principale esponente dell'*ecologia profonda*. Naess sottrae in fondo all'io ecologi-

---

<sup>13</sup> Sulla differenza *self/same*, in riferimento anche alla filosofia antica, cfr. Waldenfels 2017.

co, inteso precisamente nella sua accezione, la proprietà di essere individuato, annullando di conseguenza ogni distinzione tra l'io e il non-io, per così dire, o i confini dei loro corpi in un unico immenso Io “totalitario”, che porta all'assoluta identificazione di ogni essere con tutte le forme fisico-viventi.<sup>14</sup>

### 11. Esperienze contestuali

Per riassumere il nostro percorso: in cosa consiste dunque il senso di sé?

Esistono molti modi di esperire la propria soggettività con le proprie esperienze e, con le dovute cautele, la soggettività altrui; modi che possono risultare più o meno adeguati, oppure inadeguati, alle esperienze in questione. In una prospettiva fenomenologica, gli atti affettivo-assiologici o gli atti volitivi e, *in primis*, gli atteggiamenti pulsionali, sono, come abbiamo visto quelli maggiormente (o meno debolmente) individuanti.<sup>15</sup> Essi restituiscono sull'istante, almeno in condizioni normali, nell'esperienza che compiamo di noi stessi, compiendo precisamente gli atti (amando qualcuno, provando gioia o tristezza per qualcosa, piacere o dispiacere ecc.), il senso qualitativo e/o la sfumatura personale, a livello d'individuazione secondaria, oltreché della nostra stessa vita ed esistenza, del rispettivo correlato oggettuale.

Nel senso di sé, nelle modalità primarie di apprendimento della realtà e di noi stessi, il *self*, si offre al soggetto nel suo stesso sentire “riflessivo”, nel sentirsi, cioè, sperendo il soggetto le *proprie* esperienze, ma non è necessario che il *si* per così dire pervenga a coscienza esplicita. Esso risuona (in condizioni normali) – o non risuona, oppure “suona falso” (inautentico) – negli strati della vita bio-psichica e/o personale dell'individuo, e in qualche modo li attiva, procura loro nei corrispondenti contenuti l'opportuno nutrimento, lo stesso che procura ogni atto e comportamento che sentiamo davvero “nostro”, che ci *tocca* in profondità. Esempi di atti che contribuiscono a questo tipo di conoscenza sono il senso di pienezza vitale o di vivacità della propria vita, di benessere, oppure il sentire-con con altri esseri viventi, con l'ambiente nel quale siamo immersi.

---

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio Naess 2003.

<sup>15</sup> Su questi punti cfr. Guccinelli 2016a, 2014, 2013.



Nella concentrazione, invece, che richiede, ad esempio, la risoluzione di un problema scientifico, siamo meno sensibili a noi stessi, anche se potremmo nondimeno essere vicinissimi a noi stessi. Si tratta ogni volta di modi *contestuali* a priori di esperire le proprie esperienze esperendosi, che tradiscono un *ambiente* e una *situazione* determinati, e alla specifica *unità situazionale* rinviano addirittura nei casi estremi, quando si vive in certi tipi di esperienza il proprio naufragio, quello della propria realtà psichica, o lo spegnersi improvviso di un mondo cui si pensava o sentiva un tempo di appartenere. Dal punto di vista fenomenologico, lo «stile proprio d'ogni "incontro"» con le cose e in fondo con noi stessi e con gli altri, soprattutto con le cose pratiche, si manifesta nel luogo in cui si verifica intuitivamente l'incontro, vale a dire, «nell'unità di una "situazione" appartenente all'intero del "contenuto originario a priori d'ambiente"» [Scheler 2013, 909]. Dove «l'ambiente è quanto viene esperito», innanzitutto dal punto di vista assiologico e di quello della specifica efficacia valoriale, «come ancora capace d'esercitare un'azione efficace su un individuo; il suo contenuto originario a priori si manifesta in una successione di "situazioni"» [Scheler 2013, 909].

### 12. Un esempio di "grammatica" alternativa

Il profondo disagio storico ed esistenziale nei confronti della sua stessa cultura umanistica che, all'inizio del Novecento, afferra all'improvviso un giovane scrittore aristocratico, la scelta repentina di abbandonare la scrittura, che nasce dalla brusca consapevolezza della sua inadeguatezza rispetto alla realtà, al continuo fluire delle cose e degli eventi, diventano al tempo stesso il sintomo di una distanza incolmabile: la distanza di quella composta astrazione dall'inquietudine del suo stesso *vissuto*. Accade così che la lingua si arresti di colpo e parole scelte, capaci di agganciare poco prima la realtà intera, nella quale si specchiava una soggettività priva di lacerazioni, suscitino adesso la stessa repulsione che, sfacendosi in bocca, provocano dei «funghi ammuffiti» [Hofmannsthal 1988, 43]. Sembra allora che cose sulle quali si gettava appena uno sguardo indifferente, umili strumenti di lavoro quotidiano e creature silenziose – un «innaffiatoio, un erpice abbandonato su un campo, un cane al sole, un povero cimitero, uno storpio, una piccola casa di contadini» [Hofmannsthal 1988, 47-48] –

assumano, tutte, una ricchezza espressiva che si offre solo direttamente, esigendo pertanto una “grammatica” alternativa, e quasi possano rianimare, con la loro stessa vitalità, quell’“io” che a tratti appare “insalvabile”, suggerendo ad esso forme ulteriori di dialogo e di partecipazione:

[...] in tutto io sentivo la natura, nelle deviazioni della follia come nelle estreme raffinatezze di un cerimoniale spagnolo; nelle goffaggini di giovani contadini, non meno che nelle più dolci allegorie; e in tutta quanta la natura io sentivo me stesso [*fühlte ich mich selber*] [...] [Hofmannsthal 1988, 39].

Sento dentro di me e attorno a me una solleticante infinita rispondenza, e tra gli elementi che si contrappongono nel gioco non v’è alcuno in cui non sarei in condizione di trasfondermi. Mi sembra allora che il mio corpo sia fatto di pure cifre che mi rivelano il segreto di ogni cosa. O che potremmo entrare in un nuovo, significante rapporto con tutto il creato, se cominciassimo a pensare col cuore. Ma quando questo strano incantamento mi abbandona, non sono capace di parlarne, e non saprei spiegare con parole sensate in cosa sia consistita questa armonia che compenetra me e il mondo intero e in quale modo mi si sia palesata, esattamente come non potrei palesare i moti delle mie viscere e i sussulti del mio sangue [Hofmannsthal 1988, 53-55].

Potrebbe trattarsi di un delirio, ma potrebbe trattarsi anche di altro; potrebbe trattarsi, in una lettura fenomenologico-positiva della celebre *Lettera di Lord Chandos*, di un ritrovato contatto, forse momentaneo, con se stessi, con la vita del proprio-corpo, col proprio sentire, e con la natura, con quel mondo “là fuori” in apparenza, immensamente popolato che, fino a poco prima forse, ci lasciava indifferenti nella sua stessa astrazione, e sprofondava nel “silenzio”.

### 13. Una concreta esperienza di trasformazione di sé

Il linguaggio dell’arte è un linguaggio primariamente espressivo-emozionale. Attraverso l’arte, facendola o fruendone, è possibile, talvolta, incontrarsi, o ritrovarsi, magari sfiorarsi, intravedere anche solo per un

momento se stessi, sia a livello ecologico, sia a livello personale. Che non siano semplici immagini queste, lo dimostra, tra l'altro, l'efficacia terapeutica nel trattamento di certe patologie, ad esempio delle fobie, o di certi disturbi rilevati mediante diagnosi infermieristiche, come il *disturbo dell'autostima* o quello del *concetto di sé*, di una metodica di tipo cognitivo-comportamentale, impiegata anche in attività teatrali (cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=G4wDQ2oSLcc>): l'"entomia". Essa è in grado di innescare, attraverso specifiche tecniche definite "passi magici" – una serie di sequenze psico-corporee ispirate ai movimenti di piccoli animali invertebrati e alla loro stessa costituzione proprio-corporea – dei processi di *trasformazione* dei soggetti che la praticano.

Prendiamo ad esempio lo scarafaggio: se ne sta nascosto nel buio, "acquattato" contro la parete, pronto a fuggire se viene illuminato da un raggio di luce che lo espone al mondo. Proviamo poi a pensare a un essere umano sensibile agli altri, vergognoso, quasi nascosto, chiuso, impaurito. Si sente guardato dagli altri come se fosse illuminato da un raggio di luce che lo spoglia e lo rende indifeso [...] ricordiamo bene una donna: mentre eseguivamo insieme la sequenza dello scarafaggio il suo volto è mutato, come se si fosse aperta una porta che era sempre stata chiusa, gli occhi le si sono bagnati di lacrime e molti di noi hanno provato la commozione che provava lei, come in uno specchio [Biagioni *et al.* 2016, 149].<sup>16</sup>

*Disturbo del concetto di sé.* Con le tecniche entomiche si entra in contatto con sentimenti quali la paura, la vergogna, i sensi di colpa, la rabbia e l'aggressività; in questo modo si apprende ad osservare introspektivamente i propri impulsi emozionali correggendo le inadeguatezze del concetto di sé [Biagioni *et al.* 2016, 148].

Correggendo insieme – aggiungerei – le inadeguatezze del *senso* di sé.

Là dove *self-deception* e *delusion*, in alcuni casi almeno, sembrano sovrapporsi [Bayne *et al.* 2009; Bortolotti *et al.* 2012], ossia, quando risultano entrambi motivati, e possono essere descritti, quindi, in termi-

<sup>16</sup> Sull'entomia cfr. anche Betti *et al.* 2016; Della Maggiora *et al.* 2016.

ni affettivo-tendenziali, le persone che ne soffrono potrebbero avere la possibilità, praticando determinate esperienze entomiche, di alleviare le tensioni che nascono da vissuti negativi, come gelosia o ansia, che sembrano imprigionare le loro vite.

## Bibliografia

- American Psychiatric Association (2013), *Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fifth Edition, (DSM-5), Washington D.C., APA.
- Bayne, T., Fernández, J. (eds.) (2009), *Delusion and Self-Deception. Affective and Motivational Influences on Belief Formation*, New York/Hove, Psychology Press.
- Betti, M., Sættoni, M. (2016), L'entomia fra comportamento e immaginario. Un inquadramento secondo la prospettiva cognitivo comportamentale, in: S. Ardis, G. Guidi (a cura di), *Il benessere soggettivo come guida per le policy pubbliche. Teorie, misure, raccomandazioni*, Raleigh (NC), Aonia edizioni, 134-138.
- Biagioni, M., Gonnella, S., Marsalla, M., Massaccesi, A. (2016), Il palpito della libellula. L'entomia nella pratica sociosanitaria, in: S. Ardis, G. Guidi (a cura di), *Il benessere soggettivo come guida per le policy pubbliche. Teorie, misure, raccomandazioni*, Raleigh (NC), Aonia edizioni, 147-150.
- Bortolotti, L. (2010), *Delusions and Other Irrational Beliefs*, Oxford: OUP.
- Bortolotti, L., Mamelì, M. (2012), Self-Deception, Delusion and the Boundaries of Folk Psychology, in: *Humana Mente. Journal of Philosophical Studies*, Philosophy of Self-Deception, ed. P. Pedrini, 20, February, 203-221.
- Bortolotti, L., Miyazono, K. (2016), The Ethichs of Delusional Beliefs, in: *Erkennen* 81, 265-296.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.

- Davidson, D. (1982), Paradoxes of irrationality, in: R. Wollheim, J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 298-305.
- Davidson, D. (1985), Deception and Division, in: J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 79-92.
- Davidson, D. (1998), Who Is Fooled?, in: Dupuy (1998), 1-18.
- Dupuy, J.-P. (ed.) (1998), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, Stanford (CA), CSLI Publications.
- Della Maggiora, F., Betti, M., Mazzolini Polonia, A. (2016), Il segreto dello scarabeo. Il sentiero transpersonale dell'entomologia, in: S. Ardis, G. Guidi (a cura di), *Il benessere soggettivo come guida per le policy pubbliche. Teorie, misure, raccomandazioni*, Raleigh (NC), Aonia edizioni, 139-142.
- Gallagher, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science, in: *Trends in Cognitive Sciences* 4 (1), January, 14-21.
- Gallagher, S. (2009), Delusional realities, in: M. R. Broome, L. Bortolotti (eds.), *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, New York, Oxford University Press, 245-266.
- Gallagher, S. (2013), *How the Body Shapes the Mind* [2005], Oxford, Clarendon Press.
- Gazzaniga, M. S. (1989), *Il cervello sociale. Alla scoperta dei circuiti della mente* [1985], tr. it. a cura di Gabriele Noferi, Firenze, Giunti.
- Guccinelli, R. (2013), Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler, in: Scheler (2013), XVII-XCVIII.
- Guccinelli, R. (2014), Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler, in: *Thaumàzein. Rivista di Filosofia*, 2, 343-379: <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=29> (ultima verifica: 4 Novembre 2017).
- Guccinelli, R. (2015), Value-Feelings and Disvalue-Feelings. A Phenomenological Approach to Self-Knowledge, in: *Thaumàzein. Rivista di Filosofia*, 3, 233-247: <http://rivista.thaumazein.it/index>.

<http://www.thaumazein.com/php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=40>  
(ultima verifica: 4 Novembre 2017).

- Guccinelli, R. (2016a), *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Roma, Aracne editrice.
- Guccinelli, R. (2016b), Corpo-vivo, ambiente, eco-responsabilità. In dialogo con Jakob von Uexküll and Max Scheler, in: R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Roma, Aracne editrice, 61-147.
- Hofmannsthal (von), H. (1988), *Lettera di Lord Chandos* [1902], introduzione di Claudio Magris, tr. it. a cura di Marga Vidusso Feriani, terza edizione, Milano, Rizzoli.
- Martin, C. (ed.) (2009), *The Philosophy of Deception*, Oxford, Oxford University Press.
- McLaughlin B. P., Oksenberg R. A. (eds.) (1988), *Perspectives on Self-Deceptions*, Berkeley, University of California Press.
- Mele, A. R. (1998), Two Paradoxes of Self-Deception, in: Dupuy (1998), 37-58.
- Mele, A. R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Mele, A. R. (2009), Have I Unmasked Self-Deception or Am I Self-Deceived?, in: C. Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*, Oxford, Oxford University Press, 260-276.
- Naess, A. R. (2003), The Deep Ecological Movement: Some philosophical Aspects (1986), in: A. Light, H. Rolston III (eds.), *Environmental Ethics: An Anthology*, Oxford (UK), Blackwell Publishing, 262-274.
- Neisser, U. (1988), Five kinds of self-knowledge, in: *Philosophical Psychology* 1, 35-59.
- Rinofner-Kreidl, S. (2012), Self-Deception: Theoretical Puzzles and Moral Implications, in: D. Lohmar, J. Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Dordrecht/Heidelberg/Leiden/New York, Springer.
- Scheler, M. (1972a), *Idole der Selbsterkenntnis* [1915, 1919], in: M. Sche-

- ler, *Vom Umsturz der Werte- Abhandlungen und Aufsätze*, GW III, hrsg. v. M. Scheler, 5. Aufl., Bern/München, Francke Verlag, 213-292; now in: GW III, hrsg. v. M. Frings, 6. Aufl., Bonn, Bouvier Verlag, 2007.
- Scheler, M. (1972b), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte-Abhandlung und Aufsätze* [1912], GW III, hrsg. v. Maria Scheler, Bern/München, 5. Aufl., Francke Verlag, 33-147; now in: GW III, hrsg. v. M. Frings, 6. Aufl., Bonn, Bouvier Verlag, 2007.
- Scheler, M. (1997), *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III, *Philosophische Anthropologie*, GW XII, Zweite, durchgesehene Auflage, hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bonn, Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (2009), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [3. Aufl., 1927], GW II, 8. Aufl., hrsg. v. M. Frings, Bonn, Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di Roberta Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano, Bompiani.
- Tolstoj, L. (1981), *Anna Karenina* [1877/1879], introduzione di S. Vitale, tr. it. a cura di Pietro Zveteremich, Milano, Garzanti.
- Waldenfels, B. (2017), *Platon. Zwischen Logos und Pathos*, Berlin, Suhrkamp Verlag.

## Keywords

Living Bodily Self-Sense; Self-Deception; Delusion; Transformation Process

## Abstract

In this paper I would like to describe, even if in broad terms, certain ways, more or less adequate, in which it is possible to experience our own or others' subjectivity and to acquire from it, in less unhappy cases, a more or less deep knowledge. In particular, I present an ecological model of the *Self*, which is capable of constituting, in the specific "sense" in which it manifests itself – the self-sense, the sense of our own embodied and embedded being – a fundamental presupposition of an eventual

self-knowledge and knowledge of others. The self-sense or sense of our own living bodyness, evident, for example, in feeling good or bad in one's own body, in the hunger or in the pain, in the *attunement* (or non-*attunement*) of the subject involved with its own environment and with other animals (human and non-human), points out, in other words, in the contextual perspective that is outlined, the minimal form that can assume self-knowledge and knowledge of others. In an indirect route, that is to say, turned towards the recognition of possible failures and pathologies of self-knowledge and knowledge of others, of "unhappy knowledge" so to speak, I uncover the role that self-sense and its eventual failure play in the possible conquest or failure of second-order self-knowledge and knowledge of others (social cognition, personal and interpersonal knowledge). Above all, I turn my attention to axiological-affective self-deceptions and to delusions and affective "blindness", suggesting a possible alternative route, or at least an integrative route, in comparison with standard theories of self-deception and delusion, essentially characterized in a propositional sense. I show in the end the formative and transformative power of art, its expressive and material dimension and its therapeutic relevance or dis-illusory, absolutely antithetical, as such, to anaesthetizing or simply protective (of a would-be equilibrium of one's own self) and adaptive power that certain self-deceptions can have.



DAVIDE SISTO

## LA RIVOLTA CONTRO LA MORTE: È POSSIBILE UN'IDENTITÀ SENZA MORTALITÀ?

SOMMARIO: 1. *Elias Canetti e il Libro contro la morte*; 2. *I morti cessano di esistere: la rimozione socio-culturale del morire*; 3. *Non morire mai e vivere per sempre: il transumanesimo e la cultura immortalista*; 4. *Riscoprire la morte*.

### 1. *Elias Canetti e il Libro contro la morte*

«Quando mia madre morì, giurai a me stesso che avrei scritto il *Libro contro la morte* [...]. È un impegno che dal 15 giugno 1937, ovvero da quarantacinque anni, non ho ancora onorato. Devo estorcere il tempo necessario a scrivere questo libro» [Canetti 2017, 240]. Così afferma Elias Canetti nel 1982, inconsapevole del fatto che non avrebbe mai onorato l'impegno e non sarebbe in alcun modo riuscito a dare forma compiuta al suo personale progetto. Ciononostante, si contano oltre 2.500 pagine sparse dedicate al tema della morte e incluse all'interno di lettere, manoscritti, appunti, micro-racconti, invettive e capitoli o paragrafi di alcuni dei suoi libri più noti. Tutta la sua vita fu dedicata a una lacerante battaglia – dal sapore quasi letterario – contro la morte, in particolare alla rivolta contro quelle modalità tradizionali per mezzo delle quali la civiltà occidentale lavora da secoli per farci accettare la nostra finitezza e per offrirci una sorta di consolazione esistenziale dinanzi alla perdita dell'altro. Nella *Coscienza delle parole* [1974], per esempio, Canetti scrive:

La morte è la prima e più antica realtà, anzi saremmo tentati di dire: è l'unica realtà. È di una mostruosa vecchiezza e nuova ogni momento. Ha un grado di durezza dieci ed è tagliente come un diamante. Ha la massima freddezza che esiste nel cosmo, duecentosettantatré gradi sotto zero. Il suo vento è il più forte di

tutti, è il vento dell'uragano. La morte è il superlativo più reale che ci sia, soltanto non è interminabile, perché la si raggiunge da ogni strada. Fintanto che esiste la morte, ogni luce è un fuoco fatuo poiché porta ad essa. Fintanto che esiste la morte, il bello non è bello, il buono non è buono [Canetti 1975, tr. it. 27].

*Il superlativo più reale che ci sia*, a prescindere se essa sia un momento di passaggio nella direzione di una dimensione ultraterrena, migliore o peggiore rispetto a questa, o piuttosto il compiuto raggiungimento di una condizione ultima di annientamento (*aut finis aut transitus*). *La si raggiunge da ogni strada*: un racconto orientale narra di un alto funzionario che, durante una passeggiata al tramonto nella città di Isfahan, incontra la Morte, la quale lo osserva con particolare sorpresa. Terrorizzato, il funzionario ottiene il permesso dal re di lasciare la corte e di recarsi nella città di Peshàwar, distante parecchie miglia da Isfahan. Una volta giunto a destinazione, l'uomo si sente al sicuro. Ma l'indomani, nella piazza del mercato, incontra nuovamente la Morte e comprende che per la sua vita non vi è più scampo. Tuttavia, ha ancora il tempo di chiederle il motivo della sorpresa ch'essa ha manifestato quando lo ha incontrato a Isfahan. La Morte allora risponde: «mi era stato detto che ti avrei incontrato a Peshàwar e non a Isfahan!» [De Masi 2002, 33]. *Se alla vita si può arbitrariamente rinunciare, alla morte mai in alcun modo sfuggire*: la sua ineludibilità rimarca la non disponibilità arbitraria del vivente e il ruolo autoritario del tempo prestabilito, «nostro nemico giurato e il nostro più intimo amico – osserva Jean Améry – l'unica cosa che possediamo in esclusiva totale e ciò che non siamo mai in grado di afferrare, il nostro tormento e la nostra speranza» [Améry 1968-1977, tr. it. 27].

Secondo Canetti, la consapevolezza della morte come il superlativo più reale che ci sia e come evento che si raggiunge da ogni strada e a cui, a differenza del vivere, mai si può sfuggire spinge ogni uomo, provato dal terrore di fronte alla sua realtà, a confrontarsi costantemente – volente o nolente – con il morto: tale confronto, infatti, è ciò che lo mette tanto dinanzi alla certezza che la propria vita ha prima o poi un termine quanto dinanzi alla coscienza della propria attuale sopravvivenza. Ed è nel legame tra il *memento mori*, l'evento più gravido di conseguenze per l'umanità poiché coincide con il riconoscimento del morire, e

il percepire se stesso come un sopravvissuto che è contenuto il motivo principale per cui, secondo Canetti, fintanto che esiste la morte, *il bello non è bello, il buono non è buono*. Tutto ciò che riguarda il morire e il suo riconoscimento, e che quindi porta in primo piano il pensiero della sopravvivenza, chiama infatti in causa l'esercizio del *potere*. Già abbastanza cristallino nelle situazioni in cui un amico muore per ragioni "naturali", ciò diviene assolutamente chiaro quando un nemico muore per mano di un altro uomo. Nell'omicidio la sopravvivenza cementa, infatti, la relazione intima tra la morte e il potere. Una relazione che è condizionata dal discrimine esplicito tra chi sta ancora in piedi sulle proprie gambe e chi, invece, giace oramai sdraiato per sempre, senza più possibilità di alzarsi.

All'interno di *Massa e potere* [1960] l'analisi della figura del sopravvissuto è strettamente legata al concetto di potere, soprattutto quando il sopravvissuto entra in rapporto con molti morti, quindi in una situazione di guerra e conseguentemente di marcato eroismo. «L'istante del *sopravvivere* è l'istante della potenza» [Canetti 1960, tr. it. 273]: è, infatti, immediato il passaggio dal terrore suscitato dalla vista di un cadavere alla pacifica soddisfazione interiore, poiché il sopravvissuto si rende conto guardando il cadavere che *non* è lui a essere morto. Il cadavere, sia di un nemico ucciso sia di un amico morto, giace davanti al sopravvissuto, evidenziando la differenza tra i due e rendendo consapevole il sopravvissuto che, *anche questa volta*, la minaccia del morire si è stornata da lui all'altro. «Nell'atto di sopravvivere, l'uno è nemico dell'altro; e ogni dolore è poca cosa se lo si confronta con questo elementare trionfo» [*ibid.*]. La presenza costante della morte e la sua realtà onninclusiva forniscono il concetto di sopravvivenza di un carattere terribile e spietato, in un certo qual modo *disumano*, poiché fissano un limite qualitativo tra colui che "ce l'ha fatta" a rimanere in piedi e colui che invece "non ce l'ha fatta" e si è ritrovato disteso a terra per sempre. Il sopravvissuto appare, in altre parole, migliore rispetto al deceduto.

L'uomo – continua Canetti – non crede mai del tutto alla morte finché non l'ha sperimentata. E la sperimenta negli altri. Muoiono dinanzi ai suoi occhi, ciascuno singolarmente e ogni singolo che muore lo convince della morte. Alimenta il terrore dinanzi alla morte, è morto in sua vece. Il vivo lo ha spinto avanti al suo

posto. Il vivo non si crede mai così alto come quando ha di fronte il morto, che è caduto per sempre: in quell'istante è come se gli fosse cresciuto [Canetti 1974, 15].

Pertanto, non c'è desiderio umano di *immortalità* privo della brama di *sopravvivere*: esserci per sempre vuol dire «continuare ad esserci, quando gli altri non ci sono più. Ognuno vuole diventare il più vecchio e sapere di esserlo; quando si è finito di vivere, si vuole contare almeno sulla durata del proprio nome» [Canetti 1960, tr. it. 273].

Canetti, con il suo ragionamento, ci permette di cogliere il legame che tendiamo più o meno inconsciamente a fissare tra la *sopravvivenza* e l'*invulnerabilità*, dietro cui si pongono tanto la paura della morte quanto il desiderio di immortalità. In ogni contesto all'interno di cui viviamo, quindi non solo nella situazione della guerra, la sensazione di aver scampato un pericolo mortale, a differenza magari del nostro vicino, si trasforma automaticamente in una sensazione di invulnerabilità e di superiorità rispetto al deceduto, a “colui che non ce l'ha fatta”. Con tutti i rischi del caso. *Potente appare colui che riesce a sopravvivere*; pertanto, da un lato, il potente in guerra è colui che tiene il più lontano possibile da sé ciò che attenta al suo corpo, quindi alla sua vita, educando i suoi soldati a uccidere i nemici e a morire per lui. Dall'altro, il potente nella vita quotidiana è colui che continua a vivere dopo aver sfidato la morte, come dimostrano i tanti fatti di cronaca che riguardano coloro i quali, per azzardo o per gioco, mettono stupidamente a repentaglio la propria vita. Perdente, invece, è colui che non è riuscito a sopravvivere, lasciandosi espropriare la socievolezza dallo stato di solitudine e di abbandono in cui egli si trova una volta esalato l'ultimo respiro [cfr. Sisto 2016, 85-98].

Canetti evidenzia come tutta la vita sia condizionata dal legame tra la sopravvivenza e il potere, a partire dall'istante della nascita; anzi, addirittura dal momento della generazione. Durante la fecondazione, infatti, un numero cospicuo di spermatozoi non sopravvive; solo uno penetra nell'uovo e può essere considerato un sopravvissuto, quindi più potente degli altri. «Esso è – continua il pensatore bulgaro – per così dire il capo di tutti gli altri ed è riuscito a ciò che ogni capo si augura esplicitamente o nascostamente: è riuscito a sopravvivere a tutti coloro che capeggiava. Ogni uomo nasce da tale sopravvissuto a duecento

milioni di suoi simili» [Canetti 1960, tr. it. 298]. E così la dialettica tra potere e sopravvivenza regola anche il rapporto tra padri e figli: se durante il processo di crescita è il padre a esercitare il potere sul figlio, nel momento in cui il padre è prossimo a morire il rapporto si ribalta. Il figlio, in quanto colui che è destinato a sopravvivere al padre, si appropria del potere finora subito e lo esercita nei suoi confronti.

## 2. *I morti cessano di esistere: la rimozione socio-culturale del morire*

La “guerra” che Canetti conduce contro la morte, a causa del legame che essa instaura tra il potere e la sopravvivenza e del significato che attribuisce all’invulnerabilità là dove pone un discrimine esplicito tra il sopravvissuto e il deceduto, assume un ruolo paradigmatico per tentare di comprendere due fenomeni che, sviluppatisi nel corso del Novecento, sono tutt’oggi particolarmente attuali: la *rimozione socio-culturale* della morte dalla quotidianità all’interno di cui viviamo e i tentativi di realizzare, tramite i mezzi scientifici e tecnologici a disposizione, un’*immortalità terrena* tale da rendere il morire, in un futuro prossimo, un fenomeno del tutto obsoleto.

Il primo fenomeno, ampiamente studiato da filosofi, sociologi, antropologi e psicologi,<sup>1</sup> ha le sue radici nel comportamento del protagonista del celeberrimo romanzo di Tolstoj, *La morte di Ivan Il’ič*, fondamentale punto di riferimento per la teoria dell’essere-per-la-morte di Heidegger. L’omonimo protagonista, a partire dall’istante in cui scopre di avere una malattia che lo sta portando al decesso, si rende conto di quanto sia facile comprendere il sillogismo secondo cui tutti gli uomini sono mortali, Caio è un uomo, quindi Caio è mortale; al tempo stesso,

---

<sup>1</sup> La bibliografia sulla rimozione socio-culturale della morte nel Novecento è sterminata. Il mio consiglio, per chi fosse interessato ad approfondire il tema, è concentrare soprattutto l’attenzione sui classici studi di Gorer [1955, 49-52], Ariès 1975, Vovelle 1983, nonché sulle considerazioni di natura prevalentemente sociologica e psicologica di Elias 1982 e Kübler-Ross 1969. Recentemente, hanno destato particolare interesse a riguardo i lavori di due medici, Borasio 2011 e Gawande 2014. In Italia, i testi maggiormente consigliati sono quelli di Sozzi [soprattutto 2009 e 2014], di Campanello [soprattutto 2013] e di Testoni [soprattutto 2015]. Mi permetto di consigliare anche Sisto 2013.

egli comprende quanto invece difficile sia sostituire “Caio” con il proprio specifico nome e cognome. È appunto Caio, l’uomo in astratto, a essere mortale, quindi a essere destinato a morire, non *lui*, Ivan Il’iç, figlio dei suoi *determinati* genitori, marito di una *determinata* moglie e padre di *determinati* figli. Caio non conosce il particolare odore di cuoio del pallone che Ivan amava da piccolo, né ha mai protestato per i pasticcini, né si è mai innamorato. Caio, soprattutto, non vive sulla propria pelle il senso di *vulnerabilità* che prova invece Ivan Il’iç, il quale si ritrova costretto ad affrontare il passaggio da una vita agiata, con un lavoro ben retribuito e una famiglia apparentemente unita, a una vita autistica e isolata, contro la quale si riversano il fastidio e l’insofferenza di tutti coloro che, resisi conto di essere destinati a sopravvivergli, percepiscono – anche solo inconsciamente – la propria superiorità acquisita e, dunque, la possibilità di esercitare un potere inedito nei suoi confronti. L’esperienza descritta nel romanzo di Tolstoj pone bene in luce la dialettica tra sopravvivenza e potere generata dalla morte, dunque tanto lo scarto qualitativo che si manifesta tra il sopravvissuto e il (quasi, in questo caso) deceduto quanto il lacerante senso di vulnerabilità che accompagna il riconoscimento della mortalità.

Lo scarto tra l’uomo-Caio e *questo specifico* Ivan Il’iç, da sempre cristallino nella storia dell’umanità, si acuisce in Occidente nel corso del Novecento, secolo durante cui una serie di fattori concomitanti allontana gradualmente la morte dalla vita quotidiana delle persone, intensificando la dialettica tra potere e sopravvivenza, accrescendo il discrimine tra sopravvissuto e deceduto e allontanando radicalmente l’uomo in astratto, mortale per definizione, dal singolo individuo concreto, che mai pensa alla propria morte. Tali fattori includono: il processo di secolarizzazione, i cui effetti sono quelli di spogliare il morire di significato religioso e di marginalizzare da un punto di vista sociale, politico ed economico qualsivoglia rappresentazione simbolica della natura e del mondo; l’incremento ragguardevole dei progressi tecnico-scientifici e medici, tali da permetterci di migliorare, costantemente, la qualità della nostra vita e di prolungarla *ad libitum*, parcellizzando il processo del morire in tante piccole singole morti; ancora, l’imposizione progressiva di leggi capitalistiche incentrate su una specie di “disposofobia economica”, vale a dire, un’ossessione radicale per l’accu-

mulo, per la quantità, per la velocità, per la produzione fine a se stessa – ossessione alla base, secondo il parere di numerosi psichiatri, della crescita esponenziale di “malattie della tristezza”, come la depressione, che si collegano all’incapacità di comprendere e affrontare la sofferenza e l’imperfezione inerenti alla vita in quanto tale [cfr., per esempio, M. Benasayag *et al.* 2004]. Infine, il bisogno – sacrosanto – di cancellare, a partire dal Dopoguerra, le terrificanti carneficine prodotte dalle due guerre mondiali e l’elogio del morire proprio degli estremismi politici del tempo.

Ne consegue la trasformazione della rivolta contro la morte in una specie di estradizione sociale e culturale dei morti dal mondo dei vivi: non potendo – ancora? – sottrarre agli esseri umani la propria morte, allora si cerca di ignorarla il più possibile, emarginandola al di fuori dell’habitat in cui i vivi svolgono le proprie attività ed evitando quel confronto tra i vivi e i morti da cui seguono – come abbiamo visto – la certezza della propria fine personale e, al tempo stesso, la consapevolezza della propria attuale sopravvivenza. Ciò è messo bene in luce da Jean Baudrillard, ne *Lo scambio simbolico e la morte* [1976], uno dei testi che meglio analizza da un punto di vista filosofico e sociologico il fenomeno della rimozione socio-culturale del morire in Occidente:

[i morti] sono respinti fuori della circolazione simbolica del gruppo. Non sono più esseri a pieno titolo, partner degni di scambio, e glielo si fa ben vedere proscrivendoli sempre più lontano dal gruppo dei vivi, dall’intimità domestica al cimitero, primo raggruppamento ancora al centro del villaggio o della città, poi primo ghetto e prefigurazione di tutti i ghetti futuri, respinti sempre più lontano dal centro verso la periferia, infine in nessun posto come nelle nuove città o nelle metropoli contemporanee, in cui nulla è più previsto per i morti, né nello spazio fisico né nello spazio mentale [Baudrillard 1976, tr. it. 139].

Il respingimento dei morti dalla circolazione simbolica del gruppo, quindi dal centro alla periferia della vita di tutti i giorni, di modo che non sia più previsto per loro alcunché né nello spazio fisico né in quello mentale dei vivi, comporta tuttavia il rischio di un graduale fraintendimento del ruolo della morte all’interno della vita e un’incapacità

costante di coglierne le caratteristiche fondamentali. Ciò lo possiamo constatare tramite due esempi paradigmatici.

Il *primo* riguarda il rapporto tra il morire e il linguaggio quotidiano, il quale tende a togliere qualsivoglia significato di naturalità al fine vita. Una recente ricerca scientifica sulle espressioni linguistiche utilizzate generalmente per indicare la morte di una persona, condotta da cinque medici e ricercatori universitari australiani su un campione di oltre tremila persone provenienti da trentanove paesi differenti, evidenzia quanto – nel corso del Novecento – abbia preso piede la tendenza di non nominare mai le parole “morte” e “morire”. Oltre ai canonici e universali “scomparso”, “mancato”, “andato” e “passato”, termini che nell’indicare il decesso di un individuo generano non poche incomprensioni interpretative, soprattutto nell’età dell’infanzia e dell’adolescenza, pare esista una varietà significativa di metafore e parafrasi, per mezzo delle quali evitare di pronunciare le parole suddette, tenendo ferma l’estradi-zione dei morti dalla società dei vivi. Alcune di queste parafrasi hanno specifiche origini storiche e culturali. Per esempio, “liberato dal peso delle sue spoglie mortali” (*Shuffled off this mortal coil*) è un’espressione tratta da *L’Amleto* di Shakespeare, “sei piedi sotto terra” (*Six feet under*) è invece una formula che risale al 1665 per indicare la necessità di seppellire le vittime della Peste più in profondità possibile, mentre “in cammino verso la gloria” (*Promoted to glory*) è una metafora utilizzata dall’Esercito della Salvezza in riferimento alle vittime di guerra. Ma non mancano richiami agli “slang” locali come “tirare le cuoia” (*Carked it*): “cark” in Australia indica il verso del corvo, il cui legame con il morire e con i cimiteri è assodato [cfr. Rawlings *et al.* 2017]. In Italia, qualche anno fa, a livello giornalistico fu sollevato il problema dell’utilizzo canonico da parte dei mezzi di comunicazione di massa dell’espressione “stroncato da un male incurabile” per indicare la morte in seguito a una malattia tumorale. Tale espressione, infatti, dà una lettura profondamente distorta del processo del morire e del rapporto tra salute e malattia: il verbo “stroncare” rimanda la mente a un *particolare* atto violento che, improvvisamente, *interrompe* il *naturale* corso della vita-ingranaggio, attestando una sconfitta a seguito di una lotta durante cui i combattenti sembrerebbero disporre della possibilità di vincere o di perdere. Ciò che *stronca* la sua vita-ingranaggio è il tumore inteso



come “male incurabile” che sembra provenire dall'esterno dell'organismo: questa espressione linguistica pone al centro dell'attenzione pubblica l'attività medica della cura, in cui si riflette l'idea del controllo della morte e del suo possibile annullamento in virtù delle decisioni prese dall'uomo lungo il decorso della malattia, e dà una connotazione *etica* al morire in quanto evento che cancella irreparabilmente l'efficacia dell'organismo [cfr. Sisto 2015a, 127-142].

Da questo primo esempio, quindi dall'uso quotidiano di svariate parafrasi, sinonimi e metafore per evitare di pronunciare le parole “morte” e “morire”, evinciamo un progressivo allontanamento della morte dalla vita, pensate come separate e non come integrate l'una nell'altra. Tale separazione cela il proposito umano di “cancellare” la morte, in primo luogo ignorandola e, in secondo luogo, tentando di attribuire una certa “simmetria” a ogni aspetto della nostra esistenza. Proprio un'espressione come “stroncato da un male incurabile”, nel determinare una prevalenza della morte tecnica e farmacologizzata su quella naturale, va nella direzione di un'equivalenza concreta tra realtà e razionalità, la quale ci sembra oggi a portata di mano in virtù degli importanti progressi tecnologici, scientifici e medici avvenuti nel mondo contemporaneo. In altri termini, sembra attualmente possibile rapportarsi ai problemi quotidiani della realtà allo stesso modo in cui il regista e lo sceneggiatore di un film si rapportano alla trama che stanno liberamente scrivendo. Si separa, secondo criteri soggettivi che rasentano l'arbitrarietà, il problema X dall'ambiente naturale in cui è sorto, per posizionarlo in uno artificiale. In tal modo, si creano le condizioni per una situazione ideale in cui sia facile cogliere con sicurezza nel problema X l'effetto Y della causa Z e, dunque, trovare l'immediata soluzione al summenzionato problema. Leggere la realtà nei termini di una sceneggiatura, in cui ogni evento è concatenato con gli altri attraverso il meccanismo rigido di causa-effetto, non può che corrispondere a un atteggiamento conservatore: ci si limita, infatti, a rivestire il reale di razionale, portando avanti indagini formali ignare del fatto che la nostra esistenza è inserita all'interno di sistemi instabili, dai confini labili e mobili e le cui relazioni mai sono lineari, anche perché segnate costantemente dall'incognita del morire. Torneremo su questo aspetto a breve.

Il *secondo* esempio concerne, invece, l'incapacità del mondo con-

temporaneo a comprendere le caratteristiche proprie dei modi di morire più comuni. Il medico Gian Domenico Borasio, che dirige la cattedra di Medicina Palliativa a Losanna, riassume un piccolo esperimento nel suo libro *Saper morire. Cosa possiamo fare, come possiamo prepararci* [2014]. Durante una serie di conferenze, Borasio chiede ai partecipanti di immaginare la propria morte ideale. In soli quindici secondi i partecipanti devono scegliere una delle seguenti opzioni: 1) morte improvvisa e inaspettata che sopravviene in piena salute, per infarto cardiaco; 2) morte medio-veloce causata dall'avanzamento di una malattia inguaribile, in un arco di tempo di circa 2-3 anni, in stato di piena coscienza, con il miglior alleviamento possibile del dolore in virtù delle cure palliative; 3) morte lenta causata da demenza in un lasso di tempo di circa 8-10 anni, accompagnata anch'essa da un'assistenza legata alle cure palliative. La maggior parte dei partecipanti all'esperimento sceglie la morte improvvisa e inaspettata, che è anche il tipo di morte in assoluto meno diffuso nella società odierna. Successivamente, Borasio chiede quale sia il luogo preferito in cui morire. Il 90% delle risposte è "a casa propria". Anche in questo caso, il desiderio non collima con la realtà, visto che la maggior parte dei decessi del mondo contemporaneo avviene in ospedale, dopo una lunga degenza e un periodo prolungato di sofferenza [cfr. Borasio 2011].

Tali risposte, legate alla speranza di patire meno dolore e sofferenza possibili, evidenziano – da un altro punto di vista – lo scollegamento tra la vita quotidiana e il processo del morire, scollegamento che si collega all'impreparazione generale ad affrontare la fine della vita, a causa della sua rimozione sociale e culturale e della rivolta contro la propria finitezza. Come scrive il medico Atul Gawande, se sul piano teorico – quello dell'uomo-Caio citato da Tolstoj – nessuno nega il carattere onnipervasivo della morte, su quello pratico ogni reale evenienza di decesso appare invece come una trasgressione a un insieme di regole che l'uomo si auto-attribuisce, convinto di poterle in ogni occasione maneggiare in maniera vincente [Gawande 2014, tr. it. 9]. In altre parole, non accettare la morte, non prevedendo alcuno spazio fisico e mentale per i morti all'interno dello spazio pubblico, rischia di renderci incapaci di comprenderne le caratteristiche concrete e di renderci dunque impreparati ad affrontarla.

### 3. *Non morire mai e vivere per sempre: il transumanesimo e la cultura immortalista*

Un'altra modalità, tipica della società contemporanea, con cui si tenta di rendere concreta la rivolta di Canetti contro la morte è la realizzazione pratica dell'immortalità terrena in virtù dei mezzi forniti dai progressi tecno-medico-scientifici odierni.

Canetti, nei suoi appunti, sottolinea come la morte rappresenti il «simbolo supremo del fallimento», poiché ciascuno di noi nasconde i propri personali fallimenti dietro la facile consolazione di «poter perdere ancora di più, e s'aggrappa all'immenso mantello buio che copre uniformemente ogni cosa» [Canetti 2017, 125]. Se la morte, pertanto, non ci fosse più, non avremmo più modo di fallire in qualcosa: «in tentativi sempre rinnovati si potrebbe rimediare alle debolezze, ai difetti e ai peccati. Illimitato, il tempo darebbe illimitato coraggio» [*ibid.*]. Sottrarre alla costruzione graduale della nostra identità l'idea che ogni cosa vada verso una fine, delimitata quindi da un limite e da un'angustia orribilmente penosa, significa lavorare nella direzione di una liberazione del proprio sé dalla schiavitù della morte, interpretata da Canetti come il nocciolo di ogni schiavitù. In definitiva, occorre soffermarsi su ogni singolo aspetto della propria vita, ma non sulla morte. Occorre far pace con tutto, mai con la morte.

Ora, liberare l'umanità dal nocciolo di ogni schiavitù, a partire da un odio viscerale nei confronti della morte, è l'obiettivo principale della cultura contemporanea del *transumanesimo*, il cui principio cardine – «è possibile e auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca a una fase di evoluzione autodiretta consapevole»<sup>2</sup> – non può di certo eludere i due presupposti basilari del pensiero di Canetti: 1) fintanto che esiste la morte, il bello non è bello, il buono non è buono; 2) potente è colui che sopravvive. La cultura transumanista intende propriamente eliminare alla base il discrimine tra il sopravvissuto e il deceduto, tentando di far cooperare sapere scientifico e sapere umanistico in funzione di un'e-

---

<sup>2</sup> Il Manifesto dei transumanisti italiani può essere letto integralmente o in una versione sintetica nel seguente link: [http://www.transumanisti.it/2\\_articolo.asp?id=45&nomeCat=MANIFESTO+DEI+TRANSUMANISTI+ITALIANI%20](http://www.transumanisti.it/2_articolo.asp?id=45&nomeCat=MANIFESTO+DEI+TRANSUMANISTI+ITALIANI%20) (ultima verifica: 28 novembre 2017).

stensione temporale illimitata dell'esistenza dell'uomo *tout court* e di una trasformazione artificiale dell'organismo umano. *L'incipit* delle ricerche dei transumanisti risulta essere, infatti, la convinzione che non vi sia differenza alcuna tra l'azione umana e i processi biologico-naturali, finora ritenuti indipendenti, di modo da poter considerare la morte non tanto un fatto o un evento naturale quanto un male morale di cui è responsabile la negligenza umana. La morte è, cioè, un fatto sempre contingente, l'effetto specifico di una specifica causa. *Potente* è, pertanto, l'uomo che supera qualsivoglia forma di negligenza, trovando di volta in volta rimedio alla specifica causa e *sopravvivendo* così in eterno alla morte. «La morte è un'abitudine difficile da spezzare», osserva Don DeLillo nel suo recente romanzo *Zero K*, incentrato sulla preservazione criogenica del corpo malato della moglie del protagonista, fino a che i progressi medici non potranno salvarla. Difficile da spezzare, ma pur sempre un'abitudine. «Siamo nati senza sceglierlo. Dovremmo morire nello stesso modo? La gloria dell'uomo non è rifiutarsi di accettare un destino sicuro?» [DeLillo 2016, 64]. Proprio in questo rifiuto è contenuta la gloria dell'uomo, il cui compito è realizzare un mondo in cui non vi siano più deceduti, e quindi sopravvissuti. Un mondo da cui sia espulsa quella forma di potere che la morte genera all'interno della dialettica tra deceduto e sopravvissuto. E il transumanista mira a tale gloria, teorizzando l'evoluzione della vita intelligente oltre la forma umana e i suoi limiti attuali, nonché la promozione di una ragione applicata in grado di utilizzare la tecnologia, la medicina e la scienza per eliminare – man mano – tutto ciò che ci rende vulnerabili, a partire dal processo di invecchiamento.

Molteplici sono gli esempi e le attività interne alla cultura transumanista finalizzate alla sconfitta dell'invecchiamento e alla rivolta contro la morte. Per quanto riguarda le teorie scientifiche e filosofiche relative alla possibile fine dell'invecchiamento va senz'altro menzionato Aubrey de Grey, biochimico britannico di fama internazionale che, con il programma SENS (*Strategies for Engineered Negligible Senescence*, “strategie per una senescenza ingegnerizzata trascurabile”) e il libro *Ending Aging*, cerca di dimostrare che la *vecchiaia* è una *malattia*: pertanto, vi è la possibilità di frenarla o addirittura sconfiggerla, garantendo a ogni uomo tanto un processo di ringiovanimento del corpo quanto uno di rallentamento della *vecchiaia*, nonché tenen-

do alla larga tutte le alterazioni organiche che determinano l'età della senescenza [De Grey *et al.* 2007].

Calico Labs (California Life Company) è, invece, una piattaforma di ricerca, la cui missione è quella di sviluppare strumenti tecnologici con i quali comprendere i meccanismi biologici a fondamento della durata della vita. L'intento ultimo consiste nello sviluppo di interventi, riccamente finanziati (si parla di 750 milioni di dollari investiti), mirati a rendere la vita delle persone più lunga e in salute possibile, in vista di un futuro senza morte. Creata nel settembre 2013 da Google, il cui amministratore delegato è Arthur Levinson, presidente di Apple Inc., ex amministratore delegato e presidente di Genentech, nonché affiliato a diverse società biotecnologiche e biofarmacologiche, Calico Labs è composta da scienziati provenienti dal campo della medicina, della biologia molecolare, della genetica e della biologia computazionale. La *startup* australiana Humai (*Human Resurrection through Artificial Intelligence*), fondata da Josh Bocanegra, ambisce – a sua volta – a unire l'ibernazione umana con le nanotecnologie di modo da creare un corpo artificiale controllato da un'intelligenza altrettanto artificiale. L'obiettivo primo è congelare il cervello di una persona recentemente deceduta e costruire, negli anni a venire, un corpo non organico che diverrà la “casa futura” di questo cervello, di modo da resuscitare la persona deceduta entro i prossimi trent'anni.

Accanto a queste iniziative, meritano una menzione particolare gli studi del tecnologo Ray Kurzweil [soprattutto 1999 e 2005], convinto che, se il nostro futuro prossimo sarà sicuramente all'insegna di impianti cerebrali che permetteranno di ridare la vista e l'udito alle persone che li hanno persi, quello più lontano sarà addirittura caratterizzato o dall'impianto nel nostro cervello di chip (e altri dispositivi simili) con cui poter vivere una realtà virtuale che sopravanza quella organica o dal trasferimento della mente su un computer. Trasferimento, quello della mente nei computer (*mind uploading*), che è al centro delle ricerche sulla Superintelligenza da parte di Nick Bostrom [cfr. 2014] e degli studi scientifici di Marvin Minsky [cfr. 1990 e 1994] e Hans Moravec [cfr. 1988], i quali ritengono possibile fare il *download* della nostra mente in un computer e farci sopravvivere alla corporeità biodegradabile in molteplici formati virtuali [cfr. Sisto 2013, 2015b, 2017a, 2017b].

#### 4. *Riscoprire la morte*

La stretta relazione tra la rivolta di Canetti contro la morte, i fenomeni di rimozione socio-culturale del morire e le teorie immortaliste del transumanesimo ci pone dinanzi a un quesito filosofico fondamentale, a partire soltanto dal quale si comprende la plausibilità di tale rivolta: è veramente possibile *un'identità senza mortalità*?

Qualsivoglia considerazione filosofica a proposito di un superamento della morte e del raggiungimento di una qualche forma di immortalità terrena presuppone la convinzione che l'identità umana non sia necessariamente definita dalla mortalità: in altre parole, ritiene plausibile un'identità in grado di vivere a prescindere dal limite imposto dalla morte. Ciò significa non considerare vita e morte come unite, ma come *in astratto* separabili, di modo che si dia la possibilità di separarle *in concreto*. La morte diviene, cioè, quell'evento o quel processo che ha luogo *a partire soltanto* dall'istante in cui si stabilisce che la vita sia terminata. Pertanto, finché non arriva "quell'istante" è plausibile pensare una vita senza morte e concepire la morte, non tanto come un evento o un processo biologico, inscritto nelle leggi stesse della vita fin dall'istante in cui usciamo dal grembo materno, quanto invece l'effetto specifico di una causa altrettanto specifica, nei confronti di cui l'uomo ha modo di intervenire artificialmente.

Il menzionato Aubrey de Grey spiega bene, tramite due metafore, questa concezione del rapporto tra vita e morte. La prima consiste nel pensare il corpo come *un'auto d'epoca*. Questa può rimanere in circolazione a tempo indeterminato se periodicamente sottoposta a una manutenzione razionale ed equilibrata, che permetta di sostituire di volta in volta i pezzi usurati. La seconda, invece, consiste nel pensare la cura del corpo come *la manutenzione di una casa*. La durata di una casa dipende dalla costante cura che le si dedica. Se viene trascurata, il tetto comincia a cedere, l'acqua e i vari elementi naturali la deturpano man mano fino a renderla inabitabile. Se, invece, si preserva attivamente la sua struttura dall'usura del tempo, riparando i singoli danni e affrontando di volta in volta i pericoli che ne mettono a rischio l'abitabilità, allora tale casa potrà durare all'infinito. In altre parole, l'invecchiamento e la morte si possono sconfiggere eliminando gradualmente gli aspetti biologici e biodegradabili della corporeità umana, senza compromettere l'identità soggettiva del singolo.

A fondamento della evoluzione autodiretta consapevole bramata dai transumanisti, in relazione al prolungamento della vita *ad libitum*, vi è pertanto la radicalizzazione tecno-scientifica della distinzione culturale – tipicamente occidentale – tra il *corpo che muore*, poiché organico e biodegradabile, e *l'anima (o la mente) che vive per sempre*, proprio perché “incorporea” per definizione. Ciò a partire da un’idea di uomo quale sistema chiuso, costituito da una connessione estrinseca tra due elementi reciprocamente estranei e separabili, l’uno biologico-naturale e l’altro psicologico-intellettuale.

Il nostro stare al mondo è solo – dunque – un problema di *contenitore*: l’unica cosa che conta per un’identità è disporre delle modalità richieste per sostituire ciò che la contiene, barattando – se necessario – l’unicità del contenitore corporeo con molteplici recipienti, risultato di relazioni e rapporti tali da ridisegnare in maniera costante i contorni di una dimensione identitaria tanto mutante quanto transitoria.

Ma siamo sicuri che le cose stiano proprio in questo modo? Si può veramente pensare un’identità umana senza mortalità? Ha senso sperare di barattare, sempre che sia concretamente possibile, il proprio contenitore unico con mille recipienti che – per esempio – si riproducono in serie come una lampadina o una lavatrice qualunque? I miei dubbi riguardo a questo modo di leggere il rapporto tra la vita e la morte e di interpretare un’identità soggettiva a prescindere dalla mortalità partono da una concezione abbastanza canonica, da un punto di vista biologico, di *individuo*, quale «integrazione delle diversità cellulari in un insieme le cui potenzialità sono senza comune misura con la somma delle potenzialità di ciascuno dei suoi elementi» [Ameisen 2001, 47]. La sproporzione tra le potenzialità dell’insieme e quelle di ciascuno dei suoi elementi, all’interno di un individuo quale risultato dell’integrazione tra svariate diversità cellulari, dipende al tempo stesso dallo stretto rapporto vigente tra i concetti di vita e di asimmetria.

Nel racconto *Storia di un corpo* di Daniel Pennac, il padre del protagonista, rivolgendosi al figlio, dice: «la natura ha orrore della simmetria [...], non commette mai un simile errore di stile. Ti stupirebbe vedere com’è inespessivo un viso simmetrico, se ne incontrassi uno!» [Pennac 2012, 326]. La preferenza per l’asimmetria da parte della vita si applica, in particolare, al concetto stesso di individuo, così come lo



abbiamo poco sopra definito. In altre parole, un viso simmetrico è inespessivo semplicemente perché è il viso di un *morto*. La simmetria, l'equilibrio a tempo indeterminato, la pacificazione sono caratteristiche tipiche di una situazione di morte.

L'organizzazione di un organismo vivente, compresi la sua crescita e il suo sviluppo, è sempre frutto di processi antagonisti, i quali implicano l'alternanza senza sosta di costruzione e distruzione, di ripetizioni invariati e di novità imprevedibili. Ogni movimento, ogni tipologia di apprendimento dipendono da perturbazioni aleatorie che contrastano la ricerca dell'equilibrio e della pacificazione, una ricerca che va a buon fine solo quando l'organismo vivente è deceduto. Partendo da questo presupposto, l'invecchiamento può apparire come un processo che comincia a portare la vita dell'organismo verso un equilibrio, a cui non si contrappongono più disequilibri. Un processo che mira a limitare ampiamente il momento dell'auto-distruzione, il momento in cui si integra la costruzione di sé con la distruzione delle proprie parti.

Se questo tipo di osservazioni vengono teorizzate principalmente dalle scienze contemporanee della complessità, quando definiscono gli organismi viventi come *sistemi aperti non lineari*, in cui non vi è auto-organizzazione senza etero-determinazione né costruzione di sé senza una contemporanea distruzione di sé, troviamo degli antecedenti importanti nella *Naturphilosophie* di stampo schellinghiano. La filosofia della natura ottocentesca ci insegna, infatti, come la vita stessa vada pensata come un conflitto permanente contro il corso della natura, o nello sforzo di affermare contro di esso la sua identità. La vita per affermare se stessa costantemente fugge dalla staticità della compiutezza, si nutre di mancanza e – in realtà – accentua il bisogno di mancanza, ricerca la condizione di mancanza, la quale va superata in una condizione successiva a sua volta mancante rispetto a quella ulteriormente successiva.

Tenendo conto di ciò, possiamo comprendere che la morte non è mai un'entità estranea che perviene dall'esterno per distruggere la nostra vita; essa, semmai, agisce nel cuore stesso del vivente e definisce ogni singola esistenza dal momento stesso del suo concepimento. In altre parole, *non ci può essere identità senza mortalità*, per cui la mortalità è ciò che definisce ogni singola identità e, al tempo stesso, ci permette di comprendere che vita e morte si nutrono l'una dell'altra. La



morte non è quell'evento o processo che ha luogo a partire dall'istante in cui la vita termina, tenuto anche conto che questo termine trascende le possibilità di comprensione da parte dell'uomo; ci sono piuttosto gradi processuali di vita che, nel garantire il *continuum* tra il vivere e il morire, ci rendono consapevoli che la nostra esistenza è stratificata, per cui in alcuni momenti siamo più vivi che in altri.

Queste osservazioni, che rappresentano i principi da cui parte la *Death Education*, tengono conto di alcuni fattori piuttosto banali: se la giornata di ieri non fosse terminata, la giornata di oggi non sarebbe mai iniziata. Tutto quello che facciamo e che siamo segue un percorso preciso, segnato da un inizio, da un suo svolgimento e dalla sua fine. La gioia del primo giorno di vacanza e la malinconia dell'ultimo giorno; l'angoscia nel momento in cui comincia un'operazione chirurgica e il sollievo, anche solo momentaneo, per la sua conclusione. L'emozione per l'inizio della scrittura di un libro e la sensazione agrodolce quando è terminato. Non c'è azione quotidiana che non segua *naturalmente* questo percorso. E se tale percorso venisse meno? La dilatazione radicale dei ritmi temporali renderebbe la nostra vita simile a un film al rallentatore. Il mutamento perde di significato, il pulsare eccitato delle emozioni si inaridisce lentamente, tutta l'energia che mettiamo in ciò che facciamo, consapevoli del rapporto dialettico tra l'inizio e la fine, si spegne.

Alla luce di ciò, possiamo contrapporre alla lotta di Canetti contro la morte, in quanto artefice della menzionata dialettica tra potere e sopravvivenza, una riscoperta del morire e della sua intrinseca naturalità come opportunità per ripensare il valore pedagogico che appartiene alla nostra vulnerabilità esistenziale. Tale vulnerabilità rappresenta un punto di partenza decisivo per tentare di sciogliere il legame tra la sopravvivenza e il potere, ponendo nell'accettazione della morte l'antidoto a incauti sogni prometeici di vita eterna nel qui e ora.

## Bibliografia

Ariès, P. (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Éditions du Seuil; tr. it. a cura di S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente*, terza edizione, Milano, Bompiani, 2006.

- Améry, J. (1968-1977), *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart, Klett-Cotta; tr. it. a cura di C. Magris, *Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare*, seconda edizione, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Baudrillard, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard; tr. it. a cura di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Benasayag, M., Schmit, G. (2004), *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli.
- Borasio, G.D. (2011), *Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Was wir uns darauf einstellen*, München: C.H. Beck; tr. it. a cura di E. Passoni, *Saper morire. Cosa possiamo fare, come possiamo prepararci*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.
- Bostrom, N. (2014), *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press.
- Campanello, L. (2013), *Sono vivo, ed è solo l'inizio. Riflessioni filosofiche sulla vita e sulla morte*, Milano, Mursia.
- Canetti, E. (1960), *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen; tr. it. a cura di F. Jesi, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.
- Canetti, E. (1974), *Potere e sopravvivenza*, tr. it. a cura di F. Jesi, Milano, Adelphi.
- Canetti, E. (1975), *Das Gewissen der Worte. Essays*, München, Hanser; tr. it. a cura di F. Jesi e R. Colorni, *La coscienza delle parole*, quarta edizione, Milano, Adelphi, 1984.
- Canetti, E. (2017), *Il libro contro la morte*, tr. it. a cura di R. Colorni, G. Forti, F. Jesi, A. Lavagetto, A. Vigliani, Milano, Adelphi.
- De Grey, A., Rae, M. (2007), *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, New York, St. Martin's Press; tr. it. a cura di D. de Biasi e A. Mazzocato, *La fine dell'invecchiamento*, Roma, D Editore, 2016.
- DeLillo, D. (2016), *Zero K*, New-York, Simon and Schuster; tr. it. a cura di F. Aceto, *Zero K*, Torino, Einaudi.
- De Masi, F. (2002), *Il limite dell'esistenza. Un contributo psicoanalitico al problema della caducità della vita*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Elias, N. (1982), *Ueber die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; tr. it. a cura di M. Keller, *La solitudine del morente*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Gawande, A. (2014), *Being Mortal. Illness, Medicine and What Matters in the End*, London, Profile Books; tr. it. a cura di D. Sacchi, *Essere mortale. Come scegliere la propria vita fino in fondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016.
- Gorer, G. (1955), The Pornography of Death, in: *Encounter*, October, 49-52.
- Kübler-Ross, E. (1969), *On Death and Dying*, New York, Touchstone; tr. it. a cura di C. di Zoppola, *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella, 1976.
- Kurzweil, R. (1999), *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New-York, Viking.
- Kurzweil, R. (2005), *The Singularity is Near*, New York, Viking; tr. it. a cura di V.B. Sala, *La singolarità è vicina*, Milano, Apogeo, 2008.
- Minsky, M. (1990), Thoughts about Artificial Intelligence, in: R. Kurzweil (ed.), *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Minsky, M. (1994), Will Robots Inherit the Earth?, in: *Scientific American*, 271, 109-123.
- Moravec, H. (1988), *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Pennac, D. (2012), *Storia di un corpo*, tr. it. a cura di Y. Melaouah, Milano, Feltrinelli.
- Rawlings, D., Sanderson, C., Parker, D., Tieman, J., Miller-Lewis, L. (2017), Passed away, kicked the bucket, pushing up daisies. The many ways we don't talk about death, in: *The Conversation*, 22, <http://theconversation.com/passed-away-kicked-the-bucket-pushing-up-daisies-the-many-ways-we-dont-talk-about-death-77085> (ultima verifica: 28 Novembre 2017).
- Sisto, D. (2013), *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, Pisa, ETS.

- Sisto, D. (2015a), “Stroncato da un male incurabile”: come la morte tecnica ha prevalso sul morire, in: *Lessico di Etica Pubblica* 1, 127-142.
- Sisto, D. (2015b), Morire è uno spreco di tempo? La morte tecnica e le sue controindicazioni filosofiche, in: *Giornale dell'Accademia di Medicina di Torino*, 383-396.
- Sisto, D. (2016), Se solo avesse saputo...: la paura della morte, in: *Filosofia* LXI, 85-98.
- Sisto, D. (2017a), Non invecchiare mai e vivere per sempre. Il potenziamento umano al confronto con il fine-vita, in: *Nuova Corrente* 159, 153-168.
- Sisto, D. (2017b), La filosofia del post-umano. Una lettura critica di *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità* di Francesca Ferrando, in: *CoSMo. Comparative Studies in Modernism* 10, 179-189, <http://www.ojs.unito.it/index.php/COSMO/article/view/2001> (ultima verifica: 28 novembre 2017).
- Sozzi, M. (2009), *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Roma/Bari, Laterza.
- Sozzi, M. (2014), *Sia fatta la mia volontà. Ripensare la morte per cambiare la vita*, Milano, Chiarelettere.
- Testoni, I. (2015), *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Vovelle, M. (1983), *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard; tr. it. a cura di G. Ferrara degli Uberti, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, Roma/Bari, Laterza, 1993.

## Keywords

Death; Death Studies; Transhumanism; Canetti; Immortality

## Abstract

This essay will firstly recapitulate the main features of Elias Canetti's struggle against death, seen as the source of a noxious kind of bond between power and survival. Secondly, the aim of this essay will be to highlight the main negative consequences

of a possible war against death: namely, the socio-cultural removal of death and the development of immortalist theories and of transhumanism. Thirdly, and lastly, we will try to demonstrate that there cannot be an identity without mortality, namely a life without the presence of death. The very acceptance of death as an integral part of life is what represents an important opportunity to rediscover the value of our existential vulnerability, that must be set against the noxious and inhuman bond between power and survival.



**ISSN 2284-2918**