



UNIVERSITÀ
di **VERONA**

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE UMANISTICHE

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE UMANE

CURRICULUM IN FILOSOFIA

XXXVI CICLO

Fenomenologia sociale e teoria dell'esemplarità

S.S.D. FILOSOFIA TEORETICA (M-FIL/01)

RELATORE:

PROF. GUIDO CUSINATO

DOTTORANDO:

DOTT.

ALESSIO RUGGIERO

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

INDICE

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI	4
INTRODUZIONE	10

CAPITOLO PRIMO GLI STUDI CONTEMPORANEI SULL'ESEMPLARITÀ IN AMBITO ETICO, FILOSOFICO E PSICOLOGICO

1.1. L' <i>Exemplarist moral theory</i> di Linda Zagzebski.....	20
1.2 Limiti della <i>reflective admiration</i> e possibilità d'illusione.....	29
1.3 Autonomia, razionalità e desiderio	38
1.4 Sui concetti di virtù, dovere e <i>flourishing</i> in dialogo con il neo- aristotelismo in ambito italiano e anglosassone	41
1.5 Lo sviluppo etico oltre la <i>moral education</i>	53
1.6 Leader e personalità dominanti sul fronte cognitivista: i concetti di <i>extraordinary, creating</i> e <i>leading minds</i>	56
1.7 Grandi uomini e personalità eccezionali a partire da Scheler e Bergson	71
1.8 Autorità e libertà.....	90

CAPITOLO SECONDO FONDAMENTI DI FENOMENOLOGIA SOCIALE: ASPETTI RELAZIONALI DELL'ESEMPLARITÀ

2.1 Stratificazione affettiva e forme di condivisione emotiva.....	100
2.2 Condividere e simpatizzare: prodromi di un'ontologia fenomenologica dell'illusione	123
2.3 Simpatia e fenomenologia della relazione	134
2.4 Stratificazione della solidarietà	142
2.5 Nelle profondità della personalità etica: persona singola, persona comune, persona intima, individuale e sociale.....	150

CAPITOLO TERZO
FONDAMENTI ICONICI, PARADIGMATICI E VOCAZIONALI: ASPETTI INDIVIDUALI
DELL'ESEMPLARITÀ

3.1 Stratificazione della vita esemplare: o del santo, del genio e dell'eroe	172
3.2 Esemplicità iconica e idoloclastica: i limiti dell'ammirazione ...	194
3.3 Il processo di <i>soul-making</i> nella psicologia analitica di James Hillman: limiti e potenzialità	219
3.4 Se incontri Scheler per strada uccidilo: individuazione e differenziazione in prospettiva esemplarista	232
BIBLIOGRAFIA	259

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

Per comodità del lettore, si riportano qui di seguito le sigle delle opere di Max Scheler maggiormente utilizzate, rimandando comunque alla Bibliografia per ulteriori riferimenti. Per gli altri autori o raccolte di opere valgono le abbreviazioni standard. Laddove la traduzione italiana citata non sia stata seguita, sarà specificato in nota.

AMO: Liebe und Erkenntnis (1915); tr. it. Amore e conoscenza, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2010.

ASO: Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee (1915-16); tr. it. Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio, a cura di A. Piazza, Franco Angeli, Milano 2014.

AUS: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927); tr. it. L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione, in M. SCHELER, Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 121-150.

CFM: Philosophische Weltanschauung (1928); tr. it. Concezione filosofica del mondo, in M. SCHELER, Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 151-161.

COL: Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1926); tr. it. Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo, a cura di L. Allodi, con presentazione di G. Morra, Franco Angeli, Milano 1997.

DOF: Lehre von den drei Tatsachen (1911-1912); tr. it. La dottrina dei tre fatti, in M. SCHELER, Scritti fenomenologici, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, 66-133.

ETR: Vom Ewigen im Menschen (1921); tr. it. L'eterno nell'uomo, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009.

FET: Phänomenologie und Erkenntnistheorie (1913-1914); tr. it. Fenomenologia e teoria della conoscenza, in M. SCHELER, Scritti fenomenologici, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, 134-186.

FIL: Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens (1917); tr. it. L'essenza della filosofia e le condizioni morali della conoscenza filosofica, in M. SCHELER, L'eterno nell'uomo, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, 223-305.

FOF: Die Formen des Wissens und die Bildung (1925); tr. it. Le forme del sapere e la formazione, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 49-89.

FOR: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16; 1927³); tr. it. Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

IDE: Idealismus-Realismus (1928); tr. it. Idealismo-realismo, a cura di G. Mancuso, La Scuola, Brescia 2018.

IDO: Die Idole der Selbsterkenntnis (Über Selbsttäuschungen), 1912); tr. it. Gli idoli della conoscenza di sé, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, 47-154.

MAN: A Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre). Einleitung (opera pubblicata postuma e poi confluita in GW XI).

MET: Die transzendente und die psychologische Methode (1900, 1922²); tr. it. Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica, a cura di S. Besoli e M. Manotta, Quodlibet, Macerata 2010.

MOC: Vorbilder und Führer (1911-1921); tr. it. Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia, a cura di E. Caminada, con un saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2010.

MOS: Tod und Fortleben (1911-1914); tr. it. Morte e sopravvivenza, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2012.

NDB: Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson (1913); tr. it. Tentativi per una filosofia della vita. Nietzsche-Dilthey-Bergson, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 1997, 81-114.

OAM: Ordo Amoris (1914-1916); tr. it. Ordo Amoris, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2009.

PER: Reue und Wiedergeburt (1917); tr. it. Pentimento e rinascita, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, 151-221.

POS: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928); tr. it. La posizione dell'uomo nel cosmo, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009.

PRO: Probleme der Religion (1921); tr. it. Problemi di religione, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009.

PUD: Über Scham und Schamgefühl (1913); tr. it. Pudore e sentimento del pudore, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano 2012.

RIS: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1912); tr. it. Il risentimento, a cura di L. Boella, Chiarelettere, Milano 2019.

SIM: Wesen und Formen der Sympathie (1. Auflage 1913; 2. Vermehrte Auflage 1923); tr. it. Essenza e forme della simpatia, a cura di L. Boella, traduzione di L. Oliva e S. Soannini, Franco Angeli, Milano 2010.

SOC: Probleme einer Soziologie des Wissens (1926); tr. it. Sociologia del sapere, a cura di D. Antiseri, Morcelliana, Brescia 1976.

UES: Mensch und Geschichte (1926); tr. it., Uomo e storia, in M. SCHELER, Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 91-119.

VIR: Zur Rehabilitierung der Tugend (1913); tr. it. Riabilitare le virtù, in M. SCHELER, Il valore della vita emotiva, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, 155-178.

*Ad Arminio, mio padre.
Esemplare è stato il tuo invito ad assumermi
il coraggio e il rischio di diventare me stesso
mentre mi affidavi il compito di imparare come vivere senza di te.*

INTRODUZIONE

Esemplare è un processo e una dinamica che si manifestano nell'invito a porsi al seguito della propria vocazione. Per ragioni molteplici, le teorie finora presentate sui fenomeni esemplari si sono focalizzate sui fattori e le modalità principali di manifestazioni e hanno presentato forme, in qualche modo, estreme e unilaterali. La presente ricerca nasce con l'intento di integrare questi fattori e queste modalità attraverso un confronto vivo con la fenomenologia di Max Scheler e con la sua concezione, per dir così, *figurativa* e *formativa* dell'esemplarità. L'idea fondamentale da cui muove questa ricerca – che deve alla fenomenologia scheleriana le sue tonalità di fondo – è che ogni tentativo di fondare una teoria dell'esemplarità che non sia rivolto al processo di individuazione, inteso come assunzione condivisa di una forma plastica e incompiuta, alimenti in sé il rischio di dar vita a immagini stereotipate e a meccanismi inconsapevoli di omologazione, idealizzazione, infatuazione, illusione e idolatrizzazione. In genere, nella vita reale, l'esemplarità non si manifesta con dei tratti definiti e mononucleari. A meno che non si decida, in maniera arbitraria, di assumere una prospettiva marcatamente morale, non esiste una singola, poderosa personalità “esemplare”, ma tanti fattori multipli e intrecciati che contribuiscono a esprimere una dinamica profonda e attraversata da fattori interdipendenti, intra ed extrapersonali. La ricerca qui presentata, nel suo dialogo critico costante, un vero proprio corpo a corpo con la letteratura scientifica esistente sul tema, prende le mosse dall'ipotesi proposta da Guido Cusinato sull'esistenza di un'*esemplarità aurorale* (cfr. Cusinato 2010), vale a dire il manifestarsi di una dinamica potente, espressa all'interno di una relazione *personale* di cura, che vede coinvolti un *Vorbild*, nei panni di una *testimonianza maieutica* incarnata, che prefigura e preannuncia – proprio come le luci di una nuova aurora – all'individuo in formazione la novità del suo percorso di maturazione e, quindi, i contorni della sua possibile e mai definitivamente

compiuta *destinazione individuale*, della sua vocazione. L'utilizzo della chiave di lettura proposta da Cusinato e il conseguente confronto con le altre teorie hanno fatto in modo che emergesse, in maniera neanche troppo implicita, un pericoloso fraintendimento di fondo: nonostante la ricchezza dei contributi filosofici, psicologici e teologici dedicati al fenomeno dell'esemplarità, la sensazione è che ognuno di essi si caratterizzi per l'intenzione, più o meno consapevole, di voler *ridurre* le dinamiche esemplari a una soltanto delle facce che compongono il prisma attraverso cui si manifestano e propagano nel mondo e nella vita di tutti i giorni i suoi effetti. Che si tratti dell'aspetto legato allo sviluppo morale, all'edificazione di una personalità virtuosa e integerrima, oppure del potenziamento intellettuale, estetico o figurale in senso ampio, tutte le teorie che in qualche modo intendono essere ricondotte a quell'ambito esplorativo che va sotto il nome di esemplarità si contraddistinguono per il risultato – che tutte indistintamente ottengono, indipendentemente dalle reali intenzioni – di ridurla a un *nient'altro che*. In questo senso, esemplare potrebbe essere nient'altro che il modo in cui un individuo è riuscito a rendere la sua condotta e il suo stile di vita degni di esempio, edificanti, potenzialmente riutilizzabili come *campione* per ulteriori tentativi di replica. Tale approccio all'esemplarità nasconde, sotto la luminosità delle figure eccezionali che elegge a modelli di vita, una tendenza ben dissimulata all'apatia e alla dipendenza: l'elezione della personalità esemplare a modello che attira a sé, affascina e insistentemente chiede con la sua capacità di attrazione di essere emulato, imitato e ammirato – in una parola di diventare come lui, anche solo in alcuni aspetti – implica una profonda mancanza di fiducia nella capacità di ogni persona di trovare in sé stessa, a partire dalla relazione con l'altro ma nonostante l'altro, le potenzialità per la propria *Heiligung*. Con quest'ultima idea, a partire dalle intuizioni con cui Cusinato legge Scheler, intendo fare riferimento all'esito imprevedibile e incompiuto di quel processo vissuto che conduce necessariamente ogni individuo a farsi carico della propria realizzazione, guarigione e felicità. La responsabilità che ogni persona ha sul senso di riuscita legato alla propria esistenza non esclude, ma al contrario rende imprescindibile il riferimento figurale proveniente dall'alterità, in varie forme: dalla relazione fusionale col proprio ambiente familiare e i genitori nei primi anni di vita, ai maestri, gli insegnanti, gli idoli legati al multiforme mondo dello spettacolo, dello sport o della cultura in generale, al proprio partner o alle persone con cui intrattentiamo relazioni intime, alle figure dell'allenatore,

del terapeuta, del pastore spirituale, del guru, del leader carismatico in azienda, nel lavoro o in ambito socio-politico ecc. Il compito che ogni individuo ha di soddisfare i bisogni, solo apparentemente contrastanti, di separazione e autonomia da un lato, protezione e fusione dall'altro si costituisce come un'interdipendenza inestricabile che governa la maturazione personale dall'inizio alla fine. È un compito che comincia nei primi mesi di vita, in una situazione dapprima di simbiosi e fusione, e che prosegue con lo sviluppo, da parte dell'individuo, di un senso di interezza, incompiutezza e separazione, con cui ci si sgancia e differenzia dall'ambiente circostante (a partire dalla madre fino ad arrivare al senso comune e alle tradizioni in cui si è immersi in quanto parti di un ecosistema culturale): un compito, insomma, che può essere definito come *connessione-individuazione*.

La vita degli individui è immersa fin dall'inizio in una situazione di originaria contaminazione con l'altro, a diversi livelli. Nel susseguirsi delle varie vicende che danno vita all'esistenza individuale, poi, la singolarità può provare a esprimersi attraverso una messa in discussione e una riappropriazione degli attori e dei fattori coinvolti in questa dinamica di inter-esposizione. Nel corso del processo di maturazione individuale, la persona può innanzitutto percorrere la consapevolezza che dall'esposizione a tali forme di contagio, in senso ampio, non ci si libera mai del tutto ma, soprattutto, non attraverso un atto sovrano della volontà. L'individuo in via di maturazione, infatti, può aspirare quantomeno a una prima, iniziale presa di coscienza della propria singolarità personale in vista di una sua messa in forma se e solo se intraprende questo processo combinando insieme fattori di *passività* e *attività*. Passivamente, l'individuo non prende coscienza dell'influenza di ciò che lo circonda da ogni lato (dentro e fuori) se *sa* – nel senso cognitivo e intellettualistico del termine – cosa accade o è accaduto alla sua vita per via del suo essere fin dall'inizio immerso in relazioni di vario tipo. Il valore di tale momento passivo risiede, al contrario, nel riconoscimento e, di conseguenza, nell'atto di profonda accettazione e rassegnazione nei confronti del fatto che, a determinati livelli, non si è mai completamente sé stessi, ma qualcosa di non troppo speciale, di comune e – perché no – non personale. La mia idea, seguendo Scheler sulla scia dell'interpretazione di Cusinato, è che ognuno di noi conduca la propria esistenza dovendo fare i conti con una stratificazione ontologica ed emotiva che è tanto inevitabile quanto efficacemente operante. Nel modo in cui ci nutriamo, selezioniamo i nostri cibi o vestiti sulla base delle

“nostre” preferenze, nel modo in cui ci appropriamo di certe tradizioni e usanze oppure nel modo in cui ci opponiamo alla loro apparente mancanza di flessibilità, oppure ancora nel modo in cui proviamo a spiegare le cose del mondo a partire dalle griglie interpretative concettuali e morali dateci in consegna dalla cultura in cui abitiamo, ci muoviamo sempre e comunque nel mondo *insieme a e come tutti gli altri esseri viventi che debbano in qualche modo orientarsi nella vita biologica, sociale, morale e culturale*. Quello che mi pare di poter desumere da una certa lettura della fenomenologia di Scheler è che l’individuo contribuisce *attivamente* a dare forma alla propria personalità quando *si apre alla singolarità del mondo*.

Quello che ho cercato di mostrare nelle pagine che seguiranno è che il reale vantaggio teorico e pratico dell’idea di *Weltoffenheit* sta nell’assunzione di una forma di vita predisposta ad accogliere le cose, le situazioni, i fenomeni, le persone per come sono in sé stessi e non per come dovrebbero essere se sottostassero agli schemi corporei e fisiologici, ai bisogni e alle aspettative bio-psichici ed emotivi, e ai costrutti cognitivi o morali degli individui. Crescere, a questo punto, diventa non tanto una questione di ingrandimento o di elevazione, ma di apertura alla dimensione profondamente singolare dell’esistenza che, insieme alle altre, contribuisce alla sua composizione stratificata. Insieme alle altre, appunto. Traggo questa intuizione dalle idee di Scheler sull’esistenza oggettiva ma *pluralizzata* di una stratificazione della vita emotiva, di una *gerarchia valoriale* e di diverse *sfere dell’essere*. Quando, rifacendomi a tale intuizione, parlo di stratificazione dell’esistenza su più livelli intendo far riferimento all’immagine attraverso cui il filosofo tedesco suggerisce di presumere la configurazione della realtà. Quest’ultima, pertanto, andrebbe immaginata come disposta in cerchi concentrici multidimensionali o sfere, appunto. Nonostante le diverse profondità rispetto a un presunto centro o punto focale, all’interno di una sfera non c’è alto e basso, dentro e fuori, sotto e sopra. Per cui, con l’accesso a una dimensione singolare attraverso l’apertura al mondo non si guadagna una forma di vita più alta, così come, al contrario, muovendosi in risposta ai propri schemi corporei o al senso comune tipico della società, famiglia o cultura di appartenenza non si conduce una vita inferiore o banalmente esteriore.

Venendo allo specifico delle dinamiche esemplari, l’ipotesi fondamentale che in questa ricerca ho tentato di esprimere, integrando tra loro la fenomenologia di Scheler e alcune proposte teoriche sui processi di individuazione riconducibili all’ambito psicologico,

psicopatologico, psicanalitico e psicoterapeutico – una su tutte, la rivisitazione e lo sviluppo della teoria *aurorale* dell’esemplarità proposta da Cusinato – è che al fondo del processo di formazione esemplare immaginato da Max Scheler vi sia non la teoria dei modelli con al centro il *Vorbild* ma, ben più profondamente, la sua teoria della *Bildung* e della determinazione individuale (*Bestimmung*) con al centro il *Leitbild*. Quest’ultima idea rappresenta un’espressione concettuale di difficile traduzione filosofica e, al contempo, facilmente banalizzabile. L’esigenza di dar vita a un progetto così insidioso come quello qui presentato, rivolto a restituire alla teoria dell’esemplarità scheleriana il suo rigore eminentemente filosofico, nasce da una sorta di diffidenza nei confronti di quei tentativi finora intrapresi che hanno schiacciato completamente l’approccio fenomenologico scheleriano verso i fenomeni menzionati sulla concezione deducibile dai suoi testi *esspressamente* (anche se non sistematicamente) dedicati al tema in questione. Uno su tutti, l’opera pubblicata postuma che va sotto il nome di *Vorbilder und Führer*. Ora, al di là dell’imprescindibile valore filosofico e storiografico del testo in questione, nato – come altre profonde intuizioni di Scheler – in occasione di una conferenza rivolta a un pubblico vasto e eterogeneo, ritengo che l’impegno teorico volto a rintracciare all’interno di quest’opera il fulcro della sua fenomenologia dell’esemplarità continui a guardare il dito e non la luna o, detto fuor di metafora, a perpetuare una certa visione dell’esemplarità come completamente dipendente dai modelli personali (*Vorbilder*). Con la presente ricerca, la mia ipotesi e il mio obiettivo è quello di spostare lo sguardo attraverso una *Gesamtanschauung* – una visione complessiva frutto di qualcosa di presagito a livello teorico – sul *senso* della sua ricerca *in fieri* sull’esemplarità. Ciò che appare da un itinerario di ricerca teorico, se soltanto lo si lascia parlare, se ci si sintonizza sulla medesima frequenza d’onda, è a dir poco sorprendente. Nel caso specifico della mia proposta teorica sull’esemplarità, sono stato sommerso dall’onda d’urto generativa provocata dai riferimenti all’esemplarità – alcuni espliciti e rigorosi, altri sotto forma di intuizioni rapsodiche, altri ancora in veste di presentimenti – contenuti nei testi dedicati alla *Bildung*, alla concezione della fenomenologia, ai fenomeni della vita emotiva ma, soprattutto, all’idea di rinascita (*Wiedergeburt*). A partire da questi testi ho ritenuto di poter individuare il valore esemplare di una dinamica personale tra due o più individui – per usare le parole di Scheler – in una «comunicazione [...] mediante “generazione”, cioè la massima forma di comunicazione pensabile» (Scheler MOC: 78). La traccia

fondamentale da seguire, a quel punto, è diventata l'idea che esemplare sia quel processo e quella dinamica relazionale che consente la manifestazione – la rivelazione (*Selbstoffenbarung*) – della novità individuale, ciò che fa nascere nuove singolarità attraverso l'invito silente e, perciò, tanto più potente ad assumersi il rischio e la responsabilità di continuare a generare sé stessi, a diventare sé stessi. La singolarità della persona impegnata nel suo percorso *attivo* di *Bildung* può continuare a venire al mondo e aprirsi al mondo tante volte quante sono le occasioni che uno sguardo proveniente dall'alterità ha di farsi incontro alla sua incompiutezza, intravedendo ciò che essa contiene *in nuce* ma che non è immediatamente presente alla vista. Il principale contributo di Scheler, a mio modo di vedere, è di aver intuito che le forze con cui si manifestano le dinamiche esemplari esistono a livelli variabili di consapevolezza. La fenomenologia dinamica qui immaginata si basa quindi su questi modelli interpretativi.

Per le ragioni esposte, l'idea di curvare il processo esemplare fino a farlo apparire come un che di sferico (relazionale), stratificato ma soprattutto vissuto e, dunque, ciclico (non lineare) ha fatto sì che venisse alla luce la crucialità dell'idea di *Leitbild* finora non considerata dagli studi sulla fenomenologia di Max Scheler. La mia ipotesi è che all'interno di questo simbolo concettuale siano intravedibili i prodromi e le forme embrionali della fenomenologia delle vocazioni e di ciò che si configura come la teoria dell'*ordo amoris*. Ciò che ho provato a mostrare è che l'idea di *Leitbild* può raffigurarsi come il punto focale da cui prendere le mosse – e a cui ritornare, anche se in altra veste (sotto forma di *Beruf*, di *Bestimmung* ma soprattutto di *ordo amoris*) – per comprendere l'intera dinamica esemplare, proprio perché riesce a contenere in sé: da un lato, per così dire, rivolto all'*eterodirezione*, i flussi e gli influssi provenienti dall'alterità, se si pone l'accento sul *Leit* come ciò che, da un lato e in “positivo”, guida, ispira, scorta e influisce, mentre dall'altro e in “negativo”, conduce, vincola, condiziona e suggestiona; sull'altro versante, invece, quello per così dire rivolto all'*autoconfigurazione*, il fattore individuale *ricorrente*, l'ingrediente legato al modo e, quindi, alla qualità con cui ciascuno si appropria delle trame che intessono l'ordito ambientale, relazionale e sociale da cui prende forma (*Bildung*) la propria vicenda esistenziale.

Pertanto, al centro della mia ricerca si trova l'idea che esemplare sia quel processo in cui diverse singolarità sono co-attive nella condivisione nella messa in forma delle rispettive singolarità; e in cui lo sguardo non è fissato e come catturato nell'ammirazione

delle qualità eccezionali di una persona che “preme” per essere emulata, ma è piuttosto rivolto all’annuncio di una positiva *immagine paradigmatica* o modello ispiratore dell’essere e del divenire (*ein positiv Leitbild des Selbstseins und Selbstwerdens*) (cfr. Scheler PER: 195) individuali. Tale immagine-guida corrisponde a ciò che sarà – alla fine del processo, sulla scorta delle *ideae cum rebus* – la vocazione o destinazione della singolarità personale, la sua individuazione in senso stretto, che un’altra persona che si trova più avanti nel suo percorso di maturazione (il *Vorbild*) contribuisce a delineare e consolidare innanzitutto *credendo* in qualcosa di quell’immagine altrui (*Leitbild*) soltanto intravisto e presentito. Nell’atto del credere nel sorgere di una nuova *aurora personale* (cfr. Cusinato 2010), e quindi nell’esistenza di una nuova prospettiva esistenziale, in una possibilità d’essere e divenire imprevedibile, infatti, è essenziale secondo Scheler un valore con riferimento a un non-valore attuale: nella dinamica esemplare, il *Vorbild*, credendo nell’esistenza e nella forza del *Leitbild* dell’altro, guarda sempre oltre rispetto a ciò che gli è dato come presente e a ciò che, per così dire, ha tra le mani (cfr. Scheler OAM: 133). In questo modo esemplare è il valore espresso da quella dinamica che contribuisce a dar forma all’*ordo amoris* e alla singolarità personale. Con ciò ritorna l’idea di partenza, secondo la quale intendere l’esemplarità come una teoria attributiva di caratteristiche a una determinata personalità significa travisare clamorosamente il suo significato più profondo ma anche, se si guarda alla realtà della vita di tutti i giorni, più ravvicinato.

PRIMO CAPITOLO

L'idea fondamentale da cui muove la presente ricerca è che l'esemplarità sia un fenomeno e una dimensione dinamica, e in questo senso eminentemente relazionale e stratificata. La dinamica che regge l'esemplarità è stata comunemente e per lo più esplorata, secondo la mia ipotesi, attraverso lenti monofocali e strumentazioni concettuali statiche e unidirezionali. L'esemplarità può essere percepita come una dimensione che abbraccia al contempo – detto in maniera sommaria – individui che sono fonte di ispirazione in quanto modelli di vita riuscita (che potremmo provare a definire *esemplari*) e individui che, all'interno del loro singolare processo di individuazione, si nutrono dello stile, delle azioni, dei pensieri e delle parole provenienti dai primi (che potremmo provare a definire *seguaci*). Tale contrapposizione, tuttavia, verrebbe intesa in maniera riduttiva qualora la si immaginasse come una situazione per cui *questo* e *quell*'individuo, restando separati, siano poi a un certo punto costretti a entrare in relazione con l'unico obiettivo di trasformare, in senso ascendente, la vita del seguace in una vita virtuosa, buona, più ricca, più soddisfacente, più produttiva, maggiormente degna di essere vissuta. Dal punto di vista che vorrei provare a esplicitare attraverso una rilettura delle intuizioni contenute nella fenomenologia di Scheler, la dimensione dell'esemplarità non designa unicamente l'individuo raffigurato dal cosiddetto esemplare, ma l'insieme delle parti individualizzabili della situazione, che abbraccia al contempo l'individuo fonte di ispirazione (per via della sua esperienza e della qualità della sua maturazione) che, attraverso la sua singolarità, rivolge il suo sguardo maieutico all'alterità e allo sviluppo delle sue potenzialità; l'individuo che, ai fini di quest'ultima, rivolge il suo sguardo al primo; e, infine, la relazione unica e irripetibile a cui i due danno vita in maniera creativa, originale e imprevedibile a partire dai dati e dagli elementi di partenza. Infatti, le parti che emergono dalla dimensione esemplare dinamica sono sempre un insieme composto da una dualità o molteplicità di individui non inerti o passivi, e inoltre dal contesto, dal simbolico e dalle rispettive storie individuali. In questo modo, alla fine del giro siamo quindi lontani tanto da un puro atteggiamento pedagogico e didascalico quanto da un ingenuo modellamento passivo. Parafrasando un pensiero preso in prestito da Bergson, l'essenza dell'esemplarità è di svilupparsi nella forma di un fascio, creando, per il solo fatto dello sviluppo della sua dinamica, delle direzioni divergenti e delle "parti" fra le quali si dividerà. L'esemplarità esprime il dispiegarsi di una molteplicità distinta (ad esempio, quella formata dalla coppia esemplare-seguace), la quale del resto è distinta ed

è una molteplicità solo se la consideriamo retrospettivamente, quando delle diverse vedute la compongono con degli elementi che sono stati creati, in realtà, dal suo sviluppo.

L'esemplarità è, inoltre, una dimensione stratificata e inclusiva, che abbraccia in sé e si muove all'interno di differenti livelli che, nel loro insieme, concorrono a dar forma all'intera esistenza: biologico, psichico, sociale, politico, morale, personale, intimo ecc. Una delle premesse fondamentali di questa ricerca è che i diversi livelli su cui si struttura l'esistenza del vivente emergano parzialmente e confusamente se li si rappresenta secondo una categorizzazione che li vede dal basso all'alto, dal semplice al complesso o, in certi casi, dal non umano all'umano. Si tratta invece, dal punto di vista che si vuol provare a far emergere, di livelli compresenti, compenetrati e reciprocamente interagenti. Il limite dei tentativi di dar vita a una teoria dell'esemplarità fondata ora sui meccanismi neuronali, ora sugli studi biologici e sulle caratteristiche comune alle diverse specie viventi, ora sui fenomeni di massa, ora sull'apprendimento e l'educazione morale, risiede non tanto nella negazione del funzionamento e dell'incidenza di quei meccanismi fisiologici sul comportamento e sulla relazione tra individui; non risiede, inoltre, nella negazione di ciò che accomuna e differenzia le forme di vita biologica né nel tentativo di escludere dal discorso il piano politico-collettivo e quello morale con le sue categorie (buono, cattivo, giusto, sbagliato, bene, male, ammirevole, riprovevole ecc.). Il limite di questi tentativi è costituito dall'intento più o meno esplicito di fissare il discorso intorno ai modelli e agli esemplari a partire da uno soltanto di questi livelli, a discapito degli altri. La stratificazione che caratterizza la dimensione esemplare vede, invece, la necessità che siano presenti e co-attivi all'interno dello stesso individuo, in tempi e contesti differenti, nelle molteplici relazioni che danno forma alla sua esistenza, meccanismi di pura imitazione, modellamento, condizionamento, obbedienza, suggestione, influenza, contagio, emulazione, rispecchiamento, ammirazione e ispirazione.

L'obiettivo di questo primo capitolo è, pertanto, mostrare a grandi linee e a costo di qualche forzatura ermeneutica i principali tentativi di dar vita a una teoria dell'esemplarità a partire da uno o più di quei livelli, provenienti da studiosi e pensatori provenienti da ambiti di ricerca profondamente diversi eppure accomunati dall'obiettivo di rendere ragione di quel fenomeno così diffuso e complesso che vede gli individui influire – nel senso più generale del termine – gli uni sugli altri a diversi livelli di profondità.

1. *L'Exemplarist Moral Theory di Linda Zagzebski*

La prima proposta di sistematizzazione che intendo prendere in esame è il tentativo, intrapreso da Linda Trinkaus Zagzebski, di fondare una teoria dell'esemplarità su basi eminentemente e rigorosamente morali. A onor del vero, ci sono diverse ragioni che spiegano perché avverta come ineludibile l'esigenza di iniziare proprio dall'*exemplarism* di Zagzebski. Prima fra tutte, una considerazione di natura contestuale e legata alla storia degli effetti. Si tratta indubbiamente, al di là di ogni valutazione critica, di un progetto di fondazione teorica, quello contenuto in *Exemplarist Moral Theory* (2017), che ha avuto l'efficacia di convogliare l'attenzione di studiosi e ricercatori di ambito etico-filosofico e canalizzarla su una problematica affrontata fino a quel momento soltanto da alcune nicchie (ad esempio, in ambito fenomenologico) o all'interno di altri settori di ricerca (quello psicologico su tutti), con altri linguaggi e finalità. Come si avrà modo di vedere, le proposte provenienti dall'universo dell'etica filosofica sono state e continuano a essere, a tal proposito, limitate nel numero e fin troppo prudenti nella ricerca di nuovi, più ampi e profondi orizzonti a partire dai quali comprendere il fenomeno dell'esemplarità. A partire dalla parola *exemplar* contenuta nel titolo, per arrivare ai contenuti affrontati, l'idea di Zagzebski di dedicare un'opera esclusiva alle problematiche su esposte rappresenta, se non un'eccezione, quantomeno una scelta teorica insolita. Vengo perciò alle altre ragioni, di carattere contenutistico, che mi hanno spinto ad anteporre l'analisi critica delle tesi di Zagzebski alle altre soluzioni avanzate. In relazione alle tesi principali della presente ricerca, infatti, l'idea che l'esemplarismo sia quel movimento grazie al quale la vita, le azioni o un aspetto della personalità di un individuo possano e debbano essere presagite, ammirate, riconosciute e imitate per via del loro essere esemplari, e che dunque l'obiettivo di aspirare a una vita buona debba essere perseguito attraverso la ricerca e l'individuazione di personalità ammirevoli, rappresenta un potente stimolo critico almeno per due ordini di ragioni. La prima è che, attraverso la sua concezione dell'esemplarismo, la filosofa statunitense intende sia soddisfare i requisiti per la creazione di una teoria etica comprensiva sia, inoltre, fare in modo che tale esposizione serva allo scopo pratico di guidare, orientare e esortare le persone a condurre una vita virtuosa attraverso a) la messa in mostra dei tratti esemplari, eccellenti e eccezionali di

personalità autorevoli sotto certi aspetti e b) la chiarificazione di quelle voci del lessico etico fondamentali ai fini della presa di coscienza, della riflessione e dell'azione nella vita di tutti i giorni. Con questo approccio, Zagzebski restituisce dignità ed esaustività teorica a ciò che *comunemente*, nella gran parte degli individui che aderiscono a quella visione del mondo che dà forma a quella dimensione socio-culturale che va sotto il nome di mondo cristiano-occidentale, si immagina debba essere considerato esemplare. Inoltre, l'altra ragione che fa della *moral theory* di Zagzebski un riferimento critico ineludibile per una ricerca sull'esemplarità è rappresentata dal fatto che, in qualche modo, utilizza e analizza gran parte dei termini, delle aree problematiche e dei fenomeni (ad esempio, le emozioni dell'ammirazione e dell'invidia, l'imitazione e l'emulazione, le figure classiche del santo, del saggio e dell'eroe ecc.) necessari per una visione globale dell'esemplarità e delle sue parti costitutive.

Venendo all'indagine specifica vera e propria, secondo l'autrice in ogni epoca e in ogni cultura ci sono, ci sono stati e ci saranno persone supremamente ammirabili in grado di mostrare che esiste la possibilità che le capacità umane di agire in maniera virtuosa si esprimano al massimo grado e, in tal modo, possano essere di ispirazione anche per gli altri: queste rappresentano ciò che Zagzebski definisce, in prima istanza, *esemplari*. In questa nozione è possibile far rientrare, a diverso titolo:

- i *santi* (dal punto di vista morale e religioso), portatori della virtù della *carità*;
- gli *eroi*, portatori della virtù del *coraggio*;
- i *saggi*, portatori della virtù della *saggezza*.

Il presupposto alla base di questa distinzione è che la maggior parte degli individui eccezionalmente dotati sotto *certi* aspetti dello sviluppo della propria esistenza morale e spirituale non sia esemplare sotto *tutti* i punti di vista, «anche se il santo cristiano ci si avvicina, partendo dal presupposto che un santo è qualcuno che sia spiritualmente e moralmente esemplare» (Zagzebski 2017: 1). In questo modo, è tracciato in maniera netta l'orizzonte culturale e concettuale all'interno del quale la riflessione intende muoversi, oltre che il campo e l'estensione dei possibili destinatari. Nonostante gli intenti potenzialmente pluralistici, dichiarati in via precauzionale, di non pretendere che ogni individuo condivida e adotti come unico vocabolario i termini morali usati e accettati all'interno di una data società e in una data cultura (in questo caso, quella che affonda le

sue radici nella cristianità occidentale), la riflessione di Zagzebski, oltre a iscriversi all'interno di un orizzonte orientato a livello confessionale, poggia sul fondamento di una preminenza morale e spirituale della visione del mondo, dello stile di vita e della conseguente condotta morale dell'individuo credente cristiano tratteggiato nella sua forma eccezionale: il *santo* religioso. Nonostante, quindi, l'intera analisi prenda come esempi di vita buona e virtuosa personaggi tratti dalla vita quotidiana, socialmente e politicamente impegnati, il dato fondamentale e non ulteriormente discutibile è che gli esemplari non siano soltanto buoni esempi, ma eccellenze nel loro campo, e che i santi cristiani siano esempi di vita supremamente eccellenti perché ispirati dall'imitazione dell'esemplare supremo: il Dio cristiano (cfr. Zagzebski 2017: XII). Tale presupposto non viene ulteriormente vagliato, sia perché l'idea era già stata sviluppata dal Zagzebski in un'opera precedente, intitolata *Divine Motivation Theory* (cfr. Zagzebski 2004), sia perché tutto lascia intravedere che si tratti di un presupposto accettato per fede e non, come dichiara l'autrice, di una premessa teorica frutto dell'osservazione delle azioni e dei comportamenti che potenzialmente favorirebbero lo sviluppo morale dell'individuo. Per tale ragione soltanto, sarebbe a questo punto possibile interpretare lo svolgimento della trattazione come il tentativo di giustificazione filosofica, attraverso idee e concetti tratti dal neo-aristotelismo e dal neotomismo di marca virtueticista, degli aspetti pratici e morali della teologia (non dell'etica) filosofica concepita dall'autrice. Tuttavia, non rientra negli obiettivi programmatici di questa ricerca quello di discutere la fondatezza o meno dell'uso che l'autrice fa dei riferimenti al testo aristotelico o dell'uso strumentale dell'apparato concettuale tratto dall'etica filosofica per rinforzare l'idea di una presunta superiorità della visione del mondo cristiana dal punto di vista spirituale e morale. Gli aspetti interessanti che contraddistinguono la proposta della ricercatrice statunitense, correttamente ponderati sotto il profilo critico, risiedono più nelle modalità e nei contenuti attraverso cui approfondisce la sua discussione sull'esemplarità. Modalità e contenuti che, pertanto, possono configurarsi come dei riferimenti positivi oppure dei contro-riferimenti, in ogni caso delle tracce da seguire, delle possibili piste di indagine da esplorare e degli spazi teorici da alimentare e, eventualmente, integrare.

Sempre sulla scia dei rimandi alla filosofia dello Stagirita, Zagzebski sostiene che

ci sono due modi molto diversi con cui possiamo reagire alle cose che chiamiamo “buone”: possiamo ammirarle o desiderarle. Ammiriamo la compassione o il coraggio; desideriamo la salute e una vita lunga. Desideriamo l’amicizia, ma ammiriamo il rapporto leale e basato sulla fiducia di alcuni amici. Desideriamo la ricchezza, ma ammiriamo il modo in cui alcune persone utilizzano tale ricchezza. Aristotele ha espresso questa distinzione come la differenza tra ciò che viene lodato (*what is praised*) e ciò che viene apprezzato (*what is prized*) (Zagzebski 2017: 30).

Ci sono perciò alcune cose che sono sì desiderabili, ma che non possono essere fonte di ammirazione: salute, amore, amicizia, sicurezza e stabilità finanziaria, libertà di espressione politica o un lavoro gratificante. La teoria di Zagzebski intende basarsi primariamente su ciò che può suscitare, in positivo, ammirazione e lode, e solo secondariamente e in negativo, biasimo in senso morale (cfr. Zagzebski 2017: 31).

All’interno di una costruzione teorica in cui ciò che è ammirevole è più originario di ciò che è desiderabile, inverto la priorità che Aristotele gli assegna nell’*Etica Nicomachea*. In questa sede, egli definisce il bene come ciò che è desiderabile – ciò che ognuno desidera per sé stesso (1094a, 18-20), e lo identifica con l’eudaimonia, vale a dire una vita di benessere, prosperità e progresso morale (*flourishing*). Aristotele definisce le virtù, o i tratti ammirevoli, come componenti di una vita improntata all’eudaimonia o, secondo un’altra interpretazione, come mezzi utili a perseguire tale stile di vita. In ogni caso, il bene nel senso di ciò che è desiderabile sia originario, mentre il bene nel senso di ciò che è ammirevole sia derivato. Al contrario, io propongo che il bene nel senso dell’ammirevole sia originario e il bene nel senso del desiderabile sia derivato. Ritengo che il vantaggio di fondare una teoria sull’ammirazione piuttosto che sul desiderio è che confidiamo più sulla connessione tra l’ammirazione e ciò che è ammirevole rispetto alla connessione tra il desiderio e ciò che è desiderabile (Zagzebski 2017: 31-32).

L’ammirazione condivide con le altre emozioni, secondo la visione proposta da Zagzebski, innanzitutto il fatto di essere rivolta a un oggetto, che può cogliere e sentire in maniera più o meno adeguata: si teme qualcosa, si spera in qualcosa, si compatisce qualcuno, si ama qualcuno, si prova indignazione per un certo stato di cose, simpatizziamo con la condizione emotiva di qualcuno, si è arrabbiati verso qualcuno ecc. (cfr. Zagzebski 2017: 32-33). Inoltre, l’ammirazione, come le altre emozioni, dà vita a un

suo caratteristico modo di sentire, a uno stato di sensazioni (*feeling*) che si avvertono nel momento in cui si prova quella determinata emozione, che se ne sia consapevoli o meno. In terzo luogo, l'ammirazione ha un potere per così dire performativo, motivante per l'azione o per l'espressione: spinge e muove, in questo caso, a emulare la persona ammirata, sulla base delle modalità e dell'intensità dell'ammirazione. Sulla scorta del rischio insisto nella prima caratteristica enunciata – l'eventualità che l'ammirazione possa mancare o alterare il proprio oggetto – la possibilità che sia rivolta verso qualcuno che non è in possesso di quei tratti che giustifichino l'ammirazione nei suoi riguardi è concreta e, come si vedrà, più frequente e autentica della genuina ammirazione stessa. In generale, quindi, l'ammirazione consiste in uno stato che porta ad ammirare qualcuno o qualcosa che *appare* ammirevole, e in grado di esercitare un'attrazione tale sulla persona tanto da spingerla a imitarla ed emularla, consapevolmente o meno (cfr. Zagzebski 2017: 34-35).

L'unica distinzione che è possibile ipotizzare, per quanto riguarda gli oggetti a cui si rivolge ammirazione, è relativa alla loro origine, vale a dire:

- l'ammirazione che si prova nei riguardi di coloro che ci attraggono per i loro *talenti naturali*;

- l'ammirazione che suscitano coloro che si sono sforzati di *acquisire e accrescere* le loro doti e virtù.

Soltanto quest'ultima forma, tuttavia, è in grado di generare e spingere all'imitazione, per cui Zagzebski ritiene che solo l'ammirazione per le persone che si sono sforzate di *diventare* virtuose abbia un reale valore edificante (in senso ascendente) ed esemplare (cfr. Zagzebski 2017: 38).

Come si è detto, l'eventualità che l'ammirazione nei confronti di una persona (reale o fittizia, in carne e ossa o esistente soltanto all'interno di una narrazione, un libro, un'opera teatrale, un film ecc.) sia il frutto di un abbaglio, incanto e illusione morale di entità variabile non viene ulteriormente approfondito nel corso della trattazione. Nella visione che regge l'impianto teorico di Zagzebski, relativa allo sviluppo morale dell'individuo, alla dinamica e alla struttura che soggiace e fonda i suoi pensieri, comportamenti, emozioni e stili relazionali, la possibilità di autoillusione è considerata al pari di un incidente di percorso, un errore, una deviazione che può aver luogo o, tutt'al più, il frutto di una predisposizione cognitiva pregiudizievole (*bias*) che, ad esempio, spinge a essere maggiormente attratti e ad ammirare persone di bell'aspetto rispetto ad

altre (cfr. Zagzebski 2017: 49-50). Nel complesso, tuttavia, l'ammirazione può essere resa sempre più affidabile (*trustable*) attraverso un ordinato esame coscienzioso, razionale e autoriflessivo (cfr. Zagzebski 2017: 44-45).

La sola ragione che abbiamo per pensare che uno stato (emotivo) sia adeguato al suo oggetto – che una credenza sia vera, un ricordo veridico, una percezione accurata e un'emozione adeguata – è che si adatti, e continui ad adattarsi, agli altri nostri stati psichici nel loro complesso. Ciò include gli stati di credenza sulle credenze o sulle emozioni altrui la fiducia nelle quali sopravvive alla riflessione. Il meglio che siamo in grado di fare per essere sicuri che un'emozione sia adeguata è simile a ciò che possiamo fare per essere sicuri che una credenza sia vera: scoprire che essa sopravvive nel tempo alla riflessione, nel complesso dei nostri stati psichici nel momento in cui li utilizziamo al meglio per renderli il più possibile adeguati ai loro oggetti. Questo è ciò che intendo con *auto-riflessione coscienziosa* (*conscientious self-reflection*) (Zagzebski 2017: 45).

In relazione alla possibilità che l'ammirazione prenda una svista o commetta errori clamorosi e, quindi, per essere relativamente certi sia rettamente indirizzata, la filosofa statunitense si serve di un suggerimento dotato di un immediato valore pratico, ancorché teoricamente fondato. Fermo restando che l'ammirazione sia la via di identificazione primaria dell'eccellenza che abita le personalità esemplari, il nucleo teorico fondante di Zagzebski s'inserisce all'interno della cornice rappresentata dalla *teoria del riferimento diretto* proposta da Hilary Putnam (1975) prima, e poi riveduta e ampliata da Saul Kripke (1980). L'idea della filosofa è servirsi della proposta teorica di Putnam e Kripke per fornire una descrizione e una definizione dell'ammirazione che, nelle sue intenzioni, proceda dalla realtà alla teoria, e non viceversa. A grandi linee, secondo la teoria del riferimento diretto conoscere il significato di una parola con cui si tenta di identificare un oggetto naturale o di uso comune vuol dire mettersi nelle condizioni di cogliere il corrispondente significato di quella parola all'interno del dizionario di una lingua o, ancora meglio, del modo in cui questa viene utilizzata all'interno del discorso comune. La definizione, per essere utile per l'individuo e non solo valida in teoria, deve quindi adattarsi quanto più possibile, per un primo riferimento generico, al suo uso comune all'interno di una società o di una comunità. Senza far riferimento alle diverse versioni che di questa teoria sono state proposte, il significato dei termini può essere reso chiaro

assumendo un atteggiamento puramente *ostensivo*, semplicemente indicando l'oggetto in questione: ad esempio, l'acqua è un elemento come *questo*, l'oro è un oggetto come *questo*, e così via. Nella versione proposta da Putnam, il successo semantico di questa pratica dipende dalla connessione che il parlante riesce a stabilire, all'interno di una rete linguistica stratificata, con l'intera comunità che gli fornisce le regole per identificare diversi oggetti (es. acqua, oro, ecc.).

Nel caso di un oggetto naturale come l'acqua, la teoria si comporta come segue:

- 1) Essere "acqua" significa essere un campione di tal genere di cui questa cosa qui è un esemplare.
- 2) Essere un campione di tal genere di cui questa cosa qui è un esemplare significa possedere la stessa struttura fisica profonda.
- 3) La struttura fisica profonda di questo esemplare è H₂O.
- 4) Quindi, necessariamente, l'acqua è H₂O.

In ogni mondo possibile, quindi, se qualcosa è acqua in quel mondo, allora essa è H₂O in quel mondo. Cosa accade però se al posto dell'acqua immaginiamo di voler descrivere e definire un atto giusto, un comportamento riprovevole o un individuo degno di ammirazione? All'interno della sfera morale, *mutatis mutandis*, la traslazione della teoria del riferimento diretto presa in prestito da Zagzebski prova ad assolvere alla stessa funzione descrittiva. In altre parole, all'interno dell'universo etico, secondo l'autrice, per orientarsi nell'azione è necessario far riferimento a personalità esemplari degne di essere ammirate che sono, né più né meno, persone a cui è possibile riferirsi e che è possibile indicare direttamente, senza girare a vuoto nel tentativo di "costruirle" concettualmente. Nella speranza che, in un secondo momento, la teoria si adegui al riscontro nella realtà (cfr. Zagzebski 2017: 91). Quindi:

- 1) Essere una persona buona significa necessariamente essere degno di ammirazione tanto quanto questa persona *qui* (degnata di ammirazione).
- 2) Essere degno di ammirazione tanto quanto questa persona qui significa possedere la stessa struttura personale e psicologica profonda.

3) La struttura personale e psicologica profonda di una persona degna di ammirazione consiste nel possesso di generosità, equità, compassione, ecc. le cui componenti includono delle disposizioni emozionali e comportamentali.

4) Essere una persona buona significa quindi essere in possesso delle caratteristiche riportate al punto 3), con le rispettive disposizioni emozionali e comportamentali.

Ciò significa, inoltre, che un termine riferibile all'universo etico (come nel caso del mondo naturale) viene determinato fuori dalla mente dell'individuo, e non al suo interno (sulla scorta di una prospettiva esternalista). In ogni caso, non sarà il singolo individuo a stabilire di volta in volta il significato e il riferimento oggettuale di una parola. In base al cosiddetto *principio della divisione del lavoro linguistico* quest'operazione è suddivisa tra quegli individui cui la comunità di riferimento assegna la qualifica di esperti, in grado di stabilire "correttamente" l'uso convenzionale delle parole, da una parte e gli utenti ordinari che hanno un ruolo subordinato e passivo, dall'altra. Questo ruolo di fornire una sistematizzazione e chiarificazione dei termini più pregnanti del vocabolario morale è generalmente assegnato, secondo Zagzebski, ai filosofi e ai teologi. Non è necessario, sostiene la filosofa, che «ogni membro di una comunità sia in grado di distinguere un esemplare da un controesempio» (Zagzebski 2017: 16), soprattutto ai fini del riconoscimento e dell'attribuzione di qualità eccellenti sotto certi aspetti.

In questo caso come in altri, tuttavia, potrebbe accadere che coloro che si rendono responsabili della creazione di opinioni e termini, in ambito morale, generino ulteriore confusione sul significato dei termini e delle azioni morali, essendo guidati da interessi diversi rispetto alla chiarezza e alla distinzione. L'obiettivo di eludere il rischio di una certa circolarità infeconda tra la definizione e l'oggetto, in questo caso tra una descrizione valida teoricamente dell'individuo che *appare* ammirevole e l'individuo ammirevole in carne e ossa, sembra sortire lo stesso infausto effetto della prova *riflessiva* dell'ammirazione, potenzialmente utile per verificare la reale adeguatezza della persona ammirata e superare o correggere l'errore di essere stati attratti e spinti a imitare le virtù di quest'ultima, in realtà inesistenti. Infatti, come nel caso di una verifica attraverso una conferma autoriflessiva l'illusione rischia di non dissolversi affatto ma, al contrario, di essere consolidata dagli stessi fattori emotivi e psicologici che hanno portato all'emergere spontaneo dell'ammirazione verso quella data persona, anche in questo caso il ruolo

assegnato ai cosiddetti esperti morali di una comunità (per Zagzebski, soprattutto filosofi e teologi) sembra non tenga debitamente in conto il ruolo che *di fatto* hanno gli *opinion makers* nell'influenzare, orientare e far convergere l'opinione pubblica in merito ai significati delle questioni morali, sociali e politiche, in un dato periodo e in una data società.

Ricapitolando, gli obiettivi teorici della versione dell'*exemplarism* proposto da Zagzebski sono finora:

1. la fondazione di una teoria etica comprensiva che sia al contempo ispirata al consequenzialismo, alle teorie deontologiche e, infine, all'etica delle virtù (in particolare, al lavoro di Alasdair MacIntyre);

2. fornire un contributo pratico (nei limiti di una teoria e di una proposta teorica) utile ai fini dell'edificazione morale degli individui;

3. fornire una proposta teorica che sia in grado di tener traccia dello sviluppo morale di un individuo;

4. connettere l'aspetto aprioristico dell'*exemplarist moral theory* con gli studi empirici provenienti dall'ambito psicologico e pedagogico: uno degli obiettivi è, infatti, contribuire a promuovere un'integrazione tra studi psicologici, le narrazioni provenienti dalla letteratura e dalla storia e, infine, le scoperte neurologiche con la teoria etica propriamente detta, in un approccio multidisciplinare;

5. sviluppare una teoria che sia quanto più possibile transculturale, senza il riferimento a una specifica tradizione di pensiero e cultura a discapito di altre; ad esempio, la tipologia di persone esemplari che rientra nell'ambito di quelli che Jonathan Haidt definisce WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic) è solo una delle molteplici categorie di persone degne di ammirazione, non l'unica, risultando tra l'altro culturalmente condizionata e non universalmente valida;

6. in generale, sviluppare una teoria che abbinì la maggiore completezza con la maggiore semplicità possibili. Il principio di semplificazione è rappresentato, in questo caso, dall'emozione dell'ammirazione fondata sulla *reflective admiration* – «*what we admire upon reflection*» – e sulla teoria del riferimento diretto di Putnam & Kripke.

2. *Limiti della reflective admiration e possibilità di illusione*

Nel complesso, l'*exemplarism* intende presentarsi come una *mappa* dalla struttura sostanzialmente semplice che sia in grado di orientare l'individuo nel mondo delle scelte, delle credenze e delle pratiche morali. Uno degli incisi fondamentali dell'opera è il seguente: la costruzione di un'etica deve fondarsi non su concetti astratti, ma su personalità esemplari, l'ammirazione verso le quali deve necessariamente passare dalla prova di ciò che è ammirabile *riflessivamente* ("*upon reflection*"), vale a dire che superi la prova di un esame attento e coscienzioso. Questo significa che ciò che riteniamo ammirevole può cambiare o addirittura svanire man mano che entriamo in possesso di un maggior numero di informazioni su cui riflettiamo in maniera coscienziosa. Questo, sulla base della versione dell'esemplarità che intendo proporre, e i cui capisaldi emergeranno nel prosieguo della trattazione, resta uno dei punti maggiormente critici dell'intero impianto dell'opera. Voler fondare lo sviluppo della personalità etica dell'individuo sull'aspetto riflessivo e osservabile dell'atteggiamento ammirante rischia di non tenere in debito conto di tutti quei fenomeni e di quelle dinamiche emotive che intervengono nello sviluppo della personalità (un esempio su tutti, il rischio di illusione assiologica, che va ben oltre i limiti di un *bias* cognitivo) e che tanto più precedono l'ordine della coscienza e della riflessività tanto più incidono sulla formazione della singolarità e dei suoi tratti psichici ed emotivi caratteristici. Trattandosi di uno dei punti-chiave dell'intera riflessione si rischia, secondo il punto di vista che qui intendo proporre, di costruire l'intero edificio su fondamenta piuttosto fragili. La sola "riflessione attraverso osservazione" non basta ad agire in profondità senza una presa in carico teorica e un atteggiamento di cura emotivo rivolto a quegli aspetti che è possibile ricondurre alla connessione e condivisione emotiva con altri individui (dallo stile di attaccamento al contagio emotivo, fino ad arrivare ai fenomeni di massa, all'empatia e alla sintonizzazione emotiva dotata di valore assiologico).

Un altro aspetto interessante della riflessione presentata da Zagzebski è la problematica connessione tra l'ammirazione e l'invidia. Tale connessione rappresenta, come si avrà modo di vedere, uno dei limiti che impediscono, secondo la prospettiva da cui suggerisco di guardare alle dinamiche esemplari, di assumere l'ammirazione come il punto focale (in senso ottico) in cui far convergere tutti i fenomeni legati all'esemplarità.

Se invece si assume il senso che il punto focale ha all'interno della teoria economica dei giochi – dove viene detto anche *punto di Schelling*, dal nome dello studioso che lo ha teorizzato (cfr. Schelling 1960) – allora l'ammirazione è effettivamente la soluzione che i ricercatori tenderebbero ad adottare per via del suo apparire più naturale, speciale e rilevante nella spiegazione e nella fondazione delle dinamiche gravitanti intorno all'esemplarità.

Zagzebski sostiene che nel momento in cui ci troviamo di fronte a una persona ammirevole sono possibili tre reazioni, tutto sommato:

1. un sentire positivo che spinge all'emulazione, vale a dire l'*ammirazione* in senso stretto;
2. un sentire negativo e doloroso che spinge comunque all'emulazione, e che coincide con ciò che Aristotele definisce *zēlos*;
3. un sentire negativo e doloroso che spinge a voler privare la persona ammirata delle caratteristiche che la rendono ammirevole, vale a dire l'*invidia* vera e propria.

Cosa accade nel caso in cui l'invidia si manifesti nei riguardi di una persona per via delle sue doti morali (eccellenti)? La sola ipotesi suggerita da Zagzebski è che l'invidia nella sua forma più pura nei confronti di una persona moralmente degna di ammirazione si manifesti quando

l'invidioso è più preoccupato di confrontarsi [in senso quantitativo] con l'altro piuttosto che di sforzarsi anche lui di conseguire le qualità che l'altra persona ha. [...] Il mio sospetto è che invidiare qualcuno per il fatto che sia in possesso di una virtù impedisca, o tutt'al più inibisca, l'acquisizione di quella virtù (Zagzebski 2017: 55).

L'ammirazione implica, sempre e comunque, il riconoscimento e la consapevolezza di una qualità superiore nella persona ammirata. Si inizia a provare invidia nel momento in cui subentra il desiderio di essere *come* l'altra persona, e ciò può avvenire in due modi: o privando la persona degna di ammirazione della caratteristica ammirevole oppure sforzandosi di conseguirla a propria volta. Ma dato che, come si è visto, l'invidia impedisce l'acquisizione della virtù intravista nell'altro, la persona invidiosa rimarrà ferma al desiderio che l'altro venga privato delle qualità che lo rendono migliore da un punto di vista morale o spirituale. Ciò che accomuna l'invidia e l'ammirazione resta, in

ogni caso, il riconoscimento e l'apprezzamento del valore posseduto dall'altro. Reinterpretando le parole di Kierkegaard, Zagzebski sostiene che l'invidia rappresenta una distorsione dell'ammirazione, o una forma di ammirazione nascosta, derivante dall'impossibilità di un felice abbandono di sé nel tentativo, fonte di infelicità, di auto-affermare sé stesso (cfr. Zagzebski 2017: 56). Un passo in avanti rispetto all'invidia, Zagzebski ritiene sia compiuto dal fenomeno che da Nietzsche in avanti è chiamato *ressentiment*, e che la studiosa americana caratterizza, interpretando il testo nietzschiano, come il rifiuto non solo di ammirare persone moralmente superiori, ma anche e soprattutto di chiamare *virtù* le loro qualità ammirevoli (cfr. Zagzebski 2017: 58). A questo punto, l'elenco di reazioni possibili nei confronti dell'ammirabile si allunga, includendo al suo interno:

1. l'*ammirazione*, uno stato emotivo positivo che dà vita al desiderio di emulazione;
2. lo *zēlos*, uno stato emotivo doloroso che dà comunque vita al desiderio di emulazione;
3. l'*invidia*, uno stato emotivo doloroso che non dà vita al desiderio di emulazione;
4. il desiderio di *ripicca*, uno stato emotivo doloroso che desidera privare il suo oggetto delle qualità positive possedute;
5. il *ressentiment*, un rifiuto pervasivo di riconoscere l'ammirabile e, in particolare, il moralmente ammirabile (cfr. *Ibid*)

La preoccupazione che si insinua nella riflessione di Zagzebski, a seguito della menzione del testo nietzschiano, è che la nostra cultura stia diventando progressivamente ma inesorabilmente sempre più sospettosa nei confronti di ciò che è moralmente ammirevole, riducendo così la capacità di riconoscere e valorizzare i virtuosismi di quelle personalità che posseggono e adoperano in maniera eccellente le loro qualità morali. Al di là di considerazioni di tale portata, ciò che dal nostro punto di vista desta più di qualche perplessità è l'invito a rivolgere lo sguardo verso l'aspetto ammirevole ai fini di una crescita complessiva della personalità individuale. L'assunto fondamentale di Zagzebski vede la piena identificazione tra l'ammirabile e l'esemplare, soprattutto tra le personalità moralmente ammirabili e il loro valore esemplare, in tal modo schiacciando l'intera

dinamica esemplare sul livello morale. L'ipotesi che attraverso tale ricerca vorrei avanzare è che, ai fini di una crescita e una trasformazione positiva dell'individuo in senso esemplare, l'attenzione, la cura e lo sviluppo degli aspetti morali della personalità individuale e sociale sia sì ineludibile, ma non possa né debba ridurre fino ad annullare l'intera stratificazione psico-emotiva che caratterizza la sua esistenza.

A onor del vero, Zagzebski ritiene che alla base di ciò che spinge a voler emulare una persona che si ritiene essere degna di ammirazione alberghi la convinzione che l'origine degli atti ammirati sia *interna* alla persona, appartenga cioè alla sua personalità nel modo più profondo e caratteristico, e che sia inoltre un'abitudine acquisita e non una dote innata. Pertanto, una virtù è definibile come *un tratto psicologico profondamente legato alla personalità, acquisito e perdurante che ammiriamo attraverso la riflessione e che, inoltre, include una disposizione altamente motivazionale* (Zagzebski 2017: 108). Infatti, non soltanto saremmo in grado di ammirare una persona che abbia una forte disposizione e attitudine ad agire, comportarsi e vivere in maniera ammirevole rispetto a una persona che possa sì compiere gesti ammirevoli, ma in maniera incostante (cfr. Zagzebski 2017: 63). In particolare, la nostra ammirazione sarebbe maggiormente adeguata se, attraverso il "test" dell'ammirazione riflessiva, fossimo in grado di distinguere se le motivazioni alla base degli atti ammirati siano riconducibili all'interesse personale oppure alla reale propensione per l'altro.

Quanto detto sinora vale per le virtù *morali*, in quanto eccellenze acquisibili e quindi ammirevoli e imitabili, ma può essere esteso anche alle virtù *intellettuali*. Queste ultime condividono con le prime la struttura interna, la modalità di acquisizione, e entrambe includono al loro interno un ampio spettro di capacità, come ad esempio:

- una profonda capacità di comprensione
- capacità riflessive
- capacità di risoluzione creativa dei problemi
- la motivazione a scegliere il meglio e spingere gli altri a scegliere il meglio
- umiltà e onestà intellettuale
- apertura mentale
- autodisciplina
- spiccata sensibilità religiosa e politica
- coraggio intellettuale

- prudenza intellettuale.

Oltre alla sottolineatura sui tratti fondamentali alla base dell'esemplarità e dell'ammirazione che la coglie, uno degli scopi della ricerca è mostrare come e perché una teoria etica esemplarista spinga verso un agire etico consapevole attraverso l'imitazione o, meglio ancora, l'emulazione. Quest'ultima è definita infatti come una forma di imitazione in cui la persona emulata è percepita come un modello sotto un certo aspetto.

Cosa accade, tuttavia, quando oggetto di emulazione non è il singolo atto o la singola virtù, ma l'individuo globalmente inteso con il suo processo, è un altro dei momenti aporetici della trattazione (cfr. Zagzebski 2017: 132). Cosa accade alle persone nel momento in cui mettono in atto un processo di imitazione?

Imitano soltanto il comportamento o anche le attitudini e le emozioni che ne sono alla base? [...] E le ragioni che lo spingono ad agire? Se gli venisse domandato, tenterebbero di identificare le ragioni del proprio esemplare oppure ne avrebbero di proprie? [...] Se gli si chiedesse di giustificare i propri atti, indicherebbero delle ragioni che potrebbero giustificarli oppure si limiterebbero a dire che stanno agendo come il proprio esempio personale? (Zagzebski 2017: 133).

Sulla scorta dell'interpretazione che la filosofia fornisce della *Poetica* di Aristotele, ella ritiene che l'imitazione (*mimesis*) fornisca di per sé la motivazione iniziale per agire come richiesto da un atteggiamento virtuoso, perché ciò a cui mira l'imitazione di un atto è proprio l'atto in sé stesso. Chi imita l'atto (virtuoso) non ha secondi fini se non l'atto stesso. Ma la mancanza di un fine diverso dal compimento dell'atto virtuoso per imitazione non è sufficiente per agire *secondo* virtù, *in maniera* virtuosa. Ad esempio, «dire la verità deve essere motivato dalle ragioni caratteristiche della persona onesta, che presumibilmente hanno a che fare con qualcosa come rispettare il bisogno degli altri di conoscere la verità» (cfr. Zagzebski 2017: 134). Inoltre, non è chiaro come l'imitazione possa condurre al compimento di atti dotati di valore morale dato che, ad esempio, i bambini a un certo momento del loro sviluppo psico-emotivo non sono in grado di distinguere i buoni modelli dai cattivi (cfr. Zagzebski 2017: 135). Entrambi questi limiti derivanti dal piacere per l'imitazione pura e semplice possono essere risolti attraverso

l'emulazione generata dall'ammirazione. Tranne che nel caso dei bambini, l'ammirazione conduce la persona all'emulazione delle *ragioni* dell'esemplare ammirato mettendolo nelle condizioni di *immaginarsi* a immagine e somiglianza di quest'ultimo: «immaginarsi a immagine e somiglianza di un'ideale non è una distrazione dall'atto di ammirarlo: esso è l'atto di ammirarlo. [...] Nel proiettare sé stessi nell'immagine che poi si mette in scena, si diventa gradualmente la persona che si vuole essere» (Zagzebski 2017: 136). Tuttavia, un processo di autentica emulazione senza una certa similarità tra l'esemplare e la persona che ammira non potrebbe aver luogo. Infatti, un esemplare con una struttura interiore profondamente e radicalmente diversa da quella di chi ammira sarebbe *tout court* irriconoscibile.

Il modello che intendo proporre inizia con l'ammirazione di un esemplare, che conduce a un ideale immaginativo di qualcun altro, che a sua volta produce l'emulazione degli atti e dei moventi dell'esemplare. [...] Con la pratica [e l'abitudine] chi agisce si predispone a compiere atti di quel tipo sulla base di ragioni di quel tipo. Non sto affermando che questo sia l'unico modello possibile di apprendimento morale, ma penso si tratti di un modello piuttosto comune, che può facilmente ricombinarsi con la ricchezza della psicologia aristotelica [...] e possiede il vantaggio di spiegare come l'emulazione possa condurre sia a comportamenti virtuosi sia ad assumere motivazioni [per il proprio agire] che vadano oltre il piacere (Zagzebski 2017: 136).

L'idea che regge l'ipotesi pratica di ricerca di Zagzebski è che il desiderio di emulare non possa essere il movente che regge l'agire virtuoso né tantomeno possa corrispondere al desiderio di agire virtuosamente. Il movente alla base dell'agire non può essere finalizzato all'emulazione fine a sé stessa, ma deve condurre ad agire sulla base degli stessi e identici moventi della persona virtuosa e, a un livello di ordine superiore, a *essere come* la persona ammirata. In maniera neanche troppo implicita, Zagzebski è consapevole delle difficoltà che si incontrano qualora l'agire virtuoso si areni intorno al desiderio di far corrispondere il proprio modo d'essere, non solo d'agire, a quello di un'altra persona. Data la premessa iniziale, tuttavia, che vede l'emulazione all'origine e all'apice dell'esemplarità, non può che innescarsi una dinamica di virtuosità scalare (in senso crescente): all'inizio, il desiderio di emulare motivato dal *piacere* puro e semplice di imitare la persona ammirata; successivamente, il desiderio di acquisire le *ragioni* che

spingono la persona ammirata ad agire virtuosamente; poi, il desiderio di *agire* come la persona ammirata; infine, il desiderio di *essere* come la persona ammirata. A questo punto, il rischio è di tornare al punto di partenza. Il piacere dell'imitazione e il desiderio di diventare come un'altra persona, seppur sotto certi aspetti soltanto, corrono entrambi il rischio di farsi sfuggire l'agire e l'essere virtuosi.

L'idea di Zagzebski è che sia l'oggetto che il processo dell'emulazione siano qualcosa di intrinsecamente ammirevole (cfr. Zagzebski 2017: 139). Sulla base delle premesse enunciate, la concezione dell'esemplarità proposta rischierebbe di saltare in aria se a sua volta l'esemplare ammirato considerasse l'emulazione in sé qualcosa di non ammirevole. In generale, infatti, può darsi il caso che una persona nutra il desiderio di diventare, per mezzo dell'emulazione, come un'altra persona che invece non ha acquisito le virtù ammirate attraverso l'emulazione.

Discuteremo nel secondo capitolo le problematiche derivanti dall'assegnare all'esemplarità l'essere finalizzata ad acquisire un abito virtuoso (morale e intellettuale), e inoltre i limiti e i rischi associati al desiderio di *essere* come una persona che si è guadagnata la nostra ammirazione per via delle sue qualità. Qui basta soltanto ripetere con altre parole quanto detto già prima, vale a dire che, se l'ammirazione e l'emulazione rappresentano condizioni necessarie del processo di sviluppo morale dell'individuo, tuttavia esse non sono sufficienti a rendere ragione della complessità né della sfera morale né della vita emotiva globalmente intesa. Se, infatti, per essere e agire virtuosamente non è sufficiente desiderare di essere e agire come un'altra persona, allo stesso modo non è sufficiente prendersi cura degli aspetti *morali* del proprio sviluppo individuale per essere e agire in maniera moralmente positiva. Agire per il bene altrui, comportarsi in modo da essere giusti, essere rispettosi della dignità propria e altrui sono esempi positivi e retti (non gli unici possibili) di un modo d'essere e d'agire sul piano morale. Per la loro acquisizione, espressione e trasformazione in un'abitudine virtuosa può non essere sufficiente, tuttavia, concentrarsi sull'educazione morale, sull'esortazione attraverso un'azione pedagogica finalizzata a diventare buoni, giusti e rispettosi. In generale, infatti, l'ipotesi che vorrei provare a esplicitare da una rilettura critica della fenomenologia della vita emotiva scheleriana è che gli strati o livelli esistenziali della vita individuale (biologico, fisiologico, psichico, morale, razionale, emotivo ecc.) confluiscono l'uno nell'altro e si influenzano reciprocamente. Da questo punto di vista, quindi, il piano

morale non fa eccezione. Di conseguenza, la premessa strutturale della proposta di Zagzebski che l'esemplarità sia un affare intrinsecamente morale non può non condurre, tra le varie conclusioni, all'idea che lo sviluppo morale dell'individuo sia guidato e retto da dinamiche formative prettamente incentrate sulla moralità e sugli aspetti intrinsecamente razionali di un agire orientato a una vita virtuosa.

Altrettanto problematica risulta essere infatti anche la sottolineatura degli aspetti profondamente razionali (e riflessivi) inerenti all'agire orientato alla virtù. Sostiene Zagzebski:

Definisco una ragione come qualcosa sulla cui base una persona razionale può agire o credere e, in base a questa definizione, esistono sia ragioni epistemiche che pratiche. Una ragione epistemica è qualcosa sulla base della quale una persona razionale può stabilire da sé stessa se una proposizione p è vera. Una ragione pratica è qualcosa sulla base della quale una persona razionale può decidere se X dovrebbe essere fatto, che sarebbe giusto fare X . [...] Si noti che la mia interpretazione di ragione non richiede che la ragione dell'agire sia una credenza o una proposizione. Essa deve essere qualcosa che una persona razionale utilizzerebbe per sostenere o la verità di una credenza (una ragione epistemica) o la giustizia di un fatto (una ragione pratica). Esistono ragioni epistemiche in ambito morale fintanto che esistono proposizioni vere con contenuto morale. L'idea che esistano ragioni epistemiche non presuppone necessariamente che le proposizioni morali siano vere nello stesso senso delle proposizioni non morali (Zagzebski 2017: 140).

Su questo presupposto, un individuo razionale dovrebbe poter individuare e riconoscere un agire moralmente virtuoso, anche se poi dovesse decidere di comportarsi diversamente. Per cui, un agire virtuoso è un agire orientato da vere (in senso non epistemico) e rette ragioni pratiche, mentre l'agire non virtuoso sarebbe in qualche modo il frutto di un ragionamento (pratico) fallace. Zagzebski tiene in stretta considerazione il fatto che il comportamento reale degli individui sia solo in minima parte guidato da credenze razionali frutto di un processo riflessivo, discorsivo e giustificante (cfr. Zagzebski 2017: 142). Condivide, ad esempio, con Kahneman e Haidt l'idea che le decisioni e le azioni delle persone reali siano il frutto di processi psichici inconsapevoli, reazioni emotive ecc., e tuttavia ritiene che la versione dell'esemplarità da lei proposta abbia il vantaggio di essere "neutrale" sulla posizione da assegnare al ragionamento e alle

emozioni all'interno del comportamento morale. Infatti, «se gli esemplari [moral] hanno ragioni per agire nel senso di giustificare proposizioni che possono essere esposte in modo che altri possano valutarle, dovremmo essere in grado di scoprire quali siano queste ragioni» (Zagzebski 2017: 142). Tale assunto, oltre a riproporre in termini di contrapposizione razionalità discorsiva e reattività emotiva, sembra che suggerisca l'idea che, per poter funzionare come movente per l'agire, l'emotività debba poter reggere alla prova della giustificazione razionale e riflessiva.

Le emozioni possono essere ragioni, e l'ammirazione è un buon esempio di un'emozione che opera *come* una ragione. [...] un'emozione include un aspetto cognitivo anche se non ha tra le sue componenti credenze o giudizi. [...] Se ammiro E e avallo riflessivamente il mio stato di ammirazione per E, ho una ragione per giudicare che E sia ammirabile. Il giudizio "E è ammirabile" può essere una ragione per emulare E rispetto a quanto la ammiro. L'ammirazione è una ragione per fare ciò che E fa. [...] È ragionevole per me agire nel modo in cui lo fa E, perché è ragionevole che io faccia ciò che approvo in maniera riflessiva. L'ammirazione è una ragione ciò che E fa a partire dalle ragioni di E. Se le ragioni di E sono emozioni, e queste sono per E ragioni per agire in un certo modo, allora la mia ammirazione per E è una ragione per acquisire le emozioni di E, e queste emozioni sono ragioni che mi spingono a compiere un'azione come quella che compie E (Zagzebski 2017: 145).

Il fatto che la sottolineatura ricada sempre e comunque sul circolo ammirazione-riflessione-emulazione è sintomo del fatto che, in base alla concezione proposta, per Zagzebski l'esemplarismo potrebbe essere ricondotto – a costo di qualche forzatura e semplificazione – alla formula lapidaria "l'unica cosa che una persona dovrebbe fare è fare ciò che l'esemplare fa" (cfr. Zagzebski 2017: 145). L'unica cosa che una persona ordinaria (chi imita) dovrebbe fare nel momento in cui si trova a dover cercare delle ragioni in base alle quali agire e formulare giudizi morali è emulare una persona straordinaria (l'esemplare ammirato) soprattutto per ciò che concerne la maniera in cui integra in sé stessa il suo agire, i suoi giudizi morali e i valori che professa.

3. *Autonomia, razionalità e desiderio*

Se, dunque, l'individuo non deve far altro che imitare il più possibile il processo di acquisizione delle ragioni che spingono l'esemplare ad agire in un certo modo; se, inoltre, la giustificazione di quelle ragioni pratiche è in possesso della comunità intesa come corpo collettivo e, in particolare, di alcuni individui particolari (come ad esempio filosofi e leader religiosi) che hanno il compito speciale di ricercare e fornire quelle ragioni per le persone comuni; allora ciò che naturalmente sembra conseguirne è che la singola persona comune possa essere dispensata dalla ricerca autonoma di buone e valide ragioni per agire in maniera virtuosa. In generale, sembra possa fare a meno della sua autonomia nel complesso. Su questo punto, Zagzebski ritiene che il sospetto di incompatibilità tra emulazione e autonomia individuale sia infondato. Diventare come un'altra persona, sostiene la filosofa nordamericana, non significa soltanto diventare diversi da ciò che si era in precedenza, ma anche lasciare che la coscienza di un'altra persona si sostituisca alla propria. Questo, almeno, ciò che comunemente si ritiene sia l'esito ultimo del processo di emulazione. In realtà, sostiene Zagzebski, «essere sé stessi è spesso interpretato come decidere da soli cosa fare [...] e non lasciare che qualcun altro diriga la propria vita. Questo è ciò che presumibilmente dovrebbe essere una persona autonoma» (Zagzebski 2017: 150). In realtà una persona autonoma è sì una persona che si auto-governa, ma non per questo è autosufficiente. Anzi, la persona autonoma, secondo la filosofa, è una persona che è in grado di accettare la dipendenza da altre persone ritenute più autorevoli e a cui la ragione chiede di affidarsi sulla base della loro autorevolezza epistemica e pratica.

La mia posizione è che l'autonomia sia un auto-governo coscienzioso, e la prova per capire se ci si sta governando bene è che le proprie convinzioni, emozioni, atti e altri aspetti del sé sopravvivano a un'auto-riflessione coscienziosa nel momento in cui stiamo facendo del nostro meglio per far sì che i nostri stati interni siano adeguati ai loro oggetti – per rendere vere le nostre credenze, veritieri i nostri ricordi, appropriate le nostre emozioni, giuste le nostre azioni e realistici i nostri obiettivi. Se ci affidiamo esclusivamente alla nostra ragione individuale per governare noi stessi, è meno probabile che il nostro sé divenga coscienziosamente governato rispetto all'eventualità che assumiamo per noi stessi alcune delle credenze, atteggiamenti, intenzioni e obiettivi altrui (Ibid.)

Per ciò che concerne l'apprendimento di un modo d'essere e agire virtuosi, il problema è come conciliare autonomia e riflessività con l'ammirazione e l'emulazione: quindi, con una guida proveniente dall'esterno. In questo caso, tuttavia, la distinzione operata da Zagzebski tra autonomia e autosufficienza è calzante e decisiva: l'ideale di un individuo perfettamente autonomo e in grado di orientare da sé solo la propria vita e le proprie scelte è fuorviante e irrealistico. Il paradosso, secondo la filosofa, consiste nel fatto che la vita del bambino abbia inizio con un'eteronomia preponderante, dato che «è dominato dal desiderio e la sua volontà è in gran parte scollegata dalla ragione per via del suo sviluppo» (Zagzebski 2017: 152). Per aumentare il suo potere e la sua capacità di autodeterminarsi, e fare in modo che la sua volontà sia diretta sempre più dalla ragione e sempre meno dai suoi bisogni e desideri, la vita del bambino è guidata e – rimarca Zagzebski – dominata dalla volontà degli adulti di riferimento. In un certo senso «deve essere eteronoma per imparare l'autonomia. La direzione dall'esterno si affievolisce man mano che la forza interna della ragione si sviluppa al punto tale da superare il desiderio» (Zagzebski 2017: 152).

Su questo punto, è perfettamente condivisibile che Zagzebski sottolinei i diversi sensi in cui può essere espressa l'autonomia, che non coincide con l'autosufficienza dell'individuo romantico che basta a sé stesso e si realizza da solo. Autonomia e capacità di autodeterminarsi che non esclude, inoltre, una guida proveniente dall'alterità: non desta alcuna sorpresa che una forma di eteronomia s'insinui all'interno del discorso sullo sviluppo morale dell'individuo, dato che rappresenta al contempo un dato di fatto, un rischio e un fattore di arricchimento. Non sorprende innanzitutto per la constatazione pura e semplice che nei limiti e nelle opportunità insite nella dinamica singolarità-alterità-relazione si gioca l'intera posta in palio della riflessione sull'esemplarità. La presa in carico del paradosso soltanto apparente che si diventa tanto più autonomi quanto più ci si lascia consapevolmente guidare dall'alterità è condizione necessaria per qualsiasi proposta teorica che miri a un approfondimento delle dinamiche esemplari. Ciò che, dal punto di vista qui proposto, non è condivisibile della distinzione avanzata da Zagzebski è la rappresentazione di un'interiorità individuale strutturata per compartimenti stagni. La visione e suddivisione dei fattori che intervengono nello sviluppo individuale immagina più delle "parti" e delle entità – potenzialmente in conflitto tra loro – che una singolarità

e un organismo integrati. Per cui volontà, ragione, desiderio e vita emotiva corrono alla fine il rischio di somigliare a sezioni interne da educare, guidare e rettificare in senso morale, soprattutto affinché si muovano l'una rispetto all'altra in senso collaborativo e non oppositivo: «gli esemplari hanno un sé integrato, un sé che armonizza tutti gli aspetti della loro psiche. Per dirla in altre parole, sono persone integre. [...] Gli esemplari sono soltanto persone che fanno un lavoro davvero speciale nel dirigere il proprio sé» (Zagzebski 2017: 155). Nell'ottica di una parcellizzazione della vita individuale come quella proposta da Zagzebski, i desideri possono essere passeggeri e, se non orientati da una corretta educazione alla vita virtuosa, possono sballottare le scelte provenienti dalla facoltà razionale e riflessiva. La soluzione da lei immaginata ritorna, ed è sempre la stessa: per vivere una vita orientata alla virtù, e quindi una buona vita, è agli esemplari che è necessario e doveroso rivolgere il proprio sguardo. Un individuo che sia in grado di lasciarsi guidare, orientare e ispirare dalla vita di una persona ammirevole crea i presupposti necessari e sufficienti affinché la sua vita possa essere considerata *buona e desiderabile*. Una persona ammirevole vive infatti una vita improntata alla virtù, e quindi una vita buona. E una vita buona come quella tratteggiata è una vita desiderabile: «una vita desiderabile è una vita desiderata da una persona ammirevole. È una vita desiderata da una persona come *questa qui*» (Zagzebski 2017: 159). La vita vissuta da una persona ammirevole per le sue virtù morali e intellettuali è una vita ammirevole e, per questa ragione, una vita desiderata da una persona ammirevole è una vita desiderabile.

Una vita ammirevole può non possedere tutto ciò che un esemplare desidera, ma una vita ammirevole è più vicina a una vita desiderabile rispetto a una vita che possiede ciò che comunemente viene desiderato ma manca di ciò che può essere ammirato (Zagzebski 2017: 162).

Il verdetto finale dell'esemplare sulla vita sua e quella altrui è l'unica cosa che conta. In conclusione, Zagzebski afferma:

La mia proposta è che una vita desiderabile sia una vita desiderata dalle persone ammirevoli. [...] Ci sono molte caratteristiche di una vita desiderabile che non sono collegate direttamente alla moralità nel senso usuale del termine, ma tali caratteristiche sono importanti se l'etica deve includere lo studio dei tipi di vita che vale la pena vivere.

Sulla base di quello che ho sostenuto [...] per una persona è bene avere salute e amicizia, un lavoro interessante e altre attività, essere libero da sofferenze, rispettare gli altri e avere una vita lunga. È un bene per una persona sviluppare i propri talenti ed esprimerli. È bene che una persona abbia un progetto di vita. Quando dico che una che è bene che una persona sia virtuosa non intendo affermare che la virtù sia vantaggiosa [...]. La virtù è un elemento di una vita desiderabile in quanto la virtù è ammirevole ed è desiderabile essere ammirevoli (Zagzebski 2017: 182).

4. *Sui concetti di virtù, dovere e flourishing in dialogo con il neo-aristotelismo in ambito italiano e anglosassone*

L'esemplarismo che immagina Zagzebski è insieme una proposta teorica, una guida pratica e una visione del mondo all'interno della quale la virtù, una buona vita, le azioni giuste o sbagliate sono tutte definite in riferimento a ciò che l'esemplare è, giudica o desidera. E ciò che definisce le caratteristiche che compongono l'immagine di una persona esemplare è la competenza di determinati membri all'interno di una comunità che, sotto certi aspetti, ricoprono determinati ruoli e godono di un certo prestigio per le loro qualità morali e intellettuali. La preoccupazione iniziale di dar vita a una teoria morale esemplare che proceda dalla realtà alla teoria e non viceversa è come se venisse risolta lasciando alle personalità più autorevoli e ammirevoli dal punto di vista morale e intellettuale il compito di stabilire i criteri in base a cui riconoscere, stabilire e distinguere ciò che è esemplare da ciò che non lo è. In un certo senso, se buono, giusto, ammirevole e desiderabile è ciò che l'esemplare fa, dice e ritiene sia tale; e se esemplare è ciò che viene indicato dalle persone più esperte e autorevoli di una comunità, sulla base del principio della divisione linguistica del lavoro; allora il rischio è che la conclusione più naturale sia che a stabilire ciò che può essere considerato esemplare in una persona sia una persona ritenuta esemplare sotto certi aspetti. Uno dei limiti dell'esemplarismo morale che ha in mente Zagzebski appare in maniera abbastanza evidente: se per riconoscere ciò che è ammirevole e desiderabile, e quindi è esemplare, è necessario far riferimento a ciò che gli esemplari più autorevoli di una comunità linguistica, morale e sociale ritengono sia degno di ammirazione, allora l'autorità di una o più persone è condizione necessaria e sufficiente per determinare i contorni dell'esemplarità. Può essere detto esemplare ciò che può essere detto *dall'*esemplare.

Un altro limite di questa forma di esemplarità è il ruolo esorbitante assegnato all'emulazione e all'imitazione: fare, dire, agire e pensare ciò che la persona ammirata fa, dice e pensa, cercando di imitare le sue azioni, le sue ragioni e il suo modo d'essere in maniera indiscriminata «coinciderebbe con il tentativo di plasmare il principiante a immagine e somiglianza di un modello, anziché sollecitarlo a divenire pienamente sé stesso e a fiorire moralmente» (Vaccarezza 2020: 184).

L'esemplarismo morale di Zagzebski ha comunque avuto la capacità, come detto, di accendere e provocare la ricerca di nuove e più efficaci soluzioni su un tema decisamente marginalizzato all'interno del dibattito etico-filosofico. La sua proposta ha avuto un'eco vasta e profonda e tante nuove soluzioni hanno preso le mosse, tra gli altri, anche dal *moral exemplarism* per sviluppare una teoria esemplarista originale e integrata. All'interno del panorama filosofico, un'alternativa alla teoria della filosofia americana è rappresentato dalla *moral education* di stampo virtueticista. In tale contesto, la domanda fondamentale diventa quella circa il valore da attribuire entro una teoria morale virtueticista alla testimonianza e all'esempio delle figure moralmente eccezionali, o comunque esemplari (cfr. Vaccarezza 2020: 10). In altri termini, la preoccupazione principale di questa variante virtueticista dell'esemplarismo morale riguarda il ruolo che le diverse forme di esemplificazione possono svolgere tra la teoria e le pratiche morali. La teoria proposta da questi autori prende le mosse da un'idea di moralità intesa innanzitutto come *imitatio*, vale a dire considera i modelli morali figure-chiave dell'esperienza morale individuale e collettiva. Il proposito centrale è

mostrare in che modalità specifiche la relazione tra universale e particolare negli esempi etici si declini [...] quando gli esempi non sono scenari, appunto, esemplificativi, ma modelli personali. L'intuizione di fondo è che, per valutare la specificità di questo peculiare caso di esemplificazione morale, non lo si possa appiattare in un'unica forma, ma si debba distinguere tra le sue varie fonti e possibilità di espressione (Vaccarezza 2020: 18-19).

L'esemplarità, anche in questo caso, è una forma fondamentale di sviluppo della singolarità *morale* dell'individuo che si configura attraverso differenti forme di imitazione. Quest'ultima può essere pensata nei termini di:

- 1) una *conformazione*, proporzionale ma con tendenza all'adeguamento;

2) un'*uniformazione*, tendenzialmente letterale e diretta all'identificazione con l'altro;

3) un'*ispirazione*, analogica e attenta a discernere le somiglianze dalle difformità.

Secondo questa prospettiva, uno scenario esemplificativo che rischia di dar vita a un tentativo di conformazione è rappresentato dall'esemplarità platonica-socratica. L'interpretazione che emerge del testo platonico fa sì che da esso emerga una teoria morale che fa spazio a uno standard universale al di là della realizzabilità, l'approssimazione al quale indica una traiettoria della vita morale (cfr. Vaccarezza 2020: 27). «L'esemplarità platonica [...] fissa un ideale imitativo universale» (Ibid.). Il modello personale di riferimento, in questo caso, è rappresentato dalla figura di Socrate, «probabilmente il primo santo dell'Occidente» (Ibid.). La sua vita, proprio perché esemplare dal punto di vista morale e intellettuale, stando a questa lettura andrebbe imitata alla lettera, accettandone anche i paradossi. La vita particolare vissuta dall'individuo esemplare Socrate trova successivamente la sua espressione più extra-ordinaria e la sua cristallizzazione più paradigmatica nell'irruzione della forma di santità per eccellenza proposta dal Cristianesimo: Gesù Cristo. Quest'ultimo, come e più del santo socratico, dovrebbe essere assunto quale «modello da imitare senza interpretazione e senza timore di incappare in conseguenze paradossali» (Vaccarezza 2020: 29). Il massimo che si può realisticamente immaginare di aspirare, attraverso tale forma di esemplarità, è un avvicinamento per proporzionalità. Infatti, nel tentativo di imitare letteralmente le parole, le azioni e le intenzioni di un modello infinitamente più elevato, si finisce con il dire, fare e pensare lo stesso ma su un livello di ordine inferiore.

Un aspetto interessante della proposta di revisione virtueticista dell'esemplarismo morale sta nella rilettura del testo aristotelico in chiave imitativa e ispirativa. L'intento sarebbe quello di far emergere la natura profondamente esemplarista della riflessione aristotelica sulle virtù

introducendovi, attraverso la nozione di *eroismo*, una dimensione di verticalità che rende maggior ragione della dinamica imitativa e ascendente, pur senza appellarsi ad alcun fondamento teologico esplicito. [...] Al vertice della moralità vi sarebbe dunque un grado *eroico* della virtù, tipico di uomini "eccezionalmente virtuosi" (Vaccarezza 2020: 33).

In questo caso, l'uso esegetico del testo aristotelico è finalizzato a far emergere la presenza al suo interno di una dinamica ascendente paragonabile al cammino di perfezionamento attraverso vari gradi di virtù costruita su un fondamento puramente e autonomamente morale (cfr. Vaccarezza 2020: 35). Tuttavia, quella avanzata rappresentato soltanto una modalità di lettura del testo aristotelico in chiave esemplarista. È possibile, infatti, immaginare una differente soluzione alla ricerca di un fondamento per l'esemplarismo filosofico e morale, a partire dalla figura emblematica del *saggio* aristotelico: il *phronimos* (cfr. Ibid.). Ciò che lo rende particolarmente adatto a fungere da modello esemplificativo di eccellenza morale e intellettuale è la sua spiccata sensibilità morale di agire nel particolare, che lo mette in condizione di agire secondo virtù in ogni circostanza, di scegliere e deliberare secondo ragione e in maniera ponderata in base alla situazione affrontata. Il saggio aristotelico, con il suo stile di vita orientato alla virtù e al giusto mezzo, incarna un ideale di vita buona che può essere imitato sì, ma soltanto in via analogica.

La possibilità di armonizzare queste due possibilità di lettura del testo aristotelico in chiave esemplarista, – vale a dire la tendenza ascendente e verticale insita nella lettura in chiave eroica con l'ideale ispirativo incarnato dal saggio – transita attraverso il riconoscimento di

un doppio movimento che caratterizza la concezione aristotelica dell'eccellenza, e che prevede l'interazione di due linee o prospettive: su una linea *orizzontale* [...] l'eccellenza consiste nel rintracciare il giusto mezzo, ovvero lo spettro rilevante di azioni e stati del carattere che costituiscono la risposta appropriata alla situazione pratica presente; è però presente e ravvisabile anche una linea di sviluppo *verticale*, a suggerire che l'eccellenza consiste invece nel perfezionare il proprio carattere alla luce di un ideale di vita buona sempre più elevato e, così facendo, “elevare” anche il punto in cui è situato il giusto mezzo. In base a questa interpretazione, all'innalzarsi della concezione della vita buona in senso verticale, si modifica anche ciò in cui, a livello orizzontale, consiste il giusto mezzo (Vaccarezza 2020: 27).

L'aspetto centrale della variante virtueticista dell'esemplarismo, con e oltre la sua rilettura dell'etica aristotelica, può essere innanzitutto intravisto, da un lato,

nell'identificazione tra dinamiche esemplari e sviluppo morale e, dall'altro, nella messa in risalto dei tratti eroici, ascendenti, verticali ed eccellenti dell'individuo esemplare. In questo caso, l'alternativa virtueticista risulta ancora perfettamente in linea con quanto sostenuto da Zagzebski che, come si è visto, fa dell'eccellenza morale la chiave di volta della sua ipotesi di ricerca. Secondo la visione dell'esemplarità qui esaminata criticamente, nonostante per Aristotele

il piano della natura sia in certo senso intrascendibile, l'autotrascendimento è tuttavia posto comunque a ideale della moralità, e l'eccedere i limiti dell'umano in direzione di un'eccellenza dalle fattezze divine rappresenta il vertice cui l'umano può giungere, e cui deve aspirare per lo meno attraverso il desiderio e l'imitazione (Vaccarezza 2020: 41).

Approfondiremo nei capitoli successivi la critica alla concezione verticale e eroica dell'esemplarismo, ma prima di proporre un'alternativa è opportuno mostrare lo sviluppo dell'argomentazione nella sua globalità.

Proprio in riferimento a Zagzebski, da cui la variazione dell'esemplarità in chiave virtueticista intende prendere le mosse ma in direzione di una concezione non radicale, gli studi emergenti sottolineano i guadagni teorici di una teoria esemplarista come quella proposta dalla filosofa americana. Primo fra tutti, la teoria fornisce un importante contributo in termini di identificazione e enumerazione delle virtù (*enumeration*) maggiormente rilevanti, e delle modalità attraverso cui poterle acquisire, esprimere e realizzare pienamente (cfr. Vaccarezza 2020: 63). Altro aspetto da non trascurare è il suo intento pluralistico, vale a dire la presa in carico teorica e pratica dell'eventualità che esistano tante forme di vita ammirevoli e dunque esemplari quante sono le visioni del mondo, le culture, le società ecc. Oltre a ciò, l'esemplarismo radicale – come gli autori virtueticisti provano a definire il *moral exemplarism* di Zagzebski – ha l'indubbio vantaggio di fornire un prontuario di istruzioni morali fatto di innumerevoli resoconti biografici di vite esemplari, reali o fittizie (cfr. Ibid.). Tuttavia, proprio per via della sua radicalità, anche a partire dall'ottica di una proposta teorica ispirata a un fondamento teorico comune come quella virtueticista, emergono alcune criticità difficilmente trascurabili. Innanzitutto, proprio la mole così estesa di casi pratici a cui ispirarsi può non rivelarsi di particolare utilità nel momento in cui si tratta di sciogliere alcuni nodi morali possibili all'interno di una situazione concreta. A quel punto, più che risultarne agevolata,

l'azione morale può essere ostacolata, confusa e paralizzata. Inoltre, come già evidenziato poc'anzi, anche per gli esponenti delle teorie virtueticiste classiche l'esemplarismo di Zagzebski corre il rischio di muoversi all'interno di una circolarità tutt'altro che generativa: infatti,

il principale caposaldo della teoria è che non disponiamo di criteri di bontà antecedenti all'identificazione dei modelli (*exemplars*) di bontà. Supponiamo che A consideri B un esemplare morale, sulla base della sua ammirazione preriflessiva verso di lui. In base alla teoria morale esemplarista, ad A dovrebbe essere sempre possibile, oltre che moralmente richiesto, riflettere sulla sua ammirazione *prima facie* per valutare se essa sia rivolta a un oggetto appropriato o meno. Ma come può A compiere questa valutazione, se tutti i concetti morali sono fondati sull'ammirazione preriflessiva, anziché fondarla? (Vaccarezza 2020: 62-63).

Condivido con questa lettura critica della proposta di Zagzebski l'idea che il suo problema principale sia l'exasperazione degli aspetti eccellenti, eccezionali e straordinari delle vite degli esemplari. Per quanto l'intento dichiarato sia quello di mostrare come e dove guardare alle vite eccezionali altrui per motivarci a pretendere sempre di più da noi stessi e dal nostro comportamento morale, il rischio è quello di spegnere la motivazione all'azione (virtuosa) prima ancora di averla accesa. La perfezione – sotto certi aspetti – delle vite di alcuni esemplari degni di ammirazione in sommo grado rischia di apparire eccessivamente straordinaria per poter essere riportata in terra e riprodotta attraverso l'emulazione. Se infatti tale riferimento può spingere a sentirsi ispirati da personalità eccezionali, è pur vero che l'esito corre un rischio altissimo di essere infausto a causa della sua estrema e difficile eguagliabilità (cfr. Vaccarezza 2020: 67). L'obiettivo della proposta virtueticista è invece quello di fornire un riferimento *ordinario* che sia in grado di soddisfare entrambi i requisiti di *enumeration* e *action guidance*, ma in maniera da non escludere dal novero degli individui potenzialmente ammirabili e imitabili tutti quegli agenti virtuosi in cui ci si possa realmente imbattere nella vita di tutti i giorni. La virtù a cui ogni individuo attento al suo miglioramento morale dovrebbe poter ambire è, in base a questa prospettiva, idealmente ordinaria e potenzialmente unitaria, vale a dire attribuibile e concernente esprimibile in quante più direzioni e situazioni possibili della vita pratica concreta (cfr. Vaccarezza 2020: 72-75).

Sempre in riferimento critico all'esemplarismo radicale di Zagzebski, l'uso che in ambito virtueticista viene fatto delle figure del santo, del saggio e dell'eroe differisce sotto alcuni punti di vista apparentemente decisivi. Se, infatti, per Zagzebski i tre modelli – o le tre famiglie di modelli di virtù – hanno un ruolo esemplificativo e fondativo dei concetti morali, in questo caso, al contrario, santi, saggi e eroi non sono semplici modelli particolari, ma modelli *paradigmatici* «di qualunque agente che dispieghi *quelle caratteristiche*, e che sia quindi, appunto, assumibile come esemplificativo di un certo tipo di vita o di una certa configurazione morale, nonché una rappresentazione che ne facilita il riconoscimento» (Vaccarezza 2020: 77). Più che individui particolari dotati di caratteristiche eccezionali, sarebbe più opportuno parlare di *categorie di esemplarità*, e quindi non di santi, saggi e eroi, ma di *santità, saggezza ed eroismo* (cfr. Ibid.).

All'interno della prima categoria è possibile includere, secondo questa prospettiva, chiunque segua o realizzi un ideale di vita virtuosa radicale non sotto questo o quell'aspetto, ma provando a prendersi cura, almeno potenzialmente, dell'intera personalità (cfr. Vaccarezza 2020: 80). Nonostante quest'approccio abbia in comune con la proposta di Zagzebski l'idea che alla santità pertenga l'unità delle virtù, ciò che li differenzia è il fatto che, per la teoria virtueticista classica, gli individui appartenenti alla tipologia della santità sono sì modelli eccellenti e radicali di vita morale, imitabili soltanto per approssimazione: allo stesso tempo, tuttavia, e relativamente alle virtù che radicalizza, per il santo dovere e supererogazione coincidono, così che il santo fissa lo standard del supererogatorio ma in maniera realistica e raggiungibile anche per l'agente ordinario (cfr. Vaccarezza 2020: 82).

Prima di procedere, è necessaria una precisazione. Non rientra negli obiettivi programmatici di questa ricerca analizzare i minimi particolari dell'esemplarismo morale nella sua variazione virtueticista. L'intento è, più semplicemente, di metterne in luce i tratti fondamentali e gli aspetti riutilizzabili in chiave critica per la fondazione di una proposta teorica alternativa. Ciò detto, proseguendo nella trattazione, la seconda categoria di esemplarità è rappresentata dall'*eroismo*. Si tratta di una categoria ricca di sfaccettature, e inoltre di un termine abbondantemente utilizzato all'interno della letteratura con scopi edificanti. Al suo interno è possibile far rientrare sia «chi compia singoli *atti* moralmente eccezionali, ma dei cui *tratti* di personalità morale non sappiamo nulla» (Vaccarezza 2020: 77), sia

chi, a seguito di atti ripetuti, possa essere considerato portatore di alcuni tratti virtuosi a un livello eccezionale, ma li abbia sviluppati a scapito, o in assenza, di altre virtù fondamentali, compiendo così una radicalizzazione che, mentre per alcuni aspetti lo innalza a modello, lo tiene in alcuni campi ben al di sotto della moralità ordinaria (Vaccarezza 2020: 78).

Terza e ultima categoria di esemplarità è rappresentata dalla *saggezza* e dal saggio come esperto morale. Quest'ultima ricopre un ruolo particolarmente significativo all'interno della visione qui analizzata. Il saggio esemplare è, infatti,

nella concezione dell'esemplarità dell'agente ideale ordinario, chi realizzi l'ideale di unità delle virtù come modello entro una visione delle virtù come *direzioni* [...]. Questa nuova concettualizzazione permetterà di rafforzare l'idea, già presente nell'esemplarità dell'agente reale, che l'imitazione ordinaria del modello morale consista in una forma di ispirazione. [...] Nel distinguere la categoria del saggio dalle precedenti, intendo designare [...] non chi compia atti eccezionali, ma chi sia un modello di vita ordinariamente virtuosa (Vaccarezza 2020: 91-92).

Essere e diventare saggi può corrispondere, né più né meno, all'essere e al diventare virtuosi: in campo morale, infatti, secondo questa declinazione della teoria virtueticista di matrice aristotelica, la saggezza racchiude l'unità delle virtù considerate in senso particolareggiato. In un certo senso, la saggezza rappresenta un *expertise* in campo morale, una generica competenza ed esperienza etica frutto di pratica ed esercizio. Come per altre abilità (*skill*), anche alla virtù può essere applicato il modello processuale dell'acquisizione graduale, a partire da un'iniziale fase di addestramento, «fatto di ripetizione meccanica di gesti che occorre interiorizzare, assimilandoli, fino al punto in cui, divenuti ormai esperti, si può prescindere dall'istruzione diretta e agire autonomamente, in maniera quasi automatica» (Vaccarezza 2020: 98). L'analogia con l'acquisizione di abilità pratiche a cui gli studi di matrice aristotelica fanno riferimento immaginano che, per la generosità come per la guida di un veicolo, valga la legge per cui le ragioni e le procedure che ci rendono esperti e abili divengano tanto più silenziose e invisibili quanto più il livello di competenza sale. In generale, quindi, secondo questa visione della saggezza come abilità etica onnicomprensiva, complessiva e unificata,

affettiva e cognitiva al contempo, occorre tener fermi due aspetti particolarmente rilevanti in campo etico:

i) l'azione abile non riflessiva svolge un ruolo rilevante (anche se non esaustivo) nella visualizzazione del comportamento etico e *ii)* diventare un esperto implica una progressione da una pratica ristretta e procedurale verso un'apertura e una flessibilità distintive. [...] In altre parole, l'esperto ha una maggiore conoscenza condizionale (Vaccarezza 2020: 100-101).

In tal modo, senza ricadere in una visione situazionista o idealizzata, il saggio è un esperto in campo etico la cui competenza etica globalmente intesa tende verso il raggiungimento di una perfezione morale, ed è in grado di ispirare naturalmente e ordinariamente il principiante proprio per via del suo essere abilmente imperfetto. Dal punto di vista della variazione virtuetista dell'esemplarità, quindi, più che essere imitato in maniera pedissequa, l'esperto in affari morali ispira a porre particolare attenzione agli aspetti cognitivi ed emotivi, al deliberare e al sentire per fronteggiare l'infinita molteplicità di situazioni che la vita pone dinnanzi all'agente morale.

Uno dei punti-cardine di questa reinterpretazione in senso unitarista della virtù come saggezza – ovvero della saggezza come abilità etica globale declinabile in differenti virtù o sotto-abilità – è costituito dall'acquisizione e applicazione gradualmente irriflessa degli schemi e delle procedure che portano l'agente morale, nel suo tentativo di divenire un esperto, a ben deliberare e ben sentire nelle varie circostanze che la vita gli mette di fronte. Se, infatti, l'automatismo da una parte rende a meraviglia l'aspetto procedurale e esercitabile della virtù, dall'altro pone un serio problema al carattere deliberativo, consapevole e razionale dell'agire virtuoso. Di fronte alla sfida posta dal carattere apparentemente paradossale dell'automatizzazione in campo etico, la visione degli studiosi di matrice neoaristotelica immagina l'acquisizione della saggezza come «integrazione radicata e sinergica di processi deliberativi e automatico-intuitivi, nella quale componente cognitiva ed emotiva si compenetrano [...]». Occorre disporre di una nozione apparentemente ossimorica: quella, cioè, di «abilità (o competenza) emotiva» (Vaccarezza 2020: 118). Perché tale competenza abbia luogo realmente e autenticamente è necessario che le emozioni «abili» siano cognitivamente penetrabili, e non solo il frutto di reazioni automatiche inconsapevoli; inoltre, è necessario che muovano nel senso della

spontaneità espressiva, e non dell'impulsività disarticolata (cfr. Vaccarezza 2020: 118-119).

L'obiettivo, insomma, è rendere il processo di ispirazione alla figura dell'esemplare realistico, ordinario e fattibile. L'accento posto sull'esercizio e l'allenamento sta a indicare l'importanza dell'aspetto *incrementale* e *ascendente* delle competenze. La differenza più sostanziale con l'esemplarismo radicale di Zagzebski sta proprio in questo: se quest'ultimo rischia di paralizzarsi nella sua esortazione a fare affidamento sull'imitazione pura e semplice della persona ammirevole, la sua variazione virtueticista propone di lasciarsi ispirare – e non imitare ciecamente – dalla *tensione* e dalla *dedizione* che l'esperto mostra nel suo impegno verso l'accrescimento delle sue competenze morali (cfr. Vaccarezza 2020: 125-128).

Ciò che invece accomuna le due proposte teoriche è la centralità assegnata all'emozione dell'ammirazione. Certo, «si tratta di spostare il centro dell'attenzione dall'*oggetto* dell'ammirazione al suo *soggetto*» (Vaccarezza 2020: 129), e quindi cercare di comprendere sia cosa renda l'agire e il modo d'essere di una persona ammirevole in senso stretto sia, d'altro canto, quali siano i differenti approcci emotivi alla figura dell'esemplare ammirato. Tuttavia, in un caso come nell'altro, l'ammirazione è il fattore (emotivo e consapevole) maggiormente rilevante all'interno del processo di sviluppo morale in senso esemplare. Come le altre emozioni moralmente rilevanti, anche l'ammirazione è un'emozione auto-valutativa e auto-consapevole che si attiva in risposta a situazioni moralmente salienti (cfr. Vaccarezza 2020: 132). All'interno del contesto virtueticista di matrice aristotelica qui esaminato, l'ammirazione rappresenta in un certo qual modo l'emozione morale per eccellenza (cfr. Vaccarezza 2020: 135): si tratta di una risposta emotiva densa di meraviglia e attivata dalla presenza dell'esemplare morale che si genera di fronte alla testimonianza, come per Zagzebski, dell'*eccellenza acquisita* dell'altro (cfr. Vaccarezza 2020: 135-136). Se, rispetto alla versione radicale dell'esemplarismo, questa interpretazione in chiave *realistica* dell'esemplarità pare consapevole dei rischi insiti nella giustificazione e adeguatezza dell'ammirazione, tuttavia anch'essa pare non riuscire a svincolarsi fino in fondo da quel rischio di circolarità epistemica. La prova dell'autoriflessione coscienziosa (o *reflective admiration*) suggerita da Zagzebski per giustificare l'ammirazione e la sua capacità di cogliere in maniera appropriata il suo oggetto non fornisce garanzie solide

sull'affidabilità dell'ammirazione. Allo stesso modo, il tentativo virtueticista di fondare il ruolo epistemico dell'emozione morale dell'ammirazione sulla base della sua economicità e non infallibilità si muove pur sempre all'interno di una concezione teorica e pratica tale per cui l'ammirazione per l'esemplare rappresenta la fonte epistemica principale nel processo di esemplarità. Neanche in questo caso, infatti, viene debitamente presa in considerazione l'eventualità che, più che sul versante dell'oggetto dell'ammirazione e della sua presunta adeguatezza, lo sforzo di attenzione potrebbe esser posto sul lato in ombra del soggetto, sui rischi di autoillusione, autoinganno e sui fattori idealizzanti che quest'ultimo corre e che contribuiscono talvolta a rendere attrattiva ma illusoria – e proprio perciò tanto più potente – l'immagine della persona ammirata. Come a dire – parafrasando un modo di dire piuttosto consueto – che l'ammirazione sta negli occhi di chi guarda, ovverosia che essa possa poggiare sulle fondamenta instabili dei costrutti e degli schemi relazionali, emotivi e inferenziali dello sguardo (morale e emotivo insieme) della persona che ammira, più che sulle caratteristiche intrinseche e auto-evidenti della persona ammirata (cfr. a tal proposito il riferimento *en passant* a questo rischio in Vaccarezza 2020: 187).

Indubbiamente, rispetto al tentativo di Zagzebski la proposta qui esaminata tiene fermamente in considerazione il fatto che l'ammirazione

non rappresenta un fenomeno affettivo isolato, bensì spesso connesso a una costellazione più ampia di altre emozioni, positive e negative, legate alla percezione dell'esemplarità, il cui valore e ruolo occorre considerare, anziché ignorare o dismettere a tavolino [...]. Non solo [infatti] il nostro ordinario paesaggio emotivo comprende *di fatto* emozioni negative, ma [...] le loro forme appropriate *dovrebbero*, idealmente, avere posto in una vita morale ben sviluppata, in forza di un loro ruolo non meramente strumentale, ma intrinseco (Vaccarezza 2020: 148-150).

Per tale ragione, invidia, vergogna, senso di colpa ecc. rappresentano non meri incidenti di percorso o deviazioni da un sentiero di crescita morale lastricato di sole emozioni positive e iridescenti, ma fenomeni strutturali connaturati alla vita emotiva reale che contribuiscono, al pari delle altre emozioni, alla crescita globale e integrata dell'individuo maturo. Tuttavia – fermo restando il fatto che le considerazioni teoriche sull'invidia o la vergogna si muovano nel senso di una loro riabilitazione strutturale – il

percorso verso una loro armonica integrazione all'interno della personalità globale pare non passi, in questo caso, da una presa di coscienza, messa in discussione e decostruzione dei fattori emotivi profondi che rappresentano potenziali fonti di ostacolo e impoverimento per la vita relazionale. Dal punto di vista della variazione virtueticista dell'esemplarismo morale, sarebbe sufficiente la sola presenza del modello per rendere poco plausibile

il rischio di una percezione umiliante del proprio fallimento morale legato a tale emozione: se si ritiene che un modello sia in grado di vivere con un profondo impegno personale alcuni valori, confrontarsi con lui implica sia impegnarsi in una relazione significativa, sia sottoporsi a una valutazione intrapersonale. [...] L'esperienza dell'impatto emotivo con figure esemplari, anche quando riverberi dolorosamente nel soggetto che la compie, si rivela un contesto particolarmente fecondo perché il potenziale epistemico e morale di tali emozioni si dispieghi appieno (Vaccarezza 2020: 161).

A mio parere, e dalla prospettiva che qui intendo proporre, uno dei meriti dell'approccio virtueticista alle dinamiche esemplari è senza alcun dubbio il riconoscimento e l'attribuzione di un loro potere *trasformativo* sulla persona. Difatti, in forza dell'ispirazione ricevuta, quell'esperienza di conversione morale causata dall'incontro, più o meno fortuito, con individui esemplari può generare un cambiamento talmente radicale da modificare non solo ciò di cui si fa esperienza, ma soprattutto l'esperienza di ciò che si è (cfr. Vaccarezza 2020: 162-165). Vivere un'esperienza trasformativa, infatti,

nonostante implichi l'assunzione *pro tempore* di nuove credenze e ragioni morali, non può essere inteso come un processo il cui punto d'arrivo sia il diventare come la persona che scatena l'esperienza, o assumere *in toto* il suo sistema valoriale. Piuttosto, è un percorso che conduce dal venirne provocati a un ripensamento di sé [...] che, se vuole divenire personale e duraturo, deve liberarsi dalla *mimesis* di un contenuto particolare e scendere fino al livello laddove si coglie l'essenza della figura ammirata; ovvero, almeno nel caso del saggio, la buona deliberazione e il tentativo di miglioramento morale del sé (Vaccarezza 2020: 166-167).

Proprio lo sforzo in direzione di quest'ultimo obiettivo – quello di *far bene moralmente* – rappresenta una stella polare dell'esperienza trasformativa esemplare in senso morale e virtueticista. Avendo di mira come traguardo l'integrazione dei tratti reali e ideali, positivi e negativi, l'individuo che si muove in direzione di un cambiamento migliorativo dal punto di vista morale deve sì preservare e prendersi cura di quella costellazione di tratti caratteriali, emotivi e personali orientati alla coerenza e alla fedeltà verso sé stessi, ma sempre nel bilanciamento con ciò che è moralmente necessario affinché – seguendo un motto caro alle teorie virtueticiste – si prenda la propria vita (morale) sul serio (cfr. Vaccarezza 2020: 170; Cox, La Caze & Levine 2014: 200-209). Il che significa, proprio come nella versione di Zagzebski, che anche qui principale protagonista non è la singolarità personale nella sua globalità, ma il sé *morale*; così come il cambiamento descritto e auspicato attraverso una *exemplarist character education* (cfr. Vaccarezza 2020: 171-173) riguarda solo ed esclusivamente la sfera morale, la sua autonomia e ragionevolezza, e quindi il compito principale consiste nel diventare moralmente buoni.

5. *Lo sviluppo etico oltre la moral education*

Ora, sulla base della prospettiva di ricerca che qui emergerà, il merito indubbio condiviso dall'esemplarismo radicale di Zagzebski e dalla sua variante virtueticista è quello di aver riabilitato ed enfatizzato l'importanza delle virtù (moralì e intellettuali) nel processo di fioritura della personalità. Allo stesso tempo la decisione – probabilmente l'unica possibile, date le premesse iniziali e gli assunti derivanti dall'ambito teorico e culturale di appartenenza – di circoscrivere lo sviluppo del discorso al livello dell'evoluzione morale dell'individuo, alle sue categorie, giudizi, valutazioni ecc.; l'idea di considerare, inoltre, l'ammirazione come il sentimento morale esemplare *par excellence*, e una sua moderata coltivazione come uno dei punti più elevati della maturazione etica e personale dell'individuo, rischia di depauperare la riflessione della complessità che caratterizza il processo di individuazione della singolarità personale e il processo di armonizzazione creativa tra i suoi livelli e strati, differenti ma simultaneamente presenti (biologico, psichico, sociale, morale, personale ecc.). Ora, nonostante alla variazione non radicale dell'esemplarismo esplorata in queste pagine vada

riconosciuto il valore di aver messo in discussione i presupposti irriflessi e i potenziali circoli viziosi teorici della variante originaria (radicale) dell'esemplarismo morale, essa condivide con quest'ultima la premessa fondamentale di riduzione del fenomeno esemplare allo sviluppo morale dell'individuo. Nonostante, inoltre, tali contributi abbiano concorso a catalizzare l'attenzione di diversi gruppi di ricerca e le loro risorse su una materia d'indagine altrimenti insufficientemente esaminate, la mia ipotesi di lettura degli studi finora condotti sul tema è che essi abbiano poco o affatto considerato l'ipotesi di un'inscindibilità della connessione, interna al processo – e più che morale – di formazione (*Bildung*), individuazione, sviluppo ed espressione della singolarità personale tra:

- l'aspetto *relazionale*, incentrato primariamente su pratiche di condivisione emotiva fondanti la dinamica esemplare tra la singolarità e l'alterità;

- l'esistenza di una *vocazione o destinazione* individuale, caratterizzata dalla presenza di una direzione, un orientamento e uno stile unici e inconfondibili, ma al contempo non eccezionali e eccelsi perché originati e immersi in quella falda comune che abbraccia tutti gli individui innanzitutto in quanto esseri viventi; tale destinazione, quindi, non è presente fin dall'inizio ma emerge nel corso del processo e si dispiega completamente soltanto alla fine, non è arbitraria e non comporta un atteggiamento di eccentricità nel senso usuale della parola; essa, pertanto, è dotata della massima evidenza e oggettività, ed è capace di orientare in modo aperto (non deterministico) la riuscita globale della vita di ognuno, in un senso e con conseguenze eticamente e socialmente rilevanti.

Per far sì che i termini di questa connessione esplicitino il loro potenziale teorico (descrittivo) e pratico è necessario ma non sufficiente che si focalizzi l'attenzione sulla priorità non di una singola manifestazione emotiva (ad esempio, l'ammirazione), quanto piuttosto sull'interazione tra questa e altre emozioni riferibili alle medesime dinamiche etiche ma di segno opposto (es. invidia, risentimento, vergogna, disprezzo ecc.) e, inoltre, tra i diversi livelli o strati della vita emozionale. In questo senso, dal mio punto di vista risulta particolarmente prolifico l'apporto fornito dall'idea di Scheler sull'esistenza e il funzionamento di una stratificazione valoriale ed emotiva ordinata su diversi livelli di apertura e priorità esistenziale (*Rangordnung*), dai valori sensoriali e vitali per arrivare ai valori psichici, sociali, morali e personali. Sul lato percettivo, inoltre, tale chiave di lettura dei fenomeni riferibili alla vita emotiva ipotizza la presenza di una stratificazione

(*Stufenfolge*) affettiva, dalle sensazioni organiche, ai sentimenti vitali e psichici, fino ai sentimenti morali e personali. La compenetrazione tra queste realtà strutturalmente stratificate genera diverse forme di connessione, sintonizzazione e condivisione emotiva (*emotional sharing*) tra individualità e alterità vivente, a partire dall'unipatia (*Einsfühlung*), l'empatia "proiettiva" (*Einfühlung*), l'empatia in senso stretto (*Nachfühlung*) fino ad arrivare al sentire condiviso e simpatetico dotato di valore etico (*Mit-gefühl*). L'obiettivo di questo lavoro è quello di far emergere gradualmente, nel corso dei capitoli, e per contrasto, l'idea fondamentale che, a proposito della dinamica dell'esemplarità, il processo si muove per gradi non successivi e reciprocamente escludentesi da uno stato di relativa *dipendenza da* (stati fisiologici, condizionamenti psichici, luoghi comuni, dettami familiari, categorie morali e sociali, ecc.) per arrivare a una relativa *liberazione* e apertura al mondo delle singolarità proprie e altrui. Questa idea, che proverò a esplicitare nel corso della trattazione, non implica che esista un individuo totalmente differenziato e separato dal mondo che lo circonda, che è unicamente "sé stesso". Piuttosto, in questo modo si vuol provare a immaginare una singolarità personale che comprenda tutti quegli strati (biologico, impulsivo, psichico, senso comune, sociale e morale, e infine la sfera personale), ma soprattutto che essi coesistano nello stesso individuo contemporaneamente seppur con modalità di espressione delle rispettive priorità di volta in volta differenti. Questo stato di cose lascia all'individuo il compito (mai definitivamente realizzato) di fare i conti ogni giorno e fino alla fine dei suoi giorni con il costante ma discontinuo *divenire altro da sé* (proprio e altrui).

Come emergerà dalle pagine seguenti, la teoria dinamica e non moralistica dell'esemplarità che vorrei provare a suggerire a partire dalla fenomenologia di Max Scheler è intrinsecamente *individuazionista* e, proprio perciò, profondamente relazionale. La mia idea è che l'esemplarismo morale, radicale e non, sconti le conseguenze di un limite originario derivante dall'assunzione di un punto prospettico molto ben delineato: vale a dire l'idea che la maturazione e lo sviluppo degli aspetti *morali* della personalità rappresenti il punto più alto della crescita globale dell'individuo. Inoltre, ritengo che il carattere apertamente esortativo e la sottolineatura sugli aspetti pedagogici tipici di questa forma di esemplarismo teorico possano funzionare solo per certi ambiti e per alcune fasi del processo di maturazione e individuazione della singolarità (ad esempio, l'infanzia e l'adolescenza). Anche nella sua variante virtueticista, infatti, le teorie morali

sull'esemplarismo non tengono debitamente in considerazione che, oltre al rischio di una certa omologazione irriflessa (tipica di alcune forme irrigidite di imitazione), la visione complessiva della formazione come elevazione, miglioramento e aspirazione all'eccellenza, se non opportunamente relativizzata, corre il rischio di deformare in senso moralistico e ascensionale un fenomeno – quello della crescita – complesso e multidimensionale. Una volta applicate, poi, a un fenomeno come la crescita, che nella realtà si riscontra a diversi livelli e con differenti caratteristiche, categorie e lenti interpretative come quelle tipiche della morale occidentale – con le sue derivazioni e i suoi influssi provenienti da un certo modo di interpretare la cultura greca classica e il Cristianesimo – si rischia di produrre un livellamento qualitativo delle differenze individuali, valoriali e culturali in nome di una presunta preminenza di una visione del mondo storicamente determinata sulle altre.

6. *Leader e personalità dominanti sul fronte cognitivista: i concetti di extraordinary, creating e leading minds*

L'indagine sulle differenti modalità e i differenti approcci con cui si è provato a rendere ragione di quei complessi fenomeni attraverso i quali gli individui entrano in relazione, influenzandosi reciprocamente, per dare forma al loro modo d'essere, di agire, di pensare ecc., e che vengono genericamente identificati con l'esemplarità, dovrebbe aver schiuso a questo punto la consapevolezza che le dinamiche esemplari sono multidimensionali e complesse. Il tentativo di ricondurle soltanto a un affare di elevazione, a una sorta di ascensore morale, è il risultato di un ingenuo posizionamento prospettico tipico di una certa maniera "assolutizzante" di proporre chiavi teoriche di lettura della realtà vivente globalmente intesa a partire dall'uso (implicito e acritico) di categorie fondanti di una visione del mondo delimitata e storicamente determinata.

Un'ulteriore proposta di interpretazione dell'esemplarità a partire dalle idee di elevazione ed eccellenza di natura non (solo) morale ha trovato all'interno degli studi di ambito psicologico-cognitivista un suo terreno fertile per nascere, svilupparsi, propagarsi e incidere sul senso comune e, quindi, su ciò che comunemente dovrebbe essere inteso attraverso l'uso della parola "esemplare". Le ricerche che qui mi propongo di esaminare hanno uno dei loro portavoce più rappresentativi ed eminenti nello psicologo statunitense

Howard Gardner, divenuto celebre in particolare per via delle sue ricerche sulle intelligenze multiple (cfr. Gardner 1987). Una parte non trascurabile della sua opera è, infatti, dedicata allo studio dei tratti caratteristici di alcune personalità che hanno mirato a esercitare una certa forma di *leadership* al di fuori e al di là delle singole sfere di competenza (cfr. Gardner 2018: VII). L'interesse per gli studi di Gardner ai fini della ricerca qui presentata è motivato da una ragione principale su tutte: essi rappresentano un tentativo particolarmente emblematico e compendiario di individuare, attraverso l'enumerazione delle caratteristiche psicologiche della *leadership* effettiva, le ragioni che portano certi individui ad avere un ruolo trainante e a incidere profondamente sull'immaginario collettivo, su ciò che i singoli possono aspirare a diventare, realizzare ecc. È come se il compito altamente impegnativo loro assegnato fosse quello di condurre, attraverso un linguaggio (nel senso generale e non esclusivamente verbale del termine) in grado di travalicare i confini delle singole sfere, le persone oltre i loro limiti.

Una nota a margine credo sia doverosa, e può anche aiutare a motivare la scelta di affrontare un tema – la leadership e il leader – quantomeno inconsueto per il contesto etico e fenomenologico. La riflessione sulla leadership è una sorta di pietra filosofale ipermoderna, (cfr. Lipovetsky 2022: 330) ed è ampiamente diffusa all'interno del mondo aziendale e nei nuovi paradigmi che assurgono a chiavi di lettura (rivoluzionarie, almeno nelle intenzioni) fulcro di tutti i discorsi sul funzionamento di un contesto lavorativo e strumento gestionale ormai insostituibile ai fini di un aumento di competitività, fidelizzazione e attrazione nei confronti del brand. Non è un caso che l'analisi morfologica del leader e della leadership trovi un posto e sia particolarmente a suo agio all'interno del contesto in cui ci muoviamo in questa ricerca. Infatti, al di là delle diverse caratterizzazioni, l'uso critico e riflessivo di questa tematica all'interno dei contesti lavorativi e aziendali implica il riferimento più o meno obbligato a concetti relazionali densi di significato etico quali fiducia, ammirazione, invidia, responsabilità, autorità, ispirazione, emulazione, benessere, cura, felicità, partecipazione, illusione, controllo, potere, influenza ecc. Tuttavia, dato che questi concetti si ritrovano loro malgrado a funzionare e a essere operativi all'interno di un contesto fondato sulla produttività, il rischio principale dal mio punto di vista è rappresentato dallo spostamento impercettibile dell'ago della bilancia dall'ammirazione all'amministrazione.

Le imprese non potevano restare con le mani in mano di fronte alla crescente disaffezione del loro personale. In un'economia post-fordista, tale per cui la competitività non dipende più soltanto dall'aumento della produzione a fronte di una riduzione dei costi, il coinvolgimento soggettivo delle persone costituisce un'importante riserva di produttività: è quindi fondamentale amministrarlo con accortezza. Si insiste sempre di più sull'importanza dell'elemento umano, sulla partecipazione, sulla motivazione, sulla fiducia del management. Addio alla cultura tecnocratica e burocratica fondata su un'organizzazione "scientifica" del lavoro: oggi bisogna reinventare la gestione dei collaboratori per favorire il più possibile il coinvolgimento personale e la fidelizzazione (Lipovetsky 2022: 331-332).

Dal punto di vista fenomenologico da cui muove questa ricerca, ispirata com'è dalle intuizioni di Scheler, non sorprende che dinamiche legate al concetto di lavoro e ambito etico s'incrocino fino a confondersi. Il cambio di paradigma avvenuto negli ultimi decenni si differenzia dal contesto preso in esame dall'analisi scheleriana per via di un fattore su tutti di profonda originalità: infatti, negli anni in cui Scheler si rende conto che l'irruzione di una nuova concezione del lavoro comporta una presa di posizione a livello valoriale, e che quindi la visione del mondo orientata dall'approccio scientifico e lavorativo seleziona le sue priorità (a ogni livello, dal cognitivo all'affettivo) in base a ciò che è funzionale alla produttività, alla controllabilità e alla riproducibilità tecnica. Ciò che restava fuori dal panorama sviscerato criticamente da Scheler era l'appropriazione della dimensione etica e affettiva concernente la dimensione valoriale personale, sia a livello intimo sia a livello sociale e morale. È possibile ipotizzare che la decisione (obbligata, in realtà) di tener fuori dalla visione del lavoratore e del lavoro moderno tutta o comunque gran parte della dimensione concettuale legata all'affettività personale dipendesse dalla possibilità ancora data in quegli anni di tenere separati gli ambiti e le sfere del «lavoratore» e della «personalità» etica profonda, cosa che invece nel contesto attuale pare profondamente improbabile. Il vero dato osservabile da cui partire è rappresentato dall'onnipervasività del lavoro e della produttività sui tempi, gli stili di vita, le scelte, gli orientamenti e le priorità valoriali degli individui viventi, abitanti e co-produttori del cosiddetto mondo globalizzato. Non rientra nelle intenzioni di questa ricerca quello di approfondire criticamente le dinamiche del neoliberalismo e delle nuove forme di capitalismo, dato che altri studiosi (divenuti classici e non) hanno contribuito prima e meglio con altre ricerche

a fornire una mappa teorica con la quale orientarsi nella complessità del mondo che abitiamo. L'unica, o comunque la prima cosa che è rilevante ai fini di questa ricerca è che la visione del mondo orientata dalla produttività ha fatto qualcosa che, fino a pochi decenni fa, sembrava inimmaginabile: vale a dire si è impossessata della concettualità legata alla dimensione affettiva personale e alle sue profondità per reindirizzarla e riorientarla a scopi produttivi. Basti pensare al dilagare dei riferimenti a un uso consapevole dell'emotività all'interno delle relazioni lavorative. Probabilmente la parola più utilizzata e, a tratti, abusata in tal senso è "empatia". Approfondiremo nei capitoli successivi le fortune di una certa concezione dell'empatia e, in generale, prenderemo in esame i fenomeni di condivisione emotiva. Ciò che conta qui è la sottolineatura dell'uso per larghi tratti strumentale che viene fatto di fenomeni originariamente legati alla sfera affettiva e relazionale intima e sociale, come ad esempio la cosiddetta "intelligenza emotiva", la comunicazione efficace, le capacità di guida personale, l'ascolto e la sintonizzazione attivi, la trasparenza (soprattutto dei propri fattori di vulnerabilità), la capacità di essere d'ispirazione, l'umiltà, l'onestà, il rispetto, l'impegno responsabile e la fedeltà.

Ai fini della ricerca qui presentata sulle dinamiche legate all'esemplarità, in generale, e sull'emblematicità della proposta di Gardner, l'aspetto principale resta, come detto, l'enfasi posta sulla capacità tipica delle personalità trainanti di essere d'esempio a scopi elevativi.

Per quanto il mondo sia soggetto a rapidi mutamenti, l'esercizio della leadership continua a essere cruciale in ogni tipo d'istituzione, dalla scuola alla nazione. Gran parte delle cose che agiscono beneficamente nel mondo è stata ispirata da leader lungimiranti, così come gran parte degli orrori che affliggono il mondo è stata scritta da leader, sia pure altrettanto dotati, che hanno usato il proprio potere in senso distruttivo (Gardner 2018: VIII).

All'interno della sua trattazione, Gardner prende le mosse da ciò che *comunemente* viene indicato attraverso la parola "leader":

quando pensiamo alla figura di un leader, di solito ci viene in mente una figura storica importante sul piano politico o militare: Alessandro Magno, Napoleone Bonaparte, Abraham Lincoln, o i generali delle guerre d'indipendenza. [...] A un primo sguardo, ben

pochi appaiono più lontani di Einstein da una simile immagine: Einstein lavorava su questioni così astruse che pochi, anche oggi, le comprendono fino in fondo; inoltre, preferiva analizzare le questioni nel laboratorio della sua mente, discutendole soltanto con uno o due tra i suoi collaboratori più fidati (Gardner 2018: 5).

Il riferimento a personalità autorevoli in diversi campi, dalla scienza alla politica, è utile a Gardner per proporre la sua tesi principale, vale a dire che per poter essere definito leader è di primaria importanza che una persona posseda la capacità di *influenzare* in modo significativo i pensieri, i comportamenti e i sentimenti di altre persone, sia in maniera diretta che in maniera indiretta. In tal modo, le personalità egemoni a cui si riferisce lo psicologo statunitense sono, in generale, «persone che, tramite la parola e/o l'esempio personale, hanno significativamente influenzato i comportamenti, i pensieri e/o i sentimenti di un numero rilevante di altri esseri umani (qui denominati *pubblico* o *seguaci*)» (Gardner 2018: 9; 99). Il principale mezzo d'azione di tali personalità è rappresentato dalla storia personale o sociale che comunicano, ma soprattutto che *incarnano*. Caratteristica del messaggio che i leader trasmettono ai loro seguaci attraverso la vita personale che conducono, pubblica e privata, è la *chiara, diretta e immediata percepibilità* delle incarnazioni che rappresentano. La concezione da cui muove Gardner tiene in considerazione, infatti, soltanto gli aspetti consci e luminosi degli aspetti influenzabili (direttamente o indirettamente) della personalità. Per tale ragione, affinché un leader agisca e, attraverso la sua influenza e il suo esempio personale, ispiri il suo pubblico di riferimento, è necessario che il modo e l'approccio con cui conduce la propria vita sia *chiaramente percepibile* da coloro che essi si propongono di influenzare (cfr. Gardner 2018: 10). La sensazione, quindi, è quella di ritrovarsi di fronte a un doppio fronte di intenzionalità attiva: da un lato, infatti, troviamo la persona "comune" alla ricerca *attiva* di ispirazione e spunti su come condurre la propria esistenza che, nel momento in cui s'imbatte in una personalità in grado di dirigerne il corso e l'andamento, è e deve essere in grado di *percepire chiaramente* di trovarsi di fronte a una fonte e a un'opportunità straordinaria di miglioramento; dall'altro, invece, troviamo personalità autorevoli che sono state capaci di pervenire a vette di eccellenza nei rispettivi ambiti d'elezione e che, in maniera ogni volta differente, hanno chiaramente inteso innalzarsi a guide e modelli per il loro pubblico. Pubblico che varia di volta in volta a seconda delle qualità e dell'innovatività del messaggio incarnato dai leader. In base all'originalità del

messaggio e all'estensione del pubblico a cui si rivolge, infatti, si distinguono secondo Gardner diversi tipi di leader:

- 1) Il leader *ordinario*, il più comune, che si limita a comunicare la storia tradizionale, le visioni del mondo e i luoghi comuni del suo gruppo nel modo più efficace possibile;
- 2) Il leader *innovativo*, invece, individua una storia o una tematica già presente anche se trascurata all'interno di un gruppo o una comunità ed è in grado di imprimervi una svolta originale: caratteristica di questo tipo di personalità è la capacità di portare un nuovo modo di guardare alle cose e di imprimere un nuovo orientamento al loro tempo;
- 3) Il leader *visionario*, infine, non si accontenta di far leva su qualcosa di esistente (per mantenere lo *status quo* o per cambiarlo) ma intende esplicitamente creare una storia e un corso realmente nuovi «che prima di allora alla maggior parte della gente era ignota, e riesce almeno in parte a trasmetterla agli altri» (Gardner 2018: 12).

La principale differenza tra le due tipologie di leader concerne l'*estensione* del loro pubblico. Nel caso del leader innovativo, infatti, la possibilità è che a essere influenzato dalla sua azione sia l'intera società o comunque una comunità eterogenea e molto vasta, composta da persone dotate di un bagaglio mentale ordinario e relativamente poco competente nelle tematiche in cui si riversa il talento del leader (cfr. Gardner 2018: 13). Il leader visionario, al contrario, esercita la sua influenza all'interno di una sfera particolare, con le sue storie, i suoi obiettivi e i suoi linguaggi, che i membri di appartenenza possiedono già e che padroneggiano in maniera esperta. In quest'ultimo caso, la reciprocità tra i leader e il loro pubblico, sebbene sia presente e efficacemente operante in entrambe le tipologie, restringe oltremodo le sue maglie fino a rendere tutt'altro che semplice tracciare una linea di demarcazione netta tra chi è all'origine e chi è, in certo senso, originato: «con ogni probabilità, il loro pubblico era “predisposto” alla loro comparsa; la loro opera rivoluzionaria “predispose” a sua volta il pubblico a ulteriori rotture, di cui si resero personalmente protagonisti o che furono successivamente compiute da altre personalità creative» (Gardner 2018: 13). La stessa inestricabile reciprocità determina, in generale, le caratteristiche del leader, il cui emergere e la cui

efficacia sono evidentemente dovuti, da una parte, alla sua intelligenza, personalità e ambizione; dall'altra tuttavia sono determinati anche dai bisogni e dalle domande del pubblico, dalle caratteristiche dei tempi e della società ecc. Per cui, l'impatto e l'influenza dei leader dipendono in definitiva dall'autenticità della storia che comunicano e incarnano, da come quella storia viene percepita dal pubblico a cui è rivolta (cfr. Gardner 2018: 15). Ciò che contraddistingue l'efficacia di una personalità del genere è la capacità «di formulare una storia che vada bene sia per loro stessi sia per gli altri» (Ibid.).

Lo psicologo americano sottolinea l'importanza del termine "storia", invece che quello di messaggio o tema, perché è quello che meglio si adatta alla prospettiva *dinamica* offerta dallo scambio reciproco tra leader e seguaci:

il pubblico [...] non è solo una tabula rasa in attesa che una storia – la prima o la migliore – vada a iscriversi nel suo virgineo candore. Al contrario, i membri del pubblico arrivano di solito con un bagaglio di molte altre storie che sono già state dette e ridette nelle loro case, sfere e società. Le storie narrate dal leader [...] devono competere con queste. [...] [Si tratta] di veri e propri drammi che si sviluppano nel tempo, di cui entrambi, leader e seguaci, sono i personaggi principali o gli eroi. Il leader e il pubblico hanno a che fare con molte storie, ma la più cruciale concerne la questione dell'identità (Gardner 2018: 15-16).

Le storie che i membri di questa diade ideale, che vede da un lato i leader e dall'altro il loro pubblico, toccano quindi nel profondo le corde di cosa un gruppo o una popolazione rappresenta, cosa può essere, quali sono le sue origini e qual è la sua destinazione. Tuttavia, nel fare ciò, incontrano resistenze e ostacoli in particolare sotto forma di stereotipi, luoghi comuni e immagini che, per quanto depauperanti siano per la crescita individuale e collettiva, si nutrono e si consolidano attraverso la ripetizione e la tradizione.

La peculiarità della prospettiva presa in esame in questa sezione consiste, come detto all'inizio, nei presupposti *cognitivisti* da cui prende le mosse. L'accento posto sull'eccellenza, sulla capacità di influenzare e sulle dinamiche circolari tra una personalità autorevole e un'altra (o altre) che a questa affida la conduzione della propria esistenza (morale, sociale, politica, religiosa ecc.) rappresentano tratti condivisi con l'approccio *moralistico* all'esemplarità prima analizzato. Come vedremo più avanti, quando affronteremo gli aspetti maggiormente problematici della soluzione cognitivista, sul

versante delle caratteristiche appena elencate e condivise con le teorie di derivazione filosofico-teologica e virtueticista il progetto teorico non porta con sé elementi di originalità rispetto ai luoghi comuni finora tratteggiati sull'esemplarità. L'elemento realmente peculiare consiste nel presupposto in base al quale la leadership si esercita necessariamente nell'arena della *menti umane*: per questo, secondo Gardner, l'obiettivo di un esame approfondito della natura e dei processi della leadership dovrebbe tener conto «primo, dei modi in cui leader di tipo diverso riescono a mettere a fuoco e a risolvere importanti problemi dell'esistenza; secondo, di come contemporaneamente o a momenti alterni, essi cercano di modificare le menti dei loro seguaci per operare gli auspicati cambiamenti» (Gardner 2018: 17). La giustificazione razionale più immediata di tale obiettivo risiede in ciò che, secondo lo psicologo, contraddistingue l'approccio cognitivista, vale a dire il suo essere focalizzato su come le idee, pensieri o immagini mentali si sviluppano, vengono immagazzinate, attinte, combinate, ricordate e rimaneggiate o distorte dalle operazioni che si svolgono all'interno della mente umana. Per cui la domanda, a proposito dell'esemplarità, diventa: quali sono le idee (o storie) del leader? Come si sono sviluppate? In quale modo vengono comunicate, comprese e fraintese? La particolarità dell'approccio di Gardner rispetto all'approccio cognitivista classico e specifico lo spinge quindi a prendere in considerazione una mente attiva nel senso più generale del termine, «che confronta storie tra loro, mettendone in luce certe caratteristiche e tenendone maggiormente in ombra altre» (Gardner 2018: 18). La conseguenza di questa premessa radicale è che, a differenza di altre prospettive sociopsicologiche sul tema, per andare al cuore del fenomeno della leadership non è sufficiente concentrarsi sugli aspetti legati al potere, alle strategie e le decisioni politiche, alle caratteristiche del pubblico o alla personalità psicodinamica del leader. Ancora una volta, per Gardner, «l'elemento cognitivo – cioè delle strutture mentali che si attivano nei leader e nei seguaci – costituisce la tessera mancante del rompicapo» (Gardner 2018: 19). In precedenza si è detto che il contesto all'interno del quale opera il leader e (re)agisce il seguace è un contesto spesso già saturo di storie, di tradizioni, di luoghi comuni sui quali le personalità carismatiche e trainanti intervengono per inserirvi il loro originale apporto che aspira a diventare, in certo qual modo, dominante. Così facendo, Gardner mostra di prendere in considerazione l'idea che gli esseri umani si muovano, crescano e sviluppino le loro personalità all'interno di istituzioni culturali nel senso più generale del termine.

L'uomo è un essere culturale [...] per cui l'approccio da me adottato è sia cognitivo sia culturale. Vedo l'instaurarsi della leadership come un processo che avviene nella mente di persone che vivono all'interno di una cultura: un processo che comporta la capacità di inventare, capire e valutare le storie, di cogliere il conflitto che esiste tra storie diverse. Alla fine, certi tipi di storie finiranno inevitabilmente per prevalere (Gardner 2018: 25).

Ora, ci sono diversi fattori che secondo l'approccio adottato da Gardner sono in grado di rendere ragione dell'esistenza e delle caratteristiche peculiari della leadership autorevole, fattori che in generale sono tutti legati all'esistenza e alle caratteristiche dell'essere vivente che, in questa drammatizzazione psico-esistenziale, riveste i panni del protagonista: la mente umana culturalmente situata.

Il primo elemento utile a caratterizzare la leadership affonda le sue radici nella biologia evuzionista, per cui «a differenza della maggior parte delle altre specie, l'ordine dei primati è organizzato in gerarchie che determinano *tra i suoi membri chiari rapporti di dominanza*» (Gardner 2018: 26). L'instaurarsi di tali posizioni gerarchiche all'interno di un gruppo socio-biologico è legato all'interscambio reciproco tra fattori sociali (la competizione, la protezione e la conquista, ad esempio) e fattori neurobiologici, secondo i quali – e in basi agli studi attraverso i quali Gardner prova ad avallare la sua posizione teorica – chi riesce a occupare una posizione dominante presenta un corredo e un comportamento davvero caratteristico al livello di neurotrasmettitori. Infatti, le “personalità” (a tutti i livelli e in tutte le specie del mondo biologico) di spicco presentano una maggiore produzione di serotonina e minori livelli di stress (cfr. Ibid.). Ho parlato di interscambio reciproco sia per sottolineare che non è il fattore biologico a determinare la posizione all'interno del gruppo sociale, sia soprattutto per marcare la peculiare plasticità dell'apparato neurobiologico coinvolto in tale dinamismo. Succede, infatti, che un individuo possa cambiare posizione all'interno della gerarchia stabilita, con la conseguenza di riuscire a dar vita anche a un cambiamento del corredo neuronale e dei marcatori fisiologici sopra menzionati.

Il secondo fattore che interviene nella spiegazione dell'epigenesi della leadership è sempre da ricondurre a un ordine di ragioni biologiche e specie-specifiche. Secondo gli studi forniti da Gardner, la nostra eredità di primati ci lascia in consegna una spiccata *tendenza all'imitazione*. Si tratta quasi sempre di un fenomeno unidirezionale, che non dà scampo neanche alle specie più evolute: gli individui di condizione inferiore imitano le

azioni dei co-specifici di condizione superiore (cfr. Gardner 2018: 26). Nonostante il linguaggio e le motivazioni utilizzati siano tipici dell'indagine biologica, si tratta in realtà della stessa tesi riportata *mutatis mutandis* anche dalle teorie moralistiche sull'esemplarismo. Anche se in quella sede, come visto in precedenza, non si fa menzione dell'aspetto evolucionistico, l'idea è fondamentalmente la stessa: due o più individui si ritrovano o sono costretti a instaurare un gioco di interscambi a diversi livelli (biologico, psicologico, sociale e morale) a causa della diversa posizione occupata nel gruppo di appartenenza. Per cui, da una parte troviamo un individuo in posizione di subalternità e bisognoso di regole e precetti per crescere, sotto tutti i fronti, e adeguarsi in maniera ottimale alle prassi e alle consuetudini (sociali, morali ecc.) tipiche dell'ambiente in cui vive e agisce. Dall'altra, invece, si situa un individuo prevalente e in grado di emergere e dominare per via delle sue caratteristiche acquisite, ma soprattutto per via dei particolari talenti (pratiche, atteggiamenti ecc.) che è stato in grado di coltivare e che lo hanno messo nelle condizioni di condurre l'esistenza dei suoi simili, e di suscitare in loro il desiderio e l'aspettativa di conformarsi ai suoi dettami e alla sua personalità. Per certi versi, basterebbe il riferimento a questa dinamica diadica per rendere conto dello sviluppo individuale per conformazione, apprendimento e assimilazione. Soltanto, come si vedrà, non sono propriamente sicuro che in tal modo possano emergere i margini e i lineamenti che contraddistinguono la dinamica esemplare all'interno della dimensione personale e singolare dell'esistenza.

Proseguendo, è interessante notare come Gardner aderisca a una visione evolucionistica, in termini psicodinamici, in base alla quale la messa in forma dell'individuo sia caratterizzata dall'esistenza di diverse fasi o stadi con tratti e orientamenti peculiari. All'inizio della sua vita, infatti, l'individuo si ritrova a maturare all'interno di un contesto profondamente relazionale e sociale, per cui tutta la sua esistenza è determinata e dipende dalla costruzione di un legame solido tra il bambino e la persona che lo accudisce (cfr. Gardner 2018: 27). La tipologia e lo stile di questa prima forma di accudimento e attaccamento (cfr. Bowlby 1969; Harlow & Harlow 1969; Kraemer 1992) consegna all'individuo l'impronta delle sue relazioni future a tutti i livelli, sia di quelle simmetriche con i suoi pari sia dei rapporti dell'individuo con l'autorità. In generale, Gardner aderisce esplicitamente a quella visione per cui il processo di sviluppo si gioca in un delicato e costante interscambio tra fasi di socializzazione, imitazione,

identificazione e interiorizzazione dei modelli circostanti (a diversi livelli di consapevolezza), da un lato, e fasi di separazione, messa in discussione e differenziazione, dall'altro. Si tratta di una dinamica che merita indubbiamente un ulteriore approfondimento e alla quale, da un punto di vista fenomenologico, verrà dedicato un suo spazio di riflessione nel corso della trattazione. In ogni caso ritengo che, ai fini di una chiarificazione delle sue strutture profonde e delle forze che ne condizionano il dipanarsi, l'idea che la vita e la crescita dell'individuo si svolgano all'interno di questi processi paralleli ma compresenti meriti di essere considerata come un'ipotesi di lettura particolarmente adeguata.

Due processi sociali paralleli operano nei primi anni di vita: da un lato il bambino sviluppa un senso di identità individuale sempre più complesso e differenziato; dall'altro arriva a provare affinità, in particolare nei confronti di persone più grandi, e in generale con uno o più gruppi sociali. Questi processi continuano a dispiegarsi per tutta l'infanzia, anzi per tutto il corso della vita. [...] Il risultato finale di questi processi di separazione e identificazione è l'individuo come parte di un gruppo, come detentore di certe convinzioni, atteggiamenti e valori, come agente di certi comportamenti (Gardner 2018: 28).

Nello specifico di una ricerca sui fattori che determinano l'emergere e il prevalere di alcuni individui su altri, il presentimento di Gardner è che

un affascinante "marcatore" di molti leader futuri è la loro capacità di identificarsi con un'autorità più distante. Tale identificazione si manifesta sia nel tentativo di emulare il leader, sia nella disponibilità a metterlo in discussione in determinate circostanze. [...] È compito specifico del leader [a quel punto] quello di aiutare altri individui a definire la propria identità personale, sociale e morale; non è raro che la capacità del leader di ispirare altra gente risieda propriamente nel modo in cui egli stesso ha risolto i problemi di identità. Ma ovviamente un modello può esercitare una molteplicità di influenze (Gardner 2018: 28-29).

Su questo punto, l'idea di Gardner è che, al verificarsi di certe condizioni, lo sviluppo dei tratti caratteristici di un individuo sia relativamente prevedibile. Per quanto

sia lasciato un margine all'imprevedibilità e alla flessibilità, l'ipotesi qui avanzata dallo psicologo cognitivista è che il modo in cui si svolgono e si intersecano i rispettivi processi di identificazione e separazione nei primi anni di vita consenta di prevedere in maniera relativamente attendibile quale sarà la posizione dell'individuo all'interno della relazione leader-seguace (cfr. Gardner 2018: 29). Ora, fermo restando la consapevolezza dell'autore sulla complessità e non determinabilità teorica dell'esito finale dei singoli percorsi di sviluppo individuale, ciò che desta maggiori perplessità su questo punto è la sensazione che, in questo modo, si dia adito a una teoria dei modelli dall'indole pseudo-immunitaria e pericolosamente deterministica. Infatti, che sia fondamentalmente erroneo immaginare che le concezioni tipiche di una fase iniziale dello sviluppo si dissolvano automaticamente col passaggio a una fase successiva, in un susseguirsi meramente cronologico e progressivo di stadi di avanzamento; che, inoltre, sia possibile rendere comprensibile a posteriori lo stile relazionale di un individuo a un certo punto del suo stato di maturazione a partire dalla maniera in cui è entrato in relazione con altri individui all'inizio della sua vita; che, nonostante le competenze relazionali sviluppate sin dalla più tenera infanzia, gli individui non si sottraggano mai completamente al rischio dell'inganno e dell'illusione; tutto ciò non implica a mio modo di vedere che, già nei primi anni di vita, la mente dell'individuo «sia nella maggior parte dei casi già strutturata: le teorie e i copioni sono già consolidati e, in assenza di un frequente riproporsi di circostanze obbligate, l'individuo crescendo si mostra poco incline al cambiamento. Questa realtà si mostra fondamentale per comprendere il fenomeno della leadership» (Gardner 2018: 32). A partire da questa concezione, come detto, il rischio concreto è quello di una deriva pseudo-immunitaria fortemente limitante e riduttiva per l'immagine dell'individuo che ne risulta. È stata già messa in discussione da recenti studi biosemiotici, infatti, l'idea che l'individuo sia completamente esposto e permeabile all'influenza dell'ambiente che lo circonda, senza la possibilità di metabolizzare e sintetizzare in maniera personale e creativa gli elementi che agenti "esterni" introducono all'interno del suo organismo.

Sulla scia di questi presupposti, quindi, l'andamento dell'argomentazione di Gardner prosegue quasi naturalmente nell'individuazione di elementi che, al pari dei fattori di rischio nell'insorgenza di patologie specifiche, si comportano come marcatori precoci di un «leader tendenziale» (cfr. Gardner 2018: 37 e 47). In base agli studi

esaminati e portati a supporto della sua teoria dell'esemplarità, Gardner suggerisce che la perdita della figura paterna, una spiccata capacità di negoziazione, mediazione e risoluzione dei conflitti, un certo anticonformismo, l'inclinazione ad assumersi il rischio e le responsabilità per il raggiungimento dei propri obiettivi, il coraggio di esporsi in prima persona, un'infanzia costellata di avversità e durezze, la sensazione (seppur indistinta) precoce di essere in qualche modo "isolati" perché speciali e capaci di cose al di fuori della portata delle normali capacità delle persone, una buona intelligenza personale e linguistica, una visione sistemica e panoramica non limitata ai lati tecnici e particolaristici sono tutti fattori che, insieme ad altri potenzialmente riconoscibili, intervengono comunemente nella costruzione di una personalità dalle spiccate doti carismatiche, autorevoli e di guida: in una parola, nella messa a punto di un leader (cfr. Gardner 2018: 37-39).

Sull'altro versante, anche per gli individui appartenenti alla cerchia dei seguaci è possibile immaginare, secondo Gardner, determinate fattori di predisposizione che fa sì che alcuni individui possano essere definiti seguaci tendenziali o «seguaci per vocazione» (cfr. Gardner 2018: 41 e 47). Ad esempio, sembra che alcuni individui siano particolarmente inclini a vivere come seguaci di una qualche causa o che siano perennemente in cerca di quella figura autoritaria che il leader al contrario rifiuta (cfr. Gardner 2018: 40). In generale, a seconda delle fasi di vita, gli elementi e i requisiti che predispongono a sentirsi attratti da una persona possono essere la prestantza, la forza, la bellezza fisica, le idee, la storia, la coerenza, il carisma e un'enigmatica miscela di tratti eccezionali e ordinari.

In generale, e a mo' di ricapitolazione, essere un leader significa diverse cose e implica diversi fattori, tra cui:

- 1) Un legame di reciproca influenza e profondo interscambio con un pubblico di riferimento e una comunità;
- 2) Un certo ritmo di vita, composto di un'alternanza tra stati di profonda immersione nella vita di una comunità e altri di isolamento e profonda immersione in sé stessi;
- 3) Una storia o narrazione da comunicare e incarnare;

4) La capacità di esercitare un'influenza e di modificare opinioni, azioni e stili di vita senza ricorrere alla forza e al terrore, ma facendo leva sulla centralità della libera scelta.

Su tutti, ad ogni modo, il fattore predominante e maggiormente influente è la capacità di comunicare attraverso l'*esempio personale* (cfr. Gardner 2018: 46). In generale, l'approccio di Gardner all'esemplarità si caratterizza come un'impresa di tipo *cognitivo*,

come processo che avviene in modo ricorrente nelle menti, e tra le menti, di leader e seguaci [...]. Il concetto di leader come persona che presenta un messaggio è certo familiare, ma affermare che esistono storie e controstorie in competizione tra loro nel senso darwiniano del termine significa porsi su un terreno nuovo in qualche misura controverso. [...] Lo sforzo da me intrapreso non è da ritenersi scientifico in senso stretto. [...] Sto cercando di istruire un legame tra gli studi idiografici portati avanti da studiosi quali Howard Gruber e gli studi nomotetici e quantitativi intrapresi da studiosi quali Dean Keith Simonton (Gardner 2018: 312-313).

Inoltre, Gardner si guarda bene dall'abbracciare acriticamente una prospettiva ottimistica della leadership e, inoltre, dal supporre che il livello sul quale si situa l'azione e l'opera dei leader sia fondamentalmente morale (cfr. Gardner 2018: 314). Nei confronti di queste due prospettive, infatti, l'analisi di Gardner si pone su un versante dichiaratamente neutrale e finisce per suggerire che, indipendentemente dall'uso positivo o negativo che vorrà farne, un aspirante personalità egemone può imporsi come tale se e solo se

è in grado di comunicare in modo efficace una storia chiara e persuasiva; valutare la natura del pubblico [...]; investire la propria energia (o incanalare l'energia degli altri) nella costruzione e gestione di una struttura organizzativa; incarnare nella propria vita i lineamenti principali della storia; esercitare una leadership diretta o trovare il modo di acquisire influenza con l'uso di strumenti indiretti; e, infine, trovare il modo di acquisire e di usare, senza esserne schiacciato, una conoscenza tecnica sempre più complessa (Gardner 2018: 320).

Nel complesso, ritengo che la prospettiva espressa dagli studi di Howard Gardner, nonostante non sia esaustiva e sia stata per larghi tratti ampiamente rivista e aggiornata dagli studi di ambito psicologico che l'hanno seguita, abbia comunque un certo valore in termini di emblematicità. Che, poi, la ragione di tale carattere distintivo risieda nell'aspetto – a mio modo di vedere – maggiormente critico dell'intera proposta – vale a dire a) nella sua decisione preliminare di focalizzarsi sull'aspetto cognitivo e cosciente, tralasciando completamente le dinamiche affettive e b) nella dichiarazione di indifferenza e neutralità verso il risvolto etico delle dinamiche di reciproca influenza tra gli individui – rappresenta il fattore maggiormente motivante e lo stimolo più significativo nella formulazione consapevole di una contro-proposta teorica. Con le soluzioni finora presentate di stampo moralistico la proposta cognitivista condivide l'intenzione di muovere da ciò che *comunemente* le persone ritengono sia e debba essere considerato esemplare. In questo modo, finisce inevitabilmente per mettere in risalto gli aspetti salienti (eccezionali e straordinari o comuni e ordinari, poco conta) di *un* individuo a cui, di tutta risposta, *un* altro individuo dovrebbe conformarsi per una serie di motivazioni, a seconda dei casi, morali, psicologiche, utilitaristiche ecc. Del resto, prendendo a prestito le parole di Henri Bergson,

si può seguire [questo] cammino, partire dai diversi significati della parola [...]: si sarà in questo modo risolta una questione di lessico più che un problema filosofico; ma poco importa, purché ci si renda conto di ciò che si fa e non si immagini (illusione costante dei filosofi!) di possedere l'essenza della cosa, quando ci si è messi d'accordo sul significato convenzionale della parola (Bergson 2006: 135).

A scanso di equivoci, è bene sottolineare che l'idea alla base dell'approccio critico verso le proposte teoriche sull'esemplarità finora analizzate non mira a strumentalizzarle per sostituirle, mettendo quindi in risalto soltanto gli aspetti problematici e lacunosi. In questo modo, ciò che ne verrebbe fuori potrebbe essere tutt'al più una lunga recensione critica degli studi finora condotti. Ben altrimenti, nella prospettiva fenomenologica qui intrapresa, l'obiettivo è quello di tentare di iniziare a dar vita a una teoria sistemica e dinamica dell'esemplarità che la consideri, come già detto, innanzitutto come un fenomeno stratificato e processuale, al contempo relazione e individuale. In questo senso, la fenomenologia a cui intendo riferirmi non pretende certo di rivelare alle teorie morali,

alla biologia evolutivista e agli svariati approcci psicologici ciò che questi non sanno e non sapranno vedere, ma di fare i conti con un dato di inaggirabile realtà appartenente al fenomeno dell'esemplarità, che è ciò che appare e nell'atto stesso del suo apparire e manifestarsi. In quest'atto esso si rivela come un nodo di legami inestricabile e un complesso sistema multifattoriale la cui comprensione non può continuare a passare da una riproposizione di sistemi dualistici (di qualsiasi tipo: morali, epistemologici, psicologici ecc.). All'interno di sistemi di quest'ultimo tipo, le diadi teorizzate vengono immaginate come entità sostanziali perfettamente separabili – un soggetto da una parte e uno dall'altra, che sussisterebbero anche fuori e indipendentemente dalla relazione che li unisce –, saltando a piè pari ogni considerazione minima sulla singolarità non solo personale ma anche relazionale, e proponendo una visione per cui tutte le relazioni di tal genere seguono gli stessi schemi (moralì, cognitivi, sociali, affettivi) e sono quindi perfettamente trasparenti, prevedibili, riproducibili e elencabili. Tra le altre cose, ad esempio, ciò che nessuna delle proposte finora esaminate fa è mostrare che l'efficacia di una testimonianza esemplare in campo assiologico è tanto più grande quanto meno è espressamente cosciente; vale a dire che non è pensabile insomma che la percezione cognitiva diretta, chiara e distinta, il giudizio, la valutazione e l'atto della scelta (l'aspetto cognitivo in senso ampio, insomma) costituiscano la condizione affinché qualcuno possa influenzare la vita di un altro in qualità di modello, e perché lo divenga *questo* individuo piuttosto che un altro. Nell'ipotesi di ricerca che proveremo a suggerire, e che prende spunto dalla fenomenologia della vita emotiva di Scheler, la coscienza d'esemplarità (*Vorbildbewußtsein*) di cui parla quest'ultimo è una coscienza assolutamente prelogica e riguarda un processo che ha a che fare innanzitutto con la dimensione affettiva, prima che con quella cognitiva.

7. *Grandi uomini e personalità eccezionali a partire da Bergson e Scheler*

Nel momento in cui si decide di affrontare da vicino e in maniera realistica il problema dell'influenza reciproca – nel senso più generale del termine – che gli individui esercitano gli uni sugli altri, non è poi possibile trascurare le diverse implicazioni scaturite da una presa in carico teorica dei concetti di autorità, obbedienza e prestigio, e delle connessioni esistenti tra questi e le idee di autonomia, libertà e singolarità. La struttura

profondamente caleidoscopica dell'esemplarità, infatti, porta con sé l'obbligo di un immediato riferimento teorico a ciò che, sul versante pratico, costituisce una delle molteplici facce della dinamica esemplare. Il fatto che uno o più individui siano in grado, consapevolmente o meno, di esercitare un potere di vario genere sui loro simili per ciò che concerne la conduzione della loro esistenza individuale, sociale, intima o morale comporta, come detto, rischi e opportunità su differenti livelli e con conseguenze di portata differente. Dalla vita in società con i suoi risvolti politici e morali all'appartenenza a una comunità ristretta (religiosa, sociale ecc.), dai gruppi familiari alle relazioni intime di natura sentimentale è possibile assistere all'insorgenza di dinamiche che mettono quotidianamente in discussione l'autonomia individuale per via della presenza dell'autorità, la libertà per via della presenza dell'obbligazione e, non da ultimo, la capacità di autodeterminazione per via della presenza dell'obbedienza e del fascino che quest'ultima esercita. In tale contesto, la scelta di servirmi di alcuni spunti di riflessione piuttosto che di altri ha precise ragioni strettamente connesse all'economia del discorso. Ritengo, infatti, che alcune intuizioni contenute nei testi di Henri Bergson e Max Scheler dedicati alla delicata relazione tra l'esemplarità e l'autonomia possano rappresentare dei punti di partenza problematici altamente generativi per l'argomentazione che qui intendo condurre. Entrambi, infatti, hanno fornito un importante contributo pionieristico sul problema dell'autorità e della libertà individuale negli stessi anni in cui emergevano in tutta la loro potenza i risvolti drammatici dell'obbedienza, dei fenomeni di massa e dell'influenza dei grandi capi carismatici e leader politici, religiosi e morali. In quegli stessi anni e in quello stesso contesto psicosociale emergono i prodromi di ciò che successivamente darà vita alle teorie operanti nell'ambito della psicologia sociale, con i lavori di Gabriel Tarde a fare da apripista per le indagini successive: dalle riflessioni di Erich Fromm alle controverse situazioni sperimentali di Stanley Milgram, ciò che affiora è un quadro altamente problematico e dai contorni non chiaramente delineati dei rapporti reali esistenti tra responsabilità e autonomia, da un lato, e obbligazione e obbedienza, dall'altro.

A tal proposito, sarebbe sufficiente soffermarsi sull'incipit dell'opera tarda di Bergson dedicata all'esemplarità per farsi un'idea della problematicità insita nel tema affrontato. Il testo, infatti, inizia così:

Il ricordo del frutto proibito è quanto di più antico ci sia nella memoria di ciascuno di noi, come in quella dell'intera umanità. Ce ne accorgeremmo, se questo ricordo non fosse coperto da altri, ai quali preferiamo riportarci. Cosa sarebbe mai stata la nostra infanzia se ci avessero lasciato fare! Saremmo passati di piacere in piacere. Ma ecco che un ostacolo sorgeva, non visibile, né tangibile: una interdizione. Perché si obbediva? Non ce lo domandavamo; avevamo preso l'abitudine di ascoltare i nostri genitori e i nostri maestri. Tuttavia sentivamo che ciò succedeva appunto perché erano i nostri genitori, perché erano i nostri maestri. Essi occupavano un certo posto: di là partiva il comando, con una forza di penetrazione che non avrebbe avuto se fosse stato lanciato da un posto diverso. In altri termini, genitori e maestri sembravano agire per delega. Noi non ce ne rendevamo esattamente conto, ma dietro i nostri genitori e i nostri maestri intuivamo qualcosa di enorme o piuttosto di indefinito, che gravava su di noi con tutto il suo peso, avendo loro per intermediari. [...] Questo qualcosa è la società, e filosofando su di essa l'abbiamo paragonata a un organismo le cui cellule, unite da legami indivisibili, si subordinano le une alle altre in una sapiente gerarchia e si piegano naturalmente, per il maggior bene del tutto, a una disciplina che potrà esigere il sacrificio della parte. [...] La vita sociale ci appare come un sistema di abitudini più o meno fortemente radicate che rispondono ai bisogni della comunità. Alcune sono abitudini a comandare, la maggior parte sono abitudini a obbedire [...]. Ciascuna di queste abitudini a obbedire esercita sulla nostra volontà una pressione, alla quale possiamo anche sottrarci, ma allora siamo attratti verso di essa, ricondotti a essa, come il pendolo uscito dalla verticale. [...] Ma c'è un obbligo incomparabilmente più forte. Quando una grandezza è talmente superiore a un'altra che questa risulta trascurabile rispetto alla prima, i matematici dicono che è di un altro ordine. Così per l'obbligo sociale. La sua pressione paragonata a quella delle altre abitudini è tale che la differenza di grado equivale a una differenza di natura. [...] Ma ripetiamo che questo è ancora soltanto un paragone. Una società umana è un insieme di esseri liberi. [...] anche quando i precetti morali inclusi nei giudizi di valore non sono osservati, ci si serve di accomodamenti perché sembri che lo siano. Come non vediamo la malattia quando passeggiamo per la strada, così non misuriamo ciò che può esservi di immorale dietro la facciata che l'umanità ci mostra. Si impiegherebbe molto tempo a divenire misantropi se ci si limitasse a osservare gli altri. Solo notando le proprie debolezze si arriva a compiangere o a disprezzare l'uomo. Allora l'umanità da cui si fugge è quella che si è scoperta in fondo a sé stessi. [...] per quanto severamente ostentiamo di giudicare gli altri uomini, li crediamo in fondo migliori di noi. Su questa felice illusione riposa buona parte

della vita sociale. È naturale che la società faccia di tutto per incoraggiarla (Bergson 2006: 11-13).

La provocazione teorica di Bergson individua quella linea sottilissima che unisce necessità e libertà, autonomia e autorità, personalità individuale e sociale. La visione lucida e disincantata che il filosofo francese restituisce dei rapporti tra originalità personale e dipendenza reciproca si traduce in una concezione della libertà che, rispetto a una certa visione tipica della modernità incentrata sulla sovranità della volontà, si presta benissimo ad affrontare e far coesistere fenomeni come la gerarchia, l'incertezza e l'alterità. Inoltre, una tale concezione della società come organismo composto da "cellule" di esseri liberi può essere predicata solo di un sé che rimane fedele alla sua costitutiva "molteplicità interna". È un tratto comune sia a Scheler che a Bergson, come vedremo, che entrambi propongano una concezione "profonda" o "densa" della personalità individuale, la cui unicità e complessità la trasforma nel luogo eminente dell'esperienza e la cui modalità preminente di accesso alla realtà risiede non nella ragione o nella sensibilità ma nell'intuizione. Il riconoscimento dell'individualità come molteplice non significa per questi autori che la persona sia un'entità "illusoria". La personalità, al contrario, è una *continuità nel cambiamento* (cfr. Bergson 1945: 1063), il reale stesso è mobile, o piuttosto «è movimento e noi percepiamo soltanto delle continuità di cambiamento» (Bergson 2006: 186-187).

L'individuo che fa parte della società può piegare e anche spezzare una necessità che imita quella che gli ha un poco contribuito a creare, ma che soprattutto subisce [...]. Ciascuno di noi appartiene alla società come a sé stesso. Se la sua coscienza, lavorando in profondità, ci rivela, quanto più si discende, una personalità sempre più originale, incommensurabile con le altre e d'altronde inesprimibile, per la superficie di noi stessi noi siamo in continuità con le altre persone, simili a loro, uniti a loro da una disciplina che crea fra loro e noi una dipendenza reciproca (Bergson 2006: 15).

Si osserveranno i bambini, senza dimenticare che la natura ha provveduto alle differenze di età, e che la natura infantile non è necessariamente la natura umana; soprattutto il bambino è imitatore, e ciò che ci sembra spontaneo in lui è spesso l'effetto di una educazione che gli impartiamo senza accorgercene. Ma la fonte di informazione per

eccellenza sarà l'introspezione. Dovremo andare alla ricerca di quel fondo di socialità, e anche di insocialità, che apparirebbe alla nostra coscienza se la costituita non avesse posto in noi le disposizioni e le abitudini che ci rendono adatti a essa (Bergson 2006: 211).

L'implicazione politico-filosofica più immediata di questa concezione è che il tipo di autorità più adatto a rivolgersi all'individuo non sarà quella della legge (né naturale, né sociale né politica), bensì quello di un'altra persona, e la concezione dell'autorità corrispondente andrà sotto il nome di esemplarità (cfr. Altamirano 2021: 3).

I presupposti su cui si regge la concezione di Bergson sull'esemplarità costituiscono un'alternativa alle precedenti trattazioni sul "governo degli uomini" (come quella proposta da Hobbes, ad esempio) e, quindi, mettono anche le rovinose derive populistiche in una luce diversa: essi mostrano che sarebbe possibile solo con alti rischi teorici e pratici negare l'importanza antropologica, morale e politica di quelle figure che possono "costringere senza violenza, e persuadere senza convincere". L'autorità personale nel senso espresso da Bergson, infatti, si basa su una nozione densa ma soprattutto elusiva della personalità che, come alcuni interpreti provano efficacemente a mostrare, fa spazio a una dimensione in cui l'autorità personale può non solo essere coerente con la libertà ma può in più anche contribuire alla crescita e allo sviluppo della singolarità personale (cfr. Altamirano 2021: 4). È interessante notare, inoltre, che una tale concezione dell'autorità richiede di prendere le distanze non solo da un ideale di autonomia di stampo razionalistico, ma anche da una certa visione incantata dell'autenticità e dell'essere sé stessi, e dall'etica che gli corrisponde. Tutto ciò in nome di un'etica dell'emulazione e dell'esitazione (cfr. Altamirano 2021: 4; 8) che, almeno nelle intenzioni di Bergson e di alcuni dei suoi interpreti, va al di là della prescrizione della mera copia di una personalità esemplare. Queste ultime, infatti, attraverso la creatività, la superiorità morale e l'eccezionalità della loro sensibilità, mostrano che i «grandi uomini» sono il punto culminante dell'evoluzione morale umana, coloro i quali rivelano fin dove può arrivare la forza generatrice dello spirito: «per scoprire il mistero degli abissi, occorre talvolta puntare alle cime. Il fuoco che è al centro della terra non appare che sulla cima dei vulcani» (Bergson 1945: 834).

In tutti i tempi sono sorti uomini eccezionali [...]. A loro ci si è sempre riferiti per avere quella moralità completa, che meglio potrebbe chiamarsi assoluta. Questo è già di per sé

caratteristico e istruttivo, poiché ci fa presentare una differenza di natura, non solo di grado [...]. Perché i santi hanno così degli imitatori, e perché i grandi propagatori di bene hanno trascinato dietro di sé le folle? Essi nulla domandano, e tuttavia ottengono. Non hanno bisogno di esortare; non hanno che da esistere: la loro esistenza è un richiamo. [...] La natura di questo richiamo l'hanno conosciuta interamente solo coloro che si sono trovati in presenza di una grande personalità morale [...]. Questo poteva essere un parente, un amico [...] ma poteva anche essere un uomo che non avevamo mai incontrato [...]. Poteva anche essere, tratta dal fondo dell'anima al lume della coscienza, una personalità che nasceva in noi, che sentivamo capace di invaderci interamente più tardi, e alla quale volevamo attaccarci per il momento come fa il discepolo con il maestro. A dire il vero, questa personalità si delinea dal giorno in cui si è adottato un modello: il desiderio di assomigliare, che è idealmente generatore di una forma da assumere, è già somiglianza (Bergson 2006: 31; 42-43; 68).

La domanda su cui occorre fermarsi per interrogarsi è, a questo punto, la seguente: cosa può essere l'autorità e come si può rivendicare qualcosa come l'autorità su qualcuno il cui carattere è indefinito e sempre unico – la personalità originale e intima del singolo – su un sé la cui “essenza più intima” è ineffabile ed è comprensibile solo nel cambiamento continuo? Un tale individuo può essere libero e, nel contempo, legato all'autorità? Pare che in Bergson sia possibile rintracciare un modello di autorità fondato, da una parte, su una concezione profonda ma “scivolosa” della personalità, capace di fare spazio a una comprensione alternativa della relazione tra autorità personale e libertà; dall'altra, invece, sull'esemplarità, vale a dire la situazione in cui seguiamo l'esempio di vita e di azione di un'altra persona e, soltanto così, impariamo come si diventa liberi. La mediazione dell'esemplarità è fondamentale ed è in stretta relazione con la libertà personale (cfr. Russo 2017: 74). La cosa interessante che emerge da alcuni studi sulla proposta di Bergson sull'esemplarità, e che sarà uno dei punti-chiave analizzati nei capitoli successivi, è che la cura dell'individualità personale è condizione necessaria per la realizzazione del pieno potenziale morale, sociale e intimo degli individui. Il rischio che attende tale lettura dietro l'angolo è, tuttavia, che una tale concezione della realizzazione individuale possa essere molto facilmente fraintesa. Non solo o almeno non principalmente per il rischio che possa essere soffocata sotto il dispotismo governativo o sotto pressioni sociali omogeneizzanti e conformistiche, ma piuttosto perché, nell'andare

in difesa dell'individualità, spesso si è molto inclini a pervertirla. Nelle parole di Bergson, può essere tradotto in questo modo: «l'individualità [...] ospita il suo nemico in casa». Secondo Bergson, l'individualità si caratterizza come un fenomeno e un'idea vulnerabile per via, come detto, della sua complessità, stratificazione e molteplicità (cfr. Altamirano 2021: 12). Lo sforzo di Bergson, al pari di Scheler, è dunque rivolto a metterci nelle condizioni ottimali per osservare e, di conseguenza, vivere e sperimentare la molteplicità interiore che contraddistingue la personalità.

C'è da domandarsi, però, in primo luogo: di che tipo di diversità interiore parla Bergson, e cosa rende il suo resoconto diverso da altre interpretazioni della vita interiore che la ritraggono come composta da più parti? In secondo luogo, perché il filosofo francese ritiene che un tale modo di concepire la diversità sia a tal punto fragile o sfuggente da rendere facile poi la tendenza a trascurarla? In terzo luogo, in che modo la percezione di questo tipo di diversità è legata all'esercizio dell'individualità? (cfr. Altamirano 2021: 13).

Al contrario di una certa psicologia di stampo associazionista, per Bergson come per Scheler l'esperienza non è originariamente divisa. Piuttosto, si caratterizza come un flusso o una corrente, certamente divisibile, ma solo a certi livelli (quello sociale, ad esempio, per mezzo del linguaggio) e a volte a caro prezzo. L'eterogeneità della vita interiore dell'individuo non è, né per Bergson né per Scheler, un assemblaggio di parti discrete associate tra loro, ma un risultato del processo di dissociazione dell'esperienza che avviene in un secondo momento. Basandosi sulla ricerca empirica nel campo della psicologia infantile, ad esempio, Scheler sostiene che all'inizio le esperienze non appartengono in senso proprio al singolo e alla sua personalità individuale. Al contrario, emozioni, ricordi e aspettative diventano "nostri" solo attraverso una formazione graduale di vortici sempre più stabili nel nostro flusso di esperienza. Questo avviene in maniera manifesta nei bambini quando imparano a parlare. Gli adulti possono avere, invece, un'esperienza simile quando imparano una lingua straniera. Presumibilmente, quando le persone diventano consapevoli delle peculiarità della loro lingua, diventano capaci di riorganizzare o riappropriarsi di certe esperienze che solo allora diventano enunciabili. Per Scheler, questo processo di dissociazione e graduale appropriazione delle percezioni si applica non solo alla percezione esterna ma anche a quella interna. Egli sostiene che difficilmente possiamo essere consapevoli di qualsiasi esperienza all'interno del nostro

flusso di coscienza che non abbia un nome o qualche altra espressione socialmente valida utile a identificarla. Di conseguenza, la potenziale rilevanza sociale di un'esperienza mette virtualmente in ombra la vita privata dell'individuo, e la nasconde, per così dire, all'individuo stesso.

Anticipando alcuni temi che saranno oggetto di discussione dei capitoli successivi, è evidente che per Scheler e Bergson la vera individualità deve avere le sue radici in qualcosa di più reale, più vivo e più originale. La questione è dunque la seguente: cosa costituisce questa fonte originaria di esperienza in cui l'individualità può essere direttamente intuita? Per Bergson, la "vera realtà" è costituita dal movimento e dal cambiamento. Analogamente, Scheler rifiuta qualsiasi riduzione del reale a ciò che è dato attraverso i sensi. Il reale è sempre più ricco di ciò che è dato ai sensi, e quindi ogni visione meccanicistica dell'esperienza è essenzialmente riduzionistica.

In generale, l'obiettivo è quello di sfuggire sia a questa forma di riduzionismo cognitivo sia, allo stesso modo, da un certo riduzionismo morale (conseguenzialismo, eudemonismo, edonismo, etica degli imperativi ecc.) che distorce la nozione di individualità e, di conseguenza, di comunità. Relativamente alle difficoltà che affrontiamo quando ci relazioniamo con il nostro sé e con gli altri, una visione meccanicistica o sgonfiata dell'individualità legge la diversità solo a un livello, cioè tra persone diverse. Tuttavia, se la diversità è concepita non solo orizzontalmente attraverso la società ma anche verticalmente all'interno di una stessa persona, appaiono modi in cui individualità e comunità sono collegate, senza dare priorità ontologica a nessuna delle due. Dopo tutto, non è così raro rendersi conto che siamo più in contatto con gli altri con cui condividiamo certe caratteristiche sociali o culturali, che con le proprie profondità personali più intime e recondite.

Per Bergson, quindi, l'individualità si rivela a tutti gli effetti creazione di sé, la creazione di sé da sé, la crescita della personalità attraverso uno sforzo che trae molto dal poco, qualcosa dal nulla, e aggiunge incessantemente. Se la creazione di sé è il punto finale di uno spettro che si apre al di fuori, nel mondo, e che ha inizio con la mera riproduzione e mostra tutte le possibilità della memoria, l'individualità come auto-creazione deve essere intimamente connessa con la memoria e con il modo in cui ci rapportiamo al nostro passato. Mettendo insieme la teoria della memoria di Bergson – che collega quest'ultima alla creazione attraverso lo sforzo intellettuale – e la sua concezione

dell'individualità, è possibile mostrare che l'individualità, in quanto creazione di sé, si ottiene operando sui nostri ricordi a diversi livelli di condensazione. Nei livelli più prossimi e condensati, il nostro rapporto con il passato è più diretto, ma quando entriamo in aree più estese, le cose si fanno più complesse e non risolte. Per Bergson, il passato non è un territorio remoto, un campo irraggiungibile, impermeabile alla nostra azione. Al contrario, non svanisce mai, e solo appropriandocene possiamo esprimere realmente la nostra individualità. Attraverso tale sforzo di riappropriazione intuiamo noi stessi come movimento e cambiamento o, in altre parole, ci intuiamo come agenti (cfr. Altamirano 2021: 35).

In primo luogo, dunque, in Bergson l'esercizio dell'individualità è un'impresa laboriosa e dall'esito incerto, che ha solo rari e straordinari momenti di successo. Prendendo spunto dalle parole di Bergson: Dobbiamo – sostiene Bergson – con un forte ripiegamento della nostra personalità su sé stessa, raccogliere il nostro passato che scivola via, per spingerlo, compatto e indiviso, in un presente che esso creerà, entrandovi. Sono davvero rari i momenti in cui siamo padroni di noi stessi fino a questo punto: è allora che le nostre azioni sono veramente libere.

In secondo luogo, è importante notare che, anche se per Bergson i momenti di autentica libertà sono rari e faticosi, ciò non significa che essi siano il privilegio esclusivo di un certo modo di vivere. Non è necessario vivere una vita di ozio o, in alternativa, una vita di intensa sofferenza per avervi accesso. Bergson sostiene, infatti, che ognuno può notare che è più difficile progredire nella conoscenza di sé stessi che nella conoscenza del mondo esterno. Lo sforzo suggerito, ad ogni modo, resta quello di provare a imparare che la nostra attenzione dovrebbe essere rivolta alla creazione delle condizioni in cui possiamo percepire la diversità in noi stessi.

A questo punto, l'intuizione come metodo filosofico pare essere per il filosofo francese l'unico modo per superare le carenze di un piatto empirismo da un lato e del razionalismo dall'altro. Infatti, come egli sostiene, se la metafisica è possibile, può essere solo uno sforzo per risalire la china naturale del lavoro del pensiero, per collocarsi immediatamente, attraverso una dilatazione della mente, nella cosa che si studia, insomma passare dalla realtà ai concetti e non dai concetti alla realtà. Secondo Bergson, l'azione umana deve essere considerata principalmente come movimento che si svolge nel tempo. Inoltre, anche se la libertà riguarda certamente la nostra capacità di scegliere,

essa deve essere affrontata indipendentemente dall'esistenza di alternative e dal contenuto di queste alternative. Ha più a che fare con l'atto della scelta che con il menu di possibili opzioni a nostra disposizione. O, come suggeriscono alcuni lettori di Bergson, è più una questione di *come* scegliamo che di *cosa* scegliamo (cfr. Altamirano 2021: 39).

La prospettiva esternalista sulla libertà è caratterizzata, secondo Bergson, da una trappola epistemologica molto familiare: si tende a pensare che le possibilità precedano la realtà. Così, per esempio, immaginiamo che prima di commettere un omicidio, l'individuo che si macchia di tale crimine abbia due possibilità davanti a sé: uccidere l'altro o non farlo. Per dirla in linguaggio leibniziano, immaginiamo che il mondo attuale sia uno dei tanti possibili. Bergson, tuttavia, sostiene che si tratti di una pura e semplice illusione. Naturalmente, ciò non significa dover ammettere che fosse necessario agire in questo o quel modo. Piuttosto, egli pensa che le possibilità siano retroattive. Le possibilità alternative esistono, ma lo fanno solo dopo che il fatto è avvenuto: presuppongono l'attuale. L'idea sembra complicata, ma in realtà è abbastanza semplice: i controfattuali esistono solo come alternativa ai fatti reali già compiuti, alle cose che sono già accadute. Sostiene Bergson, infatti, che le possibilità non sono contenute nella realtà a priori, come «un fantasma che aspetta la sua ora», come se fosse in fila per una trasfusione di sangue o di vita. Al contrario, esse cominciano a esistere solo quando la realtà viene attualizzata. Così, le possibilità aggiungono qualcosa alla realtà: sono l'effetto combinato della realtà una volta che è apparsa e di una condizione che la proietta indietro nel tempo (cfr. Altamirano 2021: 47).

Per Bergson, la libertà individuale esige che sentiamo noi stessi come forze agenti perché solo così possiamo osservare la nostra durata interiore, vale a dire la nostra vita interiore visualizzata nel tempo. Pertanto, la chiave per la scoperta della libertà, cioè la chiave per realizzare che la libertà è un dato immediato della coscienza e non qualcosa che deve essere dedotto o presupposto, non può essere una legge o un principio universalizzante ma una forza analoga, che corrisponde, per così dire, alla forza del nostro agire. Come proposto da Altamirano, il fenomeno della *tentazione* è un'un'istanza paradigmatica di tale forza (cfr. Altamirano 2021: 50). Pertanto, da un punto di vista bergsoniano, un'adeguata teoria dell'azione morale dovrebbe essere adeguatamente integrata da un'accorta fenomenologia della tentazione o, in alternativa, da ciò che alcuni

propongono di denominare una *fenomenologia dell'esitazione*, cioè un resoconto delle oscillazioni che precedono e costituiscono l'azione.

Chi traccia all'individuo il programma della sua esistenza quotidiana è la società. Non si può vivere in famiglia, esercitare la propria professione, attendere alle mille cure della vita giornaliera, fare le compere, passeggiare per strada o anche restare in casa propria, senza obbedire a certe prescrizioni e piegarsi a certi obblighi. Una scelta s'impone a ogni istante; optiamo naturalmente per ciò che è conforme alla regola, e lo facciamo quasi senza accorgercene, senza alcuno sforzo. [...] Evidentemente si presentano dei casi in cui l'obbedienza implica uno sforzo su sé stessi. Questi casi sono eccezionali; ma si fanno notare perché una coscienza intensa li accompagna, come avviene ogni volta che si presenta un'esitazione. A dire il vero, la coscienza è questa stessa esitazione (Bergson 2006: 19).

Queste oscillazioni e incertezze deliberative costituiscono l'azione quando ci relazioniamo con gli oggetti del nostro desiderio. Diversi livelli dell'esperienza del vacillamento e della resistenza corrispondono a diversi livelli dell'azione morale; quindi, in questa prospettiva il significato di colpa e giustizia, colpa e innocenza, dipende in parte da un'accurata fenomenologia dello scrupolo, del timore e dell'indecisione. L'inclinazione – o, meglio la tentazione – è ciò che mette in moto il tutto: la tentazione di realizzare un certo atto dotato di valore morale fornisce, in linea di principio, l'occasione di calibrare l'agire tra i poli dell'attività e della passività. Per calibrare il nostro agire, infatti, è necessaria un'operazione che, in contrasto con l'invito dell'imperativo categorico a sussumere la massima delle nostre azioni sotto la legge universale, procede invece in maniera situazionale caso per caso, per soddisfare le esigenze delle circostanze che affrontiamo. Da una prospettiva bergsoniana incentrata sull'agire come forza, tale processo di calibrazione consiste nella libertà individuale pura e semplice. Dal punto di vista dell'intuizione, sostiene Bergson, l'idea che due corsi d'azione siano possibili è senza senso perché equivale a rappresentare una cosa e non un processo. La libertà per Bergson è una realtà che può apparire solo nell'azione, cioè dinamicamente. Può essere colta nella durata solo attraverso l'intuizione. Così, equiparare l'azione libera alla cosiddetta libertà di scelta pone l'attenzione sul luogo sbagliato, riducendo l'azione alle ragioni, un approccio intellettualizzato alla libertà, incentrato esclusivamente su cosa

scegliere, senza badare a come lo facciamo. Un tale approccio corre però il rischio di essere ossessionato dalle diverse opzioni disponibili.

La nozione bergsoniana di individualità finora tratteggiata va di pari passo con il suo riconoscimento dell'importanza etico-politica del riferimento all'esemplarità. Tuttavia, l'esemplarità come elemento di educazione morale presuppone la capacità di dedurre adeguatamente da un caso particolare, un'arte in cui la maggioranza delle persone comuni è particolarmente poco competente. Ad esempio, capita di usare personaggi particolarmente ammirevoli (reali o frutto della finzione letteraria) come esempio per orientare le nostre azioni. In questi casi, ci si chiede cosa avrebbe fatto X se si fosse trovato nei nostri panni. A prima vista, la risposta può essere posta più o meno nel modo seguente: X semplicemente si sarebbe potuto non trovare mai nella situazione che genera in noi quelle incertezze morali. Tuttavia, è importante capire cosa c'è esattamente di fuorviante in questo paragone forzato. In primo luogo, è importante notare il fatto che spesso siamo pronti ad accettare paragoni morali dove i termini sono tra loro molto dissimili. Per esempio, pensiamo alla domanda: «cosa farebbe Gesù nella mia situazione?» e, più in generale, al potente esperimento mentale del mettersi nei panni degli altri, tipico di una concezione proiettiva dell'empatia, anche (o specialmente) quando sono considerevolmente diversi da noi – un'idea che ha un importante impatto nella nostra tradizione etico-politica. Se è così, allora, i confronti con altre persone sono appropriati solo in certe circostanze? Oppure soltanto a certe figure esemplari compete il prendere parte a questa inferenza morale che tali esperimenti di pensiero richiedono?

Come si è visto anche nelle pagine precedenti, il presunto “prendere spunto” dalle azioni e ragioni morali altrui rivela un fondamentale problema con l'esemplarità come strumento di educazione morale, che in questo modo lascia l'individuo eccessivamente soggetto e subordinato all'arbitrarietà e alla contingenza della figura che viene scelta come esemplare (cfr. Altamirano 2021: 67). Nella visione suggerita da Bergson, l'esemplarità come strumento etico-pedagogico richiede la capacità di pensare per analogia. In altre parole, la formulazione «Cosa farebbe X?» non va presa alla lettera ma come qualcosa del tipo: «Cosa posso imparare dalla vita e dalle azioni di X per affrontare meglio la mia situazione?». Così, l'appello di molte persone alla situazione di altre personalità esemplari nasconde talvolta un trucco per fuggire dalla propria situazione piuttosto che una risorsa euristica per scavare nel proprio sé; è una caricatura morale,

piuttosto che un serio esercizio di inferenza dalla vita dell'esemplare alla propria. Un tale esercizio di inferenza deve essere radicato in un esercizio di conoscenza di sé. La voce della coscienza dovrebbe poter tradurre la vita dell'esemplare in insegnamenti che sono rilevanti per colui che a questa intende ispirarsi che, per parte sua, dovrebbe esercitarsi ad affinare il proprio "udito" emotivo e la propria capacità di sintonizzarsi con la voce dell'alterità. Prendiamo, ad esempio, la vanagloria, che gioca un ruolo importante nella vita di molte persone e nelle loro indecisioni morali. Secondo Scheler, abbiamo il compito di analizzare ulteriormente quest'emozione distinguendo tra vanagloria e amor proprio – entrambi distinti da un genuino amor di sé –, due sentimenti-chiave nella nostra tradizione politico-filosofica. Per Scheler presentano differenze significative e quindi non possono essere equiparati l'una all'altra. La prima consiste, infatti, nel confrontare i valori dati in sé stessi con quelli di qualcun altro – come nella scelta di un eroe che si desidera e si immagina di poter eguagliare; mentre la seconda consiste in una situazione in cui qualcuno è dato a sé stesso come prezioso solo se e quando sa di avere più valore di un altro. Così, ciò che egli chiama vanagloria ci permette di evitare almeno in una certa misura le insidie della svalutazione di sé (e della svalutazione degli altri). L'amor proprio invece comporta il rischio di decentrare il sé dalla sua fonte di valore. Da questa prospettiva, quindi, un individuo non propriamente esperto e a suo agio in situazioni moralmente delicate potrebbe legittimamente usare l'esempio tratto dalla vita di un'altra persona "esemplare" per riflettere sulla sua situazione. L'esemplarità non deve necessariamente comportare arbitrarietà e volontarismo. L'uso che le persone comuni fanno dell'esempio tratto dalle vite esemplari altrui non deriva da un rifiuto delle leggi universali. Piuttosto, la maggior parte delle persone vuole che gli esemplari gli tengano "compagnia" a causa della sua incapacità di "stare solo" nelle questioni morali. Approfondiremo nelle pagine seguenti gli aspetti legati alla tematica della solitudine fondamentale e alla solitarietà (da non confondere con una deriva solipsistica e isolazionista). Per il momento, basti soltanto dire che "stare solo", in questo caso, implica un grado di conoscenza di sé che permetterebbe all'individuo comune immerso nelle sue vicende morali, a differenti livelli di complessità, di apprezzare sia la propria individualità che l'individualità degli altri. Tale incapacità, quindi, rischia di pervertire sia la sua esperienza di libertà che la sua ricerca morale (cfr. Altamirano 2021: 69).

Un suggerimento dall'altissimo potenziale generativo (teorico e pratico) per meglio cogliere il nesso tra la nozione di singolarità morale e l'esercizio della propria libertà può essere rintracciato in Scheler, a mio giudizio, a partire dalla sua nozione di maturità. Schematizzando al massimo, Scheler sostiene che qualcuno è immaturo quando prende una volontà estranea per la propria e quella propria per una estranea. Inoltre, una persona può essere considerata ancora immatura se, nel differenziare la sua volontà in generale dalla volontà degli altri, non lo fa riferendosi al contenuto di ciò che è voluto o al contesto in cui è voluto, cioè alle interconnessioni di significato che circondano la sua volontà. In altre parole, se egli può solo differenziare la sua volontà riferendosi alle espressioni e alle enunciazioni della volontà in persone diverse, fisicamente separate, la persona non è ancora matura. E non lo è perché, se il riferimento meramente contingente ad altre persone scompare, la volontà dell'essere umano immaturo e una volontà estranea diventano indistinguibili. Detto altrimenti, se il nostro unico riferimento nella moralità o nella maturità intellettuale è l'assenza di altri (come in "non obbedire agli altri" o "pensa solo per te stesso") e non l'apertura a un certo ordine di priorità assiologiche, resteremo intellettualmente immaturi e moralmente dipendenti – in questo caso, dall'assenza degli altri. Tuttavia, se l'obiettivo è il discernimento etico senza la guida di un altro, come richiede Kant, il concetto di maturità dovrebbe cambiare di conseguenza. Non solo dovrebbe riferirsi all'indipendenza formale dagli altri (cioè alla separatezza fisica tra le persone) ma dovrebbe essere ancora più sostanziale: dovrebbe fare riferimento a valori ed emozioni specifiche, cioè, come sostiene Scheler, alla "rete di interconnessioni di significato" che danno sostegno alla nostra capacità di autodeterminazione (cfr. Altamirano 2021: 69).

Scheler mette inoltre in evidenza sia l'agire – ciò che egli identifica con l'esperienza della capacità (*das Könnenserleben*) – sia il dovere. Entrambi sono fatti immediati dell'esperienza, che non possono essere ridotti a un'unica cosa. Secondo Scheler, la proposizione di Kant «devo, quindi posso» è tanto errata quanto la proposizione opposta «posso, quindi devo». Infatti, così come quest'ultima proposizione equivale a un ingiustificato volontarismo, ignorando il carattere genuino dell'esperienza del dovere, la prima considera erroneamente che noi non abbiamo alcun accesso indipendente al nostro sentimento d'azione. Se il dovere implicasse il potere allora la virtù sarebbe semplicemente una disposizione al nostro dovere e non una categoria etica autonoma. La

virtù, infatti, non è attitudine a qualcosa, ma a volere e fare qualcosa che è dato e sperimentato come idealmente obbligatorio. Ciò che Scheler chiama «potere» non poggia su alcuna analisi intellettuale di ciò che si deve essere in grado di fare, date le esperienze passate e le aspettative future. In altre parole, non dipende dal ricordare che possiamo fare qualcosa, cioè che siamo abbastanza addestrati e abili per farlo – insieme all'aspettativa che avremo l'opportunità di ripetere l'atto. Piuttosto, l'esperienza della propria capacità si basa su una coscienza immediata di poter fare certe cose, anche in situazioni completamente nuove. Non è una copia o una riproduzione di qualcosa fatto in passato, ma una coscienza di un certo potere che, di fatto, rende spesso possibile imparare a fare cose nuove (cfr. anche Altamirano 2021: 71).

La concezione della libertà di Bergson si basa, sull'altro versante, su un'accettazione e una riconciliazione con il carattere esitante insito nella nostra capacità deliberativa e di agire. La libertà e la moralità, dal suo punto di vista, non sono categoriche: ammettono dei gradi e possono esistere solo su uno sfondo di oscillazioni continue (cfr. Altamirano 2021: 78). In questo caso, la domanda che da questa prospettiva emerge spontanea è: come comprendiamo o sperimentiamo esattamente il fatto dell'incertezza? Significa che quando agiamo non c'è certezza riguardo al futuro? In altre parole, il suo significato è solo negativo: che non siamo dèi onniscienti e onnipotenti? O, in alternativa, si tratta di qualcosa di più sostanziale, suscettibile di essere tradotto in molteplici modi? Qual è il significato di queste diverse possibilità per l'esercizio della nostra capacità di agire?

Per far fronte a questi interrogativi, l'idea è quella di far riferimento agli studi sulla credenza nel caso che Bergson offre ne *Le due fonti della moralità e della religione*. Lì, il filosofo francese presenta la sua visione sulla moderna credenza nel caso come parte di un più ampio dibattito sulle differenze tra le cosiddette mentalità primitive e civilizzate o, detto diversamente, tra il mondo incantato della magia e il mondo disincantato della scienza. Uno dei principali argomenti bergsoniani è che, di fatto, esiste una sola natura umana alla base di entrambi i tipi di mentalità che, quindi – ferma restando l'opposizione radicale tra i due tipi – rappresentano solo risposte differenti a condizioni antropologiche simili. Una delle condizioni antropologiche chiave e comuni a entrambe le mentalità è la loro rispettiva suscettibilità a ciò che è stato definito come il fatto dell'incertezza e dell'esitazione. Sia la mentalità primitiva che quella civilizzata devono sviluppare

strategie per far fronte alla serie di sfide che il futuro sconosciuto pone all'azione. La rilevanza di tali strategie risiede nel fatto che esse costituiscono importanti meccanismi pedagogici nell'esercizio dell'azione umana. Questo suggerisce che – oltre alla memoria e alla nostra relazione con il passato – la nostra relazione al futuro ha, in una prospettiva bergsoniana, un ruolo molto importante nella nostra formazione morale come agenti liberi (cfr. Altamirano 2021: 80). In generale, per l'essere umano civilizzato come per l'eminente studioso, immaginiamo con Bergson il caso seguente:

un'enorme tegola, strappata dal vento, cade e uccide un passante. Diciamo che è un caso. Lo diremmo se la tegola si fosse semplicemente frantumata contro il suolo? [...] Nelle due eventualità, c'è del caso soltanto perché c'è in gioco un interesse umano, e perché le cose sono avvenute come se l'uomo fosse stato preso in considerazione, per rendergli un servizio oppure, piuttosto, con l'intenzione di nuocerli. [...] Perché il caso intervenga, bisogna che, avendo l'effetto di un significato umano, questo significato ricada sulla causa e la colori, per così dire, di umanità. Il caso è dunque il meccanismo che si comporta come se avesse un'intenzione. [...] Il caso è un'intenzione che si è svuotata del suo contenuto. Non è più di un'ombra; ma la forma c'è, in mancanza della materia (Bergson 2006: 115-116).

Per un essere dotato solo di istinto, l'incertezza non esiste.

Un animale – sostiene Bergson – è sicuro di sé stesso. Nel suo caso non c'è nulla che si frapponga tra i progetti e gli esiti. Tuttavia, per un essere che, oltre all'istinto, possiede l'intelligenza, si apre ben presto un divario che svela l'unico terreno in cui l'aspettativa, il desiderio, la paura e la speranza possono crescere. Chiamiamo questo divario “incertezza” (Bergson 2006: 128).

Così, anche se da un lato tendiamo a pensare che le nostre facoltà intellettuali siano in grado di ridurre l'incertezza attraverso la previsione, la pianificazione e la regolamentazione, è d'altra parte vero che senza l'intelligenza il problema del controllo potrebbe anche non porsi. Pertanto, siamo costretti ad ammettere, secondo Bergson, che l'attività intellettuale non è originariamente ciò che facilita l'azione con la sua aspirazione a regolamentare e legiferare sulla natura, ma piuttosto è ciò che la compromette. Resta infatti nelle situazioni della vita un certo margine di incertezza contro il quale essa rimane

impotente. Per aggirare la paralisi, la natura dota l'essere vivente di ciò che Bergson definisce «istinto virtuale». Tale istinto, egli sostiene, permetterà all'essere umano di resistere allo scoraggiamento che deriva dai limiti dell'intuizione razionale del futuro. Ma in cosa consiste di preciso quest'istinto virtuale? E come fornisce l'impulso necessario al movimento? Secondo Bergson, la nostra capacità di fabulazione svolge precisamente tale funzione istintiva. La fabulazione – la *function fabulatrice* o la nostra facoltà di costruire miti – è una facoltà speciale di allucinazione volontaria (cfr. Bergson 2006: 151) e corrisponde alla nostra capacità di dar vita a personaggi o immagini fantasmatiche (*images phantasmatiques*) che costituiscono una sorta di reazione difensiva della natura contro ciò che potrebbe esservi di deprimente per l'individuo, e di disgregatore per la società nell'esercizio dell'intelligenza (cfr. Bergson 2006: 158).

Se, in certe società [primitive o di alcune specie biologiche] che già sono organismi individuali, l'elemento deve essere pronto a sacrificarsi al tutto [...]. Se non è più così nell'uomo, ciò è dovuto al fatto che lo sforzo inventivo che si manifesta in tutto il regno della vita con la creazione di nuove specie, solo nell'umanità ha trovato il modo di prolungarsi per mezzo di individui ai quali è in tal caso devoluta, con l'intelligenza, la facoltà di iniziativa, l'indipendenza, la libertà. Se l'intelligenza minaccia ora di spezzare in alcuni punti la coesione sociale, e se la società deve sussistere, bisogna che, in questi punti, vi sia un contrappeso all'intelligenza. Se questo contrappeso non può essere l'istinto stesso, poiché il suo posto è occupato proprio dall'intelligenza, bisogna che una virtualità d'istinto o, se si preferisce, il residuo di istinto che sussiste intorno all'intelligenza produca lo stesso effetto: esso non può agire direttamente, ma poiché l'intelligenza lavora a delle rappresentazioni, ne susciterà di "immaginarie" che terranno testa alla rappresentazione del reale e che riusciranno, per mezzo dell'intelligenza stessa, a controbilanciare il lavoro intellettuale. Così si spiegherebbe la funzione fabulatrice (Bergson 2006: 94; cfr. anche Ivi: 128).

Bergson sostiene che tale facoltà si manifesta con una certa chiarezza nel contesto delle società primitive, dove l'appello a forze magiche e la ricerca di cause soprannaturali e mistiche è una pratica abituale. Così, per esempio, se un amico amato è stato ucciso in un incidente, l'uomo primitivo fornisce una ragione magica per spiegare il tragico evento. Bergson sostiene che non c'è nulla di illogico, prelogico o impermeabile all'esperienza

in una tale credenza (cfr. Altamirano 2021: 82). Anzi, in riferimento a certi scopi, tale funzione è indispensabile tanto alla vita che alla società (cfr. Bergson 2006: 151).

Nella visione di Bergson, gli esseri umani in quanto agenti sono impegnati con la realtà in uno scambio reciproco. Ora, in questo scambio alla pari con la realtà le immagini sono la moneta di scambio e, in quanto tali, sono sempre in circolazione per fare gli interessi della pratica e non della teoria. I concetti, sostiene Bergson, sono i segni per eccellenza. Sono le immagini più astratte; tuttavia, dice, non hanno il ruolo speculativo che i filosofi attribuiscono loro. Essi non rappresentano la realtà ma un adattamento della realtà agli interessi della pratica. Per questo Bergson sostiene che il concetto – qualsiasi concetto – ha origini molto umili. Prendiamo ad esempio il concetto di numero. Secondo il filosofo francese è il risultato di certe azioni che dobbiamo compiere per contare le cose. «Metti un cane davanti a tre mele e tre case. Non sarò in grado di ottenere la somiglianza “tre”. Noi lo facciamo perché, in entrambi i casi, ci viene richiesta la stessa azione: l'azione che consiste nel contare “uno, due, tre”». Per quanto sofisticato, dice Bergson, il concetto è qualcosa che appartiene al regno dell'azione. Ecco perché si tratta di uno strumento dell'azione e non un elemento della teoria (cfr. Altamirano 2021: 85). Il segno, anche quello artistico, esprime una chiamata all'azione: il segno è la determinazione di un certo atteggiamento, posizione, gesto o movimento da parte nostra, senza il quale questi non potrebbero essere interpretati. La realtà ci convoca come agenti, spingendoci a incontrarla nei suoi propri termini carichi di un'ambiguità da sciogliere e interpretare. Così, Bergson sostiene che c'è un modo originale di rapportarsi al mondo come agenti: in modo flessibile e intuitivo. Eppure, come sappiamo, il paradigma dell'azione morale nella modernità richiede spesso il contrario: si basa sulla rigidità della ragione e della chiarezza concettuale. L'azione è considerata dotata di valore morale quando ha origine nella sola capacità di autodeterminazione dell'individuo, è completamente volontaria e viene approvata coscientemente, senza spazio per l'abitudine non riflessiva o per l'improvvisazione. Così, la teoria morale stabilisce una ben nota dicotomia: riduce tutte le attività possibili o al volontarismo assoluto, da un lato, o all'assoluto automatismo, dall'altro. Per Bergson, tuttavia, questo getta requisiti inappropriati per l'agire morale: ci richiede di prendere decisioni pienamente coscienti in ogni momento, supponendo quindi una volontà quasi onnipotente (cfr. Altamirano 2021: 88).

Ne *Le due fonti*, l'obiettivo di Bergson è quello di esplorare ciò che egli definisce «moralità aperta», vale a dire esaminare il quel salto che è necessario per arrivare da una prospettiva «chiusa» a una «aperta» sulla moralità e la socievolezza. In questo caso, il dispositivo di assicurazione contro il tipo di contingenza specifica della società aperta non sarà una qualche versione corrotta del caso ma, al contrario, quella fiducia mistica che «trasporta l'anima su un altro piano» (Bergson 2006: 168), il tipo di speranza che è proprio della religione aperta e che assicura in grado preminente la sicurezza e la serenità che è la funzione della religione statica. L'individuo che affida la guida della propria esistenza al caso apre la porta all'imprevisto e lascia entrare il sentimento del rischio:

l'applicazione stessa dell'intelligenza alla vita non apre la porta all'imprevisto e non introduce il senso del rischio? L'animale è sicuro di sé stesso. Tra lo scopo e l'atto nulla si interpone in lui; se la sua preda è là, vi si getta sopra. [...] Ma è proprio dell'essenza dell'intelligenza combinare dei mezzi in vista di un fine lontano, e intraprendere ciò che non si sente perfettamente padrona di realizzare. Fra ciò che compie e il risultato che vuole ottenere vi è perlopiù, nello spazio e nel tempo, un intervallo che lascia un ampio margine all'accidente (Bergson 2006: 108-109).

In generale, si potrebbe provare a supporre che il progetto di fondo alla base della riflessione di Bergson sull'esemplarità sia quello di «scoprire [le] fonti più profonde dei nostri sentimenti morali». Nessuna teoria dell'obbligazione morale in termini di ragione o di sentimenti appare in grado di spiegare come una ragione morale sia in grado di avere una presa sull'interiorità degli individui. Per Bergson, l'obbligazione morale «è per l'anima ciò che la forza di gravità è per il corpo» e così la coscienza morale è la pressione dell'obbligazione «che pesa sulla volontà come un'abitudine». Se l'obbligazione potesse parlare, sostiene Bergson – indicando i limiti intransigenti del linguaggio – articolerebbe solo le seguenti parole: «Devi perché devi».

Il ponte fenomenologico tra la credenza nel caso e il sentimento di rischio mostra fondamentalmente due cose. Primo, che la tendenza a sostituire la prima con il secondo – vale a dire la drammatizzazione dell'incertezza – è radicata nella nostra condizione antropologica. In altre parole, l'amore per il rischio è una possibilità umana sempre presente che possiede vantaggi e svantaggi strettamente connaturati alla sua essenza. In secondo luogo, Bergson esplora i vantaggi pedagogici di un atteggiamento più moderato

verso l'incertezza, espresso nella credenza nel caso. Bergson, infatti, rifiuta l'idea di un'identità personale fissa e rigida in favore di una capace di affidarsi sia all'abitudine che all'improvvisazione. Questa maniera d'intendere la personalità ha il vantaggio, per quanto riguarda l'incertezza, di fornire le risorse per accettare le sfide poste dalle situazioni morali contingenti e assumersene i rischi, senza pretendere di avere il controllo completo sulla situazione (cfr. Altamirano 2021: 98).

La nozione di individualità proposta da Bergson è caratterizzata da un'immagine «spessa» ma non «rigida» del sé. Questa immagine risulta «spessa» perché riconosce la diversità interiore che caratterizza l'individualità reale; tuttavia, non è «rigida» perché considera questa molteplicità in un certo senso ineffabile, in virtù dell'enfasi posta sul concetto di movimento (cfr. Altamirano 2021: 120).

8. *Autorità e libertà*

La domanda che, a questo punto, va affrontata direttamente è la seguente: cosa rappresenta l'autorità alla luce dell'antropologia personalista proposta da Bergson? Quale tipo di autorità può essere rivendicata ed esercitata su qualcuno che si caratterizza per la sua non fissità e non rigidità, su un sé la cui essenza più intima sfida la definizione? Può essere realmente vincolato dall'autorità? E se è così, può rimanere comunque libero?

Bergson prova a offrire una risposta a queste domande attraverso la sua concezione dell'esemplarità. Questa nozione si riferisce al tipo di autorità che risiede in una persona il cui esempio sembra avere qualche pretesa morale sulle altre persone.

Quando resuscitiamo con il pensiero questi grandi uomini di bene, quando li ascoltiamo parlare e li guardiamo fare, sentiamo che ci comunicano parte del loro ardore e che ci trascinano nel loro movimento: non è più una coercizione più o meno attenuata, è un'attrazione più o meno irresistibile (Bergson 2006: 77; su questo punto si veda anche Russo 2017: 76).

Più specificamente, gli esemplari hanno una pretesa speciale sulle persone nel senso espresso da Bergson in quanto loro soltanto forniscono intuizioni che possono guidare adeguatamente l'azione senza compromettere la personalità e l'autonomia di coloro che li seguono (cfr. Altamirano 2021: 120), ché anzi spingono gli individui e, in generale,

l'intera specie umana verso uno sforzo (morale) di evoluzione creatrice (cfr. Bergson 2006: 77):

ogni progresso effettivo, nel campo della conoscenza come in quello dell'azione, ha richiesto lo sforzo perseverante di uno o più uomini superiori. [...] L'inerzia dell'umanità non ha mai ceduto se non alla spinta del genio. [...] Ciò che è mancato ai non civilizzati non è probabilmente l'uomo superiore [...], è piuttosto l'occasione fornita a un simile uomo di mostrare la sua superiorità, e la disposizione degli altri a seguirlo (Bergson 2006: 133).

L'enfasi posta dal filosofo francese sull'originalità dell'individualità più intima e profonda, tuttavia, non dovrebbe essere intesa nel senso dell'autenticità di stampo tayloriano, secondo cui la libertà si basa sull'originalità. Piuttosto, in Bergson pare possibile rintracciare avvisaglie verso un'etica dell'imitazione che non è passiva ripetizione di un modello, ma mobilitazione dell'intero soggetto nella direzione indicata dall'esempio (cfr. Russo 2017: 77). Dietro un'etica del genere c'è l'idea che quando si imita o si emula un esemplare, l'autorità di quest'ultimo non solo può essere coerente con la propria libertà, ma anche contribuire ad essa, in quanto favorisce lo sviluppo della personalità individuale (cfr. Altamirano 2021: 121; Russo 2017: 74).

Come sosterrò, le riflessioni di Bergson e Scheler sull'esemplarità sono accomunate dall'idea che esistono modi di pensare all'autorità personale che sfuggono al dilemma tra obbligazione gerarchica e autonomia e, quindi, conservano una dimensione emancipatrice e singolarizzante. In Bergson, in particolare, è possibile rintracciare un modello di autorità in cui l'atto del seguire non equivale alla sottomissione (nel senso di una sorta di capitolazione intellettuale o spirituale) e quindi è presumibilmente coerente con l'autonomia individuale.

Qual è la relazione che questo «seguire senza sottomettersi» stabilisce tra l'esemplare e il seguace? In altre parole, su cosa si fonda il modello di autorità esemplare che dovremmo attingere da Bergson? Per rispondere a tale quesito, è necessario ancora una volta far riferimento alle capacità intuitive dell'individuo. L'esemplarità nel senso espresso da Bergson dipende in modo cruciale da tali capacità. La sua proposta filosofica dipende dal presupposto che c'è una facoltà di apprensione della realtà, diversa sia dalla comprensione cognitiva che dall'empirismo sensista, che è in grado di restituirla in maniera più ricca di ciò che si offre attraverso i concetti e le sensazioni fisiologiche.

L'esemplarità, in questo caso, non fa eccezione. L'autorità esercitata dagli esemplari, nel senso di Bergson, non può essere catturata dalla ragione calcolante, e nemmeno dai nostri sensi e dal nostro potere di giudizio. È afferrata piuttosto, in Bergson, dall'intuizione e dal nostro senso della durata. Ecco perché, il tipo di sequela che corrisponde all'esemplarità personale è sostenuto dalla fede in una persona e non dal credere in un'idea astratta. Allo stesso modo, è per questo che, per Bergson, la democrazia moderna – la religione moderna dell'umanità – non si basa sulla ragione ma sull'intuizione.

Ciò che caratterizza l'idea dell'esemplarità di Bergson, e ciò che lo distingue anche dalle intuizioni di Scheler, è la sua intenzione di dar vita a un modello democratico-egualitario dell'esemplarità. L'imitazione, in questo caso, non evoca pericoli di inautenticità o di mancanza di autonomia. Egli è a suo agio con l'idea che, ad esempio, imitando la figura del Cristo, i mistici portino avanti in modo originale, anche se incompleto, ciò che egli ha fatto ed è stato completamente e perfettamente prima di loro. «Se tutti gli uomini, se molti uomini potessero salire in alto come quest'uomo privilegiato, la natura non si sarebbe fermata alla specie umana, poiché il mistico è, in realtà, più di un uomo» (Bergson 2006: 168). Tuttavia, la facilità con cui il flusso della nostra vita interiore può essere congelato da concetti e immagini pronte rende difficile resistere, per usare il linguaggio di Scheler, alla forza dell'idolo. Per metterla nei termini della distinzione scheleriana tra leader ed esemplari, potremmo dire che certi esemplari, a causa della loro originalità, diventano risorse potenti nelle mani dei leader, servendo ottimamente gli obiettivi del comando e del dominio piuttosto che quelli della formazione dell'autonomia morale. Di fronte a questa sfida, la teoria dell'esemplarità di Bergson ostracizza metaforicamente Cristo (o, più precisamente, confonde abbastanza i contorni della sua figura), minimizzando così le condizioni sotto cui l'imitazione diventa effettivamente problematica – vale a dire, la presenza di figure straordinarie. Espellendole, per così dire, si accendono le virtù della formula *Imitatio*, rendendo più facile impegnarsi in tale pratica senza diventare potenziali vittime di sottomissione o manipolazione. Ostracizzare figure straordinarie significa in tale contesto, soprattutto, essere consapevoli del problema politico e morale che esse rappresentano e avvicinarsi loro di conseguenza (cfr. Altamirano 2021:152).

La riflessione di Bergson sull'esemplarità dei mistici e dei santi offre importanti intuizioni sulla questione legata all'eventualità che autorità e libertà coesistano senza

escludersi vicendevolmente. La moderna difesa dell'ostracismo di Bergson rappresenta una riflessione sulle condizioni in cui l'esemplarità può esercitare la sua forza senza essere oppressiva. Secondo alcune interpretazioni, l'analisi sull'esemplarità di Bergson pare suggerirci due cose. Primo, ci mostra che noi, in quanto agenti, abbiamo sicuramente il potere di riconoscere la forza di un esempio, e quindi mostra che non essere attenti a tali fenomeni sarebbe una negligenza da parte nostra. Secondo, più importante, impariamo da tale analisi che, data la nostra condizione di individui, l'esemplarità ricopre un posto privilegiato nella nostra formazione morale (cfr. Altamirano 2021: 155). Le riflessioni di Bergson sull'esemplarità suggeriscono che, in effetti, ci sono modi di pensare all'autorità personale che sfuggono al dilemma della contrapposizione esclusiva tra obbedienza e indipendenza e tra necessità e libertà.

SECONDO CAPITOLO

Prima di procedere con un bilancio sugli spunti emersi dagli approcci teorici finora analizzati, mi sia concesso di fare alcune considerazioni di carattere generale. La presente ricerca muove da un interesse specificamente teoretico verso l'originalità, la complessità e le riserve generative potenzialmente inesauribili con cui il fenomenologo tedesco Max Scheler affronta le tematiche legate al processo esemplare. Interesse teoretico che non può fare a meno di un confronto diretto con la lettera dell'opera, che di per sé costringe a uno sforzo ermeneutico ed espositivo attento e approfondito. Tuttavia, l'interpretazione che intendo fornire della sua produzione filosofica la intendo come una lucente testimonianza di dinamica esemplare. Infatti, pur ritenendo imprescindibile l'impegno rivolto all'analisi puntuale del testo, alla sua genesi storica e alla sua chiarificazione concettuale, ritengo che il suo valore esemplare stia negli orizzonti che ha colto e nelle direzioni a cui ha mirato, pur senza percorrerle fino in fondo. Il modo stesso in cui un'opera può essere interpretata è a sua volta un'interpretazione possibile, con tutto ciò che questo comporta in termini prospettici. Nel caso di questa ricerca, l'intenzione di fondo che spinge a rileggere un testo che chiede di essere continuamente reinterpretato si comporta infatti come un presentimento di inesauribilità. Il valore che vorrei far emergere dai testi scheleriani di cui mi servirò li recepisce innanzitutto come un invito a proseguire lungo gli orizzonti che l'autore ha intravisto, al di là dello sforzo documentale di fornirne un resoconto efficace e adeguato. È come se non volessero essere ammirati in modo incantato, ed esaltati per la loro grandezza. Al contrario, le sue intuizioni più brillanti *con* le sue lacune più evidenti, se scorte per ciò che sono, sentieri interrotti, costringono ad assumersi la responsabilità di definire i margini di nuovi itinerari teorici. Il valore esemplare delle sue idee sta in questo: dopo aver esercitato un richiamo potentissimo, costringono a seguire il filo delle nuove idee di cui promuovono la nascita. Pertanto, *esemplare è ciò che consente l'insorgenza della novità individuale*, ciò che fa nascere nuove singolarità alle quali rivolge l'invito silente e, perciò, tanto più potente ad assumersi il rischio e la responsabilità di continuare a generare. Ciò che intendo far apparire attraverso questa ricerca, a partire da una *Gesamtanschauung* – una visione complessiva frutto di qualcosa di presagito a livello teorico – è che il *senso* che emerge dalle peculiarità della fenomenologia scheleriana nel suo complesso dica molto di più sul valore dinamico e processuale dell'esemplarità di quanto facciano, ad esempio, i singoli contributi sui modelli, sull'ammirazione, sul santo, sul genio e sull'eroe. È un invito a

continuare la generazione dando il proprio contributo singolare, anziché contrapponendo le proprie opinioni.

Come già è avvenuto in altre circostanze e con altri contributi dedicati a tematiche specifiche e ispirati alla filosofia di Scheler (cfr. Ruggiero 2020; Ruggiero 2021; Ruggiero 2023), anche in questo caso l'idea di fondo è quella di accogliere l'appello contenuto nelle intuizioni dal più elevato potenziale generativo invece di fissare lo sguardo su singole parti, dettagli e sezioni bibliografiche.

Più che una divagazione, queste considerazioni hanno la peculiarità di dire qualcosa del modo in cui i testi di Scheler potrebbero essere interpretati mentre dicono qualcosa dell'esemplarità. E con ciò mi ricollego a quanto emerso nel capitolo precedente attraverso la presentazione di quelle che, a mio modo di vedere, rappresentano le principali proposte teoriche esplicitamente dedicate a ciò che qui ci interessa, vale a dire l'esemplarità con i suoi elementi costitutivi. Nonostante il tentativo di saggiarne le potenzialità e apprezzarne i punti di forza, è importante dare risalto al fatto che l'occasione affinché la ricerca qui presentata vedesse la luce è stata fornita da ciò che, di quelle proposte, appare il limite più evidente. Infatti, a prescindere dalle modalità di presentazione e dalla posizione assegnata nell'ordine generale del discorso, l'enfasi posta dai vari tentativi prima esposti sulla diade ammirazione-emulazione rappresenta il minimo comun denominatore ma anche, dalla prospettiva qui assunta, la pietra d'inciampo. Come già detto, non si tratta di negare il fatto dell'ammirazione o il suo valore ai fini del raggiungimento di un certo grado di consapevolezza e maturazione all'interno dello sviluppo morale. Ciò che invece può essere messo in discussione è l'effettivo potenziale trasformativo del sentimento di ammirazione, e della spinta all'emulazione che ne consegue. Una volta stabilito il punto più alto della dinamica esemplare nell'ammirazione delle qualità (ordinarie o straordinarie, in ogni caso poste in alto in una scala verticale che va dal pessimo, al mediocre fino all'eccellente) della persona lodata, lo sguardo dell'individuo che ammira, e di conseguenza il suo processo di sviluppo ed espressione della singolarità, è sospeso e come bloccato all'atto di fissazione dell'immagine della personalità che ha di fronte. Per quanto rappresenti un passo in avanti, ritengo che non sia sufficiente affermare, come sostenuto da alcuni studiosi, che se il percorso di ammirazione dell'esemplare «vuole divenire personale e duraturo, deve liberarsi dalla *mimesis* di un contenuto particolare e scendere fino al livello

laddove si coglie l'essenza della figura ammirata» (Vaccarezza 2020: 167). Così come non è sufficiente, a mio parere, il riferimento all'imitazione e al pensiero per analogia (cfr. Vaccarezza 2020: 27; Altamirano 2021: 67), o l'invito postumo all'autoriflessione coscienziosa, al ripensamento di sé o all'introspezione. Per quanto l'obiettivo di queste proposte di soluzione sia quello di allargare le maglie del discorso oltre i limiti dell'imitazione pura e semplice o del desiderio di diventare come l'altro ammirato, il risultato è pur sempre la fissazione dello sguardo sull'immagine (reale o ideale, consapevole o illusoria, integrata o parziale) dell'altro. È proprio questo il punto: il limite dei tentativi finora intrapresi è contenuto nell'ipotesi principale, in base alla quale il cuore di una teoria dell'esemplarità riposa nella figura lodevole di un individuo considerato in ogni caso "superiore" e massimamente abile, nel riconoscimento delle sue qualità (moralì, intellettuali ecc.) e nell'esortazione che ne deriva a diventare qualcosa di *migliore*: più buoni, più onesti, più ambiziosi, più giudiziosi, più edotti o più ponderati. Per quanto il rilievo assunto dalla comparazione con le vite altrui valutate come migliori (sotto certi punti di vista) funga in certi casi da stimolo potentissimo alla crescita intesa come tentativo di elevazione e innalzamento al di sopra dell'immagine attuale di sé, il rischio di restare incollati alle qualità altrui e incantati dalla loro altezza è vivo e potenzialmente mortifero per la nascita di una nuova singolarità personale. La novità rappresentata dalla singolarità non consiste, in questo caso, nell'assoluta originalità dei suoi elementi costitutivi o nel suo essere totalmente differente (da un altro individuo, dall'ambiente sociale o dal contesto familiare, ad esempio). L'elemento di novità portato dallo sviluppo della singolarità coincide con il modo in cui essa è stata in grado di metabolizzare creativamente gli elementi appresi dal contesto relazionale (a livello intimo, familiare, sociale ecc.). In questo modo, ciò che avviene non è l'auto-creazione di un individuo totalmente differenziato e immune da ciò che lo circonda e lo attraversa. Il nuovo che può continuamente rinascere – nel senso della *creatio continua* – dalla singolarità è il frutto di un'armonizzazione creativa (*Ausgleich*) della componente emotiva, psichica, sociale, morale, spirituale contenuta nelle relazioni in cui è immerso sin dall'inizio e fino alla fine, che è in grado di dar vita a qualcosa di relativamente unico e, fino a quel momento, inconsueto. Relazioni che, a diversi livelli di profondità, contribuiscono comunque in maniera così significativa al processo di individuazione da rendere sempre arduo il

tentativo di distinguere ciò che proviene da un presunto “esterno” da ciò che, al contrario, è personale e “interno”.

All'interno di questa sezione, ciò che si vorrebbe iniziare a far emergere, a partire da un'indagine sulla fenomenologia sociale e della vita emotiva di Scheler, è l'intrecciarsi profondo e non sempre palese di differenti fattori (relazionali e individuali/intimi), all'interno del processo antropogenetico attraverso cui prende forma la singolarità personale. Con ciò riemerge l'ipotesi al centro del presente progetto di ricerca, per cui l'espressione della singolarità personale emerge non all'interno di una chiusura solipsistica né attraverso un influsso unidirezionale (accolto in maniera attiva o passiva) proveniente da un'alterità autorevole e ammirevole, ma è bensì favorita dall'apertura, dall'incontro e dall'interazione con la testimonianza esemplare proveniente dalla singolarità altrui, senza che né il fattore vocazionale né quello relazionale risultino egemoni e/o condizionanti a discapito l'uno dell'altro. Tale apertura corrisponde al concetto di *Weltoffenheit* teorizzato da Scheler, che qui proverò a interpretare come apertura a un mondo di singolarità intese sia come positività che partecipano alla costruzione di un mondo comune che come esiti incompiuti di processi di individuazione irripetibili e, soprattutto, incomparabili. In questo senso, l'obiettivo è inoltre quello di provare a coniugare sinergicamente l'idea di una con-formazione tra individualità all'interno di una dinamica esemplare con l'idea di una vocazione e destinazione individuale nel senso della *Bestimmung* scheleriana. In questo modo, l'autonomia e responsabilità personale per la riuscita soddisfacente del proprio percorso esistenziale rivela un nucleo profondamente relazionale e solidaristico in senso attivo. Originariamente, infatti, essere è innanzitutto e per lo più essere con e per l'altro. Nel corso della propria esistenza, l'individuo impegnato sul fronte della propria maturazione etica (in senso ampio, comprendente sia l'aspetto emotivo, sia quello morale, sia quello sociale sia, infine, quello cognitivo e intellettuale) si muove nel senso di un incessante tentativo di liberazione (*Befreiung*) di fronte al potere di determinazione (*Determinationskraft*) dell'influsso proveniente dal suo passato, dall'ambiente sociale e culturale, dal contesto familiare e dalle relazioni emotivamente e intimamente significative. Da ciò rischia continuamente di scaturirne, secondo la prospettiva aperta da Scheler, una sempre rinnovata e rinnovabile riappropriazione di sé stessi (*neue*

Sichselbstbemächtigung) della singolarità personale. In generale, l'obiettivo è quindi quello di intrecciare il potenziale trasformativo (teorico e pratico) delle idee di:

- bene in-sé per me (*Ansich-Gutes-für-mich*), vocazione (*Beruf*), destinazione (*Bestimmung*) e *ordo amoris*, da un lato;

- con la famiglia di idee e dinamiche concettuali abbracciate dalla nozione di *Bildung*, che nell'orizzonte fenomenologico in cui si muove Scheler non hanno a che fare con l'aspetto pedagogico o didattico, ma rimandano più profondamente alla messa in forma della singolarità personale: imitazione (*Nachbildung*), immaginazione o illusione fantasmatica (*Einbildung*), modello o precursore (*Vorbild*) e immagine-guida (*Leitbild*), sono tutti termini che rimandano non a unità sostanziali o a concetti rigidi, bensì a processi dinamici di co-costruzione di un mondo e di una dimensione personali, in cui confluiscono la percezione cognitiva pura (*Wahrnehmung*), il sentire che coglie l'aspetto valoriale (*Fühlen* o *Wertnehmung*), il simbolico e gli elementi o archetipi provenienti dall'immaginario collettivo.

La teoria dell'esemplarità che qui tento di esporre propone di immaginare i protagonisti di questa mutua relazione in termini non di singole unità sostanziali ma di processi, e il luogo in cui danno vita a una dinamica esemplare come un'interpenetrazione scambievolmente in cui non vengono meno le peculiarità né dell'individualità, né dell'alterità né della relazione che le lega, e in quindi le singolarità sono unite senza confusione e separate senza divisione, al di fuori di ogni pallida identificazione e mescolanza. A partire dalla chiarificazione delle relazioni essenziali che regolano le modalità di partecipazione al vissuto altrui, mediante la reintegrazione del sentire (*Fühlen*) al cuore della vita etica, e fino ad arrivare alla chiarificazione dell'atto eminentemente attivo dell'amore e del credere (*Glauben*), al centro della proposta qui presentata sta l'idea che esemplare sia quel processo in cui diverse singolarità sono coattive nella condivisione della propria messa in forma; e in cui lo sguardo non è fissato e come catturato nell'ammirazione delle qualità eccezionali di una persona che "preme" per essere emulata, ma è piuttosto rivolto a una positiva immagine-guida o modello ispiratore dell'essere e del divenire (*ein positiv Leitbild des Selbstseins und Selbstwerdens*) (cfr. Scheler PER: 195) individuali. Tale immagine-guida corrisponde

alla vocazione o destinazione della singolarità personale, alla sua individuazione in senso stretto, che un'altra persona che si trova più avanti nel suo percorso di maturazione (il *Vorbild*) contribuisce a delineare e consolidare innanzitutto credendo in qualcosa di quell'immagine altrui (*Leitbild*) soltanto intravisto e presentito. Nell'atto del credere in qualcuno, infatti, è essenziale secondo Scheler un valore con riferimento a un non-valore attuale: nella dinamica esemplare, il *Vorbild*, credendo nell'esistenza e nella forza del *Leitbild* dell'altro, guarda sempre oltre rispetto a ciò che gli è dato come presente e a ciò che, per così dire, ha tra le mani (cfr. Scheler OAM: 133). Rispetto alle concezioni finora esaminate dell'esemplarità, "esemplare" è quindi un termine attribuibile a una dinamica attiva e a un processo di interscambio reciproco, e non a un individuo singolo che, come una scialba interpretazione del primo motore immobile aristotelico che muove per via del suo essere oggetto d'amore, andrebbe ammirato e emulato per via di ciò che lo rende migliore. In questo caso, se resta comunque imprescindibile la distinzione tra l'individuo in crescita, la testimonianza proveniente dall'alterità e la relazione originale che instaurano, in questo caso è semmai l'individuo che veste i panni del *Vorbild* (che non è né un eroe, né un santo né un visionario, ma può essere il proprio partner, un terapeuta, un familiare, un insegnante o un coach, ad esempio) a compiere uno sforzo attivo rivolto alla formazione (*Bildung*) della *Leitbild* dell'altro. Inoltre, proprio perché esemplare, e quindi in grado di dar vita a un processo generativo inesauribile che non si fissa idolatricamente a un punto e a un'immagine, il *Vorbild* contribuisce a instillare nell'individuo in cui crede, la capacità di credere a sua volta alla singolarità personale propria e altrui.

1. *Stratificazione affettiva e forme di condivisione emotiva*

In conformità a ciò che si è visto finora a proposito della *Bildung* come condivisione della propria messa in forma, in un'altra sede (cfr. Ruggiero 2020: 202) si è provato a definire tale processo, facendo riferimento alle parole del filosofo tedesco Peter Sloterdijk, come ricerca di una verità *incorporativa*. In base a quest'ultima concezione

la frase "ora piove" è giustamente vera nel caso in cui – e solo nel caso in cui – esista un motivo reale per constatare che ora effettivamente piove; di contro, il mio ascolto della musica è senza dubbio vero quando in presenza di questo pezzo *prendo una forma*

musicale, e il mio consumo dell'ostia, quanto a questo, è produttivo nel campo del sacro solo nel caso in cui, mangiandola, prendo io stesso la forma di Cristo (Sloterdijk 2014: 47).

In quella circostanza, si provò a definire la capacità di apertura a una positività partecipativa come quel gesto con gli individui accolgono qualcosa in sé e si fanno accogliere in essa (cfr. Ruggiero 2020). E la questione da analizzare divenne, a quel punto, quella della condivisione affettiva tra singolarità personali. Qui, invece, ciò che conta mostrare in sede d'esordio è che la fenomenologia sociale e della vita emotiva di Scheler possa rappresentare globalmente, per certi versi, un tentativo di mostrare che il processo di messa in forma della propria individualità *prenda avvio* a partire da una condizione di intima connessione e sintonizzazione emotiva con l'altro e *muova in direzione* di una progressiva e incompiuta differenziazione. Relazione e individuazione, conformazione e unicità, o ancora solidarietà e solitudine rappresentano i due poli verso cui e attorno a cui orbita l'intero processo di stare al mondo in forma personale: quel modo assolutamente caratteristico che hanno le singolarità personali di dar vita e abitare il proprio mondo. Si tratta di capire innanzitutto, quindi, che all'inizio c'è un momento e un'istanza intrinsecamente relazionale che sta alla base dell'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) delle persone, e quindi la simpatia, l'amore, la formazione (*Bildung*), la rivalutazione dei vissuti emotivi e l'incidenza degli strati affettivi per l'esistenza in relazione. L'obiettivo è mostrare in che modo in Scheler prenda forma il progetto di una più salda fondazione della fenomenologia della vita emotiva su basi etiche attraverso l'integrazione della sua personale interpretazione della riduzione fenomenologica o *epochè* con:

- da un lato, la messa in mostra delle leggi e dell'ordine che regolano la vita emotiva, nella sua complessità e stratificazione;
- dall'altro, una teoria dei modi di dati altrui e della percezione dell'altro.

Quell'istanza originalmente e *strutturalmente relazionale* rimanda a qualcosa di concernente l'originalità del processo tale per cui l'intera dinamica ontologica – e antropologica – è retta da un'intima struttura relazionale e compartecipativa. In generale,

che cosa un uomo possa essere per un altro uomo e che cosa no – nell'amore, nell'odio, nell'unione e intesa di ogni tipo o nella lotta – che cosa egli ancora possa “comprendere” e

come ciò gli possa riuscire, che cosa ancora sia da comprendere e che cosa da non comprendere, bensì ancora soltanto da spiegare; in quali tipi fondamentali di suddivisioni in gruppi, inoltre, egli possa ancora cercare di cogliere e di valorizzare questo o quello strato di esistenza e di esperienza dell'uomo accanto a lui e dell'uomo con lui, tutto ciò dipende da quale tipo di ultima concatenazione ontologica sussiste tra uomo e uomo (Scheler SIM: 207).

La risposta alla questione circa l'ordine di fondazione degli atti del comprendersi reciproco tra gli individui si fonda principalmente sulla dottrina dell'ordine degli strati della vita affettiva – l'ordine di sviluppo dei sentimenti è fondamentale per la costituzione e l'articolazione del singolo individuo come di ogni forma di raggruppamento umano – la quale a sua volta si chiarisce soltanto attraverso una dottrina delle modalità di reciproca comprensione. Ciò che si vorrebbe far emergere attraverso una considerazione fenomenologica sulla stratificazione della vita affettiva sono le modalità di precomprensione emozionale dell'altro, e il significato principalmente etico degli atti dell'amare e del credere per ciò che riguarda la formazione e lo sviluppo della singolarità personale e l'apprensione della singolarità altrui, delle sue particolarità e del suo valore. Ed è proprio

dai puri rapporti di valore, e dalle corrispondenti relazioni di condotta di valore fra persone, nascono evidenze emozionali di sapere proprie (cioè autonome), indipendenti dai fondamenti ontologici (teoretici), per l'essere di valore (e perciò anche per l'esistenza) di altre persone e di comunità da esse formate. Ciò significa che sarebbe in effetti un grosso errore dire che, eventualmente, un essere puramente senziente, che ama, odia e vuole (senza alcuna traccia di comportamento teoretico, cioè che apprende oggettivamente), non possa possedere in generale alcuna evidenza dell'esistenza di altre persone. Sulla via indiretta del rapporto di essenza, che necessariamente concatena esistenza ed essere di valore [...], un tale (fittizio) essere, puramente valutativo e pratico, potrebbe benissimo constatare l'esistenza anche di ciò rispetto a cui ha responsabilità, obbligo, simpatia. La coscienza etica, presa di per sé sola, in effetti è una garanzia indiretta, ma non diretta, tantomeno primaria, non solo per il possibile essere di valore, bensì anche per l'esistenza di altre persone. Non solo questo o quell'atto etico, bensì tutti gli atti, i vissuti e gli stati eticamente rilevanti [...] rimandano in effetti già da sé, in forza della loro natura di atti, a esseri personali altrui, senza che perciò queste altre persone abbiano già dovuto essere date prima

nell'esperienza contingente. [...] Proprio questi atti e vissuti mostrano piuttosto, a un'indagine più precisa, l'impossibilità di ricondurli a una giustapposizione di semplici atti ed esperienze presociali più l'esperienza contingente di altri uomini. Essi mostrano che, già per la costituzione essenziale della coscienza umana in ogni individuo, la società è in qualche modo presente internamente, e che *l'uomo non è soltanto una parte della società, ma anche la società è una parte essenziale di esso in quanto membro della relazione; che non solo l'io è un "membro" del noi, ma anche il noi è un membro necessario dell'io* (Scheler SIM: 218-219).

Come già detto in precedenza, la singolarità personale nasce a partire da una molteplicità di individui – se è possibile definirli in tal modo – presenti al suo interno: le parti che emergono dal e nel processo di individuazione sono sempre un insieme composto dell'intimo e del sociale, del familiare e del collettivo, del simbolico e della storia, della cultura e delle tradizioni. La singolarità personale affiora a partire da queste individualità compresenti che non possono essere separate come se fossero parti distinguibili o entità indipendenti. Nella prospettiva offerta da Scheler, la quintessenza delle forme di vita e dei movimenti vitali è rappresentata da un sistema di correlazione tale per cui l'essere vivente e l'ambiente circostante si co-determinano senza che nessuno dei due sia la causa o l'effetto dell'altro (Scheler DOF: 73). Proprio a partire da una situazione di co-produzione è possibile poi, a posteriori, distinguere organismi o individui e un contesto ambientale. La rappresentazione che viene fornita è un'immagine utile al pensiero per descrivere una relazione di fatto indivisibile. L'interazione e lo scambio tra quelle che proviamo a immaginare come parti distinte è in realtà permanente, senza che si possa distinguere una dimensione privilegiata o causante rispetto alle altre, l'individuo rispetto alla società e viceversa. L'errore, quindi, in particolare, sarebbe considerare la relazione tra queste "parti" come una relazione causale. Rispetto alla singolarità personale, ciò significa che vi è senz'altro una discontinuità e una scollatura, in quanto essa si costituisce per via del suo processo di apertura e *liberazione* dal mondo-ambiente, ma non una differenza sostanziale. Quando Scheler, in *Reue und Wiedergeburt*, parla delle caratteristiche principali del processo che porta la singolarità personale a venir fuori dal vivente in relazione alla correlazione originaria tra le "parti", immagina un andamento caratterizzato da

costruzione, consolidamento e iper-differenziazione (*Aufbau, Erstarrung und Überdifferenzierung*) [...] e poi nuovamente *dis-integrazione (Auflösung)* [...] e, per così dire, ripresa degli elementi della costruzione in uno spirito e in una volontà di vita nuovi, creativi e che tutto fanno rinascere (*alles wiedergebärenden*): questa è non solo la legge in base alla quale respira la piccola anima individuale (*individuelle Seele*), ma anche la legge del respiro della grande anima dell'umanità storica (*die große Seele der geschichtlichen Menschheit*). Anche sul terreno della storia l'occhio più profondo vede che in tutte le sfere manca l'immagine di un continuo, "progressivo sviluppo" – la sciocca immagine che il nostro diciannovesimo secolo così a lungo ha scimmiettato, nascondendo ai nostri occhi la legge più bella, più alta, che racchiude in sé tutto il progresso, del "muori e rinasci" (*Stirb und Werde*) (Scheler PER: 209).

Scheler immagina la reciprocità dinamica tra le parti – individuo e ambiente, singolarità personale e contesto sociale, familiare ecc. – come un processo non lineare e discontinuo che si origina da un contesto relazionale e non ancora individuato verso la dimensione della singolarità personale individuata, senza che con ciò sia possibile fare a meno del tutto e liberarsi con un colpo di spugna delle relazioni che attraversano la personalità, intra- ed extra-. Proverò a interpretare l'*epochè* o riduzione fenomenologica di cui parla Scheler innanzitutto e per lo più come un atto etico di rovesciamento di prospettiva e conversione (*Umkehr*) esistenziale: da una falda relazionale originaria impersonale e pre-individuale a una dimensione personale e singolare. In tale trasformazione (*Umbildung*) le relazioni operanti a livello ancora istintuale, psichico e sociale non sono abbandonate o sostituite, ma integrate al livello della singolarità personale *relativamente differenziata*. L'idea di fondo che emerge da un'interpretazione della fenomenologia scheleriana è che, nell'esprimere la dinamica della singolarità personale, ciò che non appartiene a quella dimensione non è per ciò stesso "inautentico" e quindi da scartare in nome di una fuga da convenzioni sociali, passioni, desideri, bisogni fisiologici, eredità familiari, morale tradizionale e valori culturali. Dal punto di vista fenomenologico il processo di individuazione è, per Scheler, essenzialmente diversificante (cfr. Scheler FOM: 70-71), ma questo processo di configurazione personale rappresentato dalla *Bildung* è un processo stratificato composta da diversi gradi e livelli, dal contagio puro e semplice all'uniformazione, fino all'imitazione, l'emulazione e alla con-formazione libera e matura. Dal mio punto di vista, al centro della fenomenologia

scheleriana sta la chiarificazione delle relazioni essenziali che regolano le modalità di interconnessione personale dei vissuti emotivi, mediante la reintegrazione del sentire (*Fühlen*) al cuore della vita etica e dell'esperienza assiologica quale suo piedistallo e basamento. Se la vita emotiva esprime un modo originario di aprirsi a ciò che conta per la realizzazione di un'esistenza, di recepire il valore e dare valore e significato al mondo, di rispondere alle richieste di cose e persone, dove affonda le sue radici se non nel tessuto primario di relazioni inter-corporee e di partecipazione/condivisione dei processi naturali-vitali e storico-sociali?

La peculiarità della rifondazione scheleriana dell'etica in senso materiale sta nell'aver intuito che l'aver cura dello sviluppo dell'ordine delle proprie priorità esistenziali – imparare a dare importanza a ciò che conta per l'attribuzione alla vita di un senso di pienezza profondo – che dà forma alla maturità personale è un processo esemplare, vale a dire di individuazione in senso solidaristico (non individualistico o intimistico). Ritengo sia possibile ravvisare nella teoria dell'esemplarità che emerge da una lettura trasversale della produzione scheleriana l'intuizione pionieristica che qualsiasi discorso in chiave ontologica sulla dimensione trans-personale primaria non può originarsi se non a partire da una primaria riflessione assiologica e affettiva. Come ha già fatto notare Cusinato, alla base della cosiddetta inter-personalità vi è

una falda impersonale che rende tutti gli organismi, fin dall'inizio, costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita. Chiamo questa dimensione "affettività unipatica" o "affettività primordiale" nel senso del termine *Gefühlsdrang*: pulsione primordiale (*Drang*) dell'affettività (*Gefühl*) (Cusinato 2018: 15).

Anche qualora in questione sia l'espressione della singolarità dell'individuo, lo sguardo deve costantemente esser rivolto all'originarietà della dimensione relazionale radicale o trans-personale. In base alla stessa legge di fondazione per cui le qualità valoriali degli oggetti sono già date prima di quella fase in cui ci è data la conformità degli oggetti a immagini e idee, e l'apprensione del valore fonda l'ulteriore (e successiva) apprensione degli oggetti; dietro un concetto nebuloso come quello di affettività c'è la capacità, propria di ogni essere vivente, d'interagire con il piano dell'espressione. L'affettività è volta a orientare il posizionamento nella realtà dell'organismo a diversi livelli grazie a un'intenzionalità pre-rappresentativa (cfr. Cusinato 2018: 16). Mediante i

fenomeni di sintonizzazione emotiva di base, dall'unipatia e il contagio alla simpatia come apertura all'affettività altrui (*Mitfühlen*) ha inizio un movimento di apertura a una dinamica essenzialmente ricettiva, partecipativa e condivisa di relazione con l'altro da sé, nella propria persona e in quella dell'altro. Realtà ed esistenza dell'altro cui si accede solo prendendo parte al suo movimento emotivo ed espressivo, e non attraverso dinamiche di tipo cognitivo.

Il movimento partecipativo in questione convoglia verso un fenomeno originario ma che l'individuo ha il compito di realizzare continuamente nel corso della propria esistenza: relazionarsi all'alterità dell'altro in virtù del suo essere altra, e non come proiezione o prolungamento di sé stessi. Orientandosi all'altro in quanto altro, nel condividere il vissuto altrui – in quanto vissuto dell'altro – l'individuo conferisce una forma nuova e originale alla propria sfera vitale-affettiva. L'affettività aperta alla condivisione dell'emotività altrui (*Mitgefühl*) propriamente detta consiste nella capacità/sensibilità di entrare in connessione con l'esistenza di un universo emotivo e valoriale altro. Il significato etico dell'intenzionalità emotiva, del sentire (*Fühlen*) è tale proprio in virtù del fatto che sintonizzandosi con l'affettività altrui la persona si predispone alla vera e propria esperienza della vita emotiva dell'altro. Offrire una base fenomenologica per l'etica filosofica equivale dunque per Scheler a una complessiva riconfigurazione dell'esperienza nei suoi aspetti cognitivi, emotivi e spirituali, e a una complessiva rivalutazione delle leggi di senso dell'emotività del vivente a tutti i livelli.

Ai fini di una caratterizzazione più ordinata della scala di fenomeni di sintonizzazione emotiva è necessario sgomberare il campo da possibili fonti di equivoco. La connessione a livello affettivo quale espressione più pura della relazionalità fondante si pone al di là della sfera intellettiva o, comunque, di una certa concezione intellettualistica della comprensione. Ad esempio, si prenda il caso di un uomo che sta morendo: comprendere a livello affettivo la sua angoscia non implica l'esperienza di una morte di portata ridotta. Ai fini dello sviluppo della capacità di sintonizzarsi con la dimensione affettiva dell'altro è assolutamente inutile, oltre che fuori luogo, il compimento di un vissuto simile. Così come, al contrario, è possibile comprendere chiaramente la datità e la qualità del vissuto altrui ma non si è in grado di mettere in atto nessuna forma di partecipazione emotiva. In quest'ultimo caso, «è dato un vedere vero e

un ascoltare senza che ciò che è visto e ascoltato sia percepito e dato come reale e attuale» (Scheler SIM: 44).

In questo contesto, ciò che conta è mostrare che, nell'intero ambito delle forme di sintonizzazione emotiva si trovano diversi gradi o livelli (*Stufen*). «Chi volesse salire questa scala, cadrebbe, ove volesse fare il secondo passo prima del primo» (Scheler SIM: 149). Sarà importante notare come, per ogni grado o livello di sintonizzazione emotiva, dal livello trans-personale non individuato al livello di apertura (affettiva) al mondo della singolarità personale, esiste uno specifico modo di relazionarsi all'emotività altrui. La tendenza si muove a partire da un livello di invischiamento, immersione e confusione nelle dinamiche emotive che sono alla base della relazione con l'altro, in direzione di una relativa differenziazione e distinzione. In questo caso, paradossalmente, tanto più avviene il raccoglimento (*Sammlung*) in sé stessi tanto più si è in grado di sentire affettivamente l'alterità dell'emotività altrui; e, viceversa, tanto più ci si apre all'altro nella sua singolarità emotiva tanto più si scoprono le peculiarità del proprio percorso singolare di espressione.

Il fenomeno più originario di condivisione emotiva, comune a tutti i livelli del vivente, è rappresentato dall'*unipatia* o, detto altrimenti, dall'indistinzione e fusione degli stati emotivi di una molteplicità di individui. In questo caso, non solo ci si identifica con un determinato stato o processo affettivo altrui, ma è lo stesso confine con l'individualità altrui che è flebile e indeterminato. «Addirittura – sostiene Scheler – qui l'identificazione è tanto involontaria quanto inconscia» (Scheler SIM: 38). Tradotto, l'immersione con le dinamiche emotive altrui avviene su un livello di intenzionalità pre-rappresentativa, su cui la riflessione non ha presa. L'affettività di tipo unipatico è talmente pervasiva che si espande fino al cuore dell'individualità tanto da impedirgli di essere consapevole dell'esistenza di due distinte singolarità. Tale processo di unificazione può manifestarsi principalmente in due modi, uguali e contrari. In primo luogo, attraverso l'*idiopatia*, in cui l'individualità altrui è completamente assorbita dall'individualità propria. In secondo luogo, attraverso l'*eteropatia*, in cui la propria individualità è legata all'individualità altrui, con tutti i suoi atteggiamenti fondamentali, come se si trovasse in uno stato ipnotico. Caratteristica di quest'ultima situazione è «la totale mancanza di reciproca “comprensione” [distinzione]. [...] Colui che fa ciò che fanno gli altri considera originariamente come propri i vissuti che sorgono in lui proprio tramite tale ripetizione,

ossia non è affatto consapevole del contagio a cui è sottoposto» (Scheler SIM: 46). In queste considerazioni non c'è traccia né c'è spazio per un giudizio morale su questi fenomeni. Sono tutti casi di unipatia, infatti: l'identificazione con gli avi, i culti misterici, i fenomeni ipnotici, alcuni fenomeni tipici della vita psichica infantile (il gioco, ad esempio) e della relazione tra il bambino e la madre che dà origine a differenti stili di attaccamento, e inoltre tutti i fenomeni di massa (cfr. Scheler SIM: 52). Certo, sostiene Scheler, un minimo di unipatia non specifica «è semplicemente costitutivo per l'apprensione di ogni essere vivente [...] come essere vivente, [...] ogni "comprensione" spirituale si basa su questo fondamento più primitivo della datità dell'altro» (Scheler SIM: 62). Questa primordiale forma di affettività unipatica è semplicemente alla base di tutti quei fenomeni che generalmente vengono fatti rientrare all'interno della dimensione trans-personale. Tuttavia, l'unipatia riguarda sempre la sfera psico-vitale e il mondo-ambiente dell'organismo, e ha il suo luogo nell'incontro tra il corpo-vivo (*Leib*) e la dimensione singolare in quanto centro generatore attivo di tutti gli atti individuanti la personalità. Si tratta di una forma di coscienza vitale, come centro psichico in cui hanno luogo le pulsioni di vita e morte, le passioni, gli affetti, gli istinti e le pulsioni e i gesti automatici. Per quanto sia una forma di sintonizzazione originaria tipica, ad esempio, delle prime fasi di vita del bambino, è possibile farne esperienza anche in altri momenti della propria vita adulta, come accade nei fenomeni di massa. Ciò avviene tuttavia solo disattivando e mettendo fuori gioco, per così dire, la dimensione della singolarità personale, oltre a quella propriamente razionale, riflessiva e corporea. Nella misura in cui è possibile predisporre a questa forma primordiale di sintonizzazione, si rende il vivente incline e capace di unipatia. Naturalmente, essendo attivata a partire dal centro vitale dell'organismo psicofisico, l'unipatia permette l'identificazione soltanto dell'esistenza effettiva ma non della singolarità. Quest'ultima, infatti, è passibile di conformazione in senso esemplare ma non di uniformazione, dato che a essere coinvolto è il centro personale, sempre differenziato e essenzialmente individuale. Al livello della singolarità sussiste una differenza d'essenza (*Unterschied des Wesens*) e una differenza assiologica assolutamente primaria (*primärer Wertunterschied*) che rende ogni individuo capace di connettersi all'emotività altrui proprio perché irriducibile e differenziabile dall'altro. Da ciò consegue che la singolarità personale

diventa più animale tanto più è membro di una massa [...] e tanto più diventa “persona” quanto più si individualizza. Ogni tendenza alla “massa” assoluta (concetto limite) è pertanto nello stesso tempo una tendenza all’eroizzazione e insieme all’istupidimento – istupidimento dell’uomo come persona spirituale (Scheler SIM: 66)

unitamente ai suoi modelli di riferimento (*Vorbild*) e alla sua ideale immagine-guida individuale (*Leitbild*).

La capacità unipatica svolge un ruolo di fondamentale e primario nello sviluppo dell’atteggiamento senziente, al punto da essere il tassello primordiale per la capacità di apprensione di ogni essere vivente. In questo senso, una teoria dell’esemplarità dovrebbe poter riconoscere le sue radici impersonali e biologiche. Il processo di individuazione in senso solidaristico che qui si sta provando a sviscerare è possibile solo sul presupposto di un fondamento unipatico della capacità di esistenza in relazione dell’individuo. È un dato che risalta con una certa chiarezza che, nell’individuo immerso in un contesto culturale mediamente civilizzato, la pulsione affettiva primaria prosegue nella direzione di un progressivo e implacabile ottenebramento.

Nel bambino, nel sognatore, nel malato (nevrotico) di un certo tipo, nel caso dell’ipnosi, nell’istinto materno e nel primitivo, si sono tuttavia conservati resti considerevoli delle capacità di unipatia [...]. Le nostre rappresentazioni dell’“evoluzione” della vita [...] sono cambiate profondamente su un punto decisamente essenziale: in questa “evoluzione”, la vita e l’uomo non hanno solo “acquisito” capacità essenziali, ma ne hanno anche perdute alcune. Così, l’uomo ha quasi del tutto perduto la capacità di unipatia specifica dell’animale e molti suoi “istinti” a beneficio di un’ipertrofia dell’“intelletto”, il civilizzato la capacità di unipatia del primitivo e l’adulto la capacità di unipatia del bambino.[...] Pare che certi contenuti di conoscenza, o vengano acquisiti solo in età giovanile oppure non possano mai venir acquisiti.[...] L’uomo civilizzato ha perso evidentemente il “senso” religioso-trascendente e deve “custodire” e “credere” ciò che la più giovane umanità ancora “trovava” e “osservava” (ossia aveva “originariamente”). Determinate forme di conoscenza per determinati modi di oggetti sembrano proprio essere essenzialmente legate a determinate fasi dello sviluppo – non sostituibili da altre. Ogni “sviluppo” delle capacità conoscitive è anche una “decadenza” di tali capacità – solo di modalità differente. Solo la sintesi di progresso e conservazione, ovvero il risveglio di ciò-che-minaccia-di-andare-perduto [...] è ciò che deve valere come ideale (Scheler SIM: 66).

La maturazione dell'individualità non può fare a meno di considerare questo momento di indistinzione emotiva come una fase necessaria dello sviluppo delle proprie capacità di connessione emotiva, dal contagio al credere. Se per un individuo

è scomparsa l'unipatia cosmo-vitale, o se si ritiene che essa non sia un'autentica e vera fonte di conoscenza metafisica per certi aspetti dell'universo in sé sussistente, aspetti che solo in questo modo si possono cogliere, e si ritiene che essa sia stata superata nel suo senso e nel suo valore cognitivo tramite la scienza o il Cristianesimo, si recide anche la radice primitiva e la fonte di nutrimento per tutte le forme superiori della vita emozionale simpatetica. È ovvio che la scienza della natura deve "abolire" artificialmente l'unipatia cosmo-vitale e prescindere da tutto ciò che essa offre come datità oggettuali. La ragione però non sta nel fatto che l'unipatia non sia una fonte legittima di partecipazione cognitiva all'essere e al divenire della natura, bensì nel fatto che il principio di selezione, in base al quale la scienza della natura inanimata e vivente sceglie – fra altri principi – le datità originarie, è anche quella della finalizzazione tecnica, in vista di un raggiungimento di un'immagine simbolica della natura, la quale renda la natura governabile e dominabile. Nonostante questa condotta artificiale ma necessaria della scienza, *la natura data in modo pienamente fenomenologico resta di fatto un'immensa totalità di campi espressivi di atti cosmo-vitali* [corsivo mio], all'interno dei quali tutte le manifestazioni possiedono una connessione di senso superiore e indipendente dal meccanicismo. La comprensione emozionale della natura e la scienza sussistono, ognuna con il proprio diritto, l'una accanto all'altra, e devono essere raccolte in unità dalla metafisica filosofica. Infantile e primitivo non è colui che rende omaggio all'unipatia cosmo-vitale quale autentica fonte di partecipazione all'essente, bensì colui che contrappone l'una all'altra unipatia e scienza. [...] Per il futuro deve dunque essere spezzato, in linea di principio, il pensiero unilaterale, storicamente derivato dall'ebraismo, dell'esclusivo dominio dell'uomo sulla natura, pensiero che [...] è diventato sempre più un assioma dell'ethos occidentale del mondo e ha avuto infinite come una delle sue conseguenze l'assolutizzazione materialistica del meccanicismo della natura. Dobbiamo nuovamente imparare a guardare alla natura come Goethe, Novalis, Schopenhauer, come guardiamo nel "cuore di un amico", e a limitare la considerazione scientifica, meccanicistico-formale della natura, estremamente necessaria per la tecnica e per l'industria, alla condotta "artificiale", specialistica, del fisico, del chimico ecc. La formazione (*Bildung*) deve precedere qualunque atteggiamento "scientifico specialistico" verso la natura quale avversario da dominare. [...] L'uomo, quale

microcosmo, è un essere che – per il fatto che porta in sé l'elemento reale di tutti i modi d'essere dell'essente – è egli stesso cosmomorfo e, in quanto essere cosmomorfo, possiede anche le fonti del conoscere tutto ciò che l'essenza del cosmo contiene (Scheler SIM: 122-123).

Tra le molteplici possibilità derivanti da questa forma di affettività primordiale e unipatica emerge il contagio affettivo, che ha luogo in maniera non volontaria e si caratterizza prima di tutto per la

tendenza a ritornare al punto di partenza, in modo che i sentimenti che lo concernono crescono come una valanga; il sentimento che sorge dal contagio contagia di nuovo attraverso l'espressione e l'imitazione, così che anche il contagio affettivo cresce; esso contagia di nuovo e così via. [...] In effetti, il processo del contagio può sprigionare da sé finalità che vanno al di là delle intenzioni dei singoli (Scheler SIM: 49);

così da fare cose che nessuno vuole e di cui nessuno risponde. È il caso, qui, dell'allegria contagiosa a una festa, o del tono lamentoso con cui una persona racconta la sua sofferenza, contagiando gli altri presenti e sfociando tutti in fiume di lacrime; oppure, ancora, è il caso di un sentimento di tristezza che non si sa da dove provenga, e che invece deriva dal contagio di una persona che si è incontrata qualche ora prima; ancora, è il caso delle agitazioni di massa, come ad esempio il panico. Ciò accade, per esempio,

in ogni ricerca di “distrazione” [...]: aspettiamo di venir contagiati, di venir trascinati dal divertimento della compagnia. [...] D'altra parte, la coscienza del possibile contagio sviluppa anche una particolare angoscia del contagio, come capita in tutti i casi in cui uno evita luoghi tristi o l'immagine delle sofferenze (non le sofferenze stesse), cercando così di portarla al di fuori della propria sfera di vissuto (Scheler SIM: 50).

Quando lo stato emotivo di un altro è dato come il mio stato emotivo, allora la sintonizzazione è del tutto esclusa: viene così irrimediabilmente smarrita infatti la qualità più propria di ogni autentico movimento partecipativo al vissuto emotivo altrui, la partecipazione alla vita emotiva dell'altro in quanto altro.

Lo sviluppo della maturità emotiva dell'individuo prosegue in direzione di una progressiva e incompiuta differenziazione tra la vita emotiva propria e altrui. Come si è già detto, sintonizzarsi con l'emotività altrui intende non solo lo stato o il vissuto emotivo altrui ma, innanzitutto, intende tale dinamica espressiva come *altrui*. Diverso il caso in cui, invece, si comprende chiaramente la datià e la qualità del vissuto altrui, senza che vi sia però alcuna forma di partecipazione emotiva. In tal caso, più che di contagio emotivo, è più appropriato parlare di *ri-sentire* o *empatia non proiettiva* (*Nachfühlen*), che tuttavia in qualità di atteggiamenti rivolti al vissuto altrui restano rivolti ancora al lato propriamente cognitivo senza sentire in senso proprio. Certo, l'empatia non proiettiva è sì, in un certo senso, un sentire il sentimento altrui, non un mero essere al corrente che l'altro prova un determinato sentimento. Tuttavia,

non c'è alcuna esperienza del sentimento reale come di uno stato. Nel ri-sentire cogliamo ancora affettivamente la qualità del sentimento altrui – senza che questo venga trasferito in noi o che un sentimento reale e uguale venga prodotto in noi. [...] Qui è dato un vedere vero e un ascoltare senza che ciò che è visto e ascoltato sia percepito affettivamente e dato come reale e attuale [...]. Tanto meno l'empatia e il ri-vivere implicano una qualche “partecipazione” all'esperienza altrui. Nel ri-vivere, possiamo infatti stare di fronte, in modo del tutto indifferente, al suo soggetto (Scheler SIM: 44).

In ultima analisi, l'empatia non proiettiva di cui parla Scheler è sì una forma di sentire qualcosa, ma comprende il sentimento altrui orientandosi *intenzionalmente* a un oggettivo atteggiamento di valore o disvalore, a differenza di una reale connessione emotiva in cui si aggiunge anche lo stato affettivo attuale.

Proseguendo nell'analisi dei vari strati o livelli di sintonizzazione emotiva, distinti da Scheler in relazione al grado di differenziazione e individuazione implicato, troviamo la capacità di immediata (e involontaria) condivisione emotiva con qualcuno, in cui due o più individui si trovano a sentire reciprocamente l'uno con l'altro. Non significa che due o più individui provano il medesimo sentimento senza esserne consapevoli e, quindi, accidentalmente si trovano a dividerlo. L'esempio di Scheler è calzante nella sua drammaticità: «padre e madre stanno accanto alla salma del loro amato bambino. Essi provano insieme “la medesima” sofferenza, “il medesimo” dolore» (Scheler SIM: 47). In

questo caso, essi sentono contemporaneamente lo stesso sentimento che, a quel punto, si trovano a condividere. Sentono l'uno con l'altro nel senso di un sentire-insieme,

di un esperire insieme non soltanto “lo stesso” atteggiamento di valore, ma anche la stessa sollecitazione emozionale verso di esso. [...] Appare subito chiaro che in questo modo si può provare solo una sofferenza psichica e non, per esempio, un dolore fisico, un sentimento sensoriale (Ibid.).

Finché la differenziazione fra le varie singolarità è soltanto apparente e non è esplicitamente considerata, anche la sintonizzazione emotiva è posta su un livello, per così dire, ancora inconsapevole. Tra le varie possibili forme di smarrimento e confusione con la vita emotiva altrui, una su tutte merita particolare attenzione. Bisogna fare attenzione – sostiene Scheler – quando

la nostra propria vita assume la tendenza a volatilizzarsi nel riesperire il vissuto di un altro o di parecchi altri, quando siamo tanto radicati nei moti affettivi e nell'ambito degli interessi di un altro che non sembriamo più vivere noi stessi – o come se la nostra vita consistesse ormai in molteplici reazioni al contenuto, alle circostanze effettive che ci sono dati di volta in volta solo tramite questo rivivere il vissuto dell'altro. Qui ciò che in realtà tocca l'altro ci tocca *come se toccasse noi stessi* (non sulla base di un'illusione o di un'allucinazione del singolo processo affettivo), ma poiché viviamo proprio la sua vita e non affatto la “nostra” e nello stesso tempo poiché non viene per noi affatto a datità il “rivivere il suo vissuto” che media di fatto questo processo. L'elemento distintivo di questo tipo sta però soprattutto nell'atteggiamento verso noi stessi e verso i giudizi di valore sui nostri interessi, sui nostri atti di volontà, sulle nostre azioni, insomma verso il nostro stesso essere. Quest'atteggiamento e questa valutazione vengono ora determinati come dipendenti dal mutare delle immagini che l'altro ha, può avere e manifesta di noi: ci sentiamo buoni se lo siamo “per lui”, “cattivi” se lo siamo “per lui”. Anche i nostri atti di volontà e le nostre azioni vengono determinate da esigenze immanenti insite nella sua immagine di noi, la quale non è – come in un caso normale – una conseguenza del nostro agire e vivere che scaturisce spontaneamente e che noi quindi – in seconda battuta – assumiamo ancora una volta ricettivamente, ad esempio rallegrandoci del suo “accordo”, ma sono al contrario il nostro agire e il nostro vivere che diventano in tutto e per tutto dipendenti dalle mutevoli

immagini che quello ha di noi. Da ciò deriva un tipo di vita puramente reattivo, che già in quanto reattivo è eticamente di rango inferiore (Scheler SIM: 71-72).

Accade così in casi non necessariamente patologici di assumere, ad esempio, un aspetto gioioso o malinconico per compiacere un altro che versa nelle medesime condizioni. Tali manifestazioni hanno un valore eticamente negativo per via del fatto che, pur essendo in grado di essere estremamente vantaggiose per l'altro, hanno solo l'apparenza di ciò che generalmente viene denominato "sacrificio". Senza un certo sentimento di sé, della propria esistenza, del proprio esser-così e del proprio valore, nessuno può vivere eticamente, che è lo stesso che dire: vivere con gli altri. Un individuo, infatti, che abbia completamente rimosso quel fondamentale sentimento di essere-presso-se-stesso per trasferire la propria individualità o nell'immagine (non reale) che ha di sé o nell'individualità altrui, e la cui propria vita non abbia alcun valore, non è neanche capace di dedicarsi effettivamente alla cura dell'emotività altrui.

Non gli è infatti "dato" ciò che solo si potrebbe "sacrificare": la propria vita. Comunque si voglia chiamare qualitativamente questa prostrazione del proprio sé, che la si stabilisca come "proficua" e "favorevole" per l'altro oppure "dannosa" e "molesta" – come nel caso della pura "malvagità", che fa dimenticare completamente al malvagio perfino il suo vantaggio e in certe circostanze fa sì che questi non badi al suo danno – accade che, pur cominciando il suo processo sulla via della benevolenza [...] va poi a finire nell'odio; e ciò tanto più venga portata avanti questa falsa rinuncia a sé, che è l'opposto di una genuina dedizione di sé dotata di valore (Scheler SIM: 73).

A un livello ulteriore di sintonizzazione affettiva troviamo, proseguendo, una forma di contagio affettivo che si fonde con la comprensione e la riflessione, ma proprio per questo implica una sorta di identificazione e proiezione con il vissuto altrui. Come se, per connettersi e comprendere il vissuto dell'altro fosse necessario domandarsi: cosa accadrebbe se capitasse a me? In questo caso, la vita emotiva dell'altro viene presa in considerazione esclusivamente in analogia con la propria. Questa sorta di esperimento emotivo e cognitivo dà luogo a un'*illusione* assiologica e cognitiva tutt'altro che insolita per cui il vissuto emotivo (positivo o negativo) altrui sta capitando effettivamente a chi lo condivide soltanto. In uno stato di vera e propria *allucinazione* accade ad esempio

che in guerra un soldato provi dolore per la spada vibrata contro di lui, che di fatto però non lo colpisce, come se già gli tagliasse il braccio. In questo caso, il co-sentire sarebbe in realtà una reazione affettiva idiopatica [...]. Ma è anche chiaro che a questo comportamento basato sull'illusione non si deve attribuire alcun valore etico. L'etica dovrebbe dire all'uomo: bada solo bene che non ti capiti di considerare tuo il dolore di un altro e di sprecare energie per eliminarlo; e se non fosse possibile ottemperare a questa norma, all'interessato si dovrebbe dire allora: "Per favore, va dal medico!" (Scheler SIM: 70).

Occorre a questo punto fare una precisazione che renderà più chiaro sia quanto detto finora sia ciò che seguirà. Se è alla singularizzazione che si rivolge il processo esemplare attraverso la *Bildung*, e se questa consiste in un processo di divenire altro della singolarità personale sia nei confronti di ciò che si è (o si è stati) – del proprio *Sosein* – sia nei confronti di ciò che può essere altro – dell'*Anderssein* –, allora la circolarità virtuosa tra connessione emotiva e individuazione che origina l'esemplarità deve comprendere in via essenziale al suo interno un momento trasformativo come motore di un divenire ontologico. Muovendosi all'interno di una prospettiva che intende i fenomeni di condivisione emotiva come il versante relazionale di ciò che accade sul piano dell'esistenza globale con l'ordine delle priorità assiologiche (esemplificate da Scheler attraverso ciò che egli prova a definire come gerarchia dei valori), e dunque prendendo le mosse da un'ontologia della formazione come relazione tra singolarità, gli stessi atteggiamenti emozionali tratteggiati in precedenza prendono parte a questa dinamica processuale che sta al cuore di tutto il reale. Come si è visto già in altre sedi (cfr. Cusinato 2018; Ruggiero 2020) tutti gli atteggiamenti verso il mondo indicano in qualche modo livelli e modalità specifiche di apertura partecipativa all'essere delle cose e del mondo "condizionati" da un preciso orientamento assiologico. Quest'ultimo è riferibile a precise e talvolta inconsapevoli prese di posizione emozionali e assiologiche stratificate in senso crescente da un atteggiamento di chiusura ambientale fino all'apertura al mondo delle singolarità. Nessuna di queste differenti modalità dello stare al mondo può rimpiazzare o sostituire l'altra, come se fosse possibile ridurre – in senso non fenomenologico – il divenire della singolarità attraverso l'apertura all'altro al suo significato banale e ordinario di indifferenza verso le cose e allontanamento dal mondo o, peggio ancora, come eccentricità e accoglienza indifferenziata. Non solo, infatti, queste differenti posture emotive attraverso cui ci si predispone alla vita devono coesistere tra

loro, ma di fatto coesistono, in base all'idea fondamentale che le cose e l'atteggiamento con cui entriamo in relazione, «proprio perché non stanno sotto un unico segno, sono in una sorta di contrapposizione-correlazione di termini ontologici» (Scheler FOF: 80), per cui sono in via di principio distinte «ma pure in compenetrazione, in un mondo che è nel bilanciamento ma non nella stabilità» (Ibid.). Non si tratta insomma di strati tra loro rigidamente separati, in una condizione di fissità che non consente né scambi e collegamenti con l'alterità, né unità e integrazione della singolarità, che in tal modo si troverebbe nell'assurda condizione di vivere una vita emotiva per compartimenti stagni.

Tutti gli atteggiamenti che danno vita alle forme essenziali di connessione e sintonizzazione quale insieme di tutti gli atti e le funzioni emozionali, intenzionali e cognitive, sottostanno a un presupposto di natura assiologica per cui, con riferimento all'ordine gerarchico oggettivo dei valori di cui parla Scheler, è preferibile tutto ciò che aumenta l'apertura partecipativa a un mondo di singolarità per via del suo grado di decrescente relatività alla costituzione biopsichica di un determinato essere vivente (l'uomo, ad esempio). L'ordine delle preferenze posto alla base dell'etica materiale tratteggiata da Scheler nient'altro esprime che quest'accresciuta capacità di apertura al mondo, la sua ampiezza e profondità. E l'intento di una riabilitazione del senso della vita emotiva nella dinamica complessiva della co-esistenza individuata è di fornire un più saldo e concreto fondamento all'etica (cfr. Cusinato 2003). Tutti i fenomeni di condivisione emotiva seguono le medesime leggi di fondazione delle qualità assiologiche, e hanno ricadute decisive sulla comprensione della dinamica che regge gli atti e le forme di vita nel processo di esemplarità. I rapporti di correlazione sussistenti tra i diversi livelli o strati assiologici e le rispettive forme di vita e di condivisione emotiva che a essi ineriscono influenzano anche il tipo e la qualità di dinamica esemplare e, quindi, lo stile del proprio processo di individuazione. Esiste un preciso rapporto essenziale per ciò che riguarda l'ordine fondativo tra affettività unipatica, empatia non proiettiva, co-sentire o simpatia, filantropia (inteso come amore per l'umanità in generale, del più lontano) e apertura verso la singolarità (inteso come credere in *questo* individuo e amarlo per ciò che è). Tale dinamica è ben compresa e descritta da Cusinato, che infatti così la dipinge:

l'individuazione nella vita di una *Stufenfolge* dell'auto-organizzazione apre la strada all'ipotesi di un'ontologia a strati. In tale ottica esisterebbero diversi strati ontologici: l'organismo, il sé sociale e la persona, a cui corrisponderebbero tre diverse logiche di

metabolizzazione. A questa *Stufenfolge*, intesa come successione di livelli di retroazione sempre più complessi dell'essere psicofisico, Scheler fa corrispondere una gerarchia dei valori (valori sensoriali, valori vitali, valori culturali, valori del sacro); una stratificazione affettiva (che, a partire dall'affettività primordiale del *Gefühlsdrang* [...] si dispiega poi come sensazione organica, sentimenti vitali, sentimenti psichici puri, sentimenti personali) e diverse forme di *emotional sharing*: *Einsfühlung* (unipatia), *Einfühlung* (pseudoempatia, che corrisponde all'empatia proiettiva descritta da Theodor Lipps) [...], *Nachfühlung* (empatia autentica non proiettiva) e il *Mitgefühl* (co-sentire basato su un atto etico di auto-trascendimento). Tali successioni rappresentano altrettante tappe di superamento della chiusura ambientale (*Umweltgeschlossenheit*) in direzione dell'apertura mondana (*Weltoffenheit*). Il punto in cui avviene questa inversione (*Umkehrung*) di prospettive determina il passaggio dalla logica centrica (autoreferenziale), che caratterizza l'organismo e il sé sociale, a quella ex-centrica (non autoreferenziale) propria della singolarità personale (Cusinato 2018: 49).

Se prima lo si è detto, sarà bene ribadirlo: l'idea di fondo che regge la mia interpretazione della fenomenologia di Scheler è che il processo di trasformazione implicato nella dinamica esemplare può essere letto nei termini di una conversione (*Umkehr*) e pre-disposizione all'apertura. Ciò ha delle precise ricadute sia in termini relazionali, in quanto comporta uno sbilanciamento verso l'alterità e una sua *accoglienza* non incondizionata e indifferenziata, ma anche in termini di individuazione: infatti, l'apertura al mondo in quanto dimensione della singolarità (propria e altrui) comporta una maturazione psichica e etica attraverso un'auto-limitazione (*Selbstbegrenzung*) degli atteggiamenti derivanti dalla propria chiusura ambientale e dalle proprie tendenze egoiche, ma al contempo anche uno sforzo di raccoglimento (*Sammlung*) e riappropriazione di sé stessi (*Sichselbstbemächtigung*). L'obiettivo non è né la ricerca di un piacere continuo e soggettivo, né una presunta felicità individuale che non tenga conto dell'aspetto morale dell'esistenza condivisa, ma il raggiungimento di una complessa e faticosa armonizzazione tra aspetti relazionali e solidaristici, da un lato, e aspetti individuali e vocazionali dall'altro. L'obiettivo dell'etica individuazionista declinata in senso solidaristico di Scheler tende al punto in cui l'oggetto della mira trasformativa giunge a una possibile ma delicata integrazione tra cura di sé e dell'altro, rispetto delle norme condivise e dedizione verso le proprie preferenze assiologiche. Tale obiettivo è

racchiuso nella formula paradossale del *bene in-sé per me* (*Ansich-Gutes-für-mich*): tale idea implica non una regola di vita universalmente valida, e quindi valida per tutti e per nessuno, ma l'esistenza di bene per un individuo e soltanto per lui (*Gutes für ein Individuum und nur für eines*); al contempo, essa implica l'esistenza di un apriori etico che mette in luce la reciproca responsabilità che gli individui hanno gli uni nei confronti degli altri verso la realizzazione e soddisfazione dei rispettivi percorsi esistenziali, dalla sopravvivenza biologica allo sviluppo psichico fino alla felicità connotata eticamente. Attraverso la definizione di questo a priori etico la sfida che mi propongo è di provare a interpretare e immaginare la solidarietà e la *Bestimmung* di cui parla Scheler come due fattori ontologici che dipendono l'uno dall'altro (cfr. Scheler FO: 110), in una compenetrazione reciproca incessantemente in atto. Fattori che co-partecipano a un unico processo esemplare di individuazione, e il cui intreccio solidale contribuisce alla «determinazione [*Bestimmung*] del divenire della persona singola e sociale» (Scheler FO: 68). La ricchezza dell'individuazionismo implicito nella fenomenologia di Scheler è che, distinguendo il *singolo* (*Einzelnen*) dall'*individuo* (*Individuums*), esso consente la presenza contemporanea, all'interno della stessa personalità, di persona *sociale*, persona *individuale* e persona *intima* (cfr. anche Scheler FOR: 983).

In tal modo, assume un senso più organico anche l'ipotesi per cui la riduzione fenomenologica nell'ottica scheleriana può essere immaginata come un processo di progressiva acquisizione di quell'attitudine ad assumere un atteggiamento personale essenzialmente singolare verso l'esistenza (cfr. anche Ruggiero 2020: 266). E quindi l'esemplarità in senso fenomenologico è essenzialmente la ricerca di una forma di vita attraverso cui l'individuo si singolarizza in un processo (in divenire e mai compiuto una volta per tutte) di messa in forma condivisa con l'altro.

Riprendendo le fila del discorso sui fenomeni di condivisione emotiva, si è visto che le modalità di apprensione del vissuto altrui rispecchiano fedelmente la stratificazione che sta al fondo della vita stessa. Dall'indistinzione e confusione caratteristica dell'unipatia alla differenziazione implicata nell'apertura amorosa verso la singolarità, essere consapevoli delle modalità e del funzionamento delle dinamiche di connessione con l'altro è fondamentale se si vuole provare a fondare una teoria dell'esemplarità su basi reali e non meramente moralistiche. Pertanto, come si è visto, l'unipatia (*Einsfühlung*) è una forma di apprensione del vissuto altrui priva di consapevolezza che

assume la forma del contagio e dell'influenza. In questa fase, non vi è percezione della distinzione tra individui e, come fa notare Cusinato, è inoltre possibile distinguere due momenti: il primo, *teoretico-conoscitivo*, che fonda la teoria della percezione diretta dell'espressione dell'altro escludendo la spiegazione per inferenza o per similitudine; il secondo – alla base della metafisica della simpatia in cui più diretto si fa sentire l'influsso di Bergson – che identifica l'unipatia con la forma originaria di ogni condivisione emotiva (*emotional sharing*) basata sulla padronanza di una comune «grammatica dell'espressione» della vita universale (*Alleben*). Sia Stein che l'attuale dibattito sulla fenomenologia dell'intersoggettività riprenderanno il primo momento, lasciando però cadere il secondo» (Cusinato 2018: 215). L'unipatia è costitutiva invece per l'apprensione di ogni essere vivente, ed è pertanto alla base dell'empatia (*Nachgefühl*), di ogni genuino atteggiamento simpatetico o co-sentire (*Mitgefühl*) e di forme di apertura e condivisione emotiva dirette alla singolarità come il credere e l'amore (cfr. Cusinato 2018: 124).

Come abbiamo visto, a uno strato di maggiore consapevolezza troviamo l'*Einfühlung*, che corrisponde grosso modo all'empatia proiettiva di cui parla Lipps, e che si distingue dall'empatia (*Nachfühlen*) vera e propria. Quest'ultimo concetto corrisponde a ciò che, da Stein in avanti, si è provato a definire *empatia autentica*, ovvero una forma di comprensione del vissuto emotivo dell'altro derivante dal tentativo di mettersi “nei suoi panni”. In questo caso, rispetto all'affettività unipatica, è certo data la percezione chiara del fatto che l'emozione in questione appartiene all'altro, ma ciò avviene soltanto a livello cognitivo e conoscitivo, non etico e emozionale. Infatti, un individuo particolarmente dotato dal punto di vista empatico, potrebbe benissimo essere in grado di percepire chiaramente la gioia o la sofferenza altrui, rispondendo tuttavia in maniera eticamente non rilevante se non addirittura negativa. Ciò ha luogo, per esempio, nel piacere specifico per la crudeltà e in misura minore già nella brutalità. Al crudele, sostiene Scheler,

sono sempre dati il dolore o la sofferenza che egli predispone, tramite la funzione dell'empatia! Egli prova proprio la gioia di “tormentare” e per il tormento della sua vittima. [...] La crudeltà non consiste di certo nel fatto che il crudele sia semplicemente “insensibile” alla sofferenza altrui. [...] L'insensibilità si presenta con frequenza nei malati (per esempio, nella malinconia), ove si esprime come conseguenza dell'essere definitivamente immerso nei propri sentimenti, senza poter in generale arrivare a

un'apprensione affettiva del vissuto altrui. A differenza della crudeltà, la brutalità è solo il "non prendere in considerazione" i vissuti altrui, in ogni caso già dati nel sentire (Scheler SIM: 48).

Scheler contribuisce in tal modo «alla nascita della psicopatologia fenomenologica specialmente con le sue indagini su di un tipo di disturbo del sentire particolarmente grave: l'apatia anaffettiva o «mancanza di sentimento», d'ora in poi «anaffettività» (*Fühllosigkeit*). L'intuizione è poi ripresa da Schneider, che ha stabilito una connessione fra i disturbi dei diversi livelli affettivi e valoriali e i diversi sintomi psicopatologici, con particolare attenzione alla melanconia. Secondo Scheler, l'anaffettività va accuratamente distinta sia nei confronti della crudeltà (*Grausamkeit*), in cui sussiste una mancanza a livello simpatetico del co-sentire (*Mitgefühl*), come nel caso del sadico che empatizza con il dolore che infligge alla vittima, ma traendone godimento, sia nei confronti della brutalità (*Rohheit*), in cui c'è una mancanza a livello empatico (*Nachgefühl/Nachfühlen*) che porta l'individuo a far del male all'altro, spesso senza neppure esser consapevole di far soffrire. L'anaffettività per Scheler è un disturbo che riguarda le forme del sentire intenzionale in generale e che è alla base di diverse forme di psicopatologia» (Cusinato 2018: 223).

Storicamente, l'empatia ha goduto e continua a godere delle stesse fortune teoriche e pratiche toccate in sorte all'ammirazione. Come per quest'ultima, infatti, anche l'empatia viene spesso considerata come la massima competenza emotiva possibile per una personalità matura. Proprio come per l'ammirazione, tuttavia, il rischio di questa concezione è di proporre un'immagine dell'apprensione dei fenomeni espressivo-emotivi altrui tale per cui, laddove non si riesca nel tentativo di sintonizzarsi realmente con l'altro, sia quantomeno possibile *i*) tener ferma la distanza che separa il singolo dall'alterità e *ii*) ammantare di una patina virtuosa la reazione emotiva consistente nella riproduzione e simulazione delle emozioni dell'altro. In un certo senso, sostenendo che l'empatia gioca nelle teorie sulle emozioni dominanti lo stesso ruolo che l'ammirazione gioca nelle teorie sull'esemplarità più in voga s'intende innanzitutto mettere in guardia dal rischio *proiettivo* che entrambe corrono, con la simulazione in un caso e l'imitazione nell'altro. Sono perciò d'accordo con Cusinato quando, a proposito dell'empatia proiettiva, sostiene che una risonanza incarnata non può avvenire sulla base di una simulazione in grado di stabilire un accoppiamento fra l'esperienza altrui e la mia esperienza passata; questo perché tale

simulazione in realtà presuppone già una sincronizzazione reale e non immaginata fra il mio schema corporeo e quello altrui (cfr. Cusinato 2018: 113). Accade lo stesso, fatte le dovute distinzioni, anche nel caso del processo esemplare con l'ammirazione e la relativa tendenza all'imitazione. Quest'ultima, infatti, presuppone proprio ciò che vuole spiegare e perde il dato fenomenologico assolutamente inaggrabile in base al quale, per quanto chiaro e direttamente percepibile sia l'altro e la sua vita emotiva, la sua singolarità individuale mi resterà inaccessibile. In questo modo, ciò che solo possono fare l'ammirazione come l'empatia è di metterci nelle condizioni di cogliere direttamente il vissuto e le caratteristiche etiche dell'alterità ma *dal punto di vista* «del mio *ordo amoris* e non del suo» (Cusinato 2018: 113). Non essere consapevoli del fatto che, quando si simula “internamente” l'emozione dell'altro oppure quando si imita “esteriormente” il suo comportamento (intellettuale o morale), l'apertura all'altro si arresta alla “buccia” della persona sociale, significa da un punto di vista fenomenologico dar vita a una proiezione e riproduzione di un aspetto o immagine dell'altro *condizionata* dai nostri bisogni psichici o morali. In questo modo manca completamente l'accesso al nucleo della singolarità (intima) propria e altrui, intravedibile in filigrana solo attraverso forme di emotività superiori eticamente connotate come il credere (*Glauben*) e l'apertura amorosa (*Lieben*). Condivido pertanto le riflessioni di Cusinato, e ritengo a mia volta che a prevalere sia una generalizzata confusione fra sé sociale e singolarità personale. Dal momento che la dimensione della singolarità personale viene appiattita su quella del sé sociale, non si sente poi l'esigenza di tracciare una distinzione fra le forme di condivisione emotiva e di esemplarità che corrispondono al livello del sé sociale e quelle che, invece, corrispondono alla singolarità personale (cfr. Cusinato 2018: 116). Le forme di condivisione simpatetica si candidano pertanto, al contrario di quelle di natura empatica, a costituirsi come varchi privilegiati per livelli di individuazione maggiormente prossimi al nucleo della singolarità personale. Fermo restando che parlare di un'ontologia della stratificazione non significa immaginare che la personalità (o il mondo) sia costituita da parti divisibili a piacimento, dato che l'esperienza vissuta porta continuamente a evidenza intuitiva che la persona si configura come un intero – Scheler parla di «*die Person als Ganzes*» –; resta il fatto che esiste al livello della singolarità un esser-sé stesso inconfondibile (*eigentümliches Selbstsein*) che emerge sull'insieme di quei posti (biologici, sociali, morali ecc.), nel quale abita la persona assolutamente intima e

“solitaria” (*einsam*). Se, in generale, una delle tesi interpretative centrali per la fenomenologia di Scheler sostiene che la persona è conoscibile solo attraverso i suoi atti, o meglio attraverso una condivisione dei suoi atti (*Mitvollzug des Akts*), in tutti quei casi riferibili alle forme di condivisione emotiva e alle dinamiche esemplariste è ancor più valida l’idea che, per aprirsi alla dimensione assolutamente singolare dell’esistenza (propria e altrui), non è sufficiente un atteggiamento *reattivo*, qualsiasi esso sia. Dicendo che attraverso la riduzione etica di cui parla Scheler è possibile aprirsi all’irriducibile nelle cose e negli altri, il principale intento è quello di affermare che vi è una sfera o dimensione assolutamente non riducibile e riconducibile ai nostri scopi, bisogni, desideri, progetti ecc. che può essere colta solo con un atteggiamento *attivo* di apertura all’altro, inteso come ciò che non esiste a misura delle nostre mire intenzionali (psicologiche, cognitive, morali o desiderative). Le leggi di senso della vita emotiva finora tratteggiate nella loro stratificazione restituiscono l’immagine di un individuo capace di sintonizzarsi con l’universo espressivo altrui per via del suo costituirsi come *Rezeptionszentrum* (cfr. Cusinato 2018: 201). Tuttavia, l’idea fondamentale che si è più volte provato a far emergere – fino a ora soltanto a livello introduttivo e preparatorio – è che, ai fini di una teoria dell’esemplarità dinamica, solidaristica e individuazionista, non è sufficiente l’incontro e la relazione con l’altro se questa relazione e quell’incontro sono ancora improntati a uno stile fondamentalmente reattivo. Affinché sia evitato il rischio di annullarsi e fondersi nell’altro, o di generare uno stuolo di seguaci e emulatori che non siano in grado di intravedere e seguire liberamente le molteplici e sempre nuove direzioni della propria *destinazione* (*Bestimmung*), è necessario un atteggiamento *attivo* e *creativo*, non meramente reattivo e ripetitivo (cfr. anche Cusinato 2018: 202). Qualsiasi sia il tipo di ripetizione messa in campo, virtuosa o meno. Per questa ragione si è detto in precedenza che esemplare è innanzitutto quella dinamica che, a partire dal *Vorbild* e dalla sua capacità di apertura alla singolarità dell’altro solo intravista nell’amare e nel credere in lui, innesca quel movimento rivolto ad «ancora possibili valori “superiori”, rispetto a quelli che sono già qui e dati» (Scheler SIM: 160). Pertanto l’esemplarità prende vita nel momento in cui il *Vorbild*, nel prendersi cura attivamente della crescita dell’altro individuo, favorisce l’espressione della *Leitbild* o dell’immagine “ideale” di valore di quest’ultimo. “Ideale”, qui, non equivale né a “illusoria” né ad “apparente”. L’idealità e l’essere-ideale del quale qui si tratta non corrispondono di certo a una sopravvalutazione

o a un'idealizzazione della persona che si ha di fronte. Naturalmente, simili fenomeni illusori esistono e sono strettamente connaturati alle dinamiche esemplari come la figura lo è con la sua ombra. All'interna di una dinamica esemplare positiva, tuttavia, il credere attivo e l'apertura del *Vorbild* in quanto movimento verso la direzione del valore più alto, creano quelle possibilità soltanto pre-sentite (*Vor-fühlen*), facendo quindi in modo che vengano letteralmente alla luce nuove possibilità assiologiche che, semplicemente, prima non esistevano empiricamente. L'originalità degli atti del credere e dell'apertura attraverso l'amore verso la singolarità personale intima consiste proprio nell'aver colto il fatto fenomenologico fondamentale per cui «il mondo “vero” è sempre “più ricco” di quello dato» (Scheler SIM: 181). È un tratto essenziale di questi atti di auto-trascendimento relazionali eppure profondamente singolarizzanti il fatto che essi siano rivolti verso proprietà in grado di provocare una *Umkehrung*, un'in-ersione, una conversione e un rovesciamento rispetto ai vincoli imposti dal naturalmente e socialmente già dato, vale a dire verso qualità completamente nuove e imprevedibili, tali addirittura che appaiono essenzialmente in modo discontinuo (cfr. Scheler SIM: 180).

2. *Condividere e simpatizzare: prodromi di un'ontologia fenomenologica dell'illusione*

Affronteremo più da vicino le peculiarità che fanno dell'apertura alla singolarità attraverso il credere e l'amare (nell'accezione più generale del termine) nel capitolo successivo. Per il momento è sufficiente aver almeno posto le basi e spianato la strada all'idea che l'esemplarità, proprio come i fenomeni di condivisione emotiva, sia una dinamica stratificata che si esprime a diversi livelli di profondità. E che la critica mossa nel capitolo precedente alle teorie dell'ammirazione parta proprio da questo presupposto: vale a dire che il tentativo di identificare totalmente l'esemplarità nel circolo tra ammirazione e imitazione, oltre a sbilanciare pericolosamente il discorso su un piano di catechesi morale, non tenga conto della complessa dinamica che regola la vita emotiva. È per tale ragione che si è resa necessaria un'indagine più approfondita sulle varie forme possibili di sintonizzazione emozionale. L'idea ampiamente diffusa di un esemplare capace di trasformare radicalmente la vita delle persone che lo circondano attraverso il solo “buon esempio”, per quanto edificante, riduce la complessità del fenomeno

esemplare al suo momento esortativo, pedagogico e morale. Inoltre, tra i guadagni di un'analisi approfondita benché temeraria della fenomenologia della vita emotiva di Scheler c'è innanzitutto l'idea che, quando si situa al livello di apertura e espressione della singolarità personale, l'esemplarità diviene qualcosa di radicalmente *attivo*. Quando il *Vorbild* agisce sul piano della singolarità compie un'opera dai tratti pionieristici e generativi, consentendo a qualcosa di semplicemente prefigurato e delineato di schiudersi ed esprimersi nella sua irriducibile individualità. Per tale ragione, inoltre, ritengo di poter sostenere che neanche i fenomeni legati al co-sentire e alla simpatia siano in grado di porsi al livello della persona assolutamente intima e singolare dell'altro – completamente diverso da quello della sfera sensoriale globalmente intesa (cfr. Scheler FOR: 149) –, nonostante mettano l'individuo in condizione di cogliere emotivamente e cognitivamente la realtà dell'altro in quanto altro. Questo, in ultima analisi, per via della loro natura essenzialmente *reattiva* che porta poi a individuare il peculiare valore dell'esemplarità solamente nel comportamento dell'osservatore, oppure di colui che reagisce emotivamente al vissuto e al comportamento di un altro. valore. Ciò in base all'evidenza oggettivamente e affettivamente sentita che, secondo Scheler, ci porta a preferire tutto ciò che muove da un *atto spontaneo* (un'azione) rispetto a ciò che è semplicemente provocato da (una reazione).

Ora vediamo meglio in cosa la simpatia si distingua dagli altri fenomeni di condivisione emotiva, e per quale ragione rappresenta un grado particolarmente profondo nel processo di maturazione della persona, soprattutto in riferimento alla relazionalità originaria e solidale al fondo di tutta la realtà. Caratteristica della simpatia (*Mitfühlen*) è il suo essere rivolta alla datità e al valore etico della singolarità altrui, ai suoi stati o vissuti emotivi. Mediante la simpatia o co-sentire – inteso come l'insieme dei processi che si chiamano con-gioire e con-patire (cfr. Schloßberger 2019), nei quali i vissuti emotivi provenienti dall'alterità sembrano diventarci immediatamente comprensibili – ha inizio un movimento di epochizzazione e superamento dei fin troppo ristretti confini dell'ego per aprirsi a una dinamica essenzialmente ricettiva, partecipativa e condivisa di relazione con ciò che è altro da sé (cfr. anche Cusinato 2017: 260-261). In questo caso, la dinamica di condivisione convoglia verso la relazione con l'altro in quanto altro, senza che vi sia più il rischio o la tendenza all'unificazione e alla proiezione. Orientandosi all'altro in quanto altro, nel condividere il vissuto altrui – in quanto vissuto dell'altro – l'individuo

conferisce una forma nuova e originale alla propria sfera vitale-affettiva. La simpatia intesa come *Mitgefühl an etwas* consiste in una competenza particolarmente sviluppata, tipica come si diceva di una personalità matura dal punto di vista psico-emotivo, una determinata sensibilità nel condividere e partecipare all'esistenza e alla vita emotiva altrui. Il significato etico dell'intenzionalità emotiva, del sentire (*Fühlen*) è tale proprio in virtù del fatto che con-sentendo l'uomo si predispone alla vera e propria esperienza del valore dell'altro, si apre ex-staticamente all'altro.

Ogni modalità in cui si compie la simpatia – sia essa rivolta a stati affettivi positivi o negativi, di gioia o tristezza – presuppone in generale una qualche forma di sapere nell'accezione più generale del termine, una relazione ontologica di natura cognitiva sul dato di fatto dei vissuti altrui, «come anche l'esperienza, che è condizione dell'eventuale sapere, dell'esistenza di essenze psichiche altrui» (SIM: 43). Naturalmente, da ciò sarebbe del tutto erroneo dedurre che l'essere e la datità dei vissuti, così come l'esistenza di altri individui si costituisca nel co-sentire che, al contrario, li presuppone come anteriori. Rispetto all'empatia – intesa sia come *Einfühlung* che come *Nachfühlung* – la simpatia, quale atto di compartecipazione al vissuto altrui, si pone al di là della sfera conoscitiva di tipo intellettuale in senso stretto. La simpatia, in quanto sentire *con* l'altro, coglie apprensivamente e emotivamente il sentire altrui e, soprattutto, lo intende come *altrui*. Nel caso dell'empatia, come si è visto, si comprende chiaramente la datità e la qualità del vissuto altrui, senza che vi sia però alcuna forma di partecipazione emotiva. Dire «sto male per il tuo dolore come se fosse il mio», «mi riempio di gioia quello che ti è accaduto proprio come se fosse accaduto a me», oppure «la tua gioia e il tuo dolore diventano la mia gioia e il mio dolore» è ben diverso dal dire «soffro o gioisco per via del *tuo* dolore e della *tua* gioia», senza alcun riferimento all'evento che ne rappresenta, in qualche modo, la causa. In quest'ultimo caso viene meno proprio quella sorta di esperimento mentale, dall'alto tasso patologico, che mi spingerebbe a simulare in me stesso una gioia o una sofferenza in risposta a quello stesso evento. Venendo meno quel «come se» (fosse accaduto a me, fosse mio ecc.), viene anche meno l'attribuzione di un valore al sentire altrui *a condizione* che io sia in grado di sentire lo stesso.

Gli atteggiamenti derivanti da forme di condivisione empatiche sono sì, in un certo senso, un sentire il sentimento altrui, non un mero sapere che l'altro prova un sentimento. Tuttavia, non c'è alcuna esperienza del sentimento reale come di uno stato. Nell'empatia

cogliamo ancora affettivamente la qualità del sentimento altrui – senza che questo venga trasferito in noi o che un sentimento reale e uguale venga prodotto in noi. [...] Qui è dato un vedere vero e un ascoltare senza che ciò che è visto e ascoltato sia percepito e dato come reale e attuale [...]. Tanto meno l’empatia e il ri-vivere implicano una qualche “partecipazione” all’esperienza altrui. Nel ri-vivere, possiamo infatti stare di fronte, in modo del tutto indifferente, al suo soggetto» (Scheler SIM: 44). L’empatia autentica è sì una forma sentire di qualcosa, ma comprende il sentimento altrui orientandosi *intenzionalmente* a un oggettivo atteggiamento di valore o disvalore, a differenza del genuino co-sentire in cui si aggiunge lo *stato affettivo attuale dell’altro* che su quell’atteggiamento si fonda (cfr. Scheler SIM: 84). Nell’intero ambito delle forme di condivisione simpatetica si trovano diverse altre forme, per così dire come gradi o livelli, di comprendere con-senziente, e «chi volesse salire questa scala, cadrebbe, ove volesse fare il secondo passo prima del primo» (Scheler SIM: 143). Per quel che riguarda la simpatia vera e propria, vanno distinti tra loro due fatti del tutto differenti.

In primo luogo, il co-sentire immediato con qualcuno, in cui due o più individui si trovano a sentire reciprocamente l’uno con l’altro. Ciò non significa ritrovarsi a provare il medesimo sentimento ed esserne consapevoli. L’esempio riportato da Scheler è efficace nella sua drammaticità: «padre e madre stanno accanto alla salma del loro amato bambino. Essi provano insieme “la medesima” sofferenza, “il medesimo” dolore» (Scheler SIM: 47). Si tratta di sentire sì l’uno con l’altro nel senso di un sentire-insieme, di un esperire insieme non soltanto “lo stesso” atteggiamento di valore, ma anche la stessa sollecitazione emozionale verso di esso. «Appare subito chiaro che in questo modo si può provare solo una sofferenza psichica e non, per esempio, un dolore fisico, un sentimento sensoriale» (Ibid.).

In secondo luogo, l’autentica simpatia (*Mitfühen von Etwas*), in cui un individuo prova uno stato emotivo positivo o negativo *in risposta allo stato affettivo altrui*: gioirà della gioia altrui, se questi gioisce, e soffrirà della sofferenza altrui, se questi soffre. Si tratta dunque di con-gioire della sua gioia e con-patire con il suo dolore. Ogni co-sentire contiene l’intenzione di percepire affettivamente la sofferenza e la gioia per il vissuto dell’altro. La gioia dell’altro viene colta come *funzione* affettiva (e quindi come gioia) e come *stato* affettivo (e quindi come altrui). Non si tratta di provare le stesse cose: la mia compassione e il suo patire sono fenomenologicamente due fatti diversi e non un unico

fatto (cfr. a tal proposito Gallagher & Zahavi 2009: 182-183). Quando si è in grado di sintonizzarsi con il vissuto emotivo altrui in forma simpatetica, l'atteggiamento dell'individuo che si predispone a cogliere apprensivamente si configura come una reazione allo stato di fatto del sentimento altrui e – cosa ben più importante – dell'atteggiamento di valore corrispondente. In realtà la tipica reattività della condivisione simpatetica non rappresenta un *minus*, ma una specifica peculiarità di questo livello di sintonizzazione tra vite emotive differenti. Infatti, in questo caso, se l'individuo che si apre all'altro nel sentire fosse attivo patirebbe egli stesso. Invece, si tratta di condividere con l'altro il suo stato emotivo senza amplificarlo interiormente, come se ciò ci rendesse maggiormente vicini al suo dolore o alla sua gioia.

In terzo luogo, è importante distinguere la simpatia dai fenomeni di contagio affettivo di cui si è parlato in precedenza, che hanno luogo senza che intervenga alcuna forma di consapevolezza e che si caratterizzano innanzitutto per la loro capacità di amplificare a dismisura i sentimenti che lo riguardano. Sostiene Scheler:

il sentimento che sorge dal contagio contagia di nuovo attraverso l'espressione e l'imitazione, così che anche il contagio affettivo cresce; esso contagia di nuovo e così via. [...] In effetti, il processo del contagio può sprigionare da sé finalità che vanno al di là delle intenzioni dei singoli (Scheler SIM: 49),

così da fare cose che nessuno vuole e di cui nessuno risponde.

È il caso, qui, dell'allegria contagiosa a una festa, o del tono lamentoso con cui una persona racconta la sua sofferenza, contagiando gli altri presenti e sfociando tutti in fiume di lacrime; oppure, ancora, è il caso di un sentimento di tristezza che non si sa da dove provenga, e che invece deriva dal contagio di una persona che si è incontrata qualche ora prima; ancora, è il caso delle agitazioni di massa, come ad esempio il panico. Ciò accade, ancora, per esempio, «in ogni ricerca di “distrazione” [...]: aspettiamo di venir contagiati, di venir trascinati dal divertimento della compagnia. [...] D'altra parte, la coscienza del possibile contagio sviluppa anche una particolare angoscia del contagio come capita in tutti i casi in cui uno evita luoghi tristi o l'immagine delle sofferenze (non le sofferenze stesse), cercando così di portarla al di fuori della propria sfera di vissuto» (Scheler SIM: 50).

Come nel caso dell'empatia proiettiva, quando lo stato emotivo di un altro è dato come il mio stato emotivo, allora la con-partecipazione è del tutto esclusa. La qualità più propria di ogni genuina forma di condivisione con il vissuto emotivo altrui è la partecipazione allo stato affettivo altrui in quanto dell'altro. Con-patire (o con-gioire) la sofferenza (o la gioia) è un patire (o gioire) la sofferenza (o la gioia) dell'altro in quanto di quest'altro individuo, non mia (cfr. Scheler SIM: 67; inoltre Schloßberger 2019). Alla base vi è la consapevolezza della distanza fenomenica irriducibile tra sé e l'altro. È su questo orientamento affettivo verso l'altro in quanto altro che si fonda la condivisione simpatetica.

Il co-sentire, poiché orientato verso l'autentica quiddità di valori e sentimenti (una direzione di cui, in quanto atto intenzionale cognitivo, è capace alla stessa stregua del pensiero e dell'intuizione), si muove in direzione di una maggiore apertura all'altro e in definitiva all'incremento della *Weltoffenheit* (cfr. Cusinato 2018: 179) intesa come apertura alla dimensione della singolarità. Come suggerisce Cusinato,

senza questa apertura eticamente originaria, l'individuo percepirebbe ogni valore al di fuori di sé solo come una minaccia e un furto nei confronti del proprio essere. Di conseguenza non esisterebbe alcuna possibilità d'incontro fra Io e Tu, e lo stesso cosmo si ridurrebbe a un deposito di risorse e strumenti a disposizione del progetto del singolo. È sempre grazie a tale disposizione che diventa possibile porre il problema della noesi del noema, cioè di un'intenzionalità rovesciata rispetto a quella descritta da Husserl in *Idee I*: non un'intenzionalità che s'irradia dalla coscienza del soggetto, ma una contro-intenzionalità che parte dal cosmo per illuminare la persona in quanto *Rezeptionszentrum*. È il passaggio dall'attivismo della mentalità dell'*homo faber* alla recettività della persona: la persona vive non nella misura in cui è soggetto intenzionalmente attivo, ma nella misura in cui si fa fecondare dall'illuminazione della contro-intenzionalità che proviene da un Tu (Cusinato 2018: 201).

Un'autentica apertura predispone ad accogliere l'irruzione di qualcosa di nuovo rispetto ai già noti elementi di autoreferenzialità. Se, infatti, l'individuo si limitasse a empatizzare, replicare o supportare un sé che esiste già allora non ci sarebbe nessuna possibilità per l'emergere di qualcosa di singolare e imprevisto ma, al massimo, adattamento (cfr. Cusinato 2018: 203).

L'incontro con l'alterità dell'altro possibile nel processo di maturazione delle proprie capacità di condivisione affettiva possiede di fatto l'eminente significato di eliminare quella forma particolarissima di illusione con cui Scheler identifica l'*egocentrismo*. Con quest'ultimo termine egli intende

l'illusione di considerare il proprio "mondo-ambiente" come "il mondo" stesso, ovvero la datità illusoria del proprio mondo-ambiente come "il" mondo. L'egocentrismo, in rapporto all'afferramento della realtà degli oggetti è "solipsismo"; in relazione al volere e al comportamento pratico è "egoismo"; in relazione all'atteggiamento amoroso è "autoerotismo". [...] Perciò voglio chiamare semplicemente egocentrismo [...] l'inclinazione all'equiparazione dei valori propri ai valori del mondo-ambiente e dei valori del mondo-ambiente di ognuno al mondo dei valori (Scheler SIM: 85).

Sintonizzarsi con l'alterità, quindi, a partire dal livello espressivo comune a tutti i viventi fino ad arrivare alle forme di simpatia più complesse, presuppone innanzitutto una riduzione fenomenologica intesa come svuotamento dell'egocentrismo (cfr. Cusinato 2018: 160). In generale, attraverso quest'atto di riduzione in senso eminente viene superata l'ingenua tendenza a considerare un assoluto ciò che è soltanto relativamente reale quanto all'esistere e all'esser-così. Sul piano e nella dimensione individuale ciò significa proprio il superamento dell'ontico, egocentrico e nudo esser riferito dell'altro al proprio io considerato come un reale apparentemente assoluto. Esser riferito al quale manca proprio – finché perdura – la coscienza di questo suo riferimento: «nell'atteggiamento egocentrico e solipsistico consideriamo proprio quale ultima e assoluta realtà dell'altro quest'uomo che ci sta accanto riferito di fatto solo al nostro essere e alla sua sfera d'interessi» (Scheler SIM: 86). Tale illusionismo egocentrico scompare solo nella comprensione dell'eguaglianza di valore dell'altro, che si attua non attraverso una pura riflessione mentale, ma attraverso pratiche di *emotional sharing*: l'altro perde quella forma di esistenza all'ombra del nostro ego e diventa reale. In tale conversione peragogica viene superata una concezione strumentale dell'altro e viene colta una verità che tradotta nella forma del giudizio suonerebbe all'incirca così: «L'altro, come uomo e come essere vivente, ha lo stesso valore che hai tu; l'altro esiste in modo altrettanto vero e autentico quanto tu; il valore dell'altro è pari al tuo valore [Scheler GW VII, 71]» (Cusinato 2018: 186).

Ciò che si realizza nell'autentico fenomeno della simpatia è una conversione del modo di considerare l'essere dell'alterità stessa, un'apertura all'altro nel suo valore in quanto singolarità e, perciò, innanzitutto in quanto essere vivente, nonostante e in forza della differenza assiologica e del suo esser-così. Per Scheler è un fatto di fondamentale importanza per l'etica che tra gli individui esista una differenza assiologica assolutamente primaria (*primärer Wertunterschied*) (cfr. Scheler FOR: 325), che in ultima analisi rimanda a una differenza d'essenza (*Unterschied des Wesens*) (cfr. Scheler FOR: 345). Non occorre essere sigillati, letteralmente, per essere diversi. La differenza che separa ogni individuo dall'altro, quell'esperienza di impossibilità di condivisione, ha luogo a ogni istante dentro il condiviso, in virtù dell'unicità della singolarità personale tipica di ciascuno. La differenza personale non ha bisogno di mura a sua garanzia: come vedremo, la garanzia è data a partire dall'immagine-guida ideale (*Leitbild*) che ogni singolarità possiede come suo cuore e che lo accompagna lungo tutta la vita, conferendo al suo processo di divenire continuo un timbro e uno stile inconfondibile.

In sostanza, il co-sentire si configura come atto di riduzione fenomenologica in senso proprio, in quanto rivolto primariamente alle peculiarità dell'altro in generale, ed è proprio in ciò che consiste essenzialmente: nel cogliere, una volta rimossa l'illusione naturale tramite riduzione, l'idea della realtà uguale sotto il profilo del valore dell'*alter* in quanto *alter* (cfr. Scheler SIM: 91-92). Trattandosi di stati affettivi altrui, ogni autentico atteggiamento simpatetico non ri-vive né ri-sente in sé stesso quegli stati in quanto stati né in quanto propri, come se fosse la loro cassa di risonanza, ma comprende la loro natura e la loro qualità in quanto stati e in quanto altrui. Per tale ragione, condividere simpateticamente con l'altro appartiene alla classe delle funzioni:

patire un dolore, per esempio, è qualcosa d'altro dal dolore stesso; il patire ha, in quanto funzione, soglie completamente diverse da quelle del dolore, come anche la capacità di soffrire, gioire e godere è qualcosa d'altro dalla sensibilità al dolore o al piacere sensibile [...]. Ora, il genuino co-sentire è soltanto una funzione – senza che venga inteso il proprio stato affettivo (Scheler SIM: 71).

Lo stato affettivo dell'altro viene solo con-vissuto ma non è posseduto come un vissuto reale. Detto in altre parole, ciò significa che è benissimo possibile gioire o soffrire della gioia o del dolore di un altro senza per questo diventare necessariamente di umore

allegro o triste. In generale, da ciò se ne ricava che ogni forma autentica di simpatia presuppone l'essere dato dell'autocoscienza, del sentimento di sé e della vita propria di un individuo con e insieme alla distanza dall'altro. È decisivo il fatto che

sempre rimane fenomenicamente posta la “distanza” reale fra le persone e la loro unilaterale così come reciproca coscienza della diversità [...]. Il fenomeno vieta ogni metafisica che eliminerebbe una reale sostanziale distinzione fra i concreti centri d'atto, che noi chiamiamo “persone” [...]. L'autentico co-sentire presuppone addirittura la pura distinzione d'essenza (quale fondamento ultimo anche della loro reale differenza d'esistenza) (Scheler SIM: 90-91).

Il co-sentire diviene di fatto solo apparente quando apparente è la distinzione delle singolarità che esso presuppone.

Un caso-limite particolarmente significativo per una fenomenologia della vita emotiva, e per un'opportuna distinzione tra un'armonica separazione delle singolarità tipica della simpatia e l'identificazione ed equiparazione tipica delle manifestazioni appartenenti allo spettro dell'empatia, accade quando la vita del singolo tende a volatilizzarsi nel riesperire il vissuto di un altro o di parecchi altri, quando siamo

tanto radicati nei moti affettivi e nell'ambito degli interessi di un altro che non sembriamo più vivere noi stessi – o come se la nostra vita consistesse ormai in molteplici reazioni al contenuto, alle circostanze effettive che ci sono dati di volta in volta solo tramite questo rivivere il vissuto dell'altro. Qui ciò che in realtà tocca l'altro ci tocca come se toccasse noi stessi (non sulla base di un'illusione o di un'allucinazione del singolo processo affettivo), ma poiché viviamo proprio la sua vita e non affatto la “nostra” e nello stesso tempo poiché non viene per noi affatto a datità il “rivivere il suo vissuto” che media di fatto questo processo. L'elemento distintivo di questo tipo sta però soprattutto nell'atteggiamento verso noi stessi e verso i giudizi di valore sui nostri interessi, sui nostri atti di volontà, sulle nostre azioni, insomma verso il nostro stesso essere. Quest'atteggiamento e questa valutazione vengono ora determinati come dipendenti dal mutare delle immagini che l'altro ha, può avere e manifesta di noi: ci sentiamo buoni se lo siamo “per lui”, “cattivi” se lo siamo “per lui”. Anche i nostri atti di volontà e le nostre azioni vengono determinate da esigenze immanenti insite nella sua immagine di noi, la quale non è – come in un caso normale – una conseguenza del nostro agire e vivere che scaturisce spontaneamente e che noi quindi

– in seconda battuta – assumiamo ancora una volta ricettivamente, ad esempio rallegrandoci del suo “accordo”, ma sono al contrario il nostro agire e il nostro vivere che diventano in tutto e per tutto dipendenti dalle mutevoli immagini che quello ha di noi. Da ciò deriva un tipo di vita puramente reattivo, che già in quanto reattivo è eticamente di rango inferiore (Scheler SIM: 71-72).

Uno dei rischi che una teoria integrata dell'esemplarità deve infatti considerare è, infatti, che la singolarità s'imbatta in un'esperienza illusoria e, con ciò, si perda. Quando l'azione e il cambiamento sono situati sul piano della singolarità personale, i contorni dell'individualità si fanno spontaneamente più permeabili ed esposti al rischio della contaminazione altrui. A differenza di ciò che accade nella vita di un organismo dotato di un livello di complessità psico-emotiva inferiore, nel caso della singolarità aprirsi implica esporsi in ciò che, per via della sua umbratilità, è anche maggiormente vulnerabile e passibile di confusione e smarrimento. Solo nella dimensione della singolarità ex-statica possono verificarsi deviazioni dal proprio percorso di maturazione personale, perché ciò che la caratterizza è la sua apertura alla possibilità di venir disorientata da qualcosa, in positivo o in negativo: «è questo il rovesciamento implicito nel passaggio alla singolarità personale: capacità di deragliare dai binari del senso comune, capacità di abbandonare e di rinunciare a tutto, per esporsi al rischio implicito nell'intenzionalità rovesciata del mondo che mi viene incontro» (Cusinato 2018: 207). Scheler parla di infatuazione assoluta (*absolute Vergaffung*) nel caso in cui l'individuo, nella sua concreta coscienza assiologica, si trovi nella condizione di sperimentare che un valore di un bene finito o di un tipo particolare di bene occupi la posizione assoluta, la quale è sempre necessariamente presente in ognuno (ma non per questo è sempre necessariamente conosciuta mediante un giudizio o un qualche tipo di riflessione). Chiameremo, con Scheler, tale bene assolutizzato a causa dell'illusione un *idolo* (*Götzen*) (cfr. Scheler OAM: 139). Si può adottare un atteggiamento del genere, senza necessariamente deciderlo o sceglierlo, nei confronti di una persona cara o più in generale nei confronti di un individuo che esercita su di noi un'influenza del tutto speciale per via della sua autorità e del suo carisma. In questo caso, la personalità sente e sperimenta sé stessa (il nucleo della sua esistenza e del suo valore) come incatenata a ciò che identifica come il bene massimo a cui aspirare in modo tale da impegnarsi per essa e da identificarsi con essa: «noi due ci alziamo e cadiamo insieme» (Scheler PRO: 701). Accade così in casi non necessariamente

patologici di assumere, ad esempio, un aspetto gioioso o malinconico per soddisfare il proprio bisogno di compiacere un altro che riveste un ruolo fondamentale nella guida (emotiva, innanzitutto) della nostra esistenza. Che si tratti del proprio partner, genitore, amico, maestro, datore di lavoro, capo politico, leader religioso, guru, santone o terapeuta, tali manifestazioni hanno un valore eticamente negativo per via del fatto che, pur essendo in grado di essere estremamente vantaggiose per l'altro, hanno solo l'apparenza di ciò che generalmente si denomina "dedizione". Senza un certo sentimento di sé, della propria esistenza, del proprio esser-così e del proprio valore, nessuno può vivere eticamente, che è lo stesso che dire: con gli altri. Un individuo, infatti,

che abbia completamente rimosso quel naturale essere-preso-se-stesso per trasferire la propria individualità o nell'immagine [distorta] che ha di sé o nell'individualità altrui, e la cui propria vita non abbia alcun valore, non è neanche capace di dedicarsi autenticamente, ma in modo solo apparente. Non gli è infatti "dato" ciò che solo si potrebbe donare all'altro: la propria vita. Comunque si voglia chiamare qualitativamente questa prostrazione del proprio sé, che la si stabilisca come "proficua" e "favorevole" per l'altro oppure "dannosa" e "molesta" – come nel caso della pura "malvagità", che fa dimenticare completamente al malvagio perfino il suo vantaggio e in certe circostanze fa sì che questi non badi al suo danno – accade che, pur cominciando il suo processo sulla via della benevolenza [...] va poi a finire nell'odio; e ciò tanto più venga portata avanti questa falsa rinuncia a sé, che è l'opposto di una genuina dedizione di sé dotata di valore (Scheler SIM: 73).

Tutto questo accade perché i valori si danno in modo opaco, costringendo l'interpretante a far emergere la propria fisionomia e a svelarne il profilo: se fosse altrimenti, l'atto etico sarebbe predeterminato automaticamente e non esisterebbero concetti come libertà o responsabilità, ma solo la forza coercitiva di una tirannia dell'evidenza (Cusinato 2018: 195).

Il nucleo dell'analisi scheleriana sulla psicopatologia è consegnato allo scritto del 1912 *Über Selbsttäuschungen*, in cui

l'iniziale interesse di Scheler per la psicopatologia e la sociopatologia lascerà gradualmente il posto a un'analisi più "filosofica" dei disturbi dello sviluppo della singolarità personale (concentrandosi ad es. sul problema dell'infatuazione, dell'egocentrismo e

dell'analfabetismo affettivo), e a un'analisi del risentimento e dell'invidia più interessata ai risvolti sociologici. Le patologie della percezione servono a fondare una nuova filosofia della percezione; le patologie della sfera affettiva ed emozionale a fondare una nuova fenomenologia delle emozioni; le sociopatologie a livello di massa a fondare una fenomenologia del risentimento e successivamente la *Wissenssoziologie*; gli *idola* e le illusioni dell'io a fondare un'etica e una teoria dei valori basata sulla messa fra parentesi della visione autoreferenziale tipica dell'egocentrismo; le patologie del sentire a fondare una teoria dell'*ordo amoris* e della formazione (*Bildung*) umana (Cusinato 2018: 173).

Spesso, nascosta dietro l'infatuazione verso l'altro, ciò che accade realmente è una silenziosa quanto inarrestabile glorificazione del proprio ego. Non è un processo facile da smascherare:

chi vive dentro la bolla dell'incantesimo ha l'impressione che sia l'altro ad avere una visione distorta della realtà; nell'incantamento qualunque critica viene percepita come un giudizio ostile che mira a mortificare, o come una vuota esortazione pedagogica. Proprio per questo a spezzare l'incantesimo non sono mai le teorie, i giudizi, le prediche morali o le ammonizioni pedagogiche: lo stesso Socrate riesce a romperlo solo perché nel dialogo maieutico fa valere tutto il peso del carisma di chi, con *parrhesia*, mette in pratica i propri discorsi e può testimoniare una esemplarità. È solo nella *parrhesia* che l'ordine del sentire trova la propria verifica e diventa contagioso. Spezzare l'incantesimo in cui è spesso immerso l'individuo equivale a ridestare la coscienza. Questi ridestamenti possono essere paragonati a piccole resurrezioni. Di solito si pensa che la condizione più vicina alla morte sia quella del dormire. In realtà nel sognare si può essere estremamente più vivi che in certe infatuazioni, tanto che infrangerle è una forma di risurrezione, un passaggio dalla morte alla vita molto più radicale dell'esperienza del risveglio dal sonno (Cusinato 2018: 196).

3. *Simpatia e fenomenologia della relazione*

La questione a questo punto è un'altra: com'è possibile per un individuo partecipare e comprendere vissuti e unità di vissuto che non ha mai vissuto a sua volta? Come avviene la comprensione emotiva se prima non si sia vissuta la qualità caratteristica di una gioia o di un dolore specifici? Esattamente in questo modo:

con l'ambito delle qualità affettive che di solito possiede l'uomo grazie a cui solo può costruirsi inoltre i suoi reali sentimenti, egli può in modo ugualmente originario capire anche i sentimenti degli altri, benché non li abbia mai e in nessuna circostanza vissuti egli stesso come unità reali (e non ne abbia neanche vissuto alcuni elementi come unità reali). Questo vale tanto più quanto più i sentimenti procedono dal livello sensibile, attraversando il livello vitale, fino a raggiungere il livello spirituale. Solo per i sentimenti sensoriali ("sensazioni affettive") si ha necessariamente bisogno di una riproduzione per comprenderli e co-sentirli (SIM: 76).

Allo stato attuale, dunque, la simpatia e il co-sentire si mostrano come originari movimenti di vera e propria compenetrazione con l'individualità altrui, un ingresso e un trasporto nello stato individuale dell'altro, oltre che un atto di auto-trascendimento reale. In questo caso l'individuo, simpatizzando, eccede e deborda dai confini del proprio ego, generando un ampliamento della vita fuori dalle strettoie del proprio esperire reale e del proprio essere auto-riferito. Tutto ciò a cui siamo in grado di aprirci attraverso forme particolarmente profonde di condivisione emotiva va oltre una mera selezione di dati ed esperienze che abbiano le caratteristiche di quanto abbiamo già vissuto. Nell'accogliere l'offerta di condivisione proveniente dall'alterità, ha luogo una chiamata che porta di principio *fuori di sé*, oltre ciò che è considerato "bene" o "male", comprensibile o incomprensibile esclusivamente per sé (cfr. Scheler SIM: 88).

In generale, l'analisi dei fenomeni di condivisione emotiva è finalizzata a una più precipua comprensione della complessa stratificazione e dinamicità della vita emotiva. In un'ottica globale e integrata, inoltre, una schietta comprensione delle dinamiche di funzionamento, di espressione e di interconnessione dei fattori caratteristici della vita emotiva è utile altresì per delineare l'originario e radicale momento relazionale del processo di configurazione della realtà delle singolarità personali. In questo senso, nel complessivo e strutturale rimando reciproco di vissuti affettivi, gli individui danno una forma singolare ma condivisa alla propria vita etica in-abitando il mondo all'interno di un movimento *pericoretico*. Prendo in prestito il termine dalle riflessioni di Peter Sloterdijk, che in tal modo prova a dare una forma teorica alla dinamica relazionale originaria operante a tutti i livelli del reale, dall'interscambio tra cellule fetali e l'organismo materno fino ai contesti geopolitici globalizzati e alle società complesse.

Per designare la strana coesistenza senza luogo e localizzante sé stessa propria delle persone divine, Giovanni Damasceno ha riutilizzato la parola *perichoresis* – che in greco antico significa qualcosa di simile a “danzare intorno a qualcosa” o “turbinare in cerchio”. Elevando questo antico termine che designa il movimento al rango di concetto – in base al quale esso significa qualcosa di simile a essere-l’uno-nell’-altro, essere-intrecciati reciprocamente, compenetrarsi – il Damasceno riesce in una delle creazioni concettuali più spirituali della storia occidentale delle idee. In questa parola si anima qualcosa di difficile da pensare o di impensato [...]. Se con il termine *pericoresi* intendiamo, per gli esseri legati in modo indissociabile, l’essere-l’uno-nell’-altro, non pensiamo nella direzione sbagliata, ma siamo ancora piuttosto lontani dal raggiungere l’essenziale. Questa espressione designa niente di meno che l’idea ambiziosa secondo la quale le persone non sono localizzabili negli spazi esteriori attinti dalla fisica, ma creano, tramite la loro mutua relazione, il luogo in cui s’incontrano. [...] Essendo esse [le persone] unite senza confusione e separate senza divisione, il che è al di là della ragione [...] hanno un’interpenetrazione scambievole (*perichoresis*) al di fuori di ogni identificazione e mescolanza. [...] Conseguentemente: i luoghi di Dio – o, in termini non teologici i luoghi della cosoggettività, della coesistenza o della solidarietà – sono qualcosa che nello spazio esterno semplicemente non esiste. [...] La pericoresi fa sì che il locale delle persone sia senz’altro la relazione stessa. Ognuna esce da sé ed entra nelle altre – protuberanza perfetta (Sloterdijk 2014: 567-572).

Solo per questo il comprendere, l’empatia e, in generale, tutti le manifestazioni della vita emotiva condivisa rimandano essenzialmente a *un’intima solidarietà etica di tutte le persone* (cfr. FOR: 957). Qui la solidarietà non va intesa esclusivamente in senso morale né rimanda a intenti catechistici o pedagogici. Lasciamo perdere l’ammaestramento morale e le esortazioni dei pedagogisti. Nelle prossime pagine proverò ad argomentare l’ipotesi teorica in base alla quale la solidarietà ha per Scheler una connotazione ontologica radicale, e rappresenta una dinamica originaria e stratificata alla base del reale stesso. Nel suo tentativo di cogliere la complessità alla base dei processi di co-costruzione della realtà, Scheler si serve di una chiave di lettura relazionale e singolare-individuazionista al contempo. Per quel che riguarda il momento e le istanze fondative, Scheler utilizza come ipotesi teorica comprensiva e globale un’ontologia della *relazione* e della *stratificazione* (cfr. anche Cusinato 2018: 48-49), in cui le cose nella loro totalità vanno pensate non come unità sostanziali, statiche e separate più o meno nettamente le une dalle altre, ma piuttosto come processi in corso o, meglio, come decorsi differenziati

dello stesso processo (cfr. Mancuso 2009: 34), conformemente alle diverse modalità di compenetrazione dei diversi fattori causali che regolano il corso del mondo e della storia. Pertanto, la solidarietà in senso dinamico e stratificato di cui parla Scheler va intesa come quella forza creatrice di legami del tipo, ad esempio, del volere, amare e odiare l'uno con l'altro oltrepasante l'effettiva contiguità fisica delle parti in causa e che, senza l'opportuna sistemazione delle funzioni emozionali per la vita etica, nella migliore delle ipotesi rimarrebbe un mistero aperto, nella peggiore pura fantasia. Nel prender parte all'altrui processo d'interazione espressiva in cui prende forma la vita nel suo complesso (senza necessità di mediazione del pensiero riflessivo e della razionalità discorsiva tipica di certe forme viventi), non basato su artificiose deduzioni o patologiche introiezioni, gli individui si pongono in maniera *ex-centrica* rispetto a certi livelli della propria personalità e, poi, rispetto agli altri; e inoltre si pongono in maniera *ek-statica* con gli altri individui nel processo di realizzazione e fabbricazione di senso del co-mondo, inteso come spazio di reciprocità e con-vivenza costruito e abitato in comune da tutti gli esseri viventi a diversi livelli di sintonizzazione e complessità.

In un altro contesto (vedi Ruggiero 2020) ho provato a individuare lo sforzo principale della fenomenologia di Scheler nel tentativo di seguire e tener dietro alla dinamicità attraverso cui prendono forma i processi costitutivi del reale. Il che, in questo caso, equivale allo sforzo di tenere il passo del processo di messa in forma condivisa attraverso cui si co-struttura la singolarità. Senza voler ricorrere a definizioni cristallizzanti e rigide, ho provato a mostrare che quest'ultima non può essere concepita, seguendo una certa tradizione, alla maniera di singole unità sostanziali isolate e chiuse in sé stesse che, «come membri di un club liberale, entrerebbero in relazione reciproca *ex-post* in modo arbitrario e revocabile» (Sloterdijk 2014: 75). Piuttosto, l'intera ricerca si muove a grandi linee in quel solco teorico in base al quale le individualità si singolarizzano proprio nella misura in cui partecipano a un processo di messa in forma (*Bildung*) condivisa, a una personalità condivisa e ripartita (cfr. Cusinato 2018: 136). Spinoza potrebbe tranquillamente affermare (e in ciò identicamente Hegel) che ogni determinazione è negazione. Qui si potrebbe provare a ribadire invece, con Scheler, che ogni negazione è relazione (cfr. anche Sloterdijk 2014a: 558).

Quando, nel corso della trattazione, si è utilizzato il termine “positivo” per fare riferimento alla direzione percorsa dalla fenomenologia scheleriana non vi è nessuna

chiara allusione alla psicologia positiva e alla sua mira per la felicità e il benessere individuali. “Positivo”, semmai, indica il riferimento all’espressione della singolarità personale e ai fattori irriducibili alla relazionalità originaria nel senso di una derivazione causale, lineare o meno. Laddove con “negativo”, a questo punto, il riferimento è al nucleo relazionale fondante da cui si originano le singole espressioni individuali a tutti i livelli del vivente. Nella fenomenologia sociale *panenteistica* (in senso extra-religioso) di Scheler il momento positivo e negativo della realtà si integrano e sono in un rapporto di libera necessità e corrispettività, proprio come la figura con la sua ombra, «la luce e le tenebre, lo spirito e il demone dell'impulso (*Drang*) che determinano i singoli destini portandoli all’esistenza e alla vita» (Scheler AUS: 145). L’obiettivo è

una suprema *unificazione e conciliazione* degli strati sociali [...], che sarà possibile soltanto sul terreno di una metafisica, di una concezione di sé, del mondo e di Dio che comprenda la luce e le tenebre, lo spirito e il demone *dell'impulso (Drang) che determina i singoli destini portandoli all'esistenza e alla vita*; una concezione che radichi l’uomo nell’originario fondamento divino sia come essere spirituale sia come essere *pulsionale*; che colga unitariamente l’universale e completa *dipendenza* della vita, o natura, nei confronti dello spirito e dello spirito nei confronti della vita o natura; che sappia accogliere tale *reciproca dipendenza* all’interno dell’idea del fondamento del mondo, il quale, in quanto sostanza, è posto al di sopra del contrasto tra i due principî contrapposti, e al cui interno, tuttavia, solo nel corso della storia universale – e non indipendentemente dalla storia umana – ha luogo l’unificazione di spirito e vita, di idea e potere. [...] Le idee caratteristiche del nostro tempo intorno all’uomo e a Dio – idee che solo *congiuntamente* possono mutare [...] (Scheler FO: 146).

Pertanto, sarebbe improprio concepire la singolarità e la vocazione o determinazione (*Bestimmung*) attraverso cui esprime il suo processo di messa in forma come qualcosa di innato o assolutamente indipendente dalla relazione con altre singolarità, dalle interazioni espressive e vitali con l’ambiente e dall’essere fin dall’inizio inserito e impegnato in un contesto socio-culturale specifico. Sarebbe fuorviante, inoltre, far coincidere la vocazione con la professione e il mestiere,

con il mestiere mediocre che una persona fa, tipo il manovale, la centralinista, lo stradino, perché potrà essere mediocre il lavoro in sé, ma non il *modo* come si è svolto. Milioni di

persone mangiano corn-flakes a colazione e sgranocchiano pop-corn al cinema, ma questo non comporta che la loro anima sia nella media. Ciascuno è un “uno” in virtù del suo stile (Hillman 1997: 310).

Così come, infine e allo stesso modo, sarebbe improprio concepire i fattori relazionali in senso ampio (affettivi, familiari, sociali, culturali ecc.) in senso schiettamente deterministico, come se la singolarità fosse la mera somma e aggregazione delle forze relazionali che si muovono intorno e dentro di essa a tutti i livelli. La relazionalità non è un potere meramente oggettivo di rapporti e influenze a cui «ci si deve inchinare senza opporsi» (Scheler PER: 211). Tutte le teorie deterministiche, per Scheler, sono tacitamente alimentate da questo senso dell'essere-vincolato [*Gebundenheitsgefühl*] che è soltanto la conseguenza quasi naturale di un atteggiamento e di una mentalità che per principio e sistematicamente respingono l'unica via che conduce a quella liberazione sempre nuovamente necessaria ai fini della trasformazione dell'individuo, che altrimenti rischia di soffocare sotto il peso della sua storia, dei suoi legami e del contesto in cui vive. La persona intima, in ciascuno e qualunque essa sia, non si riduce mai all'essere membro di un gruppo o semplice parte di un tutto più vasto e articolato. Al contrario, in tutti i luoghi e ruoli in cui si trova ad agire e esprimersi la persona si muove sempre come un intero. E il cambiamento incessante in cui è coinvolto sempre ogni individuo, in maniera diversa per ciascuno, prende la forma di un singolare diventar-nuovo (*eigenes Neuwerden*) che Scheler esprime in termini di *rinascita* (*Wiedergeburt*).

La propensione alla relazione, la radice relazionale è precedente ogni ricerca di relazione e comprensione reciproca. Per tale ragione, ogni spazio personale reale è essenzialmente co-singolare o “interpersonale” (cfr. anche Zhok 1997: 197), strutturato intorno a forme di co-esistenza multipolari. In tal modo, sono d'accordo con Cusinato quando afferma che la fenomenologia dell'alterità proposta da Scheler non è riconducibile a una questione intersoggettiva, ma rinvia piuttosto al complesso problema della sincronizzazione alla base del campo espressivo (cfr. Cusinato 2018: 150-155). L'inter-soggettività, infatti,

evoca l'immagine di un Io e di un Tu che esistono come due fortezze indipendenti e che entrano in contatto solo facendo calare il loro ponte levatoio. È chiaro che in realtà, seguendo questa logica, due singolarità non s'incontreranno mai. Piuttosto l'umano, nella

sua plasticità, è superficie assoluta [...] in cui non esistono pieghe nascoste che si sottraggono alla relazionalità [...]. Una volta che si sperimenti questa prospettiva, diventa evidente che la pressione dell'alterità non è qualcosa che proviene dall'esterno, ma si trova alla base dell'interiorità. A quel punto l'*im*-primere diventa *es*-primere e ciò spiega perché l'umano è superficie assoluta (Cusinato 2018: 154).

Le leggi dell'essenza della simpatia rimandano, anzi sono in modo costitutivo e fondativo le leggi della trans-personalità primaria ed essenziale (non fattuale) (cfr. Gallagher & Zahavi 2009: 188; Guccinelli 2009). In tal modo, attraverso la riabilitazione delle componenti cognitive, emotive, etiche e biologiche della vita affettiva si dà forma, più che a una teoria estrinseca del rapporto ragione-emozioni, a un vero e proprio caleidoscopio teorico-pratico dei vissuti di relazione e trasformazione personale e affettiva concernente quell'unico *Mitwelt* in cui ha luogo l'esperire reale e determinato delle singolarità in forma personale. Non è possibile, infatti, rendere comprensibile pienamente l'essere, il valore e gli atteggiamenti di valore (preferire, amare, sentire ecc.) della persona fintanto che gli individui siano concepiti principalmente a partire da un presupposto sulla base del quale prima verrebbe il proprio io e poi quello degli altri. La relazione con l'altro non è prodotta in un secondo momento, come supplemento tra individui e soggetti isolati, ma costituisce il modo d'essere della dimensione della singolarità. All'interno del *mit* e dello *zwischen* tanto cari a Scheler (cfr. anche Kimura 2013) si cela in realtà una teoria fenomenologica dell'esistenza e del valore *integrati* fondata sull'esistenza del fatto fondamentale della singolarità e della messa in forma condivise. Il dato più importante per la simpatia in quanto pura datità fenomenologica può quindi essere solo la disposizione a comprendere autenticamente che l'esistenza di individui singolarmente *determinati* (nel senso della *Bestimmung*) nel rapporto reciproco vengono anche onticamente *destinate* (sempre nel senso della *Bestimmung*) a un'esistenza condivisa e interdipendente (indipendentemente dalla sussistenza effettiva e dalla misura del loro vivere insieme). Questa determinazione relazionale cui si fa riferimento è quella che nell'atteggiamento simpatetico viene colta affettivamente sotto l'aspetto dell'armonica integrazione e dell'esser reciprocamente destinati l'uno all'altro. Il fatto che ognuno sia non solo per sé stesso, sostiene Scheler, ma anche membro di una totalità indivisibile di natura spirituale (*auch Glied eines unabsehbaren Ganzen geistiger Naturen*), esprime una funzione ultima e originaria non solo della singolarità personale al

livello della vita umana, ma appartiene come predisposizione essenziale alla costituzione di ogni individuo capace di sensibilità in generale, intesa come capacità di prestare “ascolto” e sintonizzarsi con quanto risulta dal sentire affettivamente orientato (dalla pulsione primordiale dell’affettività rappresentata dal *Gefühlsdrang* all’atto di apertura estatica che contraddistingue la simpatia e l’amore). Scheler esprime questa capacità di sintonizzazione al livello della singolarità come un «costeggiare questo sentire stando in ascolto e una tranquilla ricezione di ciò in cui, per così dire, va a finire – una finezza d’udito» (Scheler OAM: 153).

Quando si è detto che l’originarietà della relazione è indipendente dalla sussistenza effettiva e dalla misura del vivere insieme degli individui si intende in realtà soltanto affermare che la co-esistenza non poggia su una presunta priorità, in ordine temporale e causale, della socievolezza come modo di vivere associato: dove questa non è un valore assoluto né, appunto, ha valore causativo sui sentimenti di comprensione, quella, d’altro canto, rappresenta qualcosa di più di una mera coesistenza nello spazio e una pura attività causale delle cose l’una sull’altra. Una “società” di pietre, infatti, non esiste e non può esistere (cfr. Scheler SIM: 147). Così come la socievolezza e il suo incremento dipendono dall’esistenza e dallo sviluppo di tutte le forme di interconnessione tra individui, a tutti i livelli (affettivo, cognitivo, morale, ecc.), allo stesso modo *socievole* è solo ciò che in qualche modo esiste anche *per l’altro*, in sé stesso e al di fuori. La socievolezza e qualsiasi capacità degli esseri viventi di vivere la loro vita in condizione di reciprocità non stanno, quindi, in alcun modo nel rapporto di causa-effetto. Secondo Scheler, non è affatto l’oggettiva forma di vita socievole la causa empirica del formarsi di queste capacità: «il rapporto dominante è piuttosto il rapporto della *coordinazione parallela*» (Scheler SIM: 92). All’interno del vissuto di un’ineludibile e stratificata *solidarietà* è possibile rintracciare, da parte della singolarità, l’evidente co-originarietà dello stare insieme associato, che è scoperto, appunto, non causato da forme di condivisione affettiva come il comprendersi reciproco (*Mit-nehmen*) e il convivere (*Mit-erleben*) (cfr. Scheler FOR: 999).

Per concludere, come si è detto, ogni persona è co-originariamente persona singola e (essenzialmente) membro di una persona comune, e il suo proprio valore di persona singola è indipendente dal valore che le spetta in quanto membro» (FOR: 1009). Tra

persona e comunità sussiste insomma un rapporto essenziale di evidente co-appartenenza (cfr. SIM: 207).

4. *Stratificazione della solidarietà*

La relazionalità originaria di cui si è trattato finora può essere adeguatamente compresa solo a partire dal fatto che i tipi e le modalità dello sperimentare sé stessi e gli altri possiedono determinati gradi (*Stufen*) di raccoglimento (*Sammlung*) e di concentrazione. E il cambiamento di quei gradi di raccoglimento (*Sammlungsstufen*) della singolarità, sostiene Scheler, costituiscono l'effetto di una liberazione della persona nel suo insieme nei confronti degli aspetti trascinati e schiacciati della vita comune e condivisa. L'atto e il processo di individuazione più profondi ottengono la loro espressione e comprensione più piena, senza scadere in sterili forme di conformismo o di solipsismo, solo se si tiene conto del fatto che l'essere-preso-di-sé – e dunque il raccoglimento all'interno della propria esistenza interiore e al livello più intimo della singolarità – e l'essere già da sempre fuori-di-sé – e dunque la libera ma necessaria concatenazione vitale, psichica e etica con l'alterità – sono fenomeni concomitanti. Far sorgere il mondo come dimensione della singolarità personale diventa il processo dell'entrare e raccogliersi in essa, equivalente all'uscire da ciò che essa non è o non è ancora. Pur senza ledere la messa in forma e l'espressione della sua singolarità, l'individuo è radicato su un terreno relazionale, che può nutrire il suo processo di individuazione e fare in modo che il centro della sua personalità sembri come prendere fuoco. Al contempo, però, questa radice rischia anche di ricoprire, ostacolare e soffocare la sua ricerca di una forma di esistenza indipendente ma integrata, e non dipendente e vincolata (*abhängiger und gebundener*).

Nel successivo e ultimo capitolo mi concentrerò maggiormente sull'aspetto individuale del processo di singolarizzazione. Qui invece vorrei concentrarmi maggiormente sulla messa in luce esplicita di tutti quei fattori dinamici e relazionali che interagiscono tra loro per preparare il terreno all'apertura alla singolarità personale. Prima di procedere, vorrei tuttavia che fosse chiaro almeno un punto. Lo dirò con altre parole, ma ritengo che la fenomenologia sociale e dell'alterità di Scheler sia profondamente individuazionista, così come ritengo che la sua teoria della singolarità sia intrinsecamente

relazionale e solidale. Il raccoglimento (*Sammlung*) e l'essere soli con sé stessi (*Alleinsein mit sich*) di cui parla Scheler sono concomitanti e interconnessi con l'apertura estatica al mondo (*Weltoffenheit*) delle singolarità e con la solidarietà. Nell'apertura ex-centrica alla singolarità dell'altro, l'individuo scopre l'unicità del percorso di maturazione espressiva proprio e altrui. In questo senso va letta l'affermazione che ogni individuo all'inizio vive più negli altri che in sé stesso. È in virtù di questa dimensione multipolare co-singolare sussistente in-sé-per-l'altro che ogni individuo riceve la sua determinazione individuale, già da sempre inclusa ma in ogni caso indipendente dal suo ambiente sociale, culturale, storico e vitale, dal corpo-vivo così come dalle sue relazioni intime. In tal senso, la fenomenologia di Scheler mira a rintracciare l'inscindibilità dell'unione tra il valore riposto nell'intima oscurità dell'individualità, quell'esser-sé stesso inconfondibile (*eigentliches Selbstsein*) e solitario (*einsam*), e l'originario dato di fatto della «grande e invisibile solidarietà reciproca che lega tutti gli esseri viventi nella vita globale (*Alleben*)» (Scheler FOM: 139). C'è un rapporto di coordinazione dinamica tra questi due fattori ai fini del processo complessivo del divenire da cui scaturisce ogni configurazione personale. Nessuna di queste differenti forme di apertura può rimpiazzare o sostituire l'altra. Non solo, infatti, devono coesistere tra loro, ma di fatto coesistono, in base all'idea fondamentale che «proprio perché non stanno sotto un unico segno, sono in una sorta di contrapposizione-correlazione in termini ontologici» (Scheler FOF: 80), per cui sono in via di principio distinte «ma pure in compenetrazione, in un mondo che è nel bilanciamento ma non nella stabilità» (Ibid). Indubbiamente, uno dei meriti della fenomenologia sociale orientata in senso individuale e solidaristico di Scheler è di aver contribuito a fornire una valida e strutturata alternativa all'idea di pensare per concetti statici tanto la relazionalità quanto l'individualità che da quella prende le mosse. All'interno di questa prospettiva, l'individuazione appare un processo risultante dalla tensione e dalla contrapposizione tra varie forze, intra- ed estranee, il tutto nel segno della dinamicità e della *metastabilità*. Quest'ultimo è un concetto

apparentemente paradossale, che intende mettere in luce come l'individuazione ovvero il processo di formazione sia continuamente allo stato nascente o incoativo; né semplicemente stabile ovvero già dato, già concluso e già nato; né semplicemente instabile ovvero incapace di assumere una qualche consistenza o stabilità. *Metastabile* è ciò che si sta facendo e che può essere visto come mero “disfacimento” (caos, informe,

abisso ecc.) solo nella prospettiva in cui forma e stabilità sono contrapposte a trasformazione e dinamismo (Pezzano 2018: 102-103).

La riflessione sul processo d'individuazione, in questo modo, sposta il proprio asse dal problema dell'equilibrio e dell'invarianza a quello della *metastabilità* e della *trasduttività* (cfr. anche Cusinato 2018: 41).

Il dibattito filosofico su questa tematica rischia di generare un pericoloso dualismo tra individualismo e comunitarismo a cui Scheler, a mio modo di vedere, si sottrae in maniera originale. La mia idea è che il suo contributo fenomenologico si sottragga a questa dicotomia attraverso l'ipotesi di un'integrazione tra il principio di *solidarietà* (*Solidaritätsprinzip*) e un fattore di *solitarietà* intesa come dimensione della personalità sottratta alla trasparenza e assolutamente inconfondibile. Il testo scheleriano su questo punto è abbastanza esplicito, soprattutto là dove afferma che conversione e rinascita non sono soltanto processi che riguardano l'individualità, ma anche fenomeni originariamente collettivi e storico-sociali. E il principio di solidarietà nella responsabilità mette in mostra la portata della corresponsabilità (*Mitverantwortlichkeit*) per tutto ciò che accade nella sfera del vivente, dal piano biologico a quello morale. Quindi la forma pura della solidarietà, vale a dire la consapevolezza del fatto che il mondo intero nel suo complesso potrebbe essere radicalmente diverso «se solo “io” fossi diverso» (Scheler FOR: 207), questa corresponsabilità extra-morale originaria (*ursprüngliche Mitverantwortlichkeit*) è essenziale per l'esistenza e la realizzazione di un individuo tanto quanto l'auto-responsabilità (*Selbstverantwortlichkeit*) sul proprio processo di determinazione (*Bestimmung*). Il mio intento qui è mostrare che il principio di corresponsabilità e solidarietà può essere interpretato come il processo in cui gli individui sono reciprocamente interconnessi e coinvolti nella crescita e nello sviluppo della singolarità altrui (su un livello umano e subumano).

I concetti di rinascita – nel senso della conversione (*Umkehr*) – e di ex-centricità – nel senso di apertura a un mondo di singolarità, in sé stessi e negli altri viventi – rappresentano le principali condizioni interiori per la formazione di una vita condivisa, non solo in società, contribuendo inoltre alla formazione di una nuova visione etica e non moralistica del processo di crescita personale.

Ancora una volta, infatti la conversione (*Umkehr*) è [...] la forma inevitabile del nuovo corso. Anche in questo caso, la necessaria forma di coscienza, dalla quale solo nuovi modi di pensare positivi (*neue positive Gesinnungen*) e, in ultima analisi, nuovi progetti di esistenza politica, è costituita da un profondo senso di estraneità (*Entfremdung*) rispetto a un sistema storico-umano basato sul principio individualistico della competizione e dell'invidia (*individualistische Konkurrenz- und Neidprinzip*) (Scheler FOR 2013: 429).

La riscoperta soltanto accennata e indicata, da parte di Scheler, riguarda le radici profondamente vitali e extra-morali del principio di solidarietà. Sulla scia di questo presupposto, e come si vedrà, dal mio punto di vista il concetto di *epochè* potrebbe essere inteso come un processo, destinato a rimanre incompiuto, di trascendenza immanente: vale a dire un movimento e una trasformazione che implicano differenziazione e distacco sia da un atteggiamento di chiusura ambientale ed egocentrica, sia dai vincoli irreflessi e per questo tanto più operanti rappresentati dal senso comune, dai luoghi comuni, dalle visioni stereotipate, dal sistema familiare, dal determinismo generazionale, dalle tradizioni, dal mito degli antenati, ecc. La mia ipotesi è che Scheler non suggerisca un'opposizione tra auto-redenzione individualistica ed etero-redenzione conformista proveniente dall'alto e dall'altro. Il processo di messa in forma condivisa dell'individualità attraverso la sintonizzazione emotiva è caratterizzato da una nuova consapevolezza e da una sorta di liberazione (*Befreiung und die neue Sichselbstbemächtigung*) dal potere di determinazione (*Determinationskraft*) della tradizione, dell'ereditarietà, dei legami familiari, ecc. Liberazione e consapevolezza indicano qui soltanto il modo in cui tale fattori

si allontanano dal centro dell'io, del quale prima condizionavano (*mitbedingen*) l'atteggiamento generale (*Gesamthaltung*) nei confronti del mondo, e con il quale essi perdono la loro mera forza di impatto (*Stoßwirksamkeit*). Essa [...] ci redime (*erlöst*) dalla fatalità di tale influenza. La storia consapevole ci rende liberi dal potere della storia vissuta. [...] Ma niente nella nostra vita è "ineluttabile" (*unabänderlich*) (Scheler PER, 167).

È per questo che la trasformazione della singolarità è un processo aperto, dinamico, condiviso, imprevedibile e incompiuto. Ed è per questo che l'individuo non è un ente sostanziale isolato e autosufficiente, né tantomeno il prodotto e la risultante delle forze

ambientali e sociali che agiscono su di lui e premono mentre si contendono il predominio sul suo modo d'essere, di pensare e di agire. Individuarsi è, pertanto, un processo con cui la persona diventa libera dalla forza trascinante e schiacciante di ciò che, proprio perché proviene dall'esterno, rischia di essere assunto senza consapevolezza e in maniera ovvia e scontata. Diventare liberi dalla ferrea concatenazione di effetti scaturenti dall'eredità biologica, dalle regole sociali, dalle tradizioni culturali e familiari e, infine, dalle norme morali. Soltanto da questo processo di liberazione può scaturire una forma personale sempre nuova, in modo da aumentare in modo inarrestabile la propria spinta generativa e la propria capacità di rinascere. «Forze giovani e ancora innocenti dormono in ogni anima. Esse però sono ostacolate, anzi, come soffocate, dall'erbaccia del peso della *colpa*, che durante la vita si è accumulata e concentrata. Ma strappate l'erbaccia, e quelle forze risorgeranno da sole» (Scheler PER: 169). In senso sovra-confessionale, la colpa di cui parla Scheler è quella forza che incatena l'individuo al suo passato, ed è composta dall'intreccio dei fattori biologici, ambientali, storici, generazionali, culturali, morali e sociali che co-condizionano tanto più profondamente la vita delle persone, quanto più la ricerca della loro origine costringe a un *regressus in infinitum*. Tuttavia, come si è visto e come vedremo in seguito, non ci si può trarre fuori totalmente dagli schemi appresi – nella maggior parte dei casi inconsapevolmente – dal proprio ambiente, dal proprio contesto sociale, dalla propria famiglia e dalla propria cultura di appartenenza. Tutt'al più si può integrare faticosamente ma armoniosamente questo intreccio nella totalità della propria personalità. Per tale ragione, protendersi “in avanti” nel flusso della propria vita, nell'illusione di poter cancellare il potere del proprio passato con un semplice atto o gesto della volontà, rende ancora più dipendenti e vincolati (*abhängiger und gebundener*) al peso di quel passato, di quella storia e di quell'eredità.

Ciò che mi propongo di fare è mostrare che il principio di solidarietà cui si riferisce Scheler può essere interpretato, una volta depotenziati i filtri moralistici e confessionalmente orientati, come un fattore stratificato, a livello sia teorico che pratico, operante su tre livelli fondamentali:

- 1) un livello *morale*, in cui agisce come corresponsabilità (*Mitverantwortlichkeit*);
- 2) un livello *vitale*, in cui agisce come interconnessione reciproca e un'interazione espressiva di tutti gli esseri viventi nella vita globale (*Alleben*);

3) un livello *metafisico*, in cui agisce come reciproca compenetrazione e intreccio solidale e funzionalmente unitario tra il divenire della dimensione personale nel mondo e il divenire del suo fondamento (cfr. Scheler FOR: 139).

Ancora una volta, quindi, singolarizzazione è differenziazione. Questo compito di guidare il processo configurativo che Scheler assegna alla *Bildung* (Scheler FO: 56) è stratificato su diversi gradi o livelli [*Stufen*]. Lo stesso vale anche per l'idea di solidarietà. Ai fini della mia ricerca, preferisco concentrarmi sull'aspetto etico-fenomenologico ma Scheler assegna alla *Bildung*, come si è visto, anche un ruolo di natura eminentemente metafisica, là dove afferma che

la formazione è umanizzazione – se considerata dal punto di vista della natura subumana – e insieme, nello stesso processo, è un tentativo incessante di autodeificazione – se considerata dal punto di vista di ciò che impone rispetto (*Ehrfurcht*), esistendo ed essendo essenzialmente al di sopra dell'uomo e di tutte le cose finite (Scheler FO, 56)

il che però non significa attesa di un salvatore che viene dall'esterno, passiva ricezione di grazie redentrici capitalizzate da una chiesa che ha divinizzato il suo fondatore in senso cosale (cfr. Scheler FO: 67). Una lettura fenomenologica dell'idea di solidarietà e di reciprocità corresponsabile può permettere di interpretare il rapporto tra individualità e alterità, cioè tra l'idea di ex-centricità e l'idea di apertura al mondo (cfr. Scheler, 1923b; Scheler, 1927a) come una compenetrazione creativa (*Ausgleich*). Nelle pagine introduttive del *Formalismo*, è lo stesso Scheler a sostenere che

proprio perché la sua dottrina sposta l'attenzione per la comunità, in tutte le sue forme, sul *centro* vivente *della singola persona individuale*, l'autore rifiuta nel modo più assoluto, anzi con durezza, ogni orientamento dell'ethos che *subordini* originariamente ed essenzialmente il valore della persona al suo rapporto con una comunità preesistente e con un mondo di beni indipendenti dalla persona, o che identifichi il valore della persona con queste relazioni (Scheler FOR: 15).

La mia ipotesi è che solidarietà e individuazione siano due fattori ontologici compenetrati (cfr. Scheler 2009b: 110) che co-partecipano a quel processo metafisico che

prende il nome di apertura alla singolarità, e contribuiscono insieme alla «determinazione (*Bestimmung*) del divenire della persona individuale e sociale» (Scheler, 2009: 68). Ora, credo che l'idea di *Ausgleich* possa aiutarci a comprendere la determinazione (*Bestimmung*) in modo non deterministico. Infatti, determinazione significa in questo caso una destinazione (*Bestimmung*) – riprendendo la distinzione proposta dallo stesso Scheler tra destino e destinazione. La *Bestimmung* rappresenta una determinazione chiaramente orientata sì, ma non irrigidita. Si tratta di un tipo di tendere completamente diverso dall'agire in senso teleologico, mostrando infatti fin dall'inizio un deciso orientamento assiologico (*Wertrichtung*), sebbene esso non provenga dall'individuo, ma si diriga verso quest'ultimo avvicinandosi ad esso sempre di più, senza mai compiersi in maniera definitiva. Come per la percezione assiologica delle qualità valoriali in generale, anche per la determinazione indeterminata di Scheler vige il criterio della *profondità della soddisfazione* (*Tiefe der Befriedigung*). Quest'ultima non ha nulla a che fare con il piacere, che spesso invece è una conseguenza. Soddisfazione è un'*esperienza vissuta di pienezza* (*Erfüllungserlebnis*) e una pienezza d'essere (*Seinsfülle*). «Il caso più puro di soddisfazione si dà precisamente nel quieto sentire e nel pieno possesso, conforme al vissuto emotivo, di un bene che incarna positivamente un valore» (Scheler FOR: 207). Così come la configurazione determinata che caratterizza il processo di individuazione non consiste nel raggiungimento di una forma rigida e fissa, data una volta per tutte, allo stesso modo la solidarietà non va interpretata in termini moralistici e precettivi. La solidarietà, come si è visto, ha un chiaro significato multidimensionale e non rappresenta un fattore per esortare alla coesione e all'armonia. Al contrario, è solo all'atteggiamento di apertura ex-statica alla singolarità dell'altro – in sé stessi e negli altri, il che rappresenta il grado massimo di competenza partecipativa e individualizzante – che appartiene in sommo grado la capacità di unire e legare (*eint und verbindet*).

A esser dato quindi è sempre un *intero* e una realtà indivisa. E il contrario della solidarietà, a questo punto, non è la determinazione individuale, intesa come direzione assiologica originaria (*ursprüngliche Wertrichtung*) (cfr. Scheler FOR: 425), ma l'egoismo: l'individualismo solidaristico di Scheler, anzi, consente la presenza contemporanea della persona *sociale*, della persona *individuale* e della persona *intima* (cfr. Scheler FOR: 983). L'esperienza stessa della vita insegna che

solo determinate esperienze empiriche, ad esempio la delusione che proviamo quando la fiducia che avevamo riposto in qualcuno viene tradita, o una malattia, che sposta tutta l'attenzione sull'organismo, oppure cause analoghe e, contemporaneamente, la razionalizzazione di determinate esperienze vitali, favoriscono la manifestazione dell'“egoismo”. Qualcosa di simile vale anche per le epoche storiche [*Zeitalter*]: nella misura in cui l'egoismo diventa il principio vitale che le regola, esse si ammalano profondamente o vengono colpite da senilità (Scheler FOR: 549).

Sostiene Scheler:

Darwin non si pose mai esplicitamente e chiaramente il problema di sapere quali rapporti reali sussistessero, nella natura organica intesa come un intero, tra le tendenze alla solidarietà e al sostegno reciproco, all'abnegazione e al sacrificio, da una parte, e il principio della lotta, fondato sull'egoismo della conservazione dell'esistenza, dall'altro. Non basta affermare – come si fa spesso – che nella natura regnano entrambi, lotta e aiuto reciproco, competizione (*Konkurrenz*) e solidarietà, e in una mescolanza (*Vermischung*) tale che è impossibile stabilire quale sia il principio più forte, quale il principio dominante e caratteristico. Occorre chiedersi, piuttosto, quale delle due tendenze costituisca un fondamento per l'altra. [...] Più i criteri di classificazione incidono profondamente nella materia [...], più assume importanza il principio della solidarietà rispetto a quello della lotta, per cui potremmo dire che, fundamentalmente, la vita si configura così: all'interno solidarietà e unità, all'esterno lotta e divisione. Se consideriamo la differenza principale tra gli esseri viventi, le direzioni che assumono l'esistenza vegetale e quella animale, allora la lotta è assolutamente subordinata al principio della solidarietà (Scheler FOR: 553).

La solidarietà come tendenza fondamentale all'interazione esiste dunque a tutti i livelli dell'essere (*allen Seinsstufen*). Per usare un'immagine, è come se fosse operante sulla realtà con modalità e ampiezze di volta in volta differenti, come se ci trovassimo di fronte a una struttura di cerchi concentrici, composta dalle diverse forme di solidarietà e dai diversi livelli a cui si svolge e si sperimenta la vita dell'individuo: biologico-pulsionale, sociale, personale e intimo.

Ma andiamo con ordine. Il principio di solidarietà

di tutte le persone [...] nel bene e nel male, nella colpa e nel merito afferma che, oltre e indipendentemente dalla colpa imputabile al singolo individuo o ai meriti di cui lo stesso si è reso degno, esistono una colpa *comune* e un *merito* comune (*Gesamtschuld und ein Gesamt verdienst*) che non si riducono alla somma delle colpe e/o dei meriti individuali e di cui ciascun individuo è partecipe (in modi determinati e diversi); che un individuo personale, proprio per questo, è originariamente *corresponsabile*, non solo dei propri atti individuali, ma anche di quelli di tutti gli altri. [...] è certo che l'applicazione di questo principio fondamentale a una *determinata* corresponsabilità richieder che si dimostri positivamente una qualche partecipazione effettiva della persona "corresponsabile" alla realizzazione dell'avvenimento (volendolo o causandolo); la *prova*, però, *definisce soltanto e localizza* per così dire la corresponsabilità: non può affatto crearla! [...] La corresponsabilità stessa però non dipende, per esistere, dalla prova della partecipazione. Essa è data senz'altro con l'autoresponsabilità, e inerisce all'essenza di una comunità morale di persone in generale. [...] Ciò che fonda, con l'autonomia, anche la responsabilità in generale, non è l'individualità della persona ma l'identico esser-persona (*identische Personhaftigkeit*) di tutti gli individui appartenenti a una comunità (Scheler FOR: 957-959).

Per un'autentica integrazione tra individualità e relazionalità è necessario precisare che la solidarietà sul livello morale qui esposta fa riferimento al livello della persona sociale (*soziale Person*), e non alla persona assolutamente intima (*intime Person*). Il problema della solidarietà morale delle singole persone all'interno della persona comune si iscrive in questo scenario teorico. È al livello dell'*ordo socialis* (cfr. Cusinato 2018) che si realizza la solidarietà tra persone singole, non là dove si svolge il processo di individuazione (*Individualisierung*) della singolarità personale.

5. *Nelle profondità della personalità etica: persona singola, persona comune, persona intima, individuale e sociale*

L'etica fenomenologica immaginata da Scheler è dunque *personalistica* in riferimento al posto che attribuisce al divenire e all'essere dell'individualità della persona – inteso come qualcosa di unico e diverso da ogni altro essere –, che costituisce il massimo grado (assiologico) di apertura compartecipativa. È, inoltre, *individuazionista* (e non

individualista) in riferimento al processo *condiviso* di differenziazione attraverso cui la persona da forma alla sua individualità *non condivisa*. Non condiviso in questo caso non significa isolato, perché dall'ambiente condiviso del mondo comune non c'è via d'uscita. Non si dà isolamento, ma unicità di un percorso espressivo sì. E l'uno non è necessario all'altra. Non occorre essere sigillati, letteralmente, per essere diversi. La differenza da ogni altra persona, quell'esperienza di un'individualità non condivisa, ha luogo a ogni istante dentro il condiviso, in virtù dell'unicità della persona individuale e intima. La differenza come processo, non come fattore innato, di tutto ha bisogno fuorché di mura come sua garanzia.

Prima di mostrare la stratificazione della persona, è necessario mostrare innanzitutto in cosa consista la sua essenza dal punto di vista della fenomenologia di Scheler. Come è già stato osservato in studi precedenti, a cui qui rimando per un'analisi più approfondita (cfr. Cusinato 2010; Cusinato 2018; Ruggiero 2020), l'idea di persona non si riferisce a un'unità sostanziale o cosale, ma piuttosto a una dimensione possibile di divenire trasformativo dell'individuo, diversa dalla sfera biologica e sociale. Invito a prendere questo suggerimento con le pinze, ma più che di persona, nel caso di Scheler sarebbe più appropriato parlare di *dimensione o direzione personale*. In primo luogo, per sottolineare l'aspetto processuale che la caratterizza. Si *diventa* persona nel momento in cui ci si apre al processo dinamico irripetibile attraverso cui si diviene altro, dando forma a un'individualità che nessun'altro possiede (cfr. Scheler FOR: 949). Esistere è essere definiti da una forma che si è ricevuta e appresa, da uno stile: ciascuno di noi è al singolare. Inoltre, per tenere bene a mente che quella della singolarità non è una faccenda esclusivamente umana, il che avrebbe evidenti e pericolose ricadute antropocentriche. In terzo luogo, per evitare di pensare che la persona possa in qualche modo venir definita come sostanza o esaurita in un punto di partenza vuoto e semplice, assolutamente privo di molteplicità, un mero cominciamento di una serie di facoltà o capacità appartenente a tutti gli uomini (e soltanto agli uomini, a discapito di tutte le altre forme viventi) e identica in tutti, il che equivarrebbe a una depersonalizzazione. Al contrario, la dimensione personale si schiude nel momento in cui si fa viva e operante l'apertura alla singolarità. Personale, quindi, è esclusivamente l'orientamento qualitativo (assiologico) della singolarità nel suo puro diventar-altro (che non è alterazione) e aprirsi all'altro in quanto tale. A tal proposito è lo stesso Scheler che afferma:

Dire che si “altera” (*ver-ändert*) sarebbe troppo. L’alterazione (*Ver-änderung*) presuppone la successione e la durata. Il cambiamento (*Änderung*) contiene soltanto un diventare-altro (*Anderswerden*) o un essere-altro nel divenire (*Anders-sein im Werden*). Il “divenire” però, non contiene nulla del tempo; contiene soltanto la continuità del passaggio dall’“essere-così” (*Sosein*) all’“essere-altrimenti” (*Anderssein*) (Scheler FOR: 723; 733; 749-751; 811-823).

Alla base dell’unità del processo di formazione della personalità, del *principium individuationis* della persona, non c’è una sostanza ma un momento dinamico capace di orientare la direzione fondamentale della crescita di una persona: tale momento è l’*ordo amoris* (cfr. Cusinato 2010: 26-27). Il fenomeno della crescita (*Wachsen*) che concerne il divenire in forma personale è un divenire non-temporale. Per cogliere questo fatto fondamentale, occorre secondo Scheler soprattutto sviluppare una *fenomenologia del possedere sé stessi* (*Phänomenologie des Sichselbsthabens*).

C’è uno stato che, dal punto di vista linguistico, definiamo raccoglimento (*Sammlung*), cioè, un essere-concentrati-in-sé stessi (*konzentriertes Insichsein*) – un vivere profondamente in sé stessi, per così dire. È come se tutta la vita della nostra anima, anche quella del passato, fosse contenuta in un istante: riunita nel suo essere e nella sua efficacia; sono momenti rari – ad esempio, nell’istante che precede una decisione o un’azione importante. In questi casi, non ricordiamo un “particolare” delle nostre precedenti esperienze vissute – in un certo senso, tutto è “presente” ed “efficace”. Non siamo vuoti, ma “pieni”, completamente, e “ricchi”. Qui siamo davvero “vicini a noi stessi” (Scheler FOR: 815).

Se concepiamo in questo modo la crescita in direzione della dimensione personale, allora la *Bildung* diventa un processo di crescita (discontinua, non prevedibile, non lineare e mai definitiva) o di messa in forma individuale e peculiare di un «ciascuno», una conformazione, una ritmica che stabilisce limiti e criteri secondo i quali hanno corso tutte le attività di un individuo. La formazione allora è una categoria dell’essere, non del sapere e del vivere. Parlare del processo di configurazione della singolarità in termini di crescita e di *Bildung*, quindi, equivale a parlare di

un'impronta che si è andata fissando, [una] configurazione complessiva presa da un particolare [individuo], da non intendersi, tuttavia, al modo della forma di una statua o di un quadro, ossia come impronta e configurazione date a una sostanza materiale, bensì come impronta e configurazione assunte da una totalità vivente nella forma del tempo, di una totalità che consiste soltanto di decorsi, processi, atti. [...] la forma di una singola persona e di nessun'altra (Scheler FO: 54-55).

Questo processo configurativo che Scheler assegna alla *Bildung* è un processo stratificato e rivolto a diversi livelli della personalità. Come si è visto a proposito dell'idea di solidarietà, ogni singolarità si schiude alla dimensione personale nel momento in cui si percepisce, sperimenta sé stessa e agisce come positività partecipativa, capace di annunciarsi ed esprimersi come capace di *co-attuazione* (*Mit-vollzug*). Ciò che permette quel "salto" e dà forma a quella "scollatura" da cui emerge la dimensione personale è l'autotrascendimento dell'individuo attraverso la co-attuazione dell'atto (*Mitvollzug des Akts*), in direzione dell'alterità. Co-attuazione dell'atto che si declina in varie forme: dal co-volere (*mit-wollen*), con-amare (*mit-lieben*) e con-odiare (*mit-hasse*) al comprendersi reciproco (*Mit-nehmen*) e al convivere (*Mit-erleben*), fino ad arrivare a tutte le forme stratificate di condivisione affettiva dell'*Einsfühlung* (unipatia), dell'*Einfühlung* (empatia proiettiva), *Nachfühlung* (empatia autentica non proiettiva) e il *Mitgefühl* (simpatia basata su un autentico atto di auto-trascendimento). Ritengo che parlare di personalità come di una dimensione e non come se facessimo riferimento a un'unità sostanziale sia importante per un'ulteriore ragione. Gli esseri viventi capaci di aprirsi alla singolarità della propria persona individuale sono capaci di sintonizzarsi a diversi livelli,

a seconda che si faccia riferimento a un sé corporeo, a un sé sociale o a una singolarità personale: 1) la *biosemiotica* come dinamica irriflessa che regola l'interazione di due o più schemi corporei (organismo); 2) il *common sense*, inteso come costruzione sociale nel senso precisato da Schütz (sé sociale); 3) la co-attuazione (*Mitvollzug*) dell'atto, presente nel piano trans-soggettivo della *Weltoffenheit* (singolarità personale) (Cusinato 2018: 149).

All'interno della dimensione personale l'individuo non si limita dunque all'«attuazione» (*Vollzug*) di un atto, come può avvenire in un ruolo sociale, ma si apre alla possibilità di esistere e vivere nella «co-attuazione» (*Mit-Vollzug*) di atti.

“Mit-” indica la condivisione dell’attuazione (-*Vollzug*) dell’atto. Il concetto di *Mitvollzug* è alla base di tutta la filosofia della persona di Scheler, in quanto rappresenta il “materiale” stesso di cui è intessuta la persona: essa esiste nella misura in cui partecipa all’esistenza di altre persone grazie alla co-esecuzione di un atto. Uscire dal proprio piccolo sé per diventare *Rezeptionszentrum* significa vincere la forza gravitazionale del sole nero della propria “stessità” e rovesciare la relazione inter-soggettiva in una relazione di interformatività antropogenetica, grazie alla coesecuzione dell’atto (Cusinato 2018: 201).

L’individuo che si apre alla dimensione singolare e personale si caratterizza come un essere vivente dotato di straordinaria plasticità:

non essendo rinchiudibile in una definizione, la singolarità rimane aperta a un processo d’imprevedibili novità in cui ciò che emerge non è un pezzo mancante, ma al contrario qualcosa che sorprende, che non ci si aspettava e che non ha la forma prevista della metà mancante. La singolarità personale è caratterizzata da un’ontogenesi infinita che non si realizza raggiungendo uno stato di compiutezza, ma continuando a nascere anche dopo essere venuta al mondo, e che, per questo, necessita di un processo inesauribile di formazione (Cusinato 2018: 215).

Sull’individuo che si predispone a vivere la sua vita anche e soprattutto al livello della singolarità personale ricade il “peso” della decisione relativamente alla sua libera autoconfigurazione: vale a dire, la configurazione di quella parte straordinariamente plastica della sua essenza, che non viene da sé nel senso di un automatismo. È necessario che sia presa in mano! Per questo Scheler definisce la singolarità personale come l’ente il cui modo d’essere coincide con la decisione, sempre ancora aperta, intorno a ciò che vuole essere e diventare. L’ideale per la persona – continua Scheler – è in ogni caso l’*Allmensch* (cfr. Scheler FO: 127). Per concepire in maniera adeguata la messa in forma dell’individuo nella sua interezza bisogna quindi fare spazio a quel movimento essenzialmente infinito in cui consiste la singolarità personale, senza “fissarla” a un “modello” o a una sua figura (cfr. Scheler FO, 128), vale a dire senza renderla dipendente (*abhängiger und gebundener*), diminuendo a poco a poco ma inesorabilmente il senso dell’essere-vincolato (*Gebundenheitsgefühl*). La storia della singolarità personale è, in fondo, per Scheler, la storia del relativo scioglimento dai vincoli esterni. In ogni atto

concreto sta tutta la persona, e in ogni atto (e per mezzo di esso) varia la persona intera, senza che il suo essere, tuttavia, si consumi in alcuno dei suoi atti o si “alteri” come una cosa nel tempo cronologico. Infatti, «nel concetto di “variazione”, come di un semplice “divenire altrimenti” (*Anderswerden*), non è per nulla ancora questione di un tempo che renda possibile il diventare altro [...]. Del resto il divenire altrimenti è già contenuto nel fenomeno del “mutamento” (*Wechsels*)» (Scheler FOR: 749-751). Le prerogative che caratterizzano gli individui aperti alla dimensione personale dell’esistenza vengono in genere ascritte loro, secondo Scheler, solo a partire da un determinato grado di sviluppo o maturazione.

Un bambino presenta i fenomeni dell’egoità, dell’essere animato, dell’autocoscienza, ma non per questo è già una persona [...]. Solo il ragazzo “maggiorenne” è persona in senso pieno. La maggiore età d’altra parte – a prescindere dall’età anagrafica [...] si fonda su determinati fenomeni. Il fenomeno fondamentale della “maggiore età” consiste nella capacità d’esperire la diversità di un atto proprio e di uno altrui [...]. Adottando un linguaggio popolare: finché si limita a co-eseguire [*mitvollzieht*] i vissuti intenzionali del suo ambiente, senza averli precedentemente compresi; finché la forma della trasmissione che fonda il suo rapporto personale di base con gli altri è quella del contagio (*Ansteckung*), del co-agire [*Mittuns*], della tradizione in senso lato; finché vuole ciò che vogliono i genitori e gli educatori o qualcuno del suo ambiente, senza riconoscere nella volizione di un determinato contenuto la volontà di un altro o di una persona diversa da sé, l’uomo rimane “minorenne”. Perché questo è precisamente il modo in cui un individuo prende il volere “altrui” per il “proprio”, o il “proprio” per l’“altrui”. [...] In considerazione di questo fatto, affermo che quanto costituisce l’essenza della maggiore età è l’immediato poter distinguere [*Das unmittelbare Unterscheidenkönnen*], non l’aver distinto di fatto; l’immediata coscienza di questa capacità di distinguere [*das unmittelbare Könnenbewußtsein*]. Possiamo anche dire: questa è l’autentica capacità di comprendere [*das echte Verstehenkönnen*] (Scheler FOR: 925).

In quest’ottica, formato o – il che è lo stesso – maturo non è colui che sa o conosce molto ma colui che ha fatto propria una *struttura personale*, un insieme di schemi dinamici e plastici interconnessi con gli altri livelli su cui si svolge la sua esistenza (biologico, sociale ecc.), capaci di metterlo in condizione di sintonizzarsi emotivamente con l’alterità e, infine, di aprirlo alla consapevolezza delle varie forme in cui si esplica il

suo *potere*. Interessante a tal proposito ciò che Scheler afferma sul percorso di maturazione dell'individuo in relazione al *potere* di diversa natura che è in grado di esercitare sulla realtà globalmente intesa.

Il fenomeno primario che rivela la maturità psichica è una costante limitazione del volere alla sfera del “fare possibile”. L'adulto rinuncia ai progetti velleitari del bambino e dell'adolescente, ai fantastici “sogni” (che in quel periodo non sono dati “come” sogni); al fanatismo della volontà si sostituisce progressivamente il “compromesso”. [...] E la storia complessiva dell'umanità mostra, in ogni ambito pratico, come i fini del volere originari a priori si separino progressivamente sulla “soglia” della sfera efficace del “fattibile”, per così dire, e come i contenuti dei fini guadagnino sempre più in modestia. Più l'uomo è primitivo [immaturo], più crede al potere universale del suo volere, come se potesse controllare il tempo atmosferico, fabbricare oro e praticare ogni forma di “magia”. [...] Qui il compito dell'esperienza, nella misura in cui cresce, è quello di rendere “saggi”, e non “capaci di volere” o “non volere questo e quello” [...]. L'esperienza è soprattutto una scuola di saggia “rassegnazione” (*Resignation*) rispetto ai fini originari del volere, non una fonte positiva della loro creazione (Scheler FOR: 263).

La libera espressione della singolarità personale si muove innanzitutto nella direzione di una presa di consapevolezza del proprio potere di trasformazione reale: e chi ha una coscienza più forte o più ricca del poter fare esperisce appunto, fin dall'inizio, stati di questo tipo completamente diversi. Egli, sostiene Scheler,

fa qualcosa di diverso, perché “pretende” qualcosa di diverso da sé stesso. Questo “potere”, quindi, non può essere né aumentato né diminuito con l’“esercizio”, e nemmeno con l’“abitudine”, ma determina (*bestimmt*) in anticipo, per sua natura, la capacità del soggetto di praticare determinate attività e di abituarsi ad esse (Scheler FOR: 269-271).

Anzi, spesso esperiamo la coscienza “Io posso fare questo e quello” rispetto a contenuti che non abbiamo ancora mai realizzato, in situazioni completamente nuove, davanti a quei compiti assolutamente nuovi e straordinari che la vita ci presenta.

Nella maggior parte dei casi la realizzazione concreta, addirittura il risveglio della reale predisposizione (*Disposition*) alla realizzazione di quanto è riposto in noi stessi e nelle

nostre forze effettive, dipendono dal fatto che abbiamo una chiara coscienza del nostro “potere”. A buon diritto, dunque, gli educatori hanno posto l’accento sulla necessità di accrescere, negli allievi, la coscienza del loro potere e, in un certo senso, di coltivarla nella forma di un insegnamento autonomo. Forse molte forze, che non pervengono alla realizzazione, rimangono latenti in un essere umano solo perché l’individuo in questione non ha un’adeguata *coscienza di potere* (*Könnensbewußtsein*), non ha coscienza della sua potenza di volontà (Scheler FOR: 461).

Fino a che punto Spinoza conoscesse la gioia che nasce dal potere in quanto tale lo rivela il famoso principio: “la (profonda) felicità non è un premio alla virtù, ma la virtù stessa”. Con “felicità”, in questo caso, s’intende certamente quella gioia che accompagna la massima *coscienza di potenza e libertà* (*Macht- und Freiheitsbewußtsein*). [...] Per Spinoza, dunque, la forma elementare di ogni indicazione pedagogica non è il “Tu devi”, ma il “Tu puoi questo e quello” (Scheler FOR: 465).

Qui Scheler sembra anticipare di quasi mezzo secolo le ricerche sull’*auto-efficacia* inaugurate da Albert Bandura e portate avanti da gran parte degli esponenti in ambito psicologico-sociale. Come prima si è detto che lo stato finale non è mai condizionato univocamente dallo stato iniziale, in una sorta di teleologia fissata rigidamente (cfr. anche Scheler FOR: 317), allo stesso modo vale anche per la dimensione personale il fatto che le trasformazioni che la concernono sono sempre condizionate *simultaneamente* dalle variazioni dinamiche dei processi e dei fattori che si svolgono “tra” (*zwischen*) il potere di azione dell’individuo e l’infinita molteplicità di causalità e casualità provenienti dall’“esterno”, in un bilanciamento e un’armonizzazione tra libertà e necessità già anticipato da Spinoza.

Ritorniamo alla stratificazione della persona. L’errore fondamentale commesso dalle varie teorie della persona consiste, secondo Scheler, nel non aver debitamente distinto, all’interno della persona individuale, la persona sociale dalla persona intima (cfr. Scheler FOR: 983). Per dirla in altri termini, per aver appiattito la singolarità sul ruolo sociale o – che è lo stesso – aver fatto della personalità una superficie completamente esposta e ridotta alla sommatoria degli effetti provenienti dall’ambiente esterno. Considerare, invece, che la vita della persona si svolge su più livelli ed è multidimensionale significa tener ben saldi sia un certo individualismo sia la solidarietà

di cui si è parlato prima, in una connessione fondamentale che è tanto più efficace quanto più è “determinata” da infiniti processi di individuazione intersecati tra loro.

Anche per la *persona intima* vale il principio della solidarietà originaria (dal momento che vale per la persona spirituale in sé) e anche lei, in quanto persona, è solo il nucleo spirituale colto dal *lato* intimo dell’unità di stratificazione (*Schichtungseinheit*) di quell’essere sensoriale-vitale-spirituale che è [la persona] nell’uomo. Per questo l’essere umano, in quanto persona relativamente intima, instaura con un altro essere umano, in quanto persona relativamente intima, una singolare forma di relazione» (Scheler FOR: 987).

Immaginare, come si è visto, un individuo totalmente “individualizzato” soltanto attraverso sé stesso, unico e totalmente diverso da ogni altra cosa, significa dimenticare fondamentalmente che sono proprio le tanto disprezzate forze che vincolano la vita degli individui a costituire «la *condizione* perché si *liberi* il *vero* luogo dell’individualità (Scheler FOR: 991). Se le relazioni che danno forma alla vita che si svolge al livello della persona sociale rappresentano la condizione e l’occasione per l’emergere della singolarità, l’accesso a quest’ultima rappresenta invece un orientamento alla crescita del tutto atipico tra gli esseri viventi. Il fattore personale che, fra tutti, rompe con tutti i punti di contatto che avvicinano le varie forme di vita è la capacità della singolarità, a partire dal processo di individuazione messo in atto nelle relazioni originarie, di estendere la sua azione fino al punto di divenire-immagine-e-figura (*Bild- und Gestaltwerden*) per altri processi di configurazione. Per cogliere il senso più specifico di un’etica dell’esemplarità occorre innanzitutto liberarsi dal tentativo erroneo di dare a *tutta* l’esemplarità un fondamento esclusivamente pedagogico e moralistico, e invece porre le condizioni teoriche e pratiche in modo da far sì che “esemplare” sia un processo di singolarizzazione riuscito grazie alla capacità di uno o più individui che sono stati capaci di divenire *figure di riferimento* per ciò che riguarda l’orientamento conferito alla propria crescita e al proprio sviluppo. Esempare, quindi, è quel processo personale capace di ispirare l’alterità all’apertura verso il mondo della singolarità, instaurando una connessione proficua e una relazione di reciprocità tra *atti propri singolarizzanti* (*singularisierenden Eigenakte*) della persona intima, unica e irripetibile e del suo mondo (*Einzelwelt*), e *atti sociali* della persona sociale, comune a più individui. Tuttavia, è bene precisare, come fa Scheler, che «l’incapacità di riconoscere che sono necessari specifici atti singolarizzanti, per portare

all'evidenza di un dato la persona singola, conduce facilmente a quell'ipostasi metafisica della persona singola per cui guadagnare la persona comune significa appunto ridurla, erroneamente, a una persona singola più estesa» (Scheler FOR: 1007). Dal momento, tuttavia, che la vita che si svolge al livello comune e sociale si costituisce, per la persona, nell'esperire-insieme con altre persone (*Miteinanderleben*) e «in quanto persona, rappresenta il centro d'atti concreto dell'esperire in questo esperire-insieme, la sua coscienza-di è *sempre contenuta*, in quanto *orientamento d'atto*, anche nella coscienza di una persona totale finita; non è affatto un qualcosa capace di trascenderla» (Scheler FOR: 1005).

A questo punto, se riprendiamo quanto detto a proposito delle varie forme di condivisione emotiva e lo applichiamo alla dimensione del sé sociale o della persona comune, è possibile per Scheler dar vita a una teoria stratificata delle varie forme essenziali di unità sociale. La prima forma, che si costituisce nel *contagio irriflesso* e nell'imitazione involontaria, è quella del *branco* e della *massa*. A seguire, per mezzo di specifiche forme di esperire-con (*Miterleben*), sentire-con (*Mitfühlen*), tendere-con (*Mitstreben*), pensare-con (*Mitdenken*), giudicare-con (*Miturteilen*), si trova la *comunità di vita*. Qui, in maniera più sfumata rispetto alla massa è comunque assente ogni forma di distinzione tra

il *mio* esperire e il *tuo* esperire. [...] Se invece si volge lo sguardo dall'atto *unitario* dell'esperire-insieme agli individui e al loro esperire, allora l'atto (nella sua struttura sempre mutevole) dell'esperire-, udire-, vedere-, pensare-, sperare-, amare- e odiare-insieme sembra fluttuare per così dire *tra* (*zwischen*) gli individui come un *flusso esperienziale* conforme a una legge propria il cui soggetto è la realtà della comunità stessa (Scheler FOR: 1013).

Subito dopo l'unità costituita dalla comunità, si trova l'unità della *società*, in cui non si manifesta nessun originario co-esperire in quanto unità sopra-singolare: «anzi, ogni relazione che i singoli intrattengono viene stabilita esclusivamente da *specifici* atti *coscienti* esperiti da ciascuno come atti che scaturiscono dall'*io* singolo dato qui, per la prima volta, nel modo dell'esperire, e che mirano *all'altro in quanto "altro"*» (Scheler FOR: 1015). Quello della società è il primo caso, secondo Scheler, in cui si verifica una *separazione* (*Scheidung*) tra individui singoli. Una forma di relazionalità pura si trova,

quindi, a ben vedere soltanto a un livello o strato ancora pre-individuale o sub-personale. In quest'ultimo caso, invece, la distinzione aumenta ma muove in direzione di una divisione tra singoli e non del loro essere solidali. Ogni forma di reciprocità è ridotta e fondata, qui, in una sorta di *auto-responsabilità* unilaterale, vale a dire una mera diversità di interesse dei singoli e non una solidarietà e reciproca corresponsabilità fondata sull'essere-insostituibile delle singolarità. Nella società, dunque, l'esser differente della singolarità vale solo in riferimento all'essere portatore di interessi particolari. Infine, un'ultima forma distinta di unità sociale è rappresentata dall'*unità di persone singole, autonome e individuali* in una *persona comune, autonoma e individuale*. «A questo livello, ogni persona finita è contemporaneamente persona singola e membro di una persona comune, e il fatto d'esserlo e d'esperirsi, così inerisce assolutamente all'essenza di una persona (riconosciuta nella pienezza della sua essenza)» (Scheler FOR: 1025). La relazionalità originaria che si esprime attraverso la solidarietà reciproca assume qui un nuovo senso, rispetto al potere incontrastato che esercita nella comunità e alla sua assenza nella dimensione sociale. Ho parlato poc'anzi di individualismo solidarista perché, accedendo alla dimensione esemplare della singolarità personale,

da principio della solidarietà *sostituibile* diventa principio di *solidarietà insostituibile*: la persona singola è corresponsabile di tutte le altre persone singole non solo “nella” persona comune e in quanto membro di questa unità – rappresentando, cioè, una *funzione*, un *titolo* o almeno un valore di posizione nella *struttura* sociale – ma anche in quanto (anzi, in *primo* luogo) *individuo personale unico* (Scheler FOR: 1027).

La domanda fondamentale, quando si schiude questa nuova dimensione di apertura al mondo della singolarità condivisa è:

cosa sarebbe potuto accadere di assiologicamente positivo e cosa avrebbe potuto essere evitato di assiologicamente negativo [...] *se io stesso in quanto individuo avessi considerato meglio il “bene-in-sé-per me” (An-sich-Gute für mich)* [...] o lo avessi voluto di più, oppure se lo avessi realizzato meglio. Il principio in base al quale, oltre al bene-in-sé universalmente valido, esiste anche un bene-in-sé valido per l'individuo, non esclude affatto, quindi, il principio della solidarietà: anzi, lo guida verso la forma *più alta* che possa assumere (Scheler FOR: 1027).

Anzi, sostiene Scheler, la relazione tra singolarità insostituibile e reciprocità solidale è talmente fondamentale e originaria che anche gli atti propri singolarizzanti dell'amor di sé, del perfezionamento di sé e della ricerca della propria felicità sono *indirettamente* caratterizzati dalla reciprocità; così come, d'altra parte, tutti gli atti sociali hanno una valenza per la felicità singolare e la "salvezza" personale (cfr. Scheler FOR: 1029). Esiste un *bene per un individuo e soltanto per lui* (*Gutes für ein Individuum und nur für eines*) e, inoltre,

poiché la persona individuale di ogni uomo è radicata immediatamente nell'essere e nello spirito eterni, non si dà alcuna concezione del mondo che sia universalmente vera, ma soltanto una concezione del mondo *vera e valida per l'individuo*. [...] Esiste perciò un metodo rigorosamente e universalmente valido, seguendo il quale ogni uomo – chiunque egli sia – può trovare la "sua" verità metafisica (Scheler FO: 160).

La reciprocità tra individualità e collettività o, detto altrimenti, tra relazionalità originaria e fondante e singolarità personale dà vita, come si è visto, a una stratificazione sia "all'interno" dell'individualità (come essere sensoriale, proprio-corporeo e personale) sia "all'esterno", con diversi rapporti di mescolanza tra le varie dimensioni e strati a cui si svolge la vita tra individui. L'unica cosa che si può provare a fare, in questo caso, è formulare non una legge di successione ma una legge dell'*ordine* degli stadi di successione o dei livelli di stratificazione. "All'interno" e "all'esterno" sono soltanto formule e modi per indicare che l'individualità, non essendo né sostanza immutabile né realtà collettiva, è composta simultaneamente da un *esser-così* (*Sosein*) e da un *essere-altrimenti* (*Anderssein*). La singolarità personale – qualunque cosa essa sia, non solo al livello della vita umana – non si riduce mai all'essere membro di un gruppo o a un ruolo sociale. Così come la responsabilità di sé non si riduce mai alla corresponsabilità in quanto membro di un gruppo. Questo è uno dei passaggi più significativi, a mio modo di vedere, in cui Scheler esprime in maniera rigorosa e compiuta il senso del suo esemplarismo vocazionale e del suo individualismo solidarista:

al di là di tutta l'esperienza vissuta che penetra e si diffonde nei posti di appartenenza indicati, occupando i quali, di volta in volta, ostacola o favorisce la persona come intero (*die Person als Ganzes*), avverte ancora ognuno (in qualche misura) [...] un *esser-sé stesso*

inconfondibile (eigentümliches Selbstsein) [...] che emerge sull'insieme di quei posti, nel quale si sa (detto in termini descrittivi) solitario (einsam). Definisco "persona intima" quanto viene per ognuno all'evidenza di un dato in questa forma essenziale di possibile esperienza di sé [...]. Possiamo dire allora che ogni persona finita – quando è persona in senso pieno – possiede una sfera intima e una sfera sociale. [...] è solo la persona assolutamente intima a non avere più alcun possibile legame sociale con altre persone [...]. Nell'ambito del regno comune essa si trova, per così dire, in una condizione di assoluta solitudine – una categoria che esprime, dunque, un inabrogabile rapporto essenziale, di tipo negativo, tra persone finite (Scheler FOR: 1077-1079).

Solitarietà e solidarietà sono altrettanto fondamentali e originarie, e come l'una non riduce l'individuo all'essere membro indiviso di un gruppo, l'altra non rimanda a un fantomatico essere-solo e isolato dell'individuo. Tant'è, infatti, che la solitudine (*Einsamkeit*) di cui parla Scheler si distingue dall'isolamento (*Alleinsein*) proprio perché ha luogo nel bel mezzo delle relazioni sociali o comunitarie più intime (come il matrimonio, l'amicizia o la famiglia). La solitudine, come la relazionalità, è pertanto una categoria essenziale della vita al livello della dimensione personale. E, come questa, è a tutti gli effetti una forma d'esistenza della singolarità personale. Esiste un senso di solitudine archetipico che ci accompagna fin dall'inizio, pertanto essere vivi è anche *sentirsi solitari*. La solitudine viene e va indipendentemente dalle misure che possiamo prendere. Non dipende dall'essere soli, letteralmente, perché si possono provare fitte di solitudine mentre siamo in mezzo ai nostri amici o al microfono davanti a una folla osannante.

Quando i sentimenti di solitudine sono visti come archetipici, ecco che diventano necessari. [...] Possiamo accettare la misteriosa autonomia di questo sentimento, liberando la solitudine dall'identificazione con l'isolamento letterale. Oltretutto, una volta situata sul suo sfondo archetipico, la solitudine non è sempre e principalmente spiacevole (Hillman 1997: 80-81).

La relazionalità rappresenta, pertanto, per lo strato relativamente o assolutamente intimo della singolarità il punto di partenza e la condizione per l'attraversamento di quei *livelli di prossimità (Nähestufen)* che conducono allo strato incomunicabile e

insostituibile dell'individualità, e viceversa. L'esemplarità, in questo senso, rappresenta il divenire figura di riferimento di un percorso di messa in forma della propria individualità unico nel suo genere. Un processo di raccoglimento (*Sammlung*) e apertura a quei livelli di prossimità che abitano simultaneamente la persona che dà vita a un percorso espressivo di trasformazione in grado di divenire esempio di perfezionamento della propria individualità assiologica, unica nel suo genere. Un esempio di divenire personale in quanto tale. La possibile immagine e figura che se ne fa l'ambiente circostante e gli altri individui sono quindi fattori capaci di determinare ulteriori processi di trasformazione. L'esemplarità che si è provato a tratteggiare è dunque quel processo in grado di esprimere al più alto grado il valore proprio intrinseco (*Eigenwert*) dell'individuo *in armonia* con la parte della propria esistenza condivisa con gli altri, in società, in comunità o in famiglia, e con le regole, le funzioni e i ruoli che questa esistenza condivisa porta con sé. Ogni etica dell'esemplarità che consideri soltanto uno di questi aspetti vedrebbe soltanto un individuo a metà e offrirebbe un'immagine completamente falsata dell'effettiva dinamica di configurazione personale e condivisione emotiva, sociale, vitale. L'esemplarità (*Vorbildhaftigkeit*) è allora la dinamica configurativa *esemplificata* dalla persona che, in qualità di precursore (*Vorbild*), occupandosi del processo di formazione del suo stesso essere personale permette a un altro individuo di diventare persona esso stesso, ossia di accedere e aprirsi alla dimensione personale in sé stesso e negli altri. Non c'è nient'altro che in modo altrettanto originario permetta a una persona di diventare sé stessa come lo sguardo puro e aperto con il quale un'altra persona penetra nella sua individualità e le consente di schiudersi mentre si trasforma. Il che significa, fermo restando quanto detto sinora, di esprimere il suo *Sosein* mentre dà forma al suo *Anderssein*. Ritengo di poter affermare con una certa dose di accuratezza che l'esemplarità indicata da Scheler sia quanto di più lontano esista da una teoria esemplare avente come mira intenzionale il presunto miglioramento dell'essere personale attraverso atti pedagogici o un'educazione morale (cfr. a tal proposito Scheler FOR: 1103). Sul piano puramente esemplare su cui si muove la fenomenologia di Scheler, l'educazione morale e l'ammirazione come sentimento morale *par excellence* rappresentano un contenuto intenzionale dello «sguardo ammirato, amorevole, o che sta in adorazione [...] del bambino» (Scheler FOR: 1105) o, comunque, dell'individuo in una fase ancora non pienamente compiuta del proprio percorso di maturazione.

In relazione alle differenti unità sociali analizzate, l'esemplarità di un punto di riferimento si costituisce come un metro con il quale misuriamo noi stessi e gli altri:

per colui che, in quanto membro, appartiene a un determinato popolo, il posto di modello è occupato di volta in volta dalla persona sociale del *principe* [...]. Una funzione analoga ha per il membro di un partito l'immagine del *leader* (*Führers*), per lo scolaro o per chi appartiene a una scuola quella dell'*insegnante* e del maestro (*Meisters*), per il membro di una Nazione l'immagine del tipico *eroe* nazionale [...]; per il cittadino e il funzionario l'immagine del capo di Stato di volta in volta al potere; per l'individuo mosso dai bisogni economici l'immagine dell'attuale *leader finanziario*; per il membro di una Chiesa o di una setta l'immagine del fondatore o del riformatore oppure del santo-patrono; per l'uomo gregale il *leone* della società, l'uomo che esemplifica la moda dettandone i criteri, l'uomo di gusto, l'*arbiter elegantiarum*. Con gli esempi, volevo giusto mostrare che esiste in ogni unità sociale effettiva un intero *sistema di persone sociali idealtipiche che svolgono la funzione di precursori* (*Vorbild*) capaci di esercitare di volta in volta, e *primariamente*, un'azione efficace esemplare o controesemplare (nel senso dell'esemplarità "tipica") sul processo d'ogni possibile divenire» personale (Scheler FOR: 1105-1107).

Si tratta, quindi, di un tipo di forma personale colto in una figura/immagine, rivolgere lo sguardo alla quale dà luogo a tutta una serie stratificata di co-azioni che vanno dalla pura imitazione (*Nachbildend* o *Nachahmung*) alla trasformazione (*Umbildend*). L'efficacia dell'esemplarità, più che nell'esaltazione delle virtù o qualità valoriali del modello, come a volerne definire le caratteristiche ontologiche, si manifesta nella trasformazione e conversione dello stile personale della persona che si è messa nelle condizioni di instaurare una relazione di graduale ma approfondita familiarizzazione con l'esemplare. Un cambiamento del modo di pensare e di sentire che dà luogo a una conversione in grado di predisporre a un più compiuto atteggiamento di apertura a un mondo di singolarità o, detto altrimenti, di amore nel senso più generale del termine. Tale conversione non può essere determinata dall'obbedienza, dal contagio, dall'imitazione né tantomeno dall'ammonimento pedagogico: «se avesse un valore positivo solo ciò che si può volere, scegliere, fare, comandare, regolare mediante norme o solo ciò che si può insegnare, allora tutto ciò di cui stiamo parlando non avrebbe, purtroppo, alcun significato morale» (Scheler FOR: 1115-1117). I precursori di processi di trasformazione

esistenziale agiscono al livello della singolarità personale e, per questo, sono tanto più efficaci e consentono di diventare-altro e di crescere (*Wachsen*) quanto più acquistano fiducia (*Wächsten*) in noi e quanto più si acquista fiducia in loro.

In conclusione di questo capitolo, dunque, è indispensabile rimarcare il fatto che, strettamente connessa alla linea di ricerca indicata è la questione fondamentale di mettere in mostra la realtà efficace dell'esemplarità nell'atto fondamentale (e positivo) del *credere in qualcuno* (*Glaubens an etwas – faith*). Di intravedere, quindi, e contribuire alla crescita di quel fattore singolarizzante che co-appartiene all'individuo tanto quanto i suoi legami sociali e affettivi, e che gli consente di aprirsi e diventare altro proprio mentre si riappropria di sé stesso e della sua unicità. In una parola, della sua *vocazione* (*Beruf*) o *ordo amoris*. È per tale ragione che, dopo aver esaminato approfonditamente le questioni legate ai fattori *relazionali* dell'esemplarità, nel successivo e ultimo capitolo analizzeremo i tratti *individuali* dell'esemplarità e daremo seguito – seguendo le linee soltanto abbozzate da Scheler in conclusione del *Formalismus* – a una fenomenologia e a un'etica della *vocazione* (cfr. Scheler FOR: 1141).

TERZO CAPITOLO

Seguendo l'itinerario esemplare tracciato da Scheler, ho tentato di prendere seriamente in considerazione teorica la dinamica della *guida* in ogni ambito essenziale della vita. Una delle idee principali che ho tentato di far emergere è che la crescita al fondo della dinamica esemplare – al livello della singolarità personale – non è un movimento o processo verticale (di ascensione, innalzamento o scalata, come invece comunemente viene inteso). In realtà, non corrisponde neanche al movimento contrario – quello orizzontale e lineare, peggio ancora se ci si riferisce a qualcosa di progressivo. La mia ipotesi di ricerca, attraverso questa rilettura delle idee scheleriane sulla personalità, sull'emotività e sull'esemplarità, è che la crescita implicata nell'apertura esemplare rimandi a un movimento per la cui descrizione e comprensione le classiche analogie prese in prestito dal riferimento a coordinate spaziali (su-giù, dentro-fuori, alto-basso, vicino-lontano, grande-piccolo ecc.) risultano pressoché inutili, se non addirittura nocive. L'immagine più appropriata per rendere l'idea di ciò che accade ogni volta che qualcuno si trovi a confrontarsi con fenomeni e dati legati alla crescita è, a mio modo di vedere, quella che si riferisce all'irruzione del nuovo, al “salto” dimensionale e a ciò che di nuovo e originale prende vita dal susseguirsi ordinato degli *Stufenordnung* in cui la vita consiste, nella sua intima stratificazione: per usare un concetto e un'immagine cari alla fenomenologia di Scheler, crescere è *rinascere realmente*. Connessa a questa prima e fondamentale idea, se ne trova una seconda in accordo alla quale il processo di rinascita in cui prende forma in maniera esemplare la singolarità è un processo di *Bildung* o condivisione della messa in forma della propria immagine-ideale – *sharing the shaping of one own's Leitbild*. Detto altrimenti, un processo di configurazione complessiva e condiviso della propria singolarità in divenire all'interno di una dinamica *esemplare*. A proposito di quest'ultimo termine, si è provato a mostrare che “esemplare” è un processo e una dinamica relazionale attivo, non l'attributo statico di un singolo individuo sulla scorta delle sue virtù. In breve, esemplare è la dinamica attraverso cui gli individui condividono la messa in forma delle rispettive personalità complessive, indivise e insostituibili o totalità incompiute a diversi livelli o strati di profondità: fondendosi, contaminandosi, conformandosi, emulandosi, imitandosi, ammirandosi e, infine, ispirandosi l'un l'altro. In ogni caso, la totalità e interezza in cui consiste la loro configurazione personale resta *inesauribile* dal punto di vista della comprensione e *incompiuta* dal punto di vista della realizzazione nel tempo. Ciò significa che, fino alla

fine, gli individui sono sempre capaci di *diventare altro*. O di rinascere, che è lo stesso. Il divenire in cui sono coinvolti è segnato da una traiettoria, reale e ideale al contempo, che muove da un originario e fondante momento *relazionale*, di fusione e complessità, e va nella direzione di un personale e “terminale” momento *individuale*, di separazione, differenziazione, individuazione e relativa semplificazione. La teoria dell’esemplarità in chiave fenomenologica che intendo proporre – che proverò a definire *iconica* o *paradigmatica*, soprattutto in contrapposizione con le teorie *emblematiche* e, come vedremo, tendenzialmente *idolatriche* esposte nel primo capitolo – ha un suo forte radicamento nella fenomenologia sociale di Max Scheler e nell’idea di solidarietà. Ciononostante, non intendo rinunciare a proporre un’interpretazione dell’esemplarità scheleriana che scorga in quest’ultima una dinamica essenzialmente *individuazionista*, ma non per ciò individualista (nel senso comunemente attribuito a quest’ultimo termine).

Dalla prospettiva qui assunta, il merito indubbio delle proposte teoriche ispirate dall’esemplarismo morale è di aver enfatizzato l’importanza delle virtù (esemplari) e il loro ruolo nel processo di *infiorescenza* della personalità. Allo stesso modo, tuttavia, la decisione – probabilmente l’unica possibile, considerate le premesse date – di arrestare il discorso al livello morale, alle sue categorie, giudizi, valori ecc.; l’idea di considerare, inoltre, l’ammirazione come il sentimento morale *esemplare* per eccellenza, come il punto più alto della maturazione etica e intellettuale dell’individuo, rischia di nascondere più che mostrare la complessità della singolarità personale. Singolarità che è, in sé stessa e per sé stessa, intrinsecamente processuale e stratificata, e la cui vita si esprime nella ricerca costante di un’armonizzazione creativa (*Ausgleich*) tra diversi livelli di esistenza simultaneamente presenti all’interno dello stesso individuo, da quello biologico e pulsionale, a quello sociale e morale, fino ad arrivare alla dimensione personale e singolare. Date tali premesse *individuazioniste*, l’idea-guida è che la forma di crescita più alta per la singolarità si verifichi se e quando quest’ultima sia in grado di realizzare in maniera *partecipativa la propria apertura al mondo* – nel senso indicato da Scheler con l’idea di *Weltoffenheit* – e di aprirsi al mondo della singolarità. L’apertura al mondo nel senso in cui la intende Scheler – almeno nella mia interpretazione – equivale a un’apertura alla singolarità, a ciò che è unico e insostituibile. E questo vale tanto per il mondo delle persone umane così come per l’infinità varietà e diversità degli esseri viventi non umani. Personale, quindi, nel senso indicato da Scheler, indica quell’atteggiamento

o posizionamento esistenziale attraverso il quale un individuo prende forma nell'apertura al versante *singolare* del mondo.

Dunque, da ogni lato sembra che risuoni la stessa, centrale domanda: fin dove l'individuo esemplare è *soggetto*, fin dove *oggetto* dell'esemplarità? Ora, per quanto condivide la posizione di Scheler che il *Vorbild* sia in qualche modo un *Bildendes Subjekt* – un individuo che contribuisce attivamente alla formazione di un altro individuo – non ritengo però che l'esemplarità sia o debba essere la narrazione delle vicende di una persona ammirevole (a tratti venerabile) e, pertanto, una fonte di esortazione e ammonimenti. L'esemplarità in quanto *dinamica* dovrebbe essere invece considerata come quell'attitudine o processo relazionale in cui due o più individui sono intimamente coinvolti nel tentativo di condividere la propria messa in forma personale. L'errore sta, quindi, più nell'insistenza con cui si continua a guardare all'origine – attraverso la forma della domanda: “da dove?” – e alle ragioni – attraverso la domanda che si chiede: “perché?” – invece di orientare la direzione del proprio sguardo agli effetti e alle conseguenze che certe dinamiche hanno nella vita reale delle persone. Nel caso del processo esemplare, l'effetto principale dovrebbe essere quello di consentire l'accesso a una dimensione dell'esistenza essenzialmente *singolare*. Come per la nota teoria sulla gerarchia e l'ordine delle qualità valoriali – intesa come scala di *differenziazione* degli individui in relazione gli uni agli altri – vale anche per l'esemplarità che il processo in cui consiste muova gradualmente da uno stato di *relativa dipendenza da* (stati fisiologici, condizionamenti psichici, luoghi comuni, categorie morali assunte rigidamente e inconsapevolmente ecc.) verso un “luogo” di relativa liberazione da una certa influenza soltanto subita e di presa di possesso di sé stessi: di apertura, quindi, al mondo della propria singolarità e di quella altrui, a tutti i livelli del vivente. Con ciò non intendo sostenere che possa darsi in un punto imprecisato della storia e della vita di tutti i giorni un individuo *totalmente* differenziato che sia *unicamente* sé stesso. L'idea di Scheler che ogni individuo, sin dall'inizio, viva più negli altri che in sé stesso significa proprio questo: vale a dire che la singolarità personale vive e si esprime in e attraverso tutti i livelli che compongono la sua esistenza, da quello biologico, a quello psichico e sociale – con le sue regole, il senso e i luoghi comuni – fino ad arrivare al livello morale e, infine, personale. Questi livelli coesistono e indirizzano la vita della singolarità simultaneamente, nello stesso individuo e con livelli di priorità di volta in volta differenti. Questo lascia

all'individuo il compito – mai completamente realizzato – di riconciliarsi quotidianamente e fino alla fine dei suoi giorni con il suo costante ma discontinuo *divenire altro da- insieme a-* e, solo in tal modo, *divenire sé stesso*.

È stato un guadagno incalcolabile delle recenti acquisizioni sulla fenomenologia di Scheler quello di aver finalmente compreso che il *sacro*, posto all'apice dell'ordine delle priorità valoriali – insieme all'*amore*, nella più generale delle accezioni, come atto fondamentale che realizza e permette a tale livello dell'esistenza di prendere forma – indica l'effettiva capacità dell'individuo di aprirsi a ciò che è decisivo per la pienezza di vita e la soddisfazione della singolarità personale (cfr. soprattutto Cusinato 2018). Dal mio punto di vista si aggiunge come doverosa un'altra considerazione fondamentale. La dimensione valoriale di ciò che è sacro esprime la capacità massima di apertura al mondo *se e soltanto se* ciò significa l'apertura al mondo *della* singolarità e nient'altro, e quindi a qualcosa di radicalmente personale. La dimensione personale di cui parla Scheler esprime il suo senso più pieno soltanto se si mette in atto lo sforzo di coglierla come dimensione dell'individualità e della singolarità (dinamica e processuale). L'individualità a cui Scheler si riferisce è, tuttavia, un'individualità che si nutre ed è nutrita dall'alterità. A tal proposito, illuminante l'interpretazione di Cusinato:

La formazione della singolarità personale, se concepita in termini relazionali e quindi “dipendente” dall'influsso di fattori “esterni” come la testimonianza maieutica e la dimensione valoriale e affettiva, non implica una rinuncia alla libertà e una ricaduta nell'eteronomia? Sicuramente comporta il superamento di una libertà intesa come libertà di scelta di un soggetto autonomo. [...] La libertà relazionale della persona è eteronoma solo se pensata in riferimento al sé egocentrico [...]. Ciò implica un ripensamento radicale di concetti come esemplarità, valore e sentire: non sono urti che impongono un percorso determinato alla libertà della singolarità dall'esterno, ma dimensioni che permettono alla singolarità di sintonizzarsi con il reale e di trovare uno spazio maieutico per *continuare a nascere* (corsivo mio). [...] Se al livello del sé c'è una libertà in negativo: sono libero se l'altro non mi sottomette, al livello della singolarità c'è una libertà in positivo: sono libero se l'altro diventa ispirazione, e l'ispirazione si nutre liberamente del sentire, dei valori e di testimonianze (Cusinato 2018: 14).

La singolarità, inoltre, come la personalità e le sue intime vocazioni, non rappresentano stati o caratteristiche innate. Esse si configurano piuttosto come direzioni o tendenze di un processo *teleocline* che, a partire da uno stato di cose già dato e determinato, si sviluppa in maniera imprevedibile e originale, aggiungendo qualcosa di nuovo che non era contenuto nel punto di partenza e nelle premesse iniziali. Teleocline è quel processo orientato in cui lo stato finale non è mai condizionato univocamente dallo stato iniziale, e in cui le trasformazioni che hanno luogo sono sempre condizionate *simultaneamente* dalle variazioni dinamiche che si svolgono “tra” (*zwischen*) i diversi fattori coinvolti. Come ho già provato a mostrare in un’altra circostanza (cfr. Ruggiero 2020), datità, dono e rivelazione rappresentano, da questo punto di vista, tre dei termini-chiave della fenomenologia del sacro di Scheler. Dato o donato è ciò che si rivela ma non alle condizioni e alle regole dell’osservatore, dischiudendosi liberamente. Il dono – inteso nel suo senso più attivo – è ciò che accade e si manifesta se soltanto l’individuo predispone sé stesso e si apre alla possibilità che qualcosa di nuovo e imprevedibile possa fare irruzione – in maniera non lineare – nello scorrere del tempo cronologico. In questo senso, la singolarità personale può divenire sé stessa soltanto *in fieri* e alla fine del processo, e le sue vocazioni e destinazioni – nel senso della *Bestimmung* – possono essere comprese nel loro senso più pieno solo retrospettivamente, a partire dalla fine. Ognuno può dire di ciascun altro individuo, che si tratti di una farfalla o di un essere umano, che è divenuto ciò che è solo alla fine, non all’inizio. Il rischio, altrimenti, è di cadere in un innatismo dalle tinte magiche, nell’idealità di un discorso sterile impregnato di potenzialità innate, talenti inespressi e fantasiose vocazioni.

Pertanto, fatte queste premesse finali, proviamo a tenere bene in mente che quando parlo di esemplarità intendo riferirmi a qualcosa che incorpora ma va oltre l’imitazione e l’ammirazione di un modello di vita. Dal punto di vista che qui intendo proporre, la dinamica esemplare è qualcosa che riguarda un processo intrinsecamente *singularizzante*. E apriamo noi stessi alla singolarità del mondo quando ci predisponiamo ad accettare e accogliere che, ad esempio, anche due fiocchi di neve non saranno mai totalmente identici nonostante entrambi provengano dalla stessa tormenta.

1. Stratificazione della vita esemplare o del santo, del genio e dell'eroe

Sulla scorta di quanto ho appena sostenuto, propongo di individuare il fulcro della riflessione sui modelli espressa in *Vorbilder und Führer* – l'unica opera di Scheler esplicitamente e interamente dedicata all'esemplarità, nonostante nasca come testo per una conferenza e sia stata poi pubblicata dopo la sua morte – nell'idea per cui il valore *esemplare* di una dinamica personale tra due o più individui consista in una «comunicazione [...] mediante “generazione”, cioè la massima forma di comunicazione pensabile» (Scheler MOC: 78). L'efficacia più viva del tipo di condivisione essenzialmente *esemplare* si manifesta nel modo più operante per ciò che è in grado di *generare di nuovo* nell'altro, rispetto a quanto già dato. Esempio è ciò che in grado di dar vita non a una *ri*-produzione – o almeno non soltanto – quanto bensì a una *nuova*-produzione (cfr. Scheler MOC: 57). Al di là della teoria sui *Vorbildmodelle* – del santo, del genio e dell'eroe – con cui attualmente viene identificata e a cui viene in qualche modo ridotta la teoria scheleriana sull'esemplarità, il valore di quest'ultima risiede a mio modo di vedere nella peculiare insistenza e ricorrenza dei concetti valoriali (*Wertbegriff*) riferibili al processo di individuazione, che è tale se e soltanto se avviene a partire da uno schema relazionale di cui occorre farsi carico, soprattutto al fine di riconoscerne lo stile e il potere di influenza su azioni, pensieri, emozioni e legami. Non è un caso, infatti, che all'interno dell'unico testo rimasto (anche se non intenzionalmente pubblicato dall'autore) dedicato all'esemplarità, Scheler individui l'obiettivo più profondo servendosi dei versi di Rückert: «di fronte a ognuno si libra l'immagine di colui che egli deve diventare; finché egli non lo è, non è piena la sua pace» (cfr. Scheler MOC: 55).

A riprova di quanto vado sostenendo, è lo stesso Scheler che afferma:

v'è solo quella catena, quella piramide di *immagini di riferimento in forma personale* (*Vorbilder*) che si superano l'un l'altro, verso i quali l'uomo, lentamente e lungo vie complicate, si dibatte verso il proprio sé più profondo, verso il suo “diventa colui che sei”. [...] Lungo la catena dei modelli familiari, in prima istanza i genitori [...] l'uomo si solleva grazie ad altri uomini al contempo verso sé (Scheler MOC: 67).

Guardare in volto il fenomeno dell'esemplarità significa, in qualche modo, provare a rispondere alla domanda: come e chi sceglie la *guida* per sé, per la propria vita? C'è un dato iniziale fondamentale su cui Scheler ci invita a soffermarci, e riguarda il fatto inaggrabile che, da qualsiasi punto si osservino le faccende umane, ci sono sempre e ovunque coloro i quali assumono una posizione conducente e di orientamento – che, a seconda del livello esistenziale sul quale operano, potremmo denominare in vario modo, ma che per comodità e generalità definiremo *guide* – e coloro i quali assumono una posizione più ricettiva, esposti come sono all'influenza (genericamente intesa) dei primi – il *seguito* (cfr. anche Scheler MOC: 57). Ora, è dato per assodato che tale suddivisione non vada intesa in maniera rigida, come se lo stesso individuo possa ritrovarsi a dover ricoprire un unico ruolo lungo l'intero arco della propria esistenza. Piuttosto, ciascuno è soggetto – in maniera attiva o passiva – a continue oscillazioni a seconda delle relazioni considerate, del contesto, della fase del proprio sviluppo personale. È pienamente possibile, dunque, che la stessa persona assuma ora un ruolo maggiormente attivo nell'ispirare la condotta, le scelte e il modo d'essere altrui su un determinato livello – ad esempio, per ciò che riguarda il senso di piena soddisfazione e compiutezza personale – mentre si lascia orientare su un altro livello, ad esempio nelle preferenze legate allo stile e al gusto estetico. Così come, infatti, a livello emotivo e individuale i diversi sentimenti, nella loro stratificazione

occupano, alternativamente, il centro della persona; il sentimento di felicità e quello di profonda infelicità (la miseria morale) non oscillano, a loro volta, con le (semplici) gioie e i (semplici) dolori che, alternandosi, accompagnano ogni vita. Essi avvolgono nel loro abbraccio quest'alternanza emotiva. [...] Ecco perché l'uomo "profondamente felice", il beato, può sopportare con gioia anche la miseria e la sfortuna – e non deve, per questo, diventare insensibile al dolore e al piacere dello strato più periferico (Scheler FOR: 677).

In questo caso, ciò dipende principalmente dal dato di partenza fenomenologico in base al quale si dà in generale un autonomo sentire-di intenzionale (*intentionales Fühlen von*) (cfr. Scheler FOR: 519), comprendente una serie di funzioni e attività emozionali in cui qualcosa viene a datità pur se all'interno di una stratificazione (*Schichtung*) che contempla differenti livelli di profondità (*Tiefenlagen*): dalle affezioni sensoriali (*sinnliche Gefühle*), si distinguono poi i vissuti emotivi del corpo-vivo (*Leibgefühle*), i

sentimenti vitali (*Lebensgefühle*), i puri sentimenti dell'anima (*rein seelische Gefühle*) e infine i vissuti emotivi della personalità (*geistige oder Persönlichkeitsgefühle*) [cfr. anche Cusinato 2008: 103-109 e Geniusas 2015]. Anche i fenomeni espressivi sottolineano questa differenza: «un volto che esprime preoccupazione resta tale anche nel riso; uno sereno anche nel pianto. [...] Non è possibile essere al tempo stesso malinconici e tristi: ne risulterà sempre un solo vissuto emotivo (*Gefühl*)» (Scheler FOR: 649). Dicevo, quindi, così come per i vissuti emotivi individuali vale quanto detto, allo stesso modo per ciò che concerne le dinamiche esemplari è assolutamente possibile – e reale, aggiungerei – che la stessa persona funga da guida a un livello di profondità verso una o più persone, mentre si ponga al seguito delle stesse persone o di altre su un diverso livello. Per quanto si possa restare a bocca provando a figurarsi il cosiddetto “genio” come colui che dà forma a qualcosa di originale e imprevedibile senza alcuna regola già data, nella realtà la situazione si caratterizza per un'interpenetrazione scambievole (la *perichoresis* a cui ho accennato prima) fatta di contaminazioni e mescolanze. L'unico punto di *Vorbilder und Führer* in cui Scheler affronta direttamente la questione, in realtà è lasciato in forma interrogativa: «i limiti del mero modello: la destinazione individuale (esistono “modelli assoluti”?). [...] È impossibile che una persona abbia tutte le virtù e nessun vizio» (Scheler MOC: 59). Immaginare, tuttavia, un individuo che sia *soltanto e assolutamente* in grado di influenzare, senza a sua volta essere esposto al contagio (nella più generale delle accezioni) proveniente dall'alterità è fuorviante e irrealistico. Lo stesso vale per il suo contrario. Ognuno di noi è compartecipe all'interno del processo esemplare, ora da una parte ora dall'altra, e la realtà è che lo stesso individuo non disdegna nemmeno le espressioni più distorte, più inaffidabili, più grottesche.

Ora, in base alle parole di Scheler, la sua fenomenologia della stratificazione esemplare comprende diversi aspetti, non tutti effettivamente affrontati dal filosofo in quella sede:

1) *generi* dei tipi e dei modelli [...]; 2) l'*ordine gerarchico* dei modelli [...]; 3) il *genere di origine* dei modelli; 4) il *genere di efficacia* dei modelli nell'animo; 5) i limiti del mero modello: la “*destinazione individuale*” [*individuelle Bestimmung*] (esistono “modelli assoluti”?); 6) modelli, contromodelli e “*formazione del destino*” [...]; 7) le *forme di trasmissione* dei modelli. Soprattutto sia presentato per mezzo di esempi l'inaudito eppur oggi ancora in gran parte sconosciuto potere dei modelli (Scheler MOC: 59).

Il mio obiettivo in questa sede non è quello di commentare passo per passo lo scritto postumo di Scheler, restituendo fedelmente la lettera del testo e semmai discutendo criticamente la sua genesi o i rimaneggiamenti che ha subito. Per questo tipo di lavoro, rimando ad altri studi molto più efficaci, precisi ed esaustivi che mi hanno preceduto (cfr. soprattutto Caminada 2009: 29-50). Ai fini della ricerca qui presentata, ciò che mi preme portare alla luce a partire dalle intuizioni rapsodiche non destinate alle stampe – almeno negli intenti programmatici dell'autore – è il senso profondo e la direzione espressi dalla “lettera” del testo a partire dallo “spirito” della *Gesamtanschauung* di Scheler, una visione complessiva frutto di qualcosa di presagito a livello teorico. “Di” Scheler, qui, non significa “espressamente” indicata da Scheler. Già in un'altra occasione (cfr. Ruggiero 2020; Ruggiero 2021) ho avuto modo di utilizzare lo stesso metodo, vale a dire provare a leggere le parti tematiche e problematiche della fenomenologia scheleriana nell'insieme della sua produzione e della traiettoria che l'ha caratterizzata. Il tentativo era e resta quello di rappresentare le sue idee sotto forma di *totalità*, anche se non definitiva e perfettamente compiuta. Naturalmente, si tratta di un lavoro che può essere fatto soltanto a posteriori, e che inoltre resta una chiave di lettura possibile, non l'unica né la più adeguata. Tuttavia, avverto come ineludibile lo sforzo di prendere sul serio l'interrogativo che lo stesso Scheler rivolge al suo pubblico e, probabilmente, a sé stesso: si può comprendere un filosofo meglio di quanto non si sia compreso egli stesso (cfr. Scheler MOC: 95)? Se, inoltre, ci si sofferma un istante su ciò che egli considera appropriato quando si tenta di interpretare il pensiero di un filosofo allora, per quanto singolare e audace, anche il cammino che intendo provare a indicare attraverso questa ricerca non risulterà balzano e infruttifero:

ciò che noi a buon diritto chiamiamo un'autentica interpretazione [...] è in parte un'attività essenzialmente *negativa*. Vista nella sua totalità essa è un atto di liberazione e salvezza dal primo torbido apparire della mera storicità della sua esistenza. Solo questo è il positivo fine supremo di ogni interpretazione: far parlare l'opera stessa e aprire per così dire il senso e l'intuizione proprio di quella lingua misteriosa che essa stessa e solo essa sa parlare. Ogni buona interpretazione deve spogliare la profondissima semplicità e l'eterna sobrietà dell'opera dalla complessità della sua esistenza e composizione esteriore, la sua eterna purezza dalle vesti con le quali l'opera vela la sua mera storia, l'“ambiente” del suo

creatore. [...] Un'opera può, nonostante la sua presenza corporea, rimanere per intere epoche completamente velata, inaccessibile e oscura, silenziosa e muta, e sporadici atti di comprensione di alcune sue particolarità, cioè la sua interpretazione, possono lasciare del tutto occultato il suo nocciolo spirituale, per quanto possano accrescere e per quanto si possano distinguere per perizia. Solo l'“intuire nuovamente” i suoi centrali contenuti mediante la personalità congeniale può renderla di nuovo eloquente. Il “congeniale” non è colui il quale in quanto genio di egual valore sta faccia a faccia con il genio; piuttosto compie nell'ambito dell'intuizione estetica e teoretica ciò che il *nachbildlich Heilige* compie rispetto al *vorbildlich Heilige*: a partire da una concezione suggerita da un'ispirazione (*aspirative Konzeption*) egli compie, in un atto, un *co-intuire e un ri-intuire* (*Mit- und Wiederschauen*), con il genio, il contenuto originariamente dato a quest'ultimo (Scheler MOC: 92-93).

«*Wiederschauen*» ha, in questo caso, la stessa valenza di «*Wiedergeburt*»: in entrambi i casi racchiude un rinascere e un risorgere di qualcosa che si era già dato una volta, ma che ora riappare in un'altra forma, più compiuta e più vicina all'orientamento assiologico e alla singolarità *in divenire* dell'opera stessa. «Rinascita» è, per Scheler, un concetto dinamico chiave. Essendo a sua volta un'individualità, anche per l'opera vale entro certi limiti quanto detto a proposito del processo esemplare: può continuare a nascere tante volte quante sono le occasioni che uno sguardo proveniente dall'alterità ha di farsi incontro alla sua incompiutezza, intravedendo ciò che essa contiene *in nuce* ma che non è immediatamente presente alla vista.

La scelta di riservare uno spazio alla riflessione contenuta in *Vorbilder und Führer* proprio nella sezione dedicata agli aspetti dell'esemplarità che ne fanno un fattore fondamentale del processo di singolarizzazione non è casuale. Come vedremo anche più approfonditamente nelle pagine che seguiranno, l'approccio fenomenologico – per come lo intende Scheler – non rappresenta una chiave di lettura tra tante per poter interpretare il fenomeno dell'esemplarità. Piuttosto, la forma di vita (*Lebensweise* o *Lebensform*) incarnata dalla fenomenologia è esemplare in senso stretto in quanto lo stesso gesto di riduzione o epochè che la individua si caratterizza per via della sua natura etica, processuale e fondamentalmente negativa. In generale, infatti, Scheler definisce quella fenomenologica come una forma di vita «morale» duratura (*moralische dauernde Lebensform*) in grado di liberare gradualmente dall'efficacia silenziosamente operante

delle illusioni metafisiche (*metaphysischen Täuschungen*) legate a un atteggiamento ingenuo nei confronti dell'esistenza. Trattandosi di un processo attivo, seppur negativo, ridurre in senso fenomenologico equivale a predisporre all'acquisizione di una disposizione svincolata dalla relazione con il centro psico-fisico e con la propria costituzione biologica. La singolarizzazione implicata nel processo esemplare è epochizzazione in quanto conversione da una forma di vita cui corrisponde un atteggiamento specifico verso ciò che circonda – l'*Umwelt* o ambiente – che porta a selezionare attraverso specifici filtri organici e sensibili ciò che è rilevante per la vita su un livello "naturale" e sociale, ciò che insomma permette all'individuo di "orientarsi" e vivere in quanto membro e partecipe della vita animale, naturale, sociale e tradizionale. Permanere in questo stato e in questa forma di vita porta con sé il rischio di irrigidimento e chiusura, celando con ciò il suo grado di relatività esistenziale (*Daseinsrelativität*). A questa forma di vita intesa come «disposizione naturale relativa» (*relativ natürliche Weltanschauung*) appartiene per definizione tutto ciò che viene presupposto come *indubitabile* all'interno di un determinato gruppo. Già Cusinato aveva posto l'accento sulla natura e l'impatto profondamente etici della riduzione fenomenologica scheleriana, caratterizzando il quadro pratico del suo movimento – dall'individuo verso il mondo – nei termini di un'apertura e un'*estasi dell'ego*:

quando l'umano, costitutivamente sbilanciato ex-centricamente, si posiziona nel mondo "naturalmente" ed "egoicamente" si passa, per dirla con le parole del tardo Platone, da un agire privo d'invidia a un agire invidioso, il che equivale a dire che, assolutizzando il proprio punto di vista egoico e naturale, si finisce con il vedere ogni essere e valore al di fuori di sé come un furto e un'ingiustizia nei confronti del proprio essere (Cusinato 2018: 21).

A ciò aggiungerei, guardando a ciò che accade lungo il tragitto inverso, dal mondo all'individuo, che *riduttivo* è esemplare in senso fenomenologico in quanto consente quella «crescente "scorificazione" di ciò che (per la nostra valutazione e la nostra considerazione spirituale) non appartiene alla nostra essenza personale e, di conseguenza, progressiva chiarificazione, agli occhi della nostra coscienza, del nucleo della nostra esistenza» (Scheler MOC: 679). L'epochè o riduzione rappresenta un atto di *apertura a un processo di liberazione da un atteggiamento di relativa dipendenza*, dell'individuo nei

confronti della singolarità del mondo e dell'individuo nei confronti della propria singolarità. In altre parole, l'esemplarità dell'epochè permette all'individuo di porre un limite al proprio eccesso egocentrico (cfr. Cusinato 2010: 20), da un lato, e all'eccesso noicentrico, dall'altro.

Come si è visto, e come si vedrà più avanti, la mia ipotesi di lavoro è che Scheler suggerisca non un'auto-redenzione eroica posta in una tensione originaria con l'etero-redenzione passiva proveniente dall'alterità esemplare. Piuttosto, ritengo che Scheler si sia sforzato di esprimere il movimento *esemplare* come un processo di epochizzazione in cui l'individuo e l'alterità con-tendono verso la messa in forma del proprio *Leitbild* attraverso una graduale liberazione e una nuova presa di possesso di sé stessi (*Befreiung und die neue Sichselbstbemächtigung*) e della propria singolarità di fronte al potere di determinazione (*Determinationskraft*) della tradizione sociale e culturale, dell'ereditarietà biologica, dei legami familiari ecc. Le trasformazioni che riguardano la singolarità dipendono simultaneamente dalle variazioni dinamiche dei processi che si svolgono “tra” (*zwischen*) questi fattori appena elencati in vista della fioritura della propria individualità, che non è una sostanza isolata: non occorre infatti essere sigillati, letteralmente, per portare a compimento il processo di individualizzazione e differenziazione. La relatività dei processi di individuazione e differenziazione significa che entrambi si svolgono *rispetto a* qualcosa o qualcuno, con cui, nei confronti di cui e in contrapposizione a cui prende forma la singolarità.

Attraverso una rilettura delle tipologie di figure esemplari modellizzata in *Vorbilder und Führer*, l'obiettivo è quello di opporre in primo luogo energicamente a un certo esemplarismo statico suggerito dai teorici della virtù e della *moral education*, che fa dei tipi dei modelli personali i “motori immobili” primari della forza dello sviluppo della moralizzazione individuale e collettiva, una concezione dinamica dell'esemplarità che veda nei *Vorbild* dei formatori e plasmatori spontaneamente attivi di decorsi individuali insostituibili. Ora, quindi, proviamo a vedere più da vicino a cosa presumo intenda riferirsi Scheler quando analizza le figure del santo, del genio, dell'eroe, della mente dirigente della civilizzazione e dell'artista di godimento. Innanzitutto bisogna tener presente, come fa notare Caminada, che

sulle pagine della rivista *Hochland*, diretta da Carl Muth, Scheler proponeva un ruolo attivo e positivo dei cattolici tedeschi nella formazione della nuova Germania: nell'ambito del cattolicesimo d'avanguardia culturale, a cui la politica editoriale di Muth intendeva dar voce, il filosofo fu apprezzato per la sua apertura ai movimenti sociali progressisti, proponendo un nuovo *orientamento sociale* del cattolicesimo, in contrasto con le nascenti simpatie della gioventù cattolica per i movimenti più conservatori. [...] In seguito all'assassinio di Erzberger e Rathenau, al cambio di papato e al mutato clima politico (oltre alla controversia con la Sacra Rota), Scheler abbandonò la Chiesa Cattolica. [...] A questo proposito risulta emblematico lo sdegno con cui Hildebrand interruppe l'amicizia con Scheler. Il programma culturale di questo decennio (in cui venne redatta la quasi totalità degli appunti che sono raccolti in *Modelli e capi*) può essere caratterizzato quindi come un *personalismo cattolico* di ispirazione *modernista* (Caminada 2009: 34-35).

Un altro elemento interessante che va tenuto ben presente quando si affronta da vicino l'opera di Scheler è, tuttavia, l'orientamento *sovraconfessionale* della sua riflessione. Ritengo pertanto di poter seguire l'interpretazione inaugurata da Cusinato, e di affermare che le tipologie di figure esemplari corrispondano né più né meno che alla graduale apertura partecipativa espressa dalle classi o gerarchie valoriali. Già in diverse occasioni è stato espresso che tale classificazione raffigura in termini eccessivamente schematici e concettuali una graduale capacità di sviluppo dei confini del proprio sentire (*Wertfühlen*) nei confronti della pienezza delle qualità valoriali del mondo.

Rifacendosi vagamente ad Aristotele, Scheler individua [...] cinque classi valoriali: la sfera di valore del piacevole o spiacevole, ovvero dei valori del lusso; dell'utile o dannoso, ovvero dei valori della civilizzazione; dei valori vitali; dei valori culturali; [...] del sacro o del dannato [...]. A queste classi di valore corrispondono cinque modelli esemplari – l'artista del godimento, la mente dirigente della civilizzazione, l'eroe, il genio e il santo – e quattro strati della vita affettiva. [...] Una persona che riesca a raggiungere una pienezza d'essere particolarmente rilevante diventa esemplare perché questa pienezza può essere condivisa all'infinito dalle persone che gli sono vicine. La logica dell'esemplarità si muove pertanto nel senso di una solidarietà verso un avanzamento del livello di pienezza di una determinata classe valoriale; esemplare è chi è riuscito a inoltrarsi più avanti degli altri in una determinata classe di valori (Cusinato 2010: 22).

Il rischio di una riproposizione letterale della classificazione scheleriana dei modelli è quello di immaginare che, nella realtà, si debba poter orientare la propria esistenza sulla base dell'imitazione e riproduzione della vita di figure considerate sante, geniali o eroiche. Trattandosi di una classificazione teorica, appunto, presenta delle rigidità e delle schematizzazioni evidenti. Tuttavia, a mio modo di vedere siamo qui di fronte a una graduazione a scopo figurativo di tratti e qualità esistenti nella realtà in maniera più complessa, sfumata e dinamica, e non a una categorizzazione dei tratti "esemplari" delle persone realmente esistenti. Dalla prospettiva qui assunta – che è e resta fondamentalmente laica, extra-eroica e non intellettualistica – la possibilità di fare esperienza della santità, genialità ed eroicità in una persona rappresenta – se presa alla lettera – un'eventualità talmente eccezionale e periferica per ciò che riguarda l'impatto effettivo sulla trasformazione intima degli individui da avere un potere realmente efficace soltanto a costo di un'assolutizzazione, una fascinazione e un'idolatrizzazione comprensibile sì, ma strabordante.

Pertanto, se tre sono i livelli o strati, tra loro irriducibili, di centri e regolarità su cui si svolge l'esistenza nel suo complesso – 1) i decorsi della possibile vita delle rappresentazioni psichiche e sociali; 2) il centro vitale; 3) la singolarità personale, eccedenti i precedenti e non deducibile a partire da un *continuum* fisiologico, emotivo, psichico o temporale – e se a questi livelli corrispondono tre totalità compresenti ma irriducibili l'una all'altra – 1) la massa come organismo; 2) la società; 3) la persona complessiva – propongo di interpretare le classi dei modelli come esemplificazioni di un movimento di graduale apertura da ciò che è ripetibile e comune a ciò che è insostituibile e singolare. Inoltre, l'ipotesi che qui intendo avanzare è di provare a interpretare le categorie del santo, del genio e dell'eroe non letteralmente come personalità eccezionali in virtù di determinate qualità, bensì come prototipi a cui si ispirano o sono riconducibili fatti o fenomeni legati rispettivamente alle dimensioni esemplari:

- 1) del sacro o della piena realizzazione e guarigione, e quindi del modo d'*essere*;
- 2) del sapere o della conoscenza teorica e pratica, e quindi del modo di *pensare*;

3) della vita vissuta immediata o della spontaneità vitale, e quindi del modo di *agire*.

Di conseguenza, le forze che legano il seguito generato da tali prototipi di perfezionamento esistenziale e la trasmissione del contenuto che intendono veicolare avvengono qui nel tempo attraverso tre veicoli di causalità essenzialmente diversi:

1) il *credere in* o la fiducia, l'amore e la dedizione – nella più formale delle accezioni – nella persona, che è la forma d'influenza più potente, capace di intervenire più profondamente nella vita dell'individuo;

2) la *tradizione*, il *senso comune* legato al naturale con-vivere (*Miterleben*) dei membri di un gruppo;

3) l'*eredità biologica*.

Le figure esemplificate da queste categorie hanno inoltre sempre due orientamenti dello sguardo grazie alle sue due componenti, pura – che dice cosa *deve essere* – e positivo-empirica – che dice *cos'è*:

una direzione di sguardo e di attività, attraverso la quale si impossessa dell'anima e la forma, indica nel *futuro*; l'altra direzione di sguardo si apre al *passato*. La prima direzione protegge il seguito del modello dal diventare mera imitazione e copia dell'essere e del vivere esteriore del modello (“come si è schiarito la voce e come ha sputato, ciò lo avete da lui ben copiato”); la seconda protegge dalla vanità e dall'utopia. In nessun uomo empirico è tutto esemplare (*vorbildlich*), e – mi azzardo a dire: in ognuno vi è ancora un tratto esemplare (Scheler MOC: 67-68).

Nessuno possiede in senso pieno e assoluto tali caratteristiche prototipiche, ed è solamente nel reciproco compenetrarsi di queste figure nella molteplicità delle persone concrete che danno la carne e il sangue alla storia che «si cancellano le unilateralità, si condensano i valori positivi e viene svuotata in un sol sorso l'intera pienezza dei calici saporiti che questi tipi rappresentano» (Scheler MOC: 67). Esistono soltanto «variabili formate personalmente, ovvero formate secondo la forma di contenuti di modelli le quali – ottenute alla luce di (ma non a partire da) un individuo determinato o una minoranza

che funge da modello – stabiliscono e determinano originariamente ciascuna ulteriore formazione ideale» (Scheler MOC: 120). E l'efficacia delle persone che incarnano questa o quella caratteristica riconducibile all'una o all'altra figura prototipica si realizza appieno quando l'individuo o gli individui che si pongono al seguito lasciano penetrare l'essenza individuale della figura personale del prototipo

in tutte le proprie disposizioni, talenti, ambienti, situazioni storiche, professioni e doveri e così far lievitare (*durchsäuern*) in essi la sua vita [...]. È come un eccezionale salto nel centro di una personalità, un impossessarsi intuitivo della sua fonte sorgiva e quindi un "vivere" attraverso questo centro, e ognuno vivendo la *propria* "vita" casuale e positivamente storica (Scheler MOC: 84).

Lo sviluppo e la crescita che si verificano significano qui solo penetrazione nel contenuto della propria personalità (a diversi livelli, dalla singolarità al sé sociale all'*ordo carnis*) attraverso la personalità del modello. L'efficacia che il modello può assumere assumono, dunque, la forma della *trasposizione interiore* (*Hineinversetzung*) e della *co-attuazione* (*Mit-Vollzug*) (cfr. Scheler MOC: 71). E il processo di maturazione e espressione della singolarità personale avviene, come già visto, attraverso:

- trasposizione interiore (*Hineinversetzung*) dei tratti della figura esemplare nella propria personalità e raccoglimento (*Sammlung*) in sé stessi, da un lato;
- co-attuazione (*Mit-Vollzug*) degli atti con cui il modello dà forma alla sua singolarità e apertura compartecipativa all'alterità (*Weltoffenheit*), dall'altro.

A proposito di quest'ultimo punto, Scheler sostiene che

l'esperire il senso dell'esperienza altrui (*Nachleben*) e il vivere con l'altro (*Mitleben*) in un'unità d'atto, rendono in questo modo immediatamente presenti gli atti della personalità (*Persönlichkeitsakte*), ovvero quegli atti in cui solamente esiste e "si compie" la personalità (Scheler MOC: 81).

Ora, è bene chiarire questo punto: parlare di esemplarità equivale a parlare di singolarizzazione e, quindi, di formazione (*Bildung*), vale a dire del processo esemplare

attraverso cui l'individuo configura la propria forma personale (*Persongestalt*) nel legame – a diversi livelli – con l'alterità. Il fulcro dell'intero processo fenomenico è rappresentato dalla *Bildung*, e sulla base di questo presupposto vanno anche reinterpretate le graduazioni valoriali assunte dalle figure esemplari.

1) Pertanto, la figura che racchiude in maniera prototipica le caratteristiche possedute dalla persona che incarna la dimensione assiologica del sacro, della piena realizzazione o guarigione personale (*das Heilige*) esprime la propria efficacia reale attraverso il veicolo del *credere in*, della fiducia e dell'amore comprensivo. Attraverso questi atteggiamenti emotivi in senso pieno, l'esemplarità veicolata dalle raffigurazioni personali del sacro sono rivolte all'espressione e alla fioritura di ciò che è massimamente insostituibile: la singolarità personale, la felicità e la «salvezza» individuale. La modalità assiologica in questione è composta da quelle qualità che si contraddistinguono per il carattere di ciò che, in quanto sacro, cura (*das Heilige*), inteso come ciò che, ai fini della piena realizzazione personale, non è ulteriormente differibile e che richiede la massima priorità. Si tratta di qualità assolutamente non dipendenti da quanto, in epoche diverse e presso vari popoli, è stato considerato "sacro" in riferimento a cose, forze, persone reali, istituzioni e così via (dalle rappresentazioni feticistiche al puro concetto di Dio) (Scheler FOR: 231-233). A queste qualità valoriali corrispondono i sentimenti di beatitudine (*Seligkeit*) e disperazione (*Verzweiflung*), e prendono forma negli atti del *credere in* (*Glauben*) e di un certo tipo di amore (*Liebe*). Co-eseguendo questi atti insieme alle figure prototipiche a noi più vicine, siamo in grado di afferrare originariamente nei beni e nelle cose che riempiono la nostra vita le qualità del sacro e della «salvezza». E questi atti rimandano tutti, in ultima analisi, a un gesto di apertura e amore rivolto essenzialmente all'aspetto singolare del mondo e delle persone. Questi tipi puri in forma personale (*reine Persontypen*) corrispondenti alle varie modalità assiologiche sono disposti in maniera tale da esemplificare in maniera figurata il processo di *epochè* (in senso fenomenologicamente stretto) di ciò che è esistenzialmente relativo. Essi illustrano molto bene la dinamica stratificata in cui si realizza a diversi livelli la tendenza all'apertura a ciò che non è fondato né costituito per un *Körper*, un *Leib* e un *Ich*, in direzione dell'assoluto (come processo) inteso come ciò che ha costituito con l'altro da sé un legame fondato sull'essere svincolato e sulla non dipendenza (relativa). Propongo pertanto di interpretare l'*Heiligung* che ha luogo attraverso la testimonianza della persona che incarna le qualità dell'*Heilige* come

un processo rivolto alla piena realizzazione esistenziale e guarigione emotiva e assiologica, in cui persiste la *ricerca* di un'armonizzazione tra individualità e solidarietà, felicità individuale e valori morali rivolti all'altro, accettazione e consapevolezza della propria storia passata e aspirazione rivolta al futuro. Preferisco, pertanto, parlare nei termini di un'*integrazione* e *guarigione*, non di una santificazione o divinizzazione. Se il processo di apertura si configura, dal punto di vista psico-emotivo, come maturazione, allora la guarigione è ciò che conduce alla reintegrazione di ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà in vista di una singolarità sempre più matura e consapevole. L'intento della fenomenologia di Scheler è quello di essere tanto più rigorosa quanto più riesce a soddisfare le sue mire curative in senso ampio. E di essere, come vedremo, tanto più oggettiva quanto più *personalizza* il suo messaggio. E per questo, parlo nei termini di una *ricerca* di armonizzazione perché – come Scheler stesso sottolinea più volte – non esiste una via diretta e lineare che conduca a un senso di soddisfazione e pienezza esistenziale. Né, tantomeno, la realizzazione implicata in questo processo può essere intenzionalmente oggetto di atti o mire volontarie. *L'esemplarità in forma del sacro* è, proprio per tale ragione, la forma di dinamica esemplare che ha sulle persone il *massimo potere*. «Chi meno ambisce alla potenza, ha la massima potenza» ha lo stesso significato, *mutatis mutandis*, di ciò che in un altro contesto Scheler esprime sotto forma di «[solo] chi è profondamente disperato “insegue” la felicità» (Scheler FOR: 675). La dimensione su cui opera efficacemente la persona che incarna figurativamente le qualità di ciò che è sacro, e i sentimenti che ne scaturiscono, sono qualcosa che il nostro volere è assolutamente incapace di produrre (dal momento che impregnano, piuttosto, l'essere della persona nell'atto di volere) (cfr. Scheler FOR: 681). Come la felicità individuale, anche le trasformazioni più profonde riguardanti la singolarità personale sono posizionate, per una necessità essenziale, “alle spalle” del volere (Scheler FOR: 77-79).

2) Proseguendo, troviamo quelle persone che raffigurano prototipicamente le qualità racchiuse nella dimensione del *sapere*, della conoscenza, dei valori e dei prodotti della cultura spirituale. Per cui, se “*das Heilige*” raffigura ciò che predispone – testimoniandolo con la sua vita concreta – all'apertura a ciò che consente di guarire dalla ferita dell'ineluttabilità dell'esistenza, in quanto “sacro” per la buona riuscita di un'esistenza, “geniale” è ciò che chiede una trasformazione personale per via della profondità delle sue qualità intellettuali o artistiche. La categoria corrispondente a ciò che

ha a che fare con la dimensione del sapere e del pensiero è rappresentata da persone mosse dal più genuino inter-esse a partecipare ed entrare in relazione con le cose nel loro *esserciosi* (*Sosein*). «Ma qual è il momento fondante negli atti del genio? [...] se si intende con la parola “interesse” quel muoversi positivo e attivo verso le cose, una penetrazione nel loro contenuto, allora l’intuizione del genio è guidata in massimo grado da interesse» (Scheler MOC: 105).

Egli (il genio) amando *scorge* la grande essenza del mondo. Il contributo essenziale di questo amore per il mondo è secondo il lato “oggettivo” un dischiudersi delle cose, uno sgorgare della loro misteriosa ricchezza, un rifulgere di valori sempre più nuovi, unito alla coscienza dell’infinità e dell’inesauribilità di questo processo. Dal lato del “soggetto” però è una salvezza dalla paura di vivere (Scheler MOC: 107).

Il genio, come testimonianza della piena espressione di una vocazione individuale rivolta al sapere, co-realizza e configura i suoi atti in vista dell’instaurarsi di una relazione ontologica con le cose, mettendo sé stesso e le cose nelle condizioni di darsi (*Selbst- und Wertgegebenheit*) nella maniera più con-geniale alla loro essenza. Ciò che è possibile, come nel primo caso, solo attraverso un atto di riduzione, di messa in secondo piano e di svincolo del centro di rilevanza psico-sociale e vitale, in altre parole di tutto ciò che è rilevante e indiscutibile, dato per assodato una volta per tutte nella dimensione biologica e sociale-tradizionale: un sapere ovvio e scontato sul piano dell’esistenza biologica e su quello della costruzione del sé sociale. Tuttavia, come già ho mostrato altrove (cfr. Ruggiero 2020: 24), l’astratta figura composta dalla triade *Selbstgegebenheit* – sapere (*Wissen*) – relazione si riempie di concretezza attraverso l’integrazione con l’altra composta da *Wertgegebenheit* – sentire (*Fühlen*) – formazione (*Bildung*). Il sapere a cui si rivolge il “genio” esemplare è una forma di conoscenza specifica, per quanto pura. Se, infatti, «un qualche tipo di “sapere” originario (nel senso più ampio di “possedere qualcosa” in generale) è presupposto, per esempio, anche dalla vespa che sta per pungere la sua vittima, di cui quella deve “conoscere” in qualche modo i processi vitali, come riflesso concatenato o a partire da un accumulo di esperienze ereditate (cfr. Scheler SIM: 60; Scheler IDE: 63). In questo caso, tuttavia, la testimonianza geniale implica comunque una forma di conoscenza rivolta alla trasformazione (*Umbildung*) e alla singolarizzazione, una sorta di conoscenza «assolutamente vera per una persona» (cfr.

Scheler MOC: 100-101). In generale, Scheler parla del sapere nei termini di una «relazione ontologica (*Seinsrelation*) e precisamente una relazione ontologica che presuppone le forme ontologiche dell'intero e della parte. È il rapporto dell'avere parte di un ente all'essere-così di un altro ente, un avere parte che non determina alcun cambiamento in questo essere-così. Ciò che è “saputo” diviene parte di chi “sa”, senza recedere dal suo posto sotto un qualsiasi aspetto, senza essere in qualche modo cambiato. Questa relazione ontologica non è una relazione spaziale, temporale, causale. Noi chiamiamo “*mens*” o “spirito” la *x* o l'insieme di atti insiti nell'ente “che sa”, atti che rendono possibile un tale avere parte; per loro tramite una cosa *o*, meglio, l'esser-così – e soltanto l'esser-così – di un qualsiasi ente diviene un “*ens intentionale*” distinto dalla semplice esistenza (“*ens reale*”), che, da parte sua, resta sempre e necessariamente al di fuori e al di là della relazionalità del sapere. La radice di questa *x*, il momento determinante e scatenante il compimento degli atti che conducono a una qualche forma di questo avere parte, può essere soltanto quel prendere parte in cui si trascende sé stessi e il proprio stesso essere e che noi chiamiamo “amore” nella più formale delle accezioni» (Scheler FOF: 78-79). Nel contesto dell'opera qui presa in esame, invece, l'atto d'amore – nella più formale delle accezioni – rappresenta «in tutti gli ambiti assiologici il veicolo principale dell'ampliamento e dell'avanzata del mondo assiologico» (Scheler MOC: 107). L'idea di sapere inclusa nella dinamica esemplare che vede protagoniste le qualità “geniali” di una persona deve comprendere in via essenziale un momento *trasformativo* come motore di un *divenire* ontologico. La testimonianza proveniente da figure geniali può e deve servire al

divenire e al pieno sviluppo della persona che “sa” – questo è il “*sapere di formazione*” [...] tramite il quale estendiamo e sviluppiamo l'essere e l'esser-così della persona spirituale che è in noi, fino a farne un *microcosmo* nel quale cerchiamo di *prendere parte* (corsivo mio) alla totalità del mondo, quanto meno nei suoi tratti strutturali d'essenza, al modo dettatoci dalla nostra individualità unica (Scheler FOF: 81).

Tale forma di sapere è un sapere d'essenza, «un sapere fattosi forma e regola della comprensione [...] di tutti i fatti contingenti dell'esperienza futura che ricadono sotto la stessa essenza» (Scheler FOF: 76). Esempio, in questo caso, è quel processo nel quale si «funzionalizza *o*, come potremmo anche dire, si categorializza il [...] sapere

essenziale» (Scheler FOF: 74). Senza tale istanza trasformativa, la relazione alla genialità resterebbe statuaria e non plastica, e il sapere resterebbe fine a sé stesso. Mentre, come si è detto, con-geniale è quel processo esemplare che dà luogo a una conversione del sapere oggettivo in forza nuovamente viva di cercare attraverso la conoscenza di generare qualcosa di nuovo e di incorporarlo. Il sapere divenuto con-formazione attraverso la figura della persona geniale è un sapere che, per così dire,

non rumoreggia più nella pancia ancora non digerito – è un sapere del quale non si sa più come lo si è conseguito, né da dove lo si è preso. [...] È un sapere fattosi vita, funzione completamente digerita e assimilata, non un “sapere acquisito con l’esperienza”, ma un “saper fare esperienza” [...]. È un sapere che in ogni situazione concreta si è trasformato in una “seconda natura” del tutto spontanea, pronta a scattare, che si adegua perfettamente all’impegno concreto, all’esigenza del momento, vestendo il soggetto come una naturale seconda pelle [...] si tratta quindi [...] dell’avere e del vedere le cose immediatamente in forma secondo connessioni di senso [...]. È sempre al contempo anche quel sapere autenticamente socratico di non sapere, quel “timore reverenziale” dell’uomo e dell’animale, che apparirà di fatto ai nostri occhi come uno dei fenomeni più straordinari e in assoluto più stupefacenti (Scheler MOS: 58).

Ritengo pertanto che l’esemplarità del genio transiti dalla “trasmissione” di questa tecnica trasformativa, attraverso cui l’individuo riproduce in sé stesso, in un processo inesauribile, quel modo d’essere che si attua nel vivere nella consapevolezza dei limiti del proprio essere vivente razionale e del sapere che ne deriva come non-essere relativo e relativo non sapere. Dunque, se esemplare è l’atteggiamento fenomenologico come riduzione, messa fra parentesi e disinnescamento del potere di determinazione (*Determinationskraft*) del coefficiente di realtà fattuale; come, inoltre, disattivazione del senso di rilevanza assoluta di ciò che passa solo dai filtri organici e dall’influenza degli schemi psico-emotivi; come, infine, svincolo dall’unilateralità del condizionamento operante dell’ereditarietà, del senso comune e dei legami familiari; allora, il momento esemplare dell’*epochè* viene a coincidere con il processo di funzionalizzazione, che a sua volta apre a un movimento di partecipazione: il *Bildungswissen* innescato dalla dinamica esemplare agisce nell’ottica di un globale rovesciamento (*Umkehrung*) dei processi legati alla *Triebstruktur* intesa come struttura stabile e sostanzialmente invariata per tutti i

sistemi organici di una determinata specie (cfr. Cusinato 2010: 12-15). La questione essenziale è che la funzionalizzazione mira a saper trasformare e rovesciare sé stessi come esseri biologicamente, psicologicamente, storicamente e socialmente determinati per aprirsi inesauribilmente alla novità della dimensione personale, dando luogo a un processo trasformativo ma stratificato in cui l'esperienza di un oggetto pensato, conosciuto, amato o voluto si converte in forma di comprensione valida per un numero imprecisato di nuove possibilità d'esperienza, in una forma cioè in cui pensare, conoscere, amare o volere possibili nuovi oggetti d'esperienza. Non solo, quindi, conoscenza fine a sé stessa, ma apertura e partecipazione attraverso il sapere alla configurazione unica e irripetibile assunta dalle singolarità.

3) Infine, propongo di definire “eroica” quella dinamica esemplare rivolta alla dimensione dell'agire pratico, o meglio rivolta alla capacità di compiere azioni considerate doverose dal punto di vista delle virtù positive. Se, infatti, la virtù è considerata da Scheler come la coscienza immediata di poter realizzare quanto viene esperito come idealmente dovuto, l'immediato potere di compiere un determinato contenuto in virtù del suo momento *apriorico*, vale a dire come ciò che ha da essere, una componente d'immagine e una di valore (cfr. Scheler FOR: 469-471). Virtuoso, allora, è innanzitutto una qualità della persona, non un'abilità tra tante. La virtù, in ultima analisi, consiste nella

coscienza (*Gewissen*), costantemente vitale, beata, del potere e della forza di volere e fare il bene e il giusto in sé [...] solo per la nostra individualità, una coscienza della forza che sgorga liberamente dal nostro stesso essere. [...] A coloro che la inseguono senza respiro, la virtù si nasconde ancora più velocemente e più agilmente della sua più comune sorella, la felicità (Scheler VIR: 158-159).

La virtù, dunque, come tutto ciò che si genera dalle dinamiche esemplari è interamente pre-intenzionale e personale. Ciò significa che l'individuo che ispira l'agire pratico secondo virtù “vuole” soltanto ciò di cui si occupa (*Sache*), non vuole essere virtuoso. La specifica funzione esemplare della dimensione eroica si manifesta allora in un'eccedenza di *volere* agire e *poter* agire in modo da trasformare sé stessi (come posizionalità) e il mondo (come posto) in qualcosa di migliore (cfr. anche Cusinato 2018: 166). Ciò è in linea con un atteggiamento di profondo rispetto (*Ehrfurcht*) verso la sacralità

dell'esistente e dell'altro da sé, in quanto dotati di una dignità e un valore autonomi da custodire e proteggere *attivamente*. «Senza questa *Erfurcht* non c'è *Weltoffenheit*» (Cusinato 2018: 76). Tuttavia, dato che Scheler non è interessato ai tratti definitivi di fantomatici e irreali supereroi o figure talmente eccezionali da risultare incapaci di generare nell'altro una trasformazione, e dato che l'apertura corrisponde, da un punto di vista personale e psicologico, a un processo di maturazione, esemplare è immagine di eccentricità, vale a dire è quella dimensione in cui l'agire si compie in un percorso di *maturazione (Reifung)* inteso come costante *limitazione del volere alla sfera del fare possibile* (cfr. Scheler FOR: 263) in vista della propria singolarizzazione.

Riannodando il filo della tipizzazione dei modelli, dato che per Scheler è possibile in via ipotetica distinguere tre livelli di centri e regolarità tra loro irriducibili – 1) un agire fondato su un interesse “pratico” e sostenuto da motivi “pratici”, che precede in genere ogni possibile 2) decorso vita delle rappresentazioni all'interno di quella relazione ontologica che è il sapere; infine 3) la dimensione personale – nessuno stadio o livello di quel processo stratificato che è l'esemplarità può, da solo, rendere ragione del divenire trasformativo che è implicato in tale processo. Il santo, il genio e l'eroe di cui parla Scheler sono immagini prototipiche e raffigurazioni ideali di qualcosa che, nella realtà, non ha nessun riscontro puro o assoluto nelle persone singole. Si tratta di configurazioni qualitative (valoriali) potenzialmente presenti nello stesso individuo, anche se in ciascuno disposte in maniera tale che di volta in volta possa risaltarne una su tutte le altre. La realtà è che, trattandosi di prefigurazioni di dinamiche esemplari che si svolgono su livelli differenti – l'agire pratico, il sapere e il credere rivolti alla singolarizzazione – possono e devono essere compresenti, anche se poi di fatto possono avvicinarsi in termini di rilevanza e prevalenza fattuale.

Ritengo che, in questo modo, possa essere proposta una diversa lettura delle affermazioni: «solo la persona felice può volere e agire moralmente» (Scheler FOR: 645) e «solo la persona felice agisce bene» (Scheler, FOR 808), in concomitanza con «solo la persona buona è necessariamente una persona felice» (Scheler FOR: 788). Virtù e felicità sono unite da un filo che le lega a doppia mandata. Attraverso una volontà data come buona – e una maturazione della propria capacità di poter-agire in vista di un globale miglioramento individuale e collettivo – aumenta il sentimento di felicità individuale.

Così l'esemplarità si muove in vista di un perfezionamento esistenziale globale e onnicomprensivo – verso l'*Allmensch* –, in cui un intimo senso di pienezza e soddisfazione è l'unica fonte da cui possono sgorgare gli atti moralmente rilevanti di valore positivo.

La mia ipotesi è che questa interpretazione dei *Vorbildmodelle* come testimonianze o episodi figurativi di percorsi di configurazione etica particolarmente riusciti (a diversi livelli) sia resa possibile anche dalla lettura dell'idea di *epochè* o riduzione come processo stratificato. Infatti, come sostiene anche Cusinato, se è vero che l'esistenza è essenzialmente *re*-sistenza – «il mondo è dato all'eroe in primo luogo come resistenza, cioè come mondo reale» – allora l'atto fondamentalmente ascetico della derealizzazione – di apertura all'*ek*-sistenza attraverso il sapere – può consistere solo nella sospensione e nella neutralizzazione proprio dell'impulso vitale. Inoltre, su un livello più profondo, l'esperienza del reale è ampliata ulteriormente quando, nell'incontro con la singolarità dell'altro, l'individuo rinasce nell'esperienza di ciò che è sacro – nel senso che ho inteso conferirgli in precedenza – assumendo una sempre nuova *con*-sistenza: in questo caso si disattiva e ci si svincola dal potere di condizionamento della realtà biologica, psico-emotiva, sociale e familiare. La stratificazione dei *Vorbildmodelle* esemplifica anche il passaggio da una *tensione* (*Anspannung*) tipica dell'eroismo della volontà (cfr. Cusinato 2018: 183) a una *distensione* (*Entspannung*) consistente nello *spezzare* in modo sempre più ampio i legami che continuano a incatenare automaticamente e inconsapevolmente l'individuo, *accogliendo* i fabbisogni organici, l'ereditarietà genetica e il lascito proveniente dal proprio ambiente sociale e familiare. La trasformazione resa possibile dall'occasione di incontro offerta dalle testimonianze figurative esemplari dell'eroe, del genio e del sacro non può annullare l'influenza e i vincoli imposti dal contesto reale in cui l'individuo inizia il suo processo di messa in forma, ma può *integrare creativamente* il lascito proveniente dal “luogo” d'origine con la “decisione” di distaccarsene e lo stile con cui prende forma e si sviluppa questa decisione. Non si cancella la forza e la presenza di quei fattori reali, ma è possibile – seguendo una certa lettura di Scheler – fare in modo che i fattori ideali legati all'apertura alla singolarità propria e altrui diventino similmente operanti. Per cui, alla fine, a essere originale non sarà l'esito della trasformazione e il mero risultato del processo di individuazione come disattivazione dei vincoli reali, ma il modo e lo stile con cui ci si riapproprierà *n* volte del significato da attribuire alla propria

esistenza. Soltanto in questo modo è possibile fuoriuscire dal tempo cronologico e dal potere di determinazione del rapporto causa-effetto e accedere al tempo etico o assoluto in cui soltanto si svolgono le vicende legate alla dimensione personale.

Dal canto dell'esemplarità vale lo stesso: si permane in un atteggiamento di fondamentale ingenuità finché lo sguardo resta fissato e incatenato sui propri modelli. Ci si svincola da questa forma di vita votata all'ingenuità nel momento in cui si guarda ai *Vorbildmodelle* non più come individui eccezionali e impareggiabili da ammirare e imitare, ma come episodi figurativi particolarmente riusciti da cui prendere spunto per dare forma alla propria esistenza. Le persone eccezionali e i grandi uomini manifestano la propria vocazione nel modo più lampante e forse da questo dipende il fascino e l'attrazione che esse esercitano (cfr. Hillman 1997: 47): sono paradigmi di vocazione. Pertanto, la parola-chiave diventa *episodio* o *sintomo*: e se i paradigmi esistenziali fossero episodi, seppur eccezionali, di cura della propria vocazione? O sintomi, combinazioni di eventi, fusione in un'unica immagine in forma personale di più cose (cfr. Hillman 1997: 54)? A quel punto, entrambi i poli della dinamica – quelli che ho provato a definire come l'*esemplare* con il suo *seguito* – cessano di figurarsi come se abitassero su sponde tra loro diversissime e lontanissime, e iniziano a interagire tra loro come fattori contrapposti e perciò cooperanti ai fini del processo di singolarizzazione del mondo.

La dinamica tratteggiata, in conclusione, prende le mosse da un'iniziale esemplarità "pratica" (volitiva o *eroica*), transita da una forma esemplare teorica (*geniale*), per approdare a una nuova dimensione pratica (*etica* o *sacra*), questa volta rappresentata dalla vita e dalla temporalità etica. Una dinamica trasformativa caratterizzata dalla compresenza tra chi sono, chi sono stato e chi posso diventare attraverso cosa posso fare (di buono), sapere e essere.

La mia idea è che prendendo alla lettera l'invito scheleriano a figurarsi le diverse tipologie di modelli – il santo, il genio e l'eroe – come persone eccezionali realmente esistenti si rischia di cader vittima dell'illusione di proclamare la loro assolutezza, e di farne perciò degli *idoli*. Al contrario, riducendo o epochizzando le tipologie di modello a figurabilità indicanti una via da percorrere poi individualmente si mette in atto ciò in cui fondamentalmente consiste, per Scheler, la riduzione fenomenologica: una tecnica etica di rimozione dei vincoli costitutivi di quell'atteggiamento eticamente illusorio che fa del

relativo un assoluto. Per tale ragione, la riduzione si configura innanzitutto come una tecnica *negativa* di liberazione dalle illusioni e di disinganno dagli idoli.

In generale, secondo Scheler esistono diverse forme di *illusione assiologica e preferenziale* (*Wert- und Vorzugstäuschungen*) e, fondate da queste illusioni, di *falsificazioni e capovolgimenti* (*Fälschungen und Umstürze*). Solo un'analisi sistematica dei tipi di illusione emotiva (*emotionalen Täuschungsarten*), come quella svolta in precedenza, ci consente ora di individuare simili illusioni e di distinguere, nell'ambito dei processi esemplari, le falsificazioni dei valori dalle idee semplicemente sbagliate che possiamo farci dei loro portatori e dall'immoralità pratica. Per tale ragione, la *genealogia delle illusioni* così intese, quindi, dovrebbe essere integrata da uno studio delle forme della loro diffusione (cfr. Scheler FOR: 601). Occorre distinguere rigorosamente gli eventuali smarrimenti etici (*ethischen Verirrungen*) e gli errori (*Irrtümer*) dalle illusioni affettive (*emotionalen Täuschungen*) (Scheler FOR: 605).

Sulla scia di questa considerazione proporrei di interpretare l'esemplarità fenomenologica scheleriana come fondamentalmente *iconica*, in contrapposizione alle differenti proposte fino ad ora esaminate che, invece, potremmo provare a definire come tendenzialmente *idolatriche*.

Il mio obiettivo, attraverso l'utilizzo di questa terminologia ripresa dalla sfera religiosa e dell'arte sacra, è quello di caratterizzare la teoria dell'esemplarità qui presentata enfatizzando entrambi i momenti cruciali che – per dirla in maniera piuttosto schematica ma sufficientemente indicativa – compongono a grandi linee la sua stratificazione.

In primo luogo, dalla parte dell'individuo considerato come centro ricettivo e passivo rispetto all'azione di messa in forma (*Bildung*), ho ritenuto opportuno caratterizzare l'esemplarità fenomenologica ispirata da Scheler come *paradigmatica*, in contrasto alle teorie presentate nel primo capitolo che invece ho suggerito di denominare *emblematiche*. La ragione della scelta nell'utilizzo di questa terminologia è presto detta. Per quanto riguarda quest'ultimo, ho ritenuto di poter caratterizzare le teorie prima esposte come emblematiche per via della decisione, comune a tutte, di porre al centro della scena l'entità – la persona ammirata per via delle sue qualità eccezionali e fuori dal comune, dal punto di vista intellettuale e morale – in cui è forte la presenza di una o più caratteristiche che contribuiscono a renderla “esemplare” (sotto certi punti di vista), al

punto che la presenza e l'azione di tale entità è in grado da sola di definire l'intero spazio vitale e concettuale dell'esemplarità, e di evocare in chi la osserva un sentimento specifico e moralmente-psicologicamente rilevante. Emblematica, inoltre, in quanto il contenuto è in ogni caso imbevuto di toni esortativi e indicativi per lo sviluppo (morale, psicologico, intellettuale, ecc.) dell'individuo, quasi come se si trattasse di una ripresa in ambito filosofico di forme rivisitate di scrittura sacra. La sottolineatura su questi aspetti delinea infine il carattere sostanzialmente *statico* di tale concezione, che fissando lo sguardo su uno stato di cose che si dà come apparentemente insuperabile contribuisce a preservare lo *status quo* di una situazione che non contempla radicali trasformazioni, ma tutt'al più ri-produzioni ammantate da una patina che rimanda all'idea di un cambiamento, in realtà soltanto fittizio.

Per quanto riguarda invece la scelta di caratterizzare la teoria dell'esemplarità qui presentata, di chiara ispirazione fenomenologica, come *paradigmatica*, l'ispirazione proviene da una certa, originale rilettura dell'uso platonico del termine *paradeigma* (παράδειγμα) da parte di James Hillman.

Platone, nel mito di Er, usa una parola analoga, *paradeigma*, o forma fondamentale, che abbraccia l'intero destino di una persona. Questa immagine che ci accompagna come un'ombra nella vita, sebbene sia portatrice del destino e della fortuna, non è però una guida morale né va confusa con la voce della coscienza (Hillman 1997; 24).

Tratterò in maniera più approfondita nel capitolo successivo quelli che, a mio modo di vedere, sono gli spunti interessanti e i limiti delle idee di Hillman sulla vocazione. Per il momento sia sufficiente prendere in considerazione che l'idea di una forma fondamentale sotto forma di immagine che reca un'impronta chiave sulla conformazione delle diverse vite individuali presenta più di una "vocazione" teorica in comune con l'ipotesi di ricerca che regge il progetto qui presentato. Infatti, l'idea che esemplare sia quel processo in cui diverse singolarità sono coattive nella condivisione della propria messa in forma; e in cui lo sguardo è rivolto a una positiva immagine-guida o modello ispiratore dell'essere e del divenire (*ein positiv Leitbild des Selbstseins und Selbstwerdens*) individuali, corrispondente alla vocazione o destinazione della singolarità personale, al suo processo di individuazione in senso stretto e che un'altra persona (il *Vorbild*) – più avanti nel suo percorso di maturazione – contribuisce a delineare e

consolidare innanzitutto credendo in qualcosa di quell'immagine (*Leitbild*) altrui soltanto intravisto e presentito. Nell'atto del credere in qualcuno, infatti, è essenziale secondo Scheler un valore con riferimento a un non-valore attuale: nella dinamica esemplare, il *Vorbild*, credendo nell'esistenza e nella forza del *Leitbild* dell'altro, guarda sempre oltre rispetto a ciò che gli è dato come presente e a ciò che, per così dire, ha tra le mani. L'idea, inoltre, che tale immagine non cresca né diminuisca, ma semplicemente si esprima in maniera sempre più netta e venga alla luce come una totalità indivisa e incompiuta, ci ha consentito di parlare del processo di maturazione immaginato da Scheler in termini non di crescita ma di *Bildung*: messa in forma o configurazione della singolarità personale a partire da un atto di condivisione con la singolarità altrui.

In secondo luogo, sull'altro versante rappresentato dall'individuo che dovrebbe avere il compito di promuovere la formazione e la singolarizzazione altrui, ho ritenuto opportuno caratterizzare l'esemplarità fenomenologica ispirata da Scheler come *iconica*, in contrasto alle teorie presentate nel primo capitolo che invece ho suggerito di denominare *idolatriche*.

2. *Esemplarità iconica e idoloclastica: i limiti dell'ammirazione*

In precedenza ho sostenuto che il termine «esemplare» non indichi, in senso fenomenologico, un individuo in particolare e neppure una classe di individui. Esso indica una dinamica e un processo che si svolge a diversi livelli di profondità e in cui, come si è visto, il sentimento di ammirazione rappresenta una delle maniere per accostarsi ai fenomeni esemplari, non l'unico né il più elevato. Ho sostenuto, infatti, che lo sguardo rivolto alla persona ammirata non è essenzialmente in grado di mettere in moto un processo trasformativo da cui possa generarsi qualcosa di nuovo. Tuttavia, proprio questo rende ancora più urgente prestare attenzione e soffermarsi su ciò che differenzia un esemplarismo fondato sull'ammirazione da una teoria dell'esemplarità orientata alla singolarizzazione condivisa. Ora, va da sé che questo significa tutt'altro che minimizzare il livello morale su cui opera il sentimento di ammirazione e la persona ammirevole. Anzi, va da sé che non di ogni individuo si può dire che sia in grado di suscitare, o addirittura di pretendere ammirazione. L'analisi svolta in precedenza della fenomenologia della vita emotiva di Scheler ha mostrato che, nel processo in cui prende forma la maturazione

emotiva della singolarità, vi è un primo e originario momento *reattivo-recettivo* di pura relazionalità in cui l'affettività è rivolta, attraverso il sentire, alla *condivisione* del valore dell'altro e nell'altro dato come *presente*, e quindi al suo essere e manifestarsi come datità di valore (*Wertgegebenheit*) visibile e condivisibile. Sul piano morale, dunque, a un certo punto del nostro percorso di configurazione personale, possiamo sintonizzarci con il piano emotivo di un'altra persona dotata di una certa autorità di cui si percepisce evidentemente una più profonda e ricca capacità di discernimento etico (*Einsicht*) (cfr. Scheler FOR: 643) se e solo se condividiamo la preferenza accordata da questa persona a certe qualità valoriali. In tal caso, *in risposta* alla virtuosità della persona ammirata *sentita* in modo immediato ed evidente, si instilla nell'altro la coscienza del potere e della forza «di volere e fare il bene e il giusto *in sé*» (Scheler VIR: 158-159). È chiaro quindi che l'ammirazione entra in gioco soltanto con il supporto della *visibilità* del valore dell'altro – certo, pur sempre opaca – colta attraverso quella capacità recettiva fondamentale per la vita che è il sentire (*Fühlen*). Ma il rischio che, oltre alle caratteristiche visibili ed evidenti della persona ammirata, l'ammirazione possa portare con sé anche il rischio di fondarsi su fenomeni di natura proiettiva – e quindi sull'*Einfühlung* più che sul *Mit-gefühl* – è alto e si realizza anche in modo piuttosto frequente. La mia idea è che il valore morale dell'ammirazione sia distorto nel momento in cui, a un certo punto della propria maturazione personale, si cerchi di somigliare alla persona ammirata, imitandola. In questo modo, oltre a dar vita a mere ri-produzioni e non a nuove figurazioni personali, si nasconde un dato di fatto più elementare consistente nel trovare solo ciò che interessa – perché rispecchia i propri valori, le proprie aspettative, i propri desideri e bisogni – per poi dire di averlo cercato. Così facendo, l'ammirazione sta più negli occhi di chi guarda che in ciò che dovrebbe essere ammirato. In questo ritengo, seguendo Scheler, che il problema di assegnare all'ammirazione un ruolo trainante all'interno di una teoria dell'esemplarità derivi non tanto dal sentimento in sé, di per sé l'unica risposta possibile a quel livello della vita emotiva di un individuo. Il problema nasce solo dal momento in cui si riduca (in senso non fenomenologico) la vita e la vita etica complessiva, nella sua complessa stratificazione, alle qualità morali facendo in modo che la persona che ammira faccia della persona ammirata, e dello sguardo e riguardo pieno di fascino rivolto alla sua autorità, il punto privilegiato dell'intero fenomeno esemplare. Il punto decisivo, a mio modo di vedere, è pertanto che alla capacità emotiva, recettiva e reattiva, della persona

viene chiesto di realizzare e colmare quella totalità indivisa che è il mondo che la persona co-costruisce a partire da processi esemplari. Mondo che è, in qualche modo, il *proprio* (non nel senso del possesso) mondo considerato in relazione con l'alterità. E, proprio come succede in diversi ambiti della nostra esistenza, in cui la nostra singolarità personale è per così dire sopita – si pensi ad esempio ai fenomeni di massa – anche in situazioni legate alla vita morale il rischio è quello di fissare talmente a lungo e in maniera sempre più intensa lo sguardo sulla persona ammirata, da renderlo più ricco, potente, venerabile e intoccabile, nonostante l'iniziale presa di coscienza delle sue imperfezioni. A quel punto, assolutizzando sia il livello sul quale si svolge e si realizza l'ammirazione – quello morale – sia la persona che in qualche modo ne incarna le qualità più evidenti, si fa di quest'ultima un *idolo*. Il processo che conduce e nel quale si compie quest'assolutizzazione non dipende da un errore teoretico, dato che in questo caso si tratta sempre e comunque di sentire (*Fühlen*) in maniera chiara ed evidente negli atti e nel modo d'essere di un'altra persona delle qualità esistenti, non irreali o fittizie. Ben più profondamente si tratta di un'*illusione* e un *inganno* di natura assiologica. L'illusione sta nell'assegnare, attraverso il sentire (quindi a un livello emotivo), una posizione *assoluta* nella totalità stratificata delle qualità valoriali esistenti (non solo morali) e della vita nel suo complesso alla persona reale ammirata. Il problema, che ho già affrontato in un'altra sede (cfr. Ruggiero 2020), è che l'individuo può benissimo credere di trovare un orientamento unico e un completamento ultimo per la sua personale *Bildung* nelle qualità morali di un individuo particolare. In tal modo, si cade vittima di ciò che Scheler definisce *infatuazione assoluta* (*absolute Vergaffung*): ciò avviene quando la persona, nella sua concreta coscienza assiologica, trovi che i valori morali – esistenzialmente, culturalmente e storicamente relativi – incarnati da una persona occupino una posizione indiscutibilmente assoluta (cfr. anche Cusinato 2017: 359).

È bene precisare, tuttavia, che si tratta di un fenomeno ordinario che non ha origine da una deriva psicopatologica. L'idea di Scheler è che qualsiasi persona tende a costruirsi una scala di preferenze assiologiche al cui vertice c'è qualcosa o qualcuno che ha la massima priorità su tutto il resto, da cui in qualche modo dipende il senso di pienezza e di riuscita di un'intera esistenza. In questo caso, può essere un obiettivo di carriera, il prestigio, il potere, la ricchezza; oppure la costruzione, l'ampliamento e la cura dei propri legami familiari, un'altra persona, la sua "salvezza" e felicità; oppure ancora sé stessi, il

proprio benessere e la propria felicità indipendentemente da tutto e tutti; l'oggetto sentito come divino a cui si rivolge il proprio amore e a cui si dedica la propria vita; la sopravvivenza e il benessere di una moltitudine nel compimento di una missione sociale, politica o medica. Il problema è come ogni persona connette il proprio ordine di priorità con la dimensione ambientale, sociale, familiare, morale e individuale. Quando la connessione delle proprie priorità non viene fondata e tematizzata (non solo attraverso un qualche tipo di valutazione, giudizio o riflessione), e pertanto non viene messo in discussione il suo carattere di ovvietà e indiscutibilità, il bene assolutizzato a causa dell'illusione diventa un *idolo* (*Götzen*) (cfr. anche Scheler OAM: 139). Quando a tale bene incarnato da una persona concreta si affida, inoltre, la guida della propria esistenza, a quel punto la persona rischia di ritrovarsi in uno stato di disorientamento e *smarrimento* (*Verirrung*) rispetto alla possibilità di accesso alla propria singolarità personale (al proprio *ordo amoris*). Ci si smarrisce, dunque, ingenuamente ma non per questo meno responsabilmente, in un atteggiamento illusorio di infatuazione assiologica quando, per usare le parole di Scheler, si

ama un oggetto, che appartiene in qualche modo e in qualche grado a oggetti di valore relativo, così come si dovrebbe amare unicamente l'oggetto di valore assoluto; il che significa, quando l'uomo identifica il valore del suo nucleo personale spirituale con questo oggetto, in modo da stabilire con esso fondamentalmente un rapporto di fede e di adorazione, egli lo divinizza erroneamente, o meglio, lo idolatra (*vergötzt*). [...] In questo caso l'amore non è adeguato all'oggetto (Scheler OAM: 165-167).

In questo senso, se vengono messi fra parentesi l'occasione e il contesto in cui hanno origine, le parole di Scheler risultano particolarmente illuminanti:

l'uomo ha sempre necessariamente – in modo consapevole o meno – un tale sentimento [metafisico]. La sola scelta che ha è formarsi un'idea dell'assoluto buona e razionale oppure cattiva e contraria alla ragione. Ma avere la sfera di un essere assoluto davanti alla propria coscienza pensante è qualcosa che appartiene all'essenza dell'uomo e che costituisce – insieme alla coscienza di sé e del mondo, al linguaggio, alla coscienza morale – una struttura indivisibile. Attaccandosi all'involucro sensibile del mondo e prendendo da qui il proprio nutrimento, certamente l'uomo può rimuovere in modo artificiale la chiara

coscienza di questa sfera: in questo caso l'intenzione rivolta alla sfera dell'assoluto continua a sussistere, mentre la sfera in sé rimane vuota, priva di contenuti determinati. Tuttavia, stando così le cose, vuoto rimane anche il centro della persona spirituale nell'uomo e vuoto rimane il suo cuore. Senza nemmeno rendersene veramente conto, l'uomo può anche riempire la sfera dell'essere assoluto [...] con una cosa o un bene finito che egli, nella sua vita, tratta "come se" fosse qualcosa di assoluto: si può adottare un tale atteggiamento nei confronti del denaro, della nazione, di un essere umano che ci è caro. Questo non è altro che feticismo e idolatria (Scheler CFM: 152).

Tale dinamica viene innescata dalla persona, come detto, ingenuamente ma responsabilmente. Che il sentimento di ammirazione possa trasformarsi in adorazione e venerazione è qualcosa che ha origine sì da un momento *reattivo* e *recettivo* di apertura e condivisione emotiva con una o più qualità esistenti in un'altra persona, sentita come più capace di prendere in mano le redini della propria esistenza e guidarla verso forme di vita migliori e più elevate. Senza rendersene pienamente conto, però, la persona accede comunque – anche se in maniera inadeguata – alla dimensione singolare (e personale) della propria esistenza perché inizia ad avere *fede* (*faith*) in qualcuno o in qualcosa, vale a dire a identificare totalmente la riuscita e la pienezza della propria esistenza con la persona (o il bene) a cui si affida. In questo caso, sostiene Scheler, «la personalità sente e sperimenta sé stessa (il nucleo della sua esistenza e del suo valore) incatenata al bene della fede in modo tale da impegnarsi per essa, da – come si dice – identificarsi con essa. [...] Noi due ci alziamo e cadiamo insieme» (Scheler PRO: 701). In un perfetto gioco di luci e ombre, la *fede* di cui parla Scheler è l'altra faccia della medaglia del credere. In quest'ultimo caso, lo si è visto in precedenza, la persona che crede in-, aprendosi alla novità dell'altro nella sua singolarità irripetibile, trascende sé stesso e i propri confini ed è capace di guardare oltre rispetto a ciò che gli è dato come presente, e a ciò che, per così dire, ha tra le mani dell'altra persona. In questo, credere è sinonimo di ex-centricità. Nel caso della fede, invece, lo sguardo della persona resta chiuso nel soddisfacimento dei propri bisogni (psichici, sociali, morali ecc.), nella realizzazione dei propri desideri e delle proprie aspettative e rischia di mettere in atto un movimento proiettivo che lo porta a considerare l'altro non per ciò che è e che può essere, ma per la sua capacità di condensare e racchiudere quei bisogni, desideri e aspettative. In questo modo, lo sguardo non è capace di andare oltre ciò che è cercato in vista di- e ciò che, quanto alla propria esistenza, è

relativo all'esistenza di queste esigenze di soddisfacimento, e si rapprende nel bene o nella persona in cui trova realizzate le proprie aspirazioni. La fede, intesa in questo senso, come affidarsi incondizionato, è autoreferenziale ed è sinonimo di centricità. Per dirla con le parole di Cusinato: «L'infatuazione è il desiderio della centricità, non dell'ex-centricità» (Cusinato 2018: 196).

L'esemplarità intesa come processo condiviso di messa in forma della propria singolarità personale, nella sua stratificazione, si raffigura come una «*Stufenfolge* della centricità» (cfr. Cusinato 2018: 48), con tutto ciò che questo comporta (compresi i rischi e le deviazioni) a ogni livello affettivo e esistenziale, e nell'atteggiamento che si assume nei confronti di ogni livello. È per le ragioni che ho appena elencato e analizzato che ritengo che l'ammirazione non sia e non possa essere il fulcro di una raffigurazione teorica del processo esemplare: in quanto, come si è appena visto, nell'ammirazione senza autoconsapevolezza, e quindi senza ex-centricità, il processo di trasformazione è interrotto e bloccato perché invece di assumersi il carico della propria possibilità di continuare *cre-attivamente* il proprio percorso di *Bildung*, oltre sé stesso per com'era e com'è e oltre gli altri e il loro valore figurale, la persona decide di fissarsi all'altro eleggendolo a suo punto d'appoggio.

Emerge e risuona la medesima tonalità di fondo dalle parole di un altro fenomenologo che si è occupato delle stesse tematiche, anche se da una prospettiva differente:

quando lo sguardo si rapprende, la sua mira si deposita (nel senso in cui si dice che un vino maturo si deposita), e quindi il non-mirato scompare. Se lo sguardo idolatrico non guarda criticamente al proprio idolo, ciò dipende dal fatto che non ha più i mezzi per farlo: la sua mira culmina su una posizione che è immediatamente occupata dall'idolo, e nella quale si esaurisce ogni mira. Ma ciò che rende idolatrico uno sguardo non può, per lo meno di primo acchito, dipendere da una *scelta* etica: rivela piuttosto una fatica essenziale. Lo sguardo si deposita solo in quanto si riposa dalla fatica di mantenere l'alzo di una mira senza tregua (Marion 2018: 27).

Ritengo che l'intenzione di fondo sia la stessa, vale a dire che il rischio dell'ammirazione sia quello di trovare soltanto ciò di cui si è in cerca per non dover sopportare la frustrazione derivante dal crollo delle proprie aspettative deluse, dei propri

bisogni profondi insoddisfatti e dei propri desideri irrealizzati. In questa ridondanza di ciò che è *proprio*, per l'appunto, si rischia di perdere la novità proveniente dall'alterità, che oltre a essere non-visibile è anche inaspettata, imprevista, non richiesta e talvolta anche non gradita. Soltanto in tal senso la realtà (e quindi la realtà dell'altro) è *data* o *donata*. La mia idea, a partire anche e soprattutto da una certa interpretazione della fenomenologia della donazione di Marion, è che occorrerebbe iniziare a rimuovere quella patina di romanticismo che per troppo tempo ha ricoperto, rendendole ancora più opache e nebulose, le idee relative al dono e all'amore. Nel caso della ricerca qui esposta, gratuito, dato, donato e rivelato sono tutte possibilità d'esperienza – prima che concetti – che rimandano a ciò che accade quando si assume un atteggiamento aperto nei confronti della realtà; e che, quindi, si predispone ad accogliere fenomenologicamente l'esistente *a prescindere e indifferentemente* dal fatto che sia formato a *misura* dei nostri interessi, ideali e aspettative. È proprio questa misura, invece, che si insinua nella prospettiva che dà vita a un atteggiamento come quello, ad esempio, che ammira, che *commisura* tutto – compreso ciò che potrebbe fornire una guida per orientarsi praticamente nel mondo – a ciò che la forza, l'intensità e la profondità delle *proprie* aspettative possono sopportare. L'ho già sostenuto apertamente in un altro contesto (cfr. Ruggiero 2020: 62-63), ma vale la pena ricordare che, a partire da Scheler, lo slogan fenomenologico «*Zu den Sachen selbst!*» ha un senso soltanto a condizione di mettere fra parentesi e scorificare il proprio atteggiamento nei confronti della realtà fenomenica da tutto ciò che si frappone selezionando, sottraendo, aggiungendo e costruendo, in tal modo impedendo di guardare il fenomeno direttamente in faccia (cfr. Scheler DOF: 94). Per poi, in un secondo momento, aprirsi all'effettiva possibilità di fare esperienza concreta, in carne e ossa, del manifestarsi delle persone, degli oggetti, degli eventi e delle cose non come oggetti o cose particolari e stra-ordinari, ma semplicemente e assolutamente (inteso come il contrario di ciò che accade nell'ottica della *Daseinsrelativität*) come *fenomeni*, per come sono *in sé*, per il fatto che si danno *da sé*, per *come* si danno da sé ma anche – stando al principio di tutti i principî – nei limiti in cui si danno. Perché, lo si è già visto, aprirsi fenomenologicamente al mondo significa aprirsi all'infinita possibilità e varietà di manifestazione di qualcosa di singolare che può benissimo decidere di non rivelarsi e di non accadere, indipendentemente dalla nostra intelligenza, dai nostri sforzi, dai nostri meriti e dalla nostra bontà d'animo. Un piccolo passo in direzione di un approccio

fenomenologico all'esemplarità sta allora – a monte – nella spoliazione e svuotamento della *Sache* dalle condizioni imposte al suo apparire: vale a dire che fenomenologico o “puro” è un

fatto (*Tatsache*) che viene a datità attraverso il contenuto di un'intuizione *immediata* (corsivo mio). Diamo il nome di “fenomeno” (*Phänomen*) al contenuto di tale intuizione; e il fenomeno non ha nulla a che fare con la “manifestazione” (*Erscheinung*) (di un reale) o con la “parvenza” (*Schein*). L'intuizione di questo tipo è intuizione fenomenologica, “esperienza fenomenologica” o “visione dell'essenza”. Il “che cosa” (*Was*) che fornisce quest'esperienza (essenze, connessioni tra essenze) è “autodato”. Le essenze scrutate e le connessioni tra essenze sono “date” prima di ogni esperienza induttiva (a priori) (Scheler DOF: 67).

Idolatria e iconicità stanno all'esperienza esemplare come, dunque, simbolicità e a-simbolicità stanno all'esperienza fenomenologica. Rimando a quanto già sostenuto in altre sedi (cfr. ad esempio Ruggiero 2020: 68-69), ma è opportuno comunque soffermarsi su questo punto per fondare fenomenologicamente la teoria dell'esemplarità qui proposta in contrasto con quelle esistenti. Una teoria della *Selbstgegebenheit* si fonda, dal punto di vista dell'atteggiamento conoscitivo, su *fatti puri e densi di singolarità esistenziale*, non costruzioni dell'intelletto, né sensazioni organiche, né costrutti morali. La loro purezza indica l'eliminazione di ogni elemento derivante da atti, bisogni, funzioni e stati relativi alla particolare modalità di organizzazione della psico-corporeità individuale, delle categorie morali o culturali con cui si interpreta la realtà, ecc. Di conseguenza, il dato fenomenologico o *Selbstgegebenheit* è, rispetto a quello non fenomenologico, non simbolico poiché si dà all'interno di uno sguardo che non si raggruma in simboli e segni. L'esperienza fenomenologica è quindi esperienza di auto-datità a-simbolica, continua desimbolizzazione del mondo (cfr. Scheler FET: 140) e allo stesso tempo, rispetto a ogni esperienza delle dinamiche esemplari, iconica nel senso che non le appartiene nulla che sia aggrappato all'idolo come simbolo adeguatissimo dei nostri bisogni, nel senso più ampio e formale del termine. Si può pertanto dire di aver raggiunto un livello sufficientemente fenomenologico quando, nel dar vita a delle teorie esplicative rispetto a certi fenomeni effettivamente esistenti, «tutti i simboli e tutti i semisimboli» siano completamente portati alla luce nel loro essere e valore di simboli. Disinganno e

disillusione significano proprio questo. Non tanto eliminazione e annullamento della realtà, che porta con sé anche e soprattutto deviazioni, travisamenti, smarrimenti e idoli, ma svincolamento dal potere di determinazione e dall'efficacia realmente operante di ciò che è dipendente e relativo, quanto alla sua esistenza e al suo valore, dai nostri schemi psico-corporei, sociali, culturali, familiari e sociali (quindi dal senso comune, dai principî morali, dalle tradizioni, dall'eredità biologica, dai dettami familiari ecc.). Schemi che, come ha mostrato efficacemente Cusinato, dipendono in ultima analisi dal livello di profondità a cui avviene, di volta in volta, la nostra sintonizzazione con il reale (cfr. Cusinato 2018: 73; 194; 229; 235; 243-245; 252; 256; 259).

Proporre una rilettura in chiave iconica (non idolatrica) dell'esemplarità ha significato fin qui anche proporre un'interpretazione e una rilettura ampia dell'epochè di cui parla Scheler. Per questo ho suggerito di non soffermarsi più del dovuto sui testi esplicitamente dedicati all'esemplarità o alla teoria dei modelli (ad esempio, uno su tutti è *Vorbilder und Führer*). Per questioni storiografiche e situazionali, senz'altro, ma anche e soprattutto perché ritengo che rinchiudendosi in una visione specialistica e particolaristica che considera soltanto ciò che è apertamente sostenuto, senza considerare il divenire in cui si cala concretamente e da cui prende forma ciò che è sostenuto, si corre poi effettivamente il rischio di perdersi il reale valore fenomenologico dell'esemplarità figurata da Scheler. Per tale ragione, continuo a voler fondare una teoria dell'esemplarità di chiara ispirazione fenomenologica, a partire dalle intuizioni di Scheler, considerando diversi testi, soprattutto quelli dove emerge chiaramente l'orientamento inferto dal filosofo alla fenomenologia (ad esempio, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* e *Die Lehre von den drei Tatsachen*).

Il punto di partenza del processo attraverso cui si prende forma come singolarità consiste in un primo momento apparentemente ingenuo: dal mondo, dall'atteggiamento, dalla forma di vita e dalla visione cosiddetta naturale si prende le mosse e si nasce una prima volta, senza uscirne mai del tutto, nonostante Scheler, Socrate, Copernico e tutte le proposte teoriche o gli esempi morali più brillanti e originali che intendiamo eleggere a modelli di riferimento assoluti. Ritengo pertanto che, al di là dei riferimenti alla conoscenza simbolica o a-simbolica, ingenua sia quella forma di vita o atteggiamento che porta a selezionare nelle cose, attraverso specifici filtri, ciò che è rilevante per i nostri bisogni organici, psico-emotivi o sociali. In questo modo, è possibile senz'altro orientarsi

nella vita a un determinato livello di profondità, senza particolari complicazioni o senza dover fare i conti con la «pesante pienezza dell'essere, delle qualità e del divenire infinitamente vario ed eterogeneo» (cfr. Scheler NDB: 138). Ad esempio, il primo compito di importanza vitale è «far conoscere all'organismo – mediante segni – presenza e assenza, vicinanza e lontananza, vantaggio e svantaggio degli oggetti circostanti (cose materiali o avvenimenti), e con ciò avviare a processi, come ad es. secrezioni ghiandolari o impulsi a determinate reazioni» (Scheler DOF: 72-73). Vivere fenomenologicamente – perché è di questo che si tratta – significa impossibilità di smettere di vivere “ingenuamente” e naturalmente, ma al contempo impossibilità di vivere soltanto in questo modo. Sono d'accordo, quindi, con Cusinato quando sostiene che l'apertura all'incontro con la dimensione *singolare* del mondo, nella realtà dell'altro e della propria,

presuppone anche le due sintonizzazioni precedenti [nota mia: gli schemi corporei dell'*ordo carnis* e i luoghi comuni, il radicarsi in certe tradizioni culturali particolari ecc. dell'*ordo socialis*]. L'*ordo amoris* non va pensato come qualcosa di contrapposto all'*ordo carnis* e all'*ordo socialis*, in quanto il posizionamento dell'umano nel mondo è il risultato dell'*interazione costante* (corsivo mio) di questi tre centri (Cusinato 2018: 256).

Proverò a usare un linguaggio quanto meno tecnico e al contempo quanto più rigoroso possibile. Non si può annullare la realtà, e la resistenza che questa impone alle nostre possibilità di trasformazione. Non è possibile annullare l'influenza e i vincoli imposti dal contesto reale in cui l'individuo inizia il suo processo di messa in forma.

Il deletterizzare la biologia non è un negare la biologia. Non possiamo negare l'esistenza di alcuno dei processi degenerativi, di alcuna delle influenze genetiche. Vogliamo semplicemente spostare questi arredi dal primo piano allo sfondo, riordinare le nostre priorità. Ciò che viene per primo nel tempo [...] non sta necessariamente al primo posto nel sistema di valori o nel pensiero (Hillman 1999: 16).

Il compito e la fatica che toccano alla persona consistono nel provare a *integrare* il lascito proveniente da ciò che è all'origine e, per così dire, all'esterno con la decisione che imprime un determinato stile alla direzione percorsa *teleoclinamente* verso la singolarità personale. O, come direbbe Scheler, «lentamente e spesso lungo vie

complicate, verso il proprio sé più profondo, verso il [proprio] *diventa colui che sei* (*Werde der du bist!*) (cfr. Scheler MOC: 67). Ogni processo di individuazione esemplare dipende effettivamente dall'esistenza di una dimensione intima, per così dire. Ma tale intimità è come una piega della stoffa che viene tessuta dal contesto esterno, dall'ambiente e dalla situazione che include i differenti soggetti. Superando la caricaturale contrapposizione tra determinismo e libero arbitrio, occorre considerare la singolarità esemplare come la risultante di una serie di vettori convergenti di cui fanno parte, tra altre cose, la storia individuale, sociale e familiare, i ricordi e le esperienze personali e collettive, gli enunciati, le conoscenze e, sicuramente, la situazione articolata in modo organico. La singolarità proviene sempre da un gioco dinamico che passa per buona parte dall'altro. La singolarità, quindi, è una dimensione della persona quale nodo di legami in cui l'interiorità, perfino la più intima, è costituita da elementi comuni della cultura, della società, della storia e degli ecosistemi (cfr. Benasayag: 41).

Non si cancella la forza e la presenza di quei fattori reali, ma si può fare in modo che fattori "ideali" – se vogliamo immaginarli in questi termini, per comodità – legati all'apertura alla singolarità propria e altrui diventino similmente operanti. Per cui alla fine a essere originale e singolare non sarà il mero risultato del processo di disintegrazione dei vincoli reali, ma il modo e lo stile con cui ci si riapproprierà *n* volte del significato da attribuire alla propria esistenza. È per questo che Scheler parla, come si è visto in precedenza, di «fenomenologia del possedere sé stessi» (*Phänomenologie des Sichselbsthabens*). Solo in questo modo, a mio parere, si esce dal tempo oggettivo-cronologico e dal potere di determinazione del rapporto causa-effetto operante a livello del non vivente (cfr. Scheler MOS: 40-41) e si accede al tempo etico o assoluto in cui soltanto si svolgono le dinamiche della dimensione personale. Ancora di più, contrariamente al flusso dei cambiamenti e dei movimenti della natura inanimata – il cui "tempo" è un continuo uniforme, che va in una direzione determinata, senza la ripartizione tra passato, presente e futuro – in qualità di esseri viventi nell'esperienza di ciascun momento della nostra vita temporale indivisibile sono co-presenti la struttura e l'idea della totalità della nostra vita e della nostra persona (cfr. Scheler PER: 163). Riducibile, in senso fenomenologico, è dunque ciò che di quell'atteggiamento ingenuo verso un certo tipo di realtà *misurabile* è passibile di messa fra parentesi. Tale atteggiamento considera, innanzitutto, immutabile e indiscutibile ciò che è solo relativo

(non assoluto). Ma finché si vive, si vive in questo modo, vale a dire nell'integrazione di questi tre livelli, in una compenetrazione incessantemente in atto, alternando momenti in cui si attivano schemi corporei o le funzioni legati al senso comune ad altri in cui si accede alle profondità della singolarità personale, propria e altrui. E questo significa che, in qualche modo, dalla famosa caverna del paragone platonico (cfr. Ferrari 2018) non si esce mai, perché dall'ambiente condiviso di questo pianeta non c'è via di uscita (cfr. Hillman 1997: 193). Ma la vita non può rimanere dov'è e com'è (cfr. Blumenberg 2009: 47). Tutt'al più, ciò che si verifica è una sorta di trascendenza immanente (cfr. Dalferth 2016). Il dato di fatto fenomenologico che emerge tra le righe è che gli idoli o le illusioni su cui, fino a un certo punto, l'individuo erige la propria esistenza sono in qualche modo legati a una necessità ineludibile. Ritengo di poter sostenere che lo stesso Platone sia dell'avviso che il primo prigioniero liberato si spinga sino all'estremo confine del conoscibile, là dove s'intravede, inizialmente a stento, l'idea del buono (*Resp.* 517b, 9-10). Non oltre, né al di là. Resta immerso nel mondo, e il suo compito è quello di abituarsi e esercitarsi al circuito di salita, discesa e risalita. Oppure, per dirla con le parole di Scheler, di esercitarsi alla circolarità «più bella, più alta, che racchiude in sé tutto il progresso, del “muori e rinasci” (*Stirb und Werde*)» (Scheler PER: 209). Passaggio continuo dalla luce all'oscurità e dall'oscurità alla luce (cfr. *Resp.* 518a, 3-4). Questa conversione etica che è alla base della *periagoge* si nutre dell'energia trasformativa sprigionata dal continuo rovesciamento dalla *tensione* (*Anspannung*) in *distensione* (*Entstannung*) (cfr. Cusinato 2018: 183).

L'affermazione tanto cara e inflazionata dai filosofi della religione che leggono Scheler, per cui «l'uomo realizza (*erfüllt*) necessariamente l'atto religioso» (cfr. Scheler PRO: 811-813) va quindi letta sia in positivo che in negativo. In positivo, nel senso che la persona è strutturalmente predisposta all'apertura al mondo come dimensione della singolarità. È aperta a ciò che è assoluto nel senso di non dipendente dalla selezione operata dallo schema corporeo, dai bisogni psico-emotivi e dal senso comune. In negativo, nel senso che è esposto essenzialmente (*wesentlich*) alla necessità di dar forma alla propria esistenza a partire da una visione del mondo ingenua e ovvia rispetto al proprio ambiente, a sé stesso, alla propria famiglia, alla propria cultura di appartenenza e costruzione sociale. Se c'è un pericolo da cui la persona aperta al mondo deve guardarsi, secondo Scheler, è proprio dal prendere qualcosa come ovvio, dal carattere di ovvietà e

scontatezza (cfr. Scheler SIM: 230) che le cose assumono all'interno di una visione ingenua, che non mette in discussione ma pre-suppone soltanto.

Si smette di essere prigionieri quando le immagini illusorie perdono il loro carattere di indiscutibilità (che comunque è "utile" sotto certi punti di vista per orientarsi nella vita). Riporto qui un brano interessante e illuminante a tal proposito, del filosofo e psicanalista argentino Miguel Benasayag:

avendo noi un'esperienza decisamente limitata della vita in una caverna, proviamo a trasporre la scena in un'altra situazione. Immaginiamo ad esempio la sala buia di un cinema: improvvisamente, uno spettatore, preso da uno slancio razionalistico, da una smania di svelare la verità, si alza e si arrampica fino alla cabina del proiezionista. Ma ecco che, come scrive Platone «facendo tutti quei movimenti soffre, e l'abbaglio gli impedisce di distinguere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre». Le immagini che osservava in precedenza sullo schermo gli apparirebbero certamente più vere del proiezionista e del suo apparecchio. Come il prigioniero che si libera dalle catene nell'apologo di Platone: «non distoglierà gli occhi per tornare alle cose che può vedere, e non crederà forse che queste ultime si vedono in modo più distinto di quelle [...]»? Con gli occhi fissi sull'ingegnoso dispositivo dei fratelli Lumière sarà in grado, «abbagliato dal suo fulgore, di distinguere una sola delle cose che ora chiamiamo vere»? Il nostro ardito spettatore avrà naturalmente bisogno di un po' di tempo per abituarsi al passaggio dalle tenebre alla luce. Ma, dopo un lungo sforzo, potrà finalmente affrontare la luce del proiettore che avrà per lui lo splendore del sole. «Dopo di che giungerà alla conclusione» che è il proiettore che produce le immagini, allo stesso modo in cui «il sole fa le stagioni e gli anni, e governa tutto nel mondo visibile». Liberato dal senso comune, appartiene ormai alla casta di «quelli che sanno». Inebriato dalla conoscenza della verità, non accetterà più di vivere nell'inganno delle immagini proiettate sullo schermo. Ora conosce i fili che tessono la trama della realtà. Lucido, non si lascerà più trarre in inganno dall'illusione dei miti, delle ideologie e dell'esperienza vissuta. La sua conoscenza della struttura del proiettore l'avrà risvegliato. Eccolo d'ora in poi ricco di un tesoro che gli alienati della caverna ignorano. Un tempo, i suoi professori avevano tentato invano di spiegargli che le apparenze ingannano, ma oggi, finalmente, ha sperimentato di persona quella verità. Dopo la sua ascesa al mondo intelligibile, comprende che la luce «è sovrana e dispensa la verità e l'intelligenza; e che occorre vederla per condurre la propria vita, in privato e in pubblico, con saggezza». Ma come la maggior parte dei platonici (e altri amici dei numeri), dovrà scontrarsi con non poche difficoltà nell'applicazione di quella verità alla vita quotidiana. Infatti, anche se tale

verità agisce come una lente d'ingrandimento, osservando il proprio cammino attraverso una lente lui rischia più volte di inciampare. Cionondimeno, benché il peso di quella rivelazione lo intralci nella vita quotidiana, egli si sente ormai investito di una missione profetica. Di ritorno in sala, tenterà di destare gli altri spettatori. Farà tutto il possibile per fermare la proiezione e dimostrare ai compagni che le forme che percepiscono sono un'illusione alienata. Il nostro eroe racconterà loro come, dalle alture della sala, un proiezionista produca ciò che quelli credono sia la realtà. Diventato militante, spiegherà che la realtà si sbaglia, che è imperfetta. Agli spettatori creduloni, tenterà di insegnare che devono ormai governare la loro vita secondo la vera realtà, rivelata dal partito e dal comitato centrale. Ci si immagina il seguito senza sforzo: gli spettatori pressati in quel modo prenderanno molto male l'interruzione del film. Dopo tutto hanno pagato il biglietto, e alcuni perfino una baby-sitter. Nella loro collera, non arriveranno fino al punto di augurare la morte del profeta, come aveva immaginato il filosofo dell'Accademia, ma si può scommettere che lo caccerranno dal cinema senza tante cerimonie. Come i liceali, ci poniamo anche noi la questione della morale di questa storia. Occorre concluderne che è preferibile non evocare la realtà in una sala del cinema correndo altrimenti il pericolo di perdere il proprio posto, se non la testa o il cappello? Per chi vuole vivere nella verità dei postulati dei geometri, meglio sarebbe non arrischiarsi al di fuori dei salotti felpati, ma comunque "molto" radicali, dei maoisti lacaniani. Senza dubbio, prima di rispondere a quella domanda, è necessario chiedersi cos'è che chiamiamo verità o realtà. Se riprendiamo la definizione della realtà come dimenticanza della trama, possiamo avanzare l'ipotesi che la realtà, nel nostro esempio, sia composta certamente dal proiezionista e dalla sua macchina, ma anche dallo schermo e dalle immagini, così come dalla dimenticanza cui si abbandonano gli spettatori. Senza tale dimenticanza, nessuna realtà può esistere. Ogni agire è condizionato dalla necessità di abitare in queste dimensioni fragili e sottili della realtà. Due scogli possono mettere in pericolo quel dispositivo. Il primo è il profeta che denuncia la dimenticanza: si sarebbe dimenticato l'essere come si dimentica l'ombrello. Lo spettatore che ha preso coscienza volta la schiena allo schermo per scrutare con sospetto la cabina del proiezionista. Il secondo corrisponde alla posizione del realista, che, nella dimenticanza della dimenticanza, crede alla sostanzialità delle immagini sullo schermo. E se per caso il film mette in scena un cattivo, potrebbe gettarsi sullo schermo per difendere la gentile eroina dal tentativo di seduzione. In fin dei conti, queste due figure si oppongono alla realtà che entrambe distruggono scontrandosi con la vita stessa. La prima, abbagliata dalla luce, cerca nel suo odio utopico della vita di forzare la realtà perché si conformi al suo programma. La seconda, occupandosi delle ombre, spera di correggere ciò che

considera come falle della realtà. Ma in definitiva, l'una come l'altra si condannano all'impotenza. Né verità né piano di realtà superiore. La realtà è quell'insieme organico da cui nessun soggetto può prescindere. In tal senso, non possiamo concepire l'agire come la produzione di uno spettatore che agirebbe a distanza sul mondo. [...] Tale dispositivo ci consente di comprendere che, anche se ogni atto implica una dimensione di libertà, quella libertà esiste nostro malgrado. L'azione dipende dall'esistenza di soggetti che agiscono, ma questi stessi soggetti non precedono la situazione che li costituisce, così come non sono l'unica causa della propria intenzionalità. Se l'essere (singolare) si manifesta solo nella relazione, nell'agire e nel divenire, occorre allora ammettere che la realtà che si esprime nella caverna è un insieme inseparabile costituito dalla combinazione tra prigionieri, statuette, ombre e fonte luminosa. Sono questi legami che compongono la trama della realtà. Le forme che i prigionieri vedono animarsi sul fondo della parete parlano molto più della costituzione del loro cervello e del loro corpo che di una supposta esistenza in sé delle ombre. È per questo che *ciò che vediamo non è ciò che vediamo, ma ciò che siamo* (Benasayag: 85-90).

Sullo stesso piano e all'interno della stessa trama concettuale, Scheler ci invita più di una volta a soffermarci che il processo di disillusione è faticoso, doloroso e talvolta – in riferimento al nostro posizionamento nella dimensione vitale e sociale – controproducente. Da questo punto, egli afferma, che «Nietzsche ha avuto il coraggio di porsi per primo nella storia spirituale europea la più radicale di tutte le domande radicali – “la verità, in generale, è auspicabile?”» (Scheler COL: 132-133). Detto altrimenti, perché mai si deve pretendere che «gli incatenati rinuncino a godere e a divertirsi del gioco delle ombre? [...] Non è una mostruosità usare la forza contro chi se ne sta per conto suo, soddisfatto, costringendolo a una felicità che non conosce e che forse non è nemmeno adatta a lui?» (cfr. Blumenberg 2009: 88). Come a dire: serve davvero a vivere meglio? «Più luce! È un postulato indispensabile del divenire umano in quanto processo incompiuto. Non troppa! È l'altro, che sta alla base del movimento contrario di fuga nella caverna, nel perenne piacere per le ombre» (cfr. Blumenberg 2009: 40).

Si riduce fenomenologicamente la realtà quando ci si svincola, faticosamente e lungo un percorso accidentato e non lineare, dall'illusione che esista solo ciò che selezioniamo sulla base dei nostri interessi e bisogni organici e psichici, morali e sociali. Per questo «riduzione» significa innanzitutto qualcosa di negativo: disinganno dalle illusioni, riduzione del loro potere di determinazione e liberazione dalla morsa

dell'ovvietà. E, come mostra Benasayag, Platone lo sapeva bene: fa male, e si rischia grosso.

Colui che monta la guardia alla conquista del mondo del risveglio e della luce [...] non può che essere colui che è capace di scacciare la *paura della mancanza d'illusione e disincanto*. L'estraniato si espone, uscendo dalla familiarità, dal solito e dal confortevole ed è esposto in quanto si avvale dei vantaggi di questa peculiarità, finché alla fine qualcosa (la paura?) non lo ricaccia nella familiarità, una volta raggiunto il punto di crisi di tale esposizione (cfr. Blumenberg 2009: 40-41).

Nella situazione di partenza

non c'è nessuno scontento endogeno verso le ombre o necessariamente legato a esse. [...] bisognerebbe dimostrare che le ombre siano di un quasi-essere pericoloso, esiziale, preposto alla disgrazia e all'auto-inganno. [...] Coloro che se stanno rinchiusi nella caverna sono ingannati, certamente, ma non è facile determinare che tipo di danno subiscano nella loro posizione (cfr. Blumenberg 2009: 89-90).

L'idea di rinascita come qualcosa di rischioso e potenzialmente traumatico rappresenta qualcosa di recente nella storia delle nostre idee:

che al momento di nascere si soffra, che non si tratti semplicemente di guadagnare una condivisione generale del mondo, è una scoperta che si dimostra indipendente da ogni psicologismo e che fa apparire questo antico modo di dire quanto meno ambiguo. L'oscurità da abbandonare, e abbandonata, potrebbe bastare a spiegare tutta la nostalgia per il senso di protezione [...] Nella prospettiva della nascita come *trauma ontogenetico*, anche la filogenesi ci apparirà come una storia violenta dominata da separazioni dolorose (Blumenberg 2009: 14).

Ma facciamo un esempio concreto. Selezioniamo ciò che è rilevante per la nostra psiche o per i nostri bisogni egocentrici, ad esempio, quando invece di aprirci alla singolarità di una persona vediamo solo ciò che conta in base al nostro schema psichico relazionale. Ad esempio, qualcuno che possa proteggerci, o salvarci, o essere ciò che non sono stati i nostri genitori, o che ci permetta di dare sfogo ai bisogni narcisistici della

nostra personalità. In questo senso, aprirsi alle cose come *Sichselbstoffenbaren* non annulla la realtà, ma ce ne restituisce in misura ancora maggiore. E lo fa senza la mediazione visibile dei filtri organici o psichici. Prendendo sempre in prestito l'esempio delle relazioni intime: stiamo operando una selezione riduttiva (in senso non fenomenologico) quando ci avviciniamo a una persona non per accogliere la sua diversità e unicità (nel senso recettivo della persona come *Rezeptionzentrum*) o per amarla in modo che la esprima (nel senso attivo della *Exzentrizität* e della *Weltoffenheit*), ma per soddisfare un'esigenza di natura psico-corporea o ego-riferita, come ad esempio un bisogno di natura sessuale o un appagamento narcisistico. In questo caso, una volta che viene meno l'attivazione del filtro (e la richiesta di soddisfacimento che ne consegue) perdiamo "naturalmente" interesse per l'altro, che sia la cosa o la persona stessa. Interesse soltanto relativamente pratico (nel senso di funzionale al soddisfacimento di certi bisogni). Per tale ragione, Scheler sostiene che quello fenomenologico verso le cose è l'unico atteggiamento disinteressato o interessato da un punto di vista assolutamente pratico (e, quindi, etico). La visione che Scheler propone della fenomenologia come forma di vita ne fa qualcosa di radicato nella vita concreta, tutt'altro che una mossa intellettualistica. Anche volendo spostare il discorso sul piano emotivo o psichico, la realtà singolare della persona scompare anche se operiamo una selezione in base alle caratteristiche che la rendono rilevante e idonea a soddisfare un bisogno di protezione, di cura o di riconoscimento sociale. Infatti, quando viene meno il bisogno o la capacità dell'altro di soddisfarlo, l'interesse per la persona diminuisce o scompare. Dov'è la realtà della singolarità in quel caso? Dov'è, allora, la predisposizione ad accogliere qualcosa che non è fatto su misura dei nostri bisogni, desideri o aspettative?

Scheler chiama tale atteggiamento pre-supponente di chiusura «prospettivismo degli interessi» (cfr. Scheler SIM: 186-189). Tale forma di prospettivismo orizzontale va inteso nel senso dell'essere *condizionato* da un orizzonte. Mentre ogni relazione all'alterità implica sempre un riferimento trans-orizzontale: in questo senso, l'alterità si apre se l'individuo è capace di trascendere immanentemente il proprio punto di vista interessato affinché la realtà si manifesti a determinate condizioni. L'alterità dell'altro, in generale, si colloca invece su di un piano ulteriore rispetto a quello trascendentale, seppure con ciò debba essere inteso non un produrre, bensì una gestione, in capo alla coscienza, del gioco tra primo piano e sfondo, della differenza tra oggetto e orizzonte.

Avere valore in sé stesso significa appunto questo: non manifestarsi alle condizioni e non essere utile o funzionale alla realizzazione di ciò che pertiene allo schema corporeo e al senso comune (che è psichico e sociale insieme).

In definitiva, ridurre può voler dire:

- in negativo, liberarsi dal potere di determinazione delle illusioni (derivanti dalla propria storia psichica, dal proprio ambiente familiare e sociale) e porsi in ascolto come *Rezeptionzentrum* verso la *Selbstgegebenheit*;

- in positivo, aprirsi attivamente (Scheler usa la parola «amore», nella più formale delle accezioni, per indicare questo atto di apertura) alla singolarità del mondo (proprio e altrui): in questo modo, l'individuo crea le condizioni affinché l'altro possa rivelarsi, se lo vuole, liberamente e per com'è in sé stesso.

Ridurre risulta così, in questo caso, sinonimo di ampliare, oltrepassare la forma di vita naturalmente bio-centrica, antropocentrica ed egocentrica al cui interno in generale il mondo e la vita sono completamente vincolati all'essere dell'ambiente e delle regole relative, quanto alla loro struttura, all'organizzazione biologica specifica di un determinato essere vivente, quale struttura pulsionale (*Triebstruktur*) e specifico sistema di impulsi (*Triebsystem*) corporeo-sensibili indirizzati alla sopravvivenza dell'organismo psicofisico e al suo adattamento all'ambiente circostante. L'atto di riduzione è possibile, inoltre, quando un individuo viva prevalentemente nei suoi stati corporei e nel suo sé sociale, ma solo nella misura in cui si elevi sopra di essi, divenendo consapevole della dipendenza di certi stati, atti, immagini dalla propria costituzione corporea, ma ripulendo i suoi vissuti e i suoi atteggiamenti dalle sensazioni organiche. In tal modo, aprendosi alla possibilità che a spalancarsi davanti ai suoi occhi sia la realtà dell'esperienza complessivamente intesa come mondo. La riduzione operata dalla fenomenologia alla tendenza, naturale e ingenua, a “ridurre” le cose e il loro contenuto al mero valore che possono assumere in vista di un interesse a orientarsi nella vita e nelle dinamiche sociali minime, a fini vitali e sociali, non equivale comunque a un processo di sublimazione, di mortificazione corporea o di ascesa spirituale a una forma di esistenza immateriale e distaccata.

Si dice [...] che non possiamo uscire dalla nostra pelle e vedere come starebbero le cose se non avessimo questa costituzione sensibile. Ma queste obiezioni trascurano del tutto quel che qui ci interessa. Anche il fenomenologo non può [...] prescindere dal fatto di avere

occhi e orecchie, funzioni della vista e dell'udito. Non vi è alcuna reale e sperimentale messa fuori gioco della sensibilità della nostra percezione. Analogamente non vi è una messa fuori gioco della circolazione del sangue, dell'attività cardiaca, della digestione in occasione della percezione. Può così poco il fenomenologo praticare la fenomenologia senza queste cose materiali, come senza occhi e orecchie. Tutt'altra questione è se il fenomenologo, in quanto ente che conosce, sia legato, nella sua modalità conoscitiva, e nelle intenzioni dell'intuizione dei fatti, realizzate attraverso queste modalità, alla mera sussistenza intenzionale di queste cose materiali, allo stesso modo in cui è legato alla reale sussistenza degli occhi, delle orecchie, della vista e dell'udito. Questa questione non tocca affatto il non-poter-uscire-dalla-pelle (Scheler FET: 78).

Ci si apre alla dimensione personale nel momento in cui ci si predispone ad accogliere ciò che va oltre i confini della centricità ambientale e psico-sociale. Ci si apre alla dimensione personale quando – per usare le parole di Scheler – ci si apre al mondo come mondo di singolarità. In questo caso, non bisogna confondere il mondo del singolo (*Einzelwelt*) con l'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) come dimensione della singolarità. Singolare, nella fenomenologia di Scheler, è ciò che è capace di differenziarsi proprio per via del suo essere radicato in un fondo comune, in una dimensione “naturale” che coinvolge tutti gli esseri viventi. Singolare, quindi, non è sinonimo di speciale o di autentico. Le singolarità non sono entità eccezionali uniche calate dal cielo. Non si configurano, insomma, come «unità sostanziali, statiche e separate più o meno nettamente le une dalle altre, ma piuttosto come processi in corso o, meglio, come decorsi differenziati dello stesso processo» (Mancuso 2009: 34). Nella stessa direzione muove Cusinato quando sostiene che il sentire sia la maniera per antonomasia per sintonizzarsi con il piano della vita, a diversi livelli (dalle forme di vita più elementari fino a quelle più complesse). E che, se è possibile qualcosa come la cosiddetta intersoggettività è perché la connessione emotiva che avviene al livello personale è radicata e prende forma a partire da quella «falda impersonale che rende tutti gli organismi, fin dall'inizio, costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita. Chiamo questa dimensione “affettività unipatica” o “affettività primordiale” nel senso del termine *Gefühlsdrang*: pulsione primordiale (*Drang*) dell'affettività (*Gefühl*)» (Cusinato 2018: 15).

L'idea di fondo che, a mio modo di vedere, potremmo far emergere dalla fenomenologia esemplare di Scheler è che il processo verso la singolarizzazione è un processo stratificato e non lineare. Tale processo ha inizio a partire da uno stadio o strato di confusione e indistinzione (innanzitutto a livello emotivo), in cui la sintonizzazione tra gli esseri viventi (immaginiamo, ad esempio, ciò che accade tra l'organismo di una madre e il feto che porta in grembo; oppure, in un secondo momento, con le varie fasi di attaccamento che ha ben messo in luce la psicologia dell'età evolutiva) è talmente forte da determinare la stessa sopravvivenza dell'individuo (si pensi, ad esempio, alle ricerche di Spitz sugli effetti della deprivazione emotiva).

Lo stesso processo di sintonizzazione consente, quando avviene a determinati livelli di profondità corrispondenti a determinati stadi della propria maturazione individuale, di cogliere l'alterità:

- nel suo essere *differenziata* rispetto alla mia singolarità e a me che mi sintonizzo con la sua vita emotiva;

- nel *valore* (che sento a livello emotivo) della sua differenza (negativo o positivo), ma che in ogni caso mi porta a coglierla come una posizionalità ulteriore rispetto alla mia.

La sensibilità di cui parla Scheler corrisponde quindi a quella capacità dell'individuo di sintonizzarsi con l'alterità in modo da cogliere il suo valore in quanto alterità, e quindi di disporsi in maniera recettiva non più soltanto verso la *Selbstgegebenheit*, ma verso una *Wertgegebenheit*. In una visione globale della fenomenologia della vita emotiva proposta da Scheler, la mia idea è che il sentire appaia come un fenomeno eticamente rilevante (in un senso che contiene ma trascende le categorie morali) se e solo se si integrano quelle due parti che, detto con un'immagine, tengono insieme l'ideale occidentale dell'*eroe attivo* con quello orientale del *saggio che sopporta* (cfr. Scheler FO: 137):

- una prima, originaria e fondamentalmente relazionale (pura), *reattiva-recettiva*, in cui l'affettività è rivolta, attraverso il sentire, al valore dell'altro dato *come presente*, e quindi al suo essere e manifestarsi come datità di valore (*Wertgegebenheit*);
- una seconda, altrettanto originaria, individuante (più che individuale), *attiva-creativa*, in cui la sensibilità/affettività è a un punto così evoluto del proprio processo di maturazione che è in grado di cogliere anche il valore

non-dato come presente dell'altro: quindi non più il valore per ciò che è, ma anche il suo valore per ciò che ancora non è e che può essere. Si può denominare questo livello di maturazione dell'affettività, come fa Scheler, nei termini di amore o credere oppure, in alternativa, nei termini di un *presentire*, nel senso di un sentire talmente fine e affinato da essere in grado di sintonizzarsi con la singolarità dell'altro anche a un livello pre-manifestativo. In questo caso, come si è visto in precedenza, non c'è bisogno di scomodare l'esperienza religiosa per farsi una qualche idea di ciò che accade nella vita di tutti i giorni quando facciamo esperienza di un'apertura che si manifesta attraverso il credere in (*Glauben*) qualcun altro e nella possibilità che si riveli per ciò che è in sé stesso. Rivelazione, infatti, in senso fenomenologico, è solo il modo specifico di offrirsi di ogni singolarità personale, cioè di quell'essere che si manifesta solo a condizione di condividere a diversi gradi e livelli di profondità il proprio percorso espressivo e di messa in forma in una *Mitgeteiltseins* e in un *Mitgeteiltwerdens* (cfr. anche Scheler PRO: 399). E la riduzione fenomenologica di cui parla Scheler consiste allora nella necessità (etica) di trasformare, convertire, rimuovere e svincolare – almeno quanto alla funzione – la dimensione personale dal potere di determinazione della dimensione psico-fisico-sociale – l'individuo come essere vivente e essere sociale –, dunque un processo ontologico (*Seins-Prozeß*), un *diventare-altro dell'uomo* (*ein Anderswerdendes Menschen*) come vivente nella persona (cfr. Scheler FIL: 277). Ogni persona è una singolarità, e la sua individualità consiste esclusivamente nell'orientamento qualitativo del puro diventar-altro (che non è alterazione) in quanto tale.

La mia ipotesi è che, per rivolgerci davvero alle cose stesse, non dovremmo affezionarci troppo alle parole per ciò che rappresentano in sé stesse. Dovremmo prenderle, invece, soprattutto nel caso di Scheler, più per la direzione in cui indicano che come statue o monumenti da ammirare e analizzare in sé stesse. È questo il caso, secondo me, della riduzione o epochè come tecnica trasformativa di conversione dello sguardo esistenziale a una nuova forma di vita. Quando si dice che l'epochè di cui parla Scheler è

un atto di trasformazione innanzitutto etico, poi bisogna avere il coraggio di andare in fondo. *Epochè* è anche *epistrophè*, rivolgimento e torsione, conversione alla propria vocazione. E se è lui il primo a dire che le varie *Weltanschauungen* corrispondono ad altrettante forme di vita stratificate e a diversi livelli di sintonizzazioni col reale, sempre compresenti (anche nello stesso individuo), allora ridurre in senso fenomenologico può voler dire a mio modo di vedere mettere in atto un atteggiamento profondamente creativo in cui l'individuo si apre – non solo a livello conoscitivo, ma anche e soprattutto a livello affettivo, nel sentire e, oltre questo, nell'amare e nel credere – all'alterità, vista o intra-vista, manifesta o pre-sentita, in ciò che è visibile e condivisibile e, inoltre, in ciò che non è visibile ed è intimo. E ciò che è più intimo – sia in noi stessi che negli altri – è al contempo ciò che ci è più esterno, in ogni caso non personale. Nonostante sembri tutto avvolto in un'atmosfera poetica, in realtà accedendo a questa dimensione tornano a palesarsi gli stessi rischi di cui parlavamo poc'anzi: illusione, smarrimento, idolatria, idealizzazione, infatuazione ecc.

L'ipotesi qui suggerita è che l'*epochè* sia una forma esemplare che appunto racchiude in maniera figurativa quello che avviene al livello della persona quando si apre alla trasformazione verso nuove forme di vita, anche e soprattutto nel sentire: sentire in cui si manifesta e si esprime la vita, a tutti i livelli. In estrema sintesi, quindi, fenomenologico è quell'atteggiamento esemplare o tecnica trasformativa che consente all'individuo di passare da una visione ingenua a una visione più profonda e aperta delle cose che lo circondano; nel sentire, invece, questo stesso processo gli permette di maturare a partire da una fase relazionale pura di indistinzione, in direzione di un momento profondamente singolarizzante in cui individuo, alterità e relazione si dispongono a formare una totalità armonizzata (nel senso dell'*Ausgleich*) anche se continuamente da realizzare, e vengono piuttosto ripensati come un unico plesso antropogenetico (cfr. Cusinato 2018: 200). In definitiva, proviamo a immaginare l'*epochè* come processo stratificato che si svolge su più livelli. Come per la classificazione delle diverse tipologie figurali esemplari, proviamo a immaginare il seguente gioco di coppie tra datità e attualità: 1) il sapere (*Wissen*) come *Seinsrelation* rivolto alla *Selbstgegebenheit*; 2) il sentire assiologico (*Fühlen*) rivolto alla *Wertgegebenheit*; 3) il credere in (*Glauben*) e l'amare (*Liebe*) rivolto al *Sichselbstoffenbaren*.

Fondata in senso fenomenologicamente pregnante, la teoria dell'esemplarità ispirata a Scheler può essere interpretata – per parafrasare le parole di Cusinato – alla luce di una *svolta iconica* (cfr. Cusinato 2018; 19). Ma ritorniamo per un istante alla questione dell'idolo dell'ammirazione. Come si è visto, nessuno può realmente illudersi di essere al riparo dagli idoli, «per poco o tanto che sia idolatra» (cfr. Marion 2016: 29).

Mentre l'idolo dipende dallo sguardo che lo mira, l'icona «convoca la visione lasciando che il visibile [...] si saturi a poco a poco di invisibile. L'invisibile sembra, appare in una sembianza (*eiko/eoika*) che però non lo riduce mai all'acqua stagnante del visibile» (cfr. Marion 2016: 32). Rispetto alla rigenerazione continua implicita nel processo esemplare, l'ammirazione si comporta nei confronti delle possibilità di rinascita e trasformazione proprio come un bacino di acqua stagnante, fermo, che non scorre e non diviene altrimenti. Un'esemplarità singolare, come si è già detto, si nutre degli atti personali dell'amare e del credere, che si rivolgono in via essenziale a un non-valore attuale (invisibile): amando, la persona guarda sempre oltre rispetto a ciò che gli è dato come presente (visibile), ciò che, per così dire, ha tra le mani (cfr. Scheler OAM: 133). Prendere forma è, insomma, dare una forma visibile all'invisibile attraverso la forza formatrice dell'amore generativo per la singolarità dell'altro. In questo senso, l'amore per la forma individualizza. Le qualità valoriali, d'altronde, non si estendono soltanto all'esistente o al non esistente, ma riguarda anche il *passaggio* (*Übergang*) dalla non esistenza all'esistenza, in cui il semplicemente presentito sfocia nell'aspirazione a qualcosa di futuro (cfr. Scheler FOR: 369). L'amore singolare più profondo, dunque, è l'atto con cui la persona perviene alla comprensione più profonda della singolarità in sé stessa e negli altri, transcendendo sé stesso e i propri limiti prospettici, e poi accogliendolo e raccogliendosi nell'alterità; con ciò, arriva a intuire e a sentire (*Anschauung und Fühlen*) ciò che conta ai fini della propria guarigione (*Heiles*) dalle ferite della chiusura, del passato e della morte del proprio sé egocentrico. È possibile, inoltre, che una persona mi indichi la via della mia integrazione (*Heiles*) grazie all'amore pieno di comprensione (*vollverstehender Fremdliebe*) che prova per me; e che l'amore per me sia, di conseguenza, un amore più puro e più profondo di quello che io provo per me stesso, mi dia un'idea della mia guarigione (*Heiles*) più chiara di quella che io stesso potrei farmi da solo. Che «ognuno debba conoscere meglio di chiunque altro la propria guarigione» è un'affermazione del tutto infondata» (Scheler FOR: 947), come infondata è d'altronde

l'idea che l'autorità proveniente dall'alterità possa indicare e definire per ognuno il *tipo* vita a cui deve aspirare. Piuttosto, «è affare di ciascuno stabilire se appartiene davvero a quel “tipo” cui si riferiscono i consigli; stabilire, cioè, se è “chiamato” (*berufen*) a seguirli (*befolgen*) oppure no. Può accadere, pertanto, che se qualcuno non è chiamato (*Unberufener*) a seguire consigli di quel tipo, seguendoli senza vocazione, si comporti peggio di quanto si sarebbe comportato se non li avesse seguiti» (Scheler FOR: 407). Ogni amore per l'altro può essere considerato puro solo nella misura in cui integra armonicamente il processo di individuazione della persona che ama (*liebende Person heiligt*). E la priorità concessa alla propria felicità può essere considerata pura solo quando si concreti in atti di apertura verso l'altro (cfr. Scheler FOR: 959-961).

Iconicamente, dunque, ciò che accade nel processo esemplare vede colui che è in grado di scorgere ciò che non ha ancora assunto una forma personale ben definita rivolgere all'altro un invito a trascendere il proprio sé e quello dell'altro, rimbalzando sul visibile [della personalità più matura], per risalire il corso infinito dell'invisibile [il proprio percorso irripetibile e incompiuto di rinascita] (cfr. a tal proposito Marion 2016: 34). Tale richiamo profondo è rivolto al cuore della personalità individuale, che è quanto di più intimo e personale vi sia, e s'inscrive perciò all'interno di una dinamica del *nascosto* (cfr. anche Maffesoli 2016: 44). Nel caso dell'esemplarità iconica si dà un perfetto rovesciamento, proprio come nell'*epoché*. Se nel caso dell'ammirazione tendenzialmente idolatrica è lo sguardo che ammira a fare delle qualità della persona ammirata un idolo in cui ristagnare a livello ontogenetico, nel caso del processo esemplare l'iconicità della *Bildung* condivisa rimanda alla *Leitbild* singolare della persona a cui sono rivolte le cure configurative. L'esemplarità figurale in chiave iconica ci spinge ad ascoltare la chiamata della persona che è nostra in modo individuale. In questo caso, quindi, non è lo sguardo che mira ma è la chiamata – la vocazione, l'immagine-guida o destinazione (*Bestimmung*) – che ci guarda e ci rivolge un invito a trasgredire e trapassare il *medium* della testimonianza proveniente dall'altro, sino a trapiantarsi fuori di sé. L'icona esemplare implica la profondità infinita, l'inesauribilità e l'incompiutezza del processo di risposta e accettazione attiva della propria chiamata alla singolarità. Riprendendo le parole di Heidegger sulla vocazione: «la parola tedesca *antworten*, rispondere autenticamente significa qualcosa come corrispondere, *ent-sprechen*. [...] la risposta non è una mera asserzione che replica alla domanda, ma è piuttosto la

corrispondenza che corrisponde, fronteggiandolo» (Heidegger 2010: 32-33) a ciò che interpella. Corrispondere alla chiamata verso sé stessi mediata dall'alterità significa allora, in qualche modo, essere determinati (nel senso della *Bestimmung*) attraverso l'atto con cui si accoglie e si fa propria (nel senso della *Hineinversetzung*) l'ingiunzione che ci è rivolta. Ed è per questo che, nel suo processo di attualizzazione, l'esemplarità dell'icona capovolge *periagogicamente* e fenomenologicamente i momenti essenziali dell'idolo. Fenomenologicamente, per Scheler, ciò che è più personale si manifesta solo nell'esperienza positiva che è possibile all'interno di una rivelazione *mediata* dalla personalità dell'esemplarità iconica (cfr. Scheler FOR: 577). Ovunque la propria singolarità e chiamata sia pensata in forma personale è essenzialmente costitutiva questa forma di *mediazione* attraverso persone iconiche. Una persona non è infatti conoscibile nella sua intimità attraverso penetrazione spontanea ma solo se essa si apre liberamente a un'altra persona. E la forza che dirige e governa originariamente questi processi è però sempre quella del *vorbildlich Heilige*, dell'esemplare personale (cfr. Scheler MOC: 76-77) che ispira il processo di messa in forma dell'individuo, orientandolo verso qualcosa di "sacro" (*Heilige*), e perciò unico e irripetibile. Per la fenomenologia della rivelazione in chiave laica ed eminentemente filosofica proposta da Scheler, se questa ispirazione è rivolta non tanto a dirigere la vita dell'altro attraverso il suggerimento di compiere determinate azioni, dire certe parole, volere certe cose o pensare certi pensieri; se l'ispirazione e la richiesta di condivisione è rivolta alla *generazione* di qualcosa di nuovo – cioè, come sostenuto in precedenza, la massima forma di condivisione pensabile – allora l'unicità è assoluta, ed è valida non solo per il futuro, ma anche per il presente e soprattutto per il passato. «La destinazione indica il percorso d'interazione espressiva con cui la singolarità personale emerge dal contesto non in una *cura sui* solipsistica ma solo grazie all'incontro con l'alterità (nella forma della testimonianza maieutica)» (Cusinato 2018: 192). Per tale ragione, la chiamata della propria destinazione individuale mediata dalla testimonianza esemplare è rivolta a una *sempre nuova creazione di sé*. L'icona in cui si condensa figurativamente l'esemplare costringe in qualche modo la singolarità in formazione a ricevere e proseguire il percorso della propria individuazione come totalità infinita e incompiuta. Iconicità dell'esemplare vuol dire, fenomenologicamente: l'esemplare è tale se nell'incontro con l'alterità da formare rinvia alla sua destinazione, da far esprimere e crescere comunque insieme. Nell'icona si ritrova così in azione «il

concetto di distanza: quello per cui l'unione cresce di pari passo con la distinzione, e viceversa» (Marion 2016: 40). *Vorbildlich* è ciò che distingue – libera una forma – solo nella misura in cui unisce e condivide una messa in forma.

Riprendiamo le parole di Scheler a proposito del processo esemplare come messa in forma – che non è stare in allenamento nonostante implichi un progredire attraverso l'esercizio – condivisa della propria singolarità personale: «costruzione, consolidamento ed iper-differenziazione (*Aufbau, Erstarrung und Überdifferenzierung*) [...] e poi nuovamente dis-integrazione (*Auflösung*) [...] e, per così dire, ripresa degli elementi della costruzione in uno spirito e in una volontà di vita nuovi, creativi e che tutto fanno rinascere (*alles wiedergebärenden*)» (Scheler PER: 209).

Quando ho sostenuto che l'ammirazione non consente la spinta trasformativa intendevo dire, quindi – alla luce di quanto detto – che essa non produce il ritorno dello sguardo su di sé e il superamento della figuralità della persona ammirata. Per tale ragione, al posto di una totalità incompiuta, la maturazione si pretende compiuta e non sarà più possibile alcuna innovazione. È inevitabile allora che l'idolo dell'ammirazione, con la propria scomparsa, liberi lo spazio per l'avvento di una teoria dell'esemplarità diversa da quella dell'esemplarismo morale.

3. *Il processo di soul-making nella psicologia analitica di James Hillman: limiti e potenzialità*

Il processo di individuazione implica un esercizio di sensibilità, un processo di maturazione della propria capacità di cogliere i continui richiami provenienti dall'alterità. Tale processo si compie attraverso un esercizio quotidiano di assimilazione, differenziazione, singolarizzazione e restituzione dei fattori operanti in tale dinamica relazionale-emotiva in ulteriori, personali (propri e altrui) percorsi improntati alla generatività. Scheler parla nei termini di «essere d'orecchio fine» (cfr. Scheler FOR: 387), nel senso di affinare la propria predisposizione a porgere l'orecchio emotivo alla voce che ci sussurra, indica e traccia in modo opaco – e perciò sempre e comunque indeterminato – la destinazione (*Bestimmung*) del nostro percorso esistenziale. L'intero progetto di ricerca qui presentato muove in maniera sinusoidale intorno alla centralità dell'idea di *Leitbild*. L'ipotesi-chiave è che, attraverso tale espressione, Scheler provi a

racchiudere il senso e la direzione della fenomenologia dell'esemplarità che ha soltanto prefigurato e tratteggiato. Ho provato a mostrare nelle pagine precedenti che il processo esemplare implica un'inter-penetrazione scambievolmente tra vettori individuali e relazionali. E il *Leitbild* può raffigurarsi come un iniziale punto focale dell'intera dinamica esemplare proprio perché riesce a contenere in sé:

- da un punto di vista *eteronomo*, i flussi e gli influssi provenienti dall'alterità, se si pone l'accento sul *Leit* come ciò che, da un lato e in "positivo", guida, ispira, scorta e influisce, mentre dall'altro e in "negativo", conduce, vincola, condiziona e suggestiona;

- da un punto di vista *autonomo*, il fattore individuale ricorrente, l'ingrediente legato al modo e, quindi, alla qualità con cui ciascuno si appropria delle trame che intessono l'ordito ambientale, relazionale e sociale da cui prende vita la propria vicenda esistenziale.

Ora, uno dei presupposti fondamentali da cui prende le mosse la fenomenologia dell'esemplarità scheleriana è che la singolarità personale non sia già presente all'inizio, ma si delinea all'interno di un processo di configurazione che dura un'intera esistenza. Per tale ragione, la destinazione individuale (*individuelle Bestimmung*) «rimane incompleta quanto al valore (*wertunfertig*) e indeterminata quanto al significato (*sinnunbestimmt*) finché non ha prodotto tutte le conseguenze che le sono possibili. Un vissuto diventa un fatto dal significato compiuto, "immutabile" [...] solo se è visto nella totalità della relazione vitale, *solo quando siamo morti*» (Scheler PER: 165-167). La destinazione di una persona si rivela quindi soltanto *a posteriori*, mentre nel suo farsi ed esprimersi è una realtà incompiuta (*unfertiges*) e può formare un'unità di senso e di effetto soltanto alla fine della propria storia individuale. Ripercorrendo all'indietro la trama di un'esistenza individuale, si è in grado di cogliere quei tratti ricorrenti e quell'impronta unica con cui la singolarità si è continuamente riappropriata del senso e del potere di determinazione sulla propria esistenza. E lo ha fatto *liberandosi* dalla forza trascinante con cui i fattori relazionali (in senso ampio: biologici, socio-culturali e morali) hanno agito e agiscono su di lei, al di là della sua consapevolezza, per condizionarne le scelte, i

pensieri, le emozioni, le azioni e i presupposti irriflessi che stanno alla base della sua personale visione del mondo.

Uno degli oppositori più fermi della teoria dell'influsso dei fattori ambientali sul divenire dell'immagine-guida ricorrente nell'individuo è, senza ombra di dubbio, lo psicanalista e filosofo statunitense James Hillman. Tra le varie riflessioni – veri e propri manifesti programmatici della sua proposta anti-psicologista – una su tutte caratterizza la sua generale posizione sulla questione:

Una cosa va chiarita subito. Il paradigma oggi dominante per interpretare le vite umane individuali, e cioè il gioco reciproco tra genetica e ambiente, omette una cosa essenziale: quella particolarità che dentro di noi chiamiamo “me”. Se accetto l'idea di essere l'effetto di un impercettibile palleggio tra forze ereditarie e forze sociali, io mi riduco a mero risultato. Quanto più la mia vita viene spiegata sulla base di qualcosa che è già nei miei cromosomi, di qualcosa che i miei genitori hanno fatto o hanno omesso di fare e alla luce dei miei primi anni di vita ormai lontani, tanto più la mia biografia sarà la storia di una vittima. La vita che io vivo sarà una sceneggiatura scritta dal mio codice genetico, dall'eredità ancestrale, da accadimenti traumatici, da comportamenti inconsapevoli dei miei genitori, da incidenti sociali. Questa [teoria] – prosegue Hillman – vuole smascherare la mentalità della vittima, da cui nessuno di noi può liberarsi, finché non riusciremo a vedere in trasparenza i paradigmi teorici che a quella mentalità danno origine e ad accantonarli. Noi siamo vittime delle teorie ancora prima che vengano messe in pratica. L'identità di vittima [...] è il rovescio della medaglia sul cui dritto campeggia tutta lustra l'identità opposta: l'immagine eroica dell'“uomo che si è fatto da sé”, che si è ritagliato il destino da solo con volontà incrollabile. La Vittima è l'altra faccia dell'Eroe. [...] Questa [teoria], insomma, ha per argomento la vocazione, il destino, il carattere, l'immagine innata: le cose che, insieme, sostanziano la “teoria della ghianda”, l'idea, cioè, che ciascuna persona sia portatrice di un'unicità che chiede di essere vissuta e che è già presente prima di poter essere vissuta. “Prima di poter essere vissuta”: [...] questa teoria dedica molto tempo a ciò che è fuori del tempo, cercando di leggere ciascuna vita a ritroso, oltre che in avanti (Hillman 1997: 20-21).

Oltre che di una problematica platonica, tale proclama risente inevitabilmente (ma non intenzionalmente) di una problematica già affrontata da Scheler. Proverò a dirlo con altre parole ancora. Nell'esistenza di ogni singola persona è possibile immaginare

l'esistenza di un nucleo essenziale – l'*ordo amoris* – in cui si irradiano come nel loro punto di convergenza forze vettoriali opposte ma di pari intensità. Tali forze sono legate da una tensione ineliminabile e condizionano in modo aperto il processo di espressione e formazione dell'individuo. La prima di queste forze è il *destino* (*Schicksal*). Questo, inteso in senso statico, rappresenta il punto di partenza, l'essere obiettivamente preposizionato nel mondo in un certo modo, il contesto sociale (cfr. Cusinato 2018: 192); in altre parole, è l'unità di un senso continuativo tra il carattere del singolo e gli avvenimenti che accadono attorno a lui, l'insieme non voluto e impreveduto (non per questo soggetto a una necessità di tipo causale o deterministica) delle possibili esperienze che possono accadere a lui e soltanto a lui. La destinazione (*Bestimmung*), invece, deve essere intesa come il luogo (*Stelle*) spettante al singolo all'interno del mondo in virtù di quella vocazione (*Beruf*) consona a lui e a nessun'altro: il *bene in sé per-me* (*An-sich-Gutes-für-mich*).

Sono convinto che le analisi di Hillman possano rivelarsi particolarmente esplicative per la teoria scheleriana della vocazione. Ciò nonostante lo psicanalista statunitense sia particolarmente propenso a sbilanciarsi sul versante individuale, spazzando via d'un sol colpo tutto ciò che proviene dall'alterità. Perché – sostiene Hillman – è questo e questo soltanto che va recuperato e tenuto presente anche quando si propone una teoria psicologica: «il senso della propria vocazione, ovvero che c'è una ragione per cui si è vivi» (Hillman 1997: 18). La trama e la problematica di fondo sono in effetti le stesse che guidano l'indagine fenomenologica di Scheler. Tuttavia, se Scheler ritiene che questa immagine *ricorrente* della propria destinazione sia *cum rebus* – qualcosa che ancora non è e che non finirà mai di assumere una forma compiuta – Hillman al contrario ritiene che tale immagine sia *innata* e quindi *ante res*, data prima del venire al mondo delle cose, delle situazioni concrete e del loro divenire.

Leggere a ritroso significa che la parola chiave per le biografie non è tanto “crescita” quanto “forma”, e che lo sviluppo ha senso soltanto in quanto svela un aspetto dell'*immagine originaria*. Beninteso, ciascuna vita umana di giorno in giorno progredisce e regredisce, e noi vediamo svilupparsi varie facoltà e le osserviamo decadere. E tuttavia l'*immagine innata del nostro destino* le contiene tutte nella compresenza di ieri, oggi e domani. La nostra persona non è un processo o un evolversi. Noi *siamo* quell'immagine fondamentale,

ed è l'immagine che si sviluppa, se mai lo fa. [...] L'immagine è presente tutta in una volta. [...] Noi vediamo un tutto, una *Gestalt* (Hillman 1997: 22).

È evidente che le risonanze con la fenomenologia di Scheler sono molte, a partire dall'insistenza sulla forma, alla concezione non cronologica ma simultanea del tempo, fino ad arrivare alla singolarità come totalità indivisibile. Tuttavia – e questa è la ragione che ci spinge a portarla criticamente alla luce – se ne distingue per un tratto fondamentale: vale a dire, per l'idea che quell'immagine sia già formata prima che il divenire temporale e personale abbia realmente luogo. Detto con altre parole, se deve continuare a sussistere una forma di determinismo, allora solo il *determinismo indeterminato* della ghianda può condizionare l'espressione della sua forma. In comune hanno l'idea che questa immagine accompagni l'individuo lungo l'intero arco di un'esistenza, nonostante si manifesti in maniera opaca, nebulosa, vaga e solo a sprazzi. A distinguerle, invece, oltre a quanto su menzionato, la tesi di Hillman che l'influenza dei genitori sull'infanzia si configuri come l'illusione, un *determinismo genealogico* o *superstizione parentale* difficile da evitare. «Se esiste nella nostra civiltà una fantasia radicata e incrollabile, è quella secondo la quale ciascuno di noi è figlio dei propri genitori» (Hillman 1997: 89).

La fantasia dell'influenza dei genitori sull'infanzia ci segue per tutta la vita, anche quando i genitori in carne e ossa sono da un pezzo ridotti a fotografie sbiadite, sicché gran parte del loro potere deriva dall'*idea* di tale potere. [...] Ci ritraiamo in spiegazioni che coinvolgono i genitori, piuttosto che affrontare le pretese del destino (Hillman 1997: 37).

Un altro punto dirimente della teoria di Hillman consiste nel valore esemplare attribuito alle vite e alle persone eccezionali. Queste ultime, secondo lo psicanalista di derivazione junghiana, «manifestano la propria vocazione nel modo più lampante e forse da questo dipende il fascino che esse esercitano. Forse, anzi, sono eccezionali perché la loro vocazione traspare con tanta chiarezza e perché esse vi aderiscono con tanta fedeltà. Sono modelli, esempi di vocazione e della sua forza, e anche di lealtà verso i suoi segnali» (Hillman 1997: 47). Le vite delle personalità eccezionali, più che dar vita a una teoria dei grandi uomini e dei piccoli numeri, è funzionale all'idea per cui il genere più adatto alla messa in luce della vocazione sia la biografia. Non una biografia qualsiasi o di chiunque, ma la narrazione di vite particolarmente riuscite sotto il riguardo della fedeltà alla

chiamata della propria vocazione. Fenomenologicamente parlando, tali vite sono esemplari per il modo in cui sono in grado di accogliere ciò che si manifesta del destino singolare per via del suo essere ciò che più conta. Per dirla con le parole dell'autore, tali personalità fuori dal comune sono *esempi del daimon*. Il valore dell'eccezionalità rispetto al luogo e alla persona comune sta dunque nella sua natura *episodica: un unico episodio getta luca sull'interno campo visivo* (cfr. Hillman 1997: 53). I modelli sono dunque episodi, seppur eccezionali, di cura della propria chiamata. E lo sono proprio per via del loro carattere *eminente* come esempi di creatività esistenziale. Tuttavia, si tratta qui soltanto di mostrare la chiamata della propria singolarità in uno specchio che sia in grado di ingrandirla. «Il fatto di usare la persona eccezionale come esempio di un'idea non significa letteralizzare l'eccezionalità, come se fosse incarnata soltanto negli individui eccezionali» (Hillman 1997: 332-332).

Ritengo di poter sostenere che entrambi gli autori siano accomunati da una visione del campo in cui si svolge l'azione della singolarità come uno spazio immaginifico, o meglio come una vicenda – la vita – che si svolge prevalentemente in forma figurale. È evidente che finora, per enfatizzare questo aspetto, ho utilizzato oltremisura i termini-chiave della fenomenologia dell'esemplarità scheleriana: *Vorbild, Leitbild, Urbild, Bildung, Vorbildbewußtsein, Nachbildung, Einbildung, Bild- und Gestaltwerden, Vorbildhaftigkeit, Vorbildlich, Umbildung, Vorbildmodelle e Bildungswissen*. L'idea di Hillman, tuttavia, è che la vita «intesa come immagini, non sa che farsene di dinamiche familiari e predisposizioni genetiche. Prima di diventare una storia, ciascuna vita si offre alla vista come una sequela di immagini. Chiede innanzitutto di essere guardata» (Hillman 1997: 56). Guardata e compiuta in conformità all'immagine della propria vocazione, dato che quest'ultima, per quanto sia già completa, non ha il potere di manipolare gli eventi in vista della buona riuscita della propria esistenza.

Per quanto la fenomenologia dell'esemplarità qui tratteggiata muova fondamentalmente in una direzione processuale e dinamica, dato che considera il fenomeno esemplare come l'insieme dei processi riferibili alla tendenza, tipica della singolarità personale, a realizzare la propria peculiare pienezza (*Vollkommenheit*) in ciò che è diverso da sé, mentre invece la proposta di Hillman consideri la vocazione come il punto di partenza da cui prendere le mosse per una vita soddisfacente, la tonalità sottesa a entrambe le teorie ritengo sia accomunata dalle stesse note e dallo stesso timbro. In

precedenza ho provato a mostrare come Scheler getti i presupposti fenomenologici in vista di una visione *non verticale* e, più in generale, *non spaziale* della crescita. Raramente parla del processo di individuazione e maturazione nei termini di una crescita (*Wachsen*). Ben altrimenti, Scheler si riferisce a tale processo esprimendolo nei termini di una condivisione della messa in forma (*Bildung*). Tutt'al più, egli parla in termini di *profondità* che di verticalità. Lo stesso accade, seppur con altre parole, in Hillman:

La scala che sale dal cielo come simbolo di progresso spirituale ha un'antica origine. Ebrei, greci e cristiani hanno tutti assegnato uno speciale valore a ciò che sta sopra, e la moralità occidentale, la cui bussola è fortemente attratta dallo spirito, tende a situare tutte le cose migliori in alto e le peggiori in basso. [...] Essere adulti è essere grandi, avere raggiunto l'altezza definitiva. Questo, però, è solo uno dei modi in cui si può parlare della maturità, il modo eroico. [...] Ciò nonostante, le metafore che usiamo per le nostre vite vedono quasi esclusivamente la parte aerea della crescita dell'organismo (Hillman 1997: 63-64).

Eroico è, allo stesso modo, per Scheler la figura dell'esemplarità eccessivamente mascolinizzata e improntato da una logica virile, dotato di una tendenza all'azione straordinaria o di «una spiritualità esagerata, unilaterale e [che] misura tutto su un metro assiologico di origine esclusivamente maschile» (Scheler FO: 136). Hillman, dal canto suo, propone una visione tale per cui *crescere è discendere*: la ghianda della propria vocazione è una sorta di albero capovolto che ha le radici in cielo e immagina una graduale discesa verso il basso e verso le cose umane (cfr. Hillman 1997: 65-66). Sulla scia di quanto sostenuto prima, la ghianda è un'immagine già formata, data tutta in una volta, che punta a realizzarsi proprio come il *paradeigma* platonico:

un'immagine che abbraccia l'insieme di una vita tutto in una volta. Il testo platonico chiama questa immagine della vita *paradeigma*, “modello” [...]. Dunque quella che ricevo è l'immagine che è la mia eredità [...] condensata in un modello che è stato scelto dalla mia anima o, per meglio dire, *che viene sempre, di continuo, scelto dalla mia anima*. [...] Per dipanare quell'immagine occorre tutta una vita (Hillman 1997: 68).

In questo spazio assolutamente individuale e, perciò, assolutamente intimo, la persona sperimenta una dimensione di *solitarietà*, una solitudine fondamentale o

archetipica (cfr. Scheler FOM: 139; Yalom 2020; Hillman 1997: 81) con la propria vocazione. Sia Scheler che Hillman sono concordi nell'affermare che il prezzo dell'esperienza della propria singolarità è la scoperta di una sfera assolutamente intima che non ci è mai data. E ciò che è più intimo – sia in noi stessi che negli altri – è al contempo ciò che ci è più esterno, in ogni caso estraneo e non personale.

In realtà, credo che un ulteriore punto di contatto possa essere rintracciato in un'apertura di Hillman a ciò che prima abbiamo provato a esplicitare, a proposito della fenomenologia di Scheler, nei termini di una *liberazione* dal potere di determinazione dei legami sociali, familiari e ambientali. Sostiene Hillman, in questo caso:

Ascesa e caduta. È uno dei modelli archetipici della vita, una delle sue lezioni morali più antiche, cosmiche. Ma ciò che importa è *come* si cade, lo stile della caduta. [...] Il mito platonico della discesa [...] dice che l'anima discende in quattro modi: attraverso il corpo, i genitori, il luogo, le condizioni esterne. Possiamo prenderli come istruzioni per completare l'immagine che ci siamo portati con noi al nostro arrivo. Per prima cosa, il corpo: discendere, cioè crescere, significa ubbidire alla forza di gravità, assecondare la curva discendente che accompagna l'invecchiamento. [...] Secondo, accettare di essere un membro della tua famiglia, di fare parte del tuo albero genealogico, così com'è, con i suoi rami contorti e i suoi rami marci. Terzo, abitare in un luogo che sia adatto alla tua anima e che ti leghi a sé con doveri e usanze. Infine, restituire con gesti che dichiarano il tuo pieno attaccamento a questo mondo, le cose che l'ambiente ti ha dato (Hillman 1997: 87-88).

Diventare sé stessi e singolarizzarsi, nel senso di accogliere il senso della propria destinazione singolare, significa accettare la propria ascendenza e le proprie somiglianze col sistema sociale e familiare. Ora, quanto detto a proposito di Scheler vale anche, *mutatis mutandis*, nel caso di Hillman. Ossia, liberarsi dal potere di determinazione dei propri legami e delle proprie radici emotive o culturali non significa ignorare che esistano e che contribuiscano alla messa in forma della propria individualità. Significa, in maniera più sottile e proprio per questo più profonda, disattivare quella mentalità che li immagina come fattori di causalità verticale a senso unico. La superstizione esemplare dipende in larga misura da questa fantasia di una causalità verticale, a senso unico, dal grande al piccolo, dal vecchio al giovane, dal maturo all'immaturo. E la domanda che eclissa tutte le altre diventa la seguente: «come far combaciare il mio significato con i significati ai

quali mi si chiede di conformarmi?» (Hillman 1997: 104). In altre parole: *essere o non essere la mia vocazione, questa è la domanda* (cfr. Hillman 1997: 266).

È pur vero che sarebbe un'operazione ingenua e perlomeno forzosa quella di immagine le due teorie come se fossero sovrapponibili. Né tantomeno credo sia possibile interpretare l'una alla luce dell'altra, date le molteplici distanze che le separano. Ritengo piuttosto che, senza volerlo, le tesi di Hillman si ritrovino a giocare un inaspettato ruolo esplicativo rispetto alla teoria dell'esemplarità soltanto abbozzata da Scheler, e a cui con la presente ricerca sto tentando di restituire una certa unità e integrità. Hillman non è un'interprete di Scheler, né quest'ultimo rappresenta uno dei suoi termini di confronto. Inoltre, per quanto in alcuni punti delle loro ricerche paiano risuonare le stesse tonalità di fondo, è evidente che i percorsi di ricerca e il senso complessivo dei rispettivi affliti teoretici siano fundamentalmente incomparabili. Pertanto, non ho alcuna intenzione di tentare di avventurarmi in un'interpretazione globale della teoria della ghianda o di far dire a Hillman ciò che Scheler avrebbe voluto ma non sarebbe riuscito a dire, chiarificare o approfondire. La mia ipotesi è che ci siano alcune idee relative alla vocazione e alla crescita come con-formazione, esplicitate anche da Hillman, che possono rivelarsi particolarmente chiarificatrici rispetto all'interpretazione che intendo proporre del valore esemplare racchiuso nella fenomenologia di Scheler. Proviamo a immaginare, insomma, che la loro azione si svolga soltanto su un livello metateorico. Su un aspetto, in particolare, le due differenti visioni paiono puntare nella stessa direzione. All'interno di una visione processuale e dinamica dell'esemplarità, il compito della testimonianza maieutica dell'individuo più maturo è quello di rendere l'altro ricettivo nei confronti del suo *daimon*, destinazione, vocazione, *Leitbild* o ragione invisibile della propria vita. Questo fatto fondamentale sta a testimoniare che per crescere, dunque per discendere o prendere forma, la singolarità personale ha bisogno di qualcun altro che creda nel suo essere non visibile, soltanto presagita e data come possibile. La vocazione, dunque, ha bisogno di un mentore. «La ghianda, insomma, ha bisogno di un mentore» (Hillman 1997: 153). Il mentore è una persona che vede qualcosa di più essenziale di ciò che è dato come visibile e già lì, e intra-vedendolo fa in modo che venga alla luce. Qui è dato un vedere senza che ciò che è visto sia percepito e dato come reale e attuale. Il mentore è il grande artista plastico che

dalla folla dei dati parziali empirici – e talvolta da una sola azione o da un solo gesto espressivo – riesce a trarre a colpi di scalpello le linee dell'essenza di valore della persona; un'"essenza" che la conoscenza empirica, storica e psicologica della sua vita vela più che svelare; che non si manifesta mai pienamente in nessuna delle sue azioni o espressioni di vita, costituendo tuttavia il presupposto la completa comprensione di ogni azione e manifestazione vitale (Scheler FOR: 941).

Il mentore è il primo a imbattersi «nel sé assolutamente intimo quale confine eterno e, per così dire, per primo lo "scopre" nel suo movimento» (Scheler SIM: 97). Si è detto in precedenza, all'azione del mentore è essenziale il riferimento a un valore, meglio ancora *un valore con riferimento a un non-valore attuale*. L'amore è un movimento verso un valore positivo indipendentemente dal fatto che questo valore esista già oppure no. Ora, questo non-valore attuale non rappresenta né un'illusione su un valore inesistente, né una proiezione di un valore proprio sull'individualità altrui, né infine una sorta d'idealizzazione del valore della persona altrui. L'amore è sempre e ovunque un movimento spontaneo creatore di valori, non una reazione al valore o una sua mera riproduzione. L'amore come tale, quale funzione pura, «mai sbaglia e mai s'illude. [...] Esso, quale amore, vuole l'uomo "migliore" [...] anche solo come pura "anticipazione"» (Scheler SIM: 130). L'opera del mentore è rivolta verso il proprio (della singolarità): «Diventa (empiricamente) ciò che sei secondo la tua essenza individuale». Questo grida l'amore acosmico della persona a ogni uomo e nell'atto del suo movimento gli pone per così dire davanti proprio quest'immagine di destinazione – quale suo "ideale" originario (cfr. Scheler SIM: 143). Allo sguardo del mentore, al valore già dato come reale nella persona, si aggiunge ancora il movimento, l'intenzione rivolta ad ancora possibili valori "superiori", rispetto a quelli che sono già qui e dati. Pertanto «l'amore prende linea, per così dire, anzi, a volerla dire tutta, è proprio colui che ama che *vede più realtà* esistente degli altri, ed è lui, non gli altri, a vedere qualcosa di oggettivo e reale (cfr. Scheler SIM: 165). Qualora il valore (possibile) della singolarità personale dell'altro esista e sia visibile, solo pochi lo vedono, forse uno soltanto. L'opera del mentore è singolarizzante in senso pieno, proprio come l'atto di amare. Il suo è un movimento nel quale ogni datità appartenente alla dimensione della singolarità personale perviene alla sua *determinazione ideale (ideale Bestimmung)*. Il processo su cui interviene il mentore, con la sua azione, consiste dinamicamente in

un divenire, un crescere, un espandersi delle cose [...]. Quindi ogni fase di questo intimo sbocciare dei valori delle cose, che l'amore crea, è pur sempre una tappa [...]. [L'uomo] nel suo centro personale fuoriesce da sé stesso, come unità corporea e [...], attraverso e nella sua azione, è cooperante nell'affermare in oggetti altri da sé la loro tendenza verso la loro peculiare perfezione, nel contribuirvi, nel promuoverla, nel benedirli (Scheler OAM: 125).

Vedere, in questo caso, equivale a *credere*, «credere in ciò che si vede, e questo fatto conferisce immediatamente il dono della fede alla persona o alla cosa che riceve lo sguardo. Il dono della vista è superiore ai doni dell'introspezione. Perché tale vista è una benedizione: trasforma» (Hillman 1997: 158-159). Ciò significa che la forma assunta dalla singolarità, la forma in cui essa consiste e che diventa attraverso lo sguardo dell'altro – che è in grado di vedere oltre tanto da intra-vedere – «non è altro la forma che ricevo: essa non proviene da me; tutt'al più riguarda un'abilità del ricevente» (Sloterdijk 2010: XXV). Tale abilità *passiva* consiste nell'essere percepiti affettivamente, nell'esporsi in filigrana allo sguardo di qualcuno in grado di pre-sentire il valore non (ancora) espresso della nostra singolarità. Per dirla con le parole di Hillman: «noi siamo fenomeni offerti alla vista. "Essere" è in primo luogo essere visibili. Il lasciarci passivamente vedere apre una possibilità di benedizione. Perciò noi cerchiamo amanti, mentori e amici, affinché possiamo essere visti, ed essere benedetti» (Hillman 1997: 159). Non espresso, in questo caso, è sinonimo di non visibile, non ancora dato nel pieno delle sue potenzialità manifestative. E quindi non esistente.

Con tutta l'insistenza sul fenomenico, non intendo dire che non esistano zone riservate, ombre; [...] Ma zone riservate e ombre non sono invisibili. Si manifestano nelle reticenze, nelle circonlocuzioni e negli eufemismi, negli occhi ombrosi, distolti, nei lapsus, nei geni esitanti, nei ripensamenti, nelle omissioni. [...] Il presunto nascosto è anche esso in vista e suscettibile di essere notato, anzi è una parte di ciò che qualsiasi evento offre a chi sa guardare. L'immagine che un mentore scorge in un allievo o in un apprendista non è né tutta davanti né quel che è nascosto dietro; *non esiste alcun me realtà se non la realtà di me nella mia immagine* (corsivo mio). Il mentore percepisce le pieghe della complessità, quelle curve dentro/fuori, sotto/sopra dell'implicito che sono la verità dell'immaginazione in ogni sua forma, per cui possiamo ben definire l'immagine: *il come globale del*

presentarsi di una cosa. Eccomi, sono qui, proprio davanti ai tuoi occhi. Riesci a leggermi? (Hillman 1997: 160).

Si è detto in precedenza che esemplare è l'atteggiamento fenomenologico perché è ciò in cui consiste l'apertura al mondo, ovvero apertura alla dimensione di ciò che è singolare, irripetibile, unico nel suo genere. E l'apertura al mondo sta figurativamente alle cose nel senso del gesto della mano aperta e dell'occhio libero che si spalanca (cfr. Scheler SIM: 107-108; 122). Lo sguardo e il sentire aperti al mondo si schiude alla singolarità, «vede dei "ciascuni", ed è toccato dalla "ciascunità"», dall'*haeccitas* (Hillman 1997: 161 e 336). Ciascuno in quanto individuo che diventa una singolarità è unico nel suo genere: il che significa che, nel suo essere profondamente radicato in un complesso di uniformità – a causa dell'ereditarietà genetica e dell'ambiente iniziale – egli è unico nel modo, nello stile, nel *come* dell'atto con cui si manifesta. Ciò significa, come detto, che la destinazione si rivela in modo opaco e che, quindi, non può fornire una sicura guida personale in grado di dirci come comportarci in ogni situazione, quanto piuttosto come uno *stile mobile e irripetibile*, il *modo come* che lega la vita con la chiamata proveniente dalla propria singolarità. A determinare creativamente l'unicità del percorso di individuazione

non è tanto il mazzo di materiale genico, la mano di carte che ho ricevuto, quanto il modo in cui le carte si dispongono, formando una particolare [...] configurazione. La parola che avevamo usato per "configurazione" era "disegno" o "immagine", il particolare *paradeigma* che ci è toccato, secondo il mito platonico (Hillman 1997: 179).

Nel chi diventiamo gioca una parte fondamentale la non linearità del processo, la sua imprevedibilità e, infine – per entrambi gli autori, Scheler e Hillman – l'indipendenza significativa dalle condizioni iniziali, l'ineducibilità dell'esito dalle premesse iniziali. La fisionomia di una persona non è definita in partenza, ma un progetto creativo imprevedibile, irriducibile a un progetto prestabilito o a un'idea già conclusa (cfr. Cusinato 2018: 25). Le idee di Scheler e di Hillman, se tratte fuori dall'occultamento a cui soggiacerebbero se venissero osservate filologicamente, mettono in risalto il determinismo indeterminato della destinazione individuale. L'incommensurabile guadagno dell'idea di un *Werdender Gott* sta nell'aver posto la realizzazione di ciò che

ha la massima priorità relativamente al conferimento di un senso di pienezza alla vita individuale e collettiva non è all'origine, ma è il *termine*, la *mèta* del divenire della persona. L'errore dei sistemi deterministici è che smarriscono l'irrequietezza primordiale che si cela nel *Leitbild* delle singolarità, e con quella anche il suo sviluppo e divenire che, più che crescita, è *potenziamento esistenziale* (cfr. Cusinato 2002). Crescere, infatti, rimanda a un processo lineare, mentre la vita della singolarità «si muove in cerchi» (Hillman 1997: 181). L'individuo non è solo spettatore passivo di questo processo, ma prende parte attivamente a questo atto di continua generazione. Proprio nel tentativo di venire incontro e di accogliere a tale richiesta, l'individuo può trasformare questa recettività in un'attiva presa di posizione nei confronti della richiesta ideale della sua destinazione come tentativo di *esaudirla* (cfr. Scheler POS: 182-183). E per realizzarla, la singolarità ha bisogno di mentori come esempi di *ex-centricità*. La vocazione o destinazione necessita di personificazioni viventi delle immagini del possibile, inteso come altro e non visibile. Soprattutto, immagini a più strati. Nonostante una «cultura che non lascia spazio all'altro, non dà credito all'invisibile» (cfr. Hillman 1997: 233), gran parte degli studi sulla psicologia e l'ecologia del profondo convergono attualmente su un tema centrale: all'inizio non siamo soli, ma siamo in una situazione di relazionalità radicale con l'Altro. Tale altro va pensato sia nei termini di dentro-fuori, vale a dire ciò che distingue il sé personale (visibile) dalla propria controfigura altra o *personal non-self* (invisibile) e, inoltre, ciò che distingue la propria singolarità da quella altrui (cfr. Cusinato 2018: 12; 20; 206; inoltre Hillman 1997: 233). «La ghianda non si mescola con il sé inflazionato della soggettività moderna, così separata, personalistica e sola. Benché sia la *mia* ghianda, non è me e neppure la mia» (Hillman 1997: 317).

In generale, e riassumendo, ritengo ci siano alcuni passaggi fondamentali della proposta di Hillman particolarmente esplicativi per una più profonda comprensione dei tratti salienti della fenomenologia dell'esemplarità e della vocazione di Scheler. Nonostante la teoria dello psicanalista junghiano sia eccessivamente e provocatoriamente sbilanciata sul versante innatista e prefigurale della vocazione, in generale è evidente che essa sia rivolta all'apertura al mondo – di cui parla Scheler – come discesa nel mondo. Se crescere è aprirsi alla propria singolarità e a quella altrui, e crescere è discendere, allora aprirsi a ciò che è dato nel mondo implica discendere nella materialità e nella quotidianità delle sue faccende, della sua realtà. È

anche troppo facile prevedere che l'iniziale ascesa gioiosa del sentimento fino a vertici eroici e divini è seguita con assoluta certezza da una caduta altrettanto vertiginosa. Saremmo perciò nella situazione – quanto vantaggiosa – di ridurre tutta questa esaltazione nei termini di una scalata alpina. Ogni ruscello tende a scendere a valle e confluire nei grandi corsi d'acqua, i quali a loro volta si dirigono verso le grandi pianure: così è la vita, che non soltanto trascorre nel quotidiano, ma riduce tutto in termini quotidiani. Ciò che è inusitato, a meno di trasformarsi in catastrofe, può infiltrarsi nelle pieghe della vita quotidiana, ma è cosa che succede di rado. Quando l'eroismo sfocia nella convulsione e questa porta alla catastrofe o alla nevrosi, o a entrambi. Nietzsche è rimasto folgorato in uno stato di alta tensione (Jung 2007: 74).

La conversione etica a cui si riferisce Scheler parlando di epochè prevede l'esercizio quotidiano a piccoli, continui e frequenti momenti di *rivolgimento* dello sguardo verso la realtà come singolarità. Che non è una realtà più vera, né più autentica.

4. *Se incontri Scheler per strada uccidilo: individuazione e differenziazione in prospettiva esemplarista*

Il processo di individuazione svolge all'interno della fenomenologia dell'esemplarità di Scheler una parte tutt'altro che trascurabile. L'individuazione o singolarizzazione è il processo di formazione (*Bildung*) della singolarità, e in particolare dell'individuo come *distinto* dalla generalità dell'ambiente e del senso comune ma al contempo *immerso* in esso senza via di scampo. Singolarizzazione, quindi, da un punto di vista psico-assiologico è un processo di *differenziazione* che ha per mèta – in senso teleocline, non teleologico – lo sviluppo della personalità individuale come parte integrante della collettività. La necessità dell'individuazione è un tipo di necessità tanto naturale quanto etica e personale. Essa, infatti, è già data fisiologicamente a livello della falda impersonale del *Gefühlsdrang*. Per il fatto stesso che l'individuo non è soltanto un essere singolo, ma presuppone dei rapporti collettivi per poter esistere, il processo di singolarizzazione non porta all'isolamento, bensì a una coesione o a una *solidarietà* più intensa e più generale. E il processo di individuazione è strettamente connesso con l'ex-centricità della persona rispetto alla chiusura ambientale e al senso comune e sociale, non

cancellabile ma depotenziabile e riducibile in senso fenomenologico. Direbbe Jung: «Una pianta che debba essere portata alla massima possibile fioritura delle sue peculiarità, deve anzitutto poter crescere nel terreno in cui è piantata» (Jung 2007: 502). In generale, l'individuazione si esprime in contrapposizione con le regole collettive e sociali, giacché essa si esprime nei termini di una separazione e una differenziazione dall'eredità e da ciò che è trasmissibile, verso la messa in forma di ciò che è singolare.

Ora, dato che la singolarità prende forma a partire da un terreno comune e da un contesto relazione stratificato su diversi livelli, il processo di singolarizzazione è per Scheler anche *Selbstheilung* inteso come *autoguarigione* – in senso non solipsistico – dal potere schiacciante e dai imposti dalla realtà. Guarigione che implica un processo di accettazione del dato di fatto puro e semplice che le cose non sono né buone né cattive ma si danno per come sono e, in quanto fenomeni, sono nei limiti in cui si danno. Questa consapevolezza si declina nei termini di un'apertura e un'immersione nel mondo per com'è, nella sua singolarità e inevitabilità, ed è «l'inizio della libertà dall'oscura forza dell'essere e dell'accadere» (Scheler PER: 167). L'acquisizione di questa consapevolezza, nella visione di Scheler, rappresenta per l'individuo una fonte di meraviglia (*Verwunderung*) nei confronti della datità e positività dell'esistente, del fatto che è e che è proprio così com'è e non altrimenti. Che «in generale qualcosa è (*überhaupt Etwas sei*)», o detto più drasticamente che «non c'è il nulla (*daß nicht Nichts sei*)»; inoltre, che il carattere dell'esistente consiste nel suo essere un *non non-essente* (*nicht Nicht seienden*), ossia nel suo non-essere relativo o non esistere alle condizioni di un osservatore e delle sue leggi costitutive psicologiche e morali. Epochizzare il mondo – nel senso profondamente etico di tale atto e processo di rivolgimento – significa imparare a vivere con le cose così come sono e si danno. Prendere atto di questa relativa negatività dell'esistente comporta un atteggiamento di profonda umiltà,

quella profonda arte dell'anima, in cui essa si libra oltre la misura consistente nel semplice lasciarsi vivere e fluire. Ci sono due vie di una cultura dell'anima e di un superamento della sua ristrettezza e opacità naturale. La prima è la via della *tensione* dello spirito e del volere, della concentrazione, dell'estraniamento autocosciente dalle cose e da sé stessa. [...] La seconda è la via della *distensione* dello spirito e del volere, dell'espansione e del crescente spezzare i fili che continuano a incatenare automaticamente anche nell'atteggiamento rilassato, inattivo, il mondo [...] e gli altri essere viventi al proprio organismo e al proprio

io [...]. Chi segue la seconda, non teme di meno la prima. Iniziando con l'incondizionata fiducia nell'essere e nella radice di tutte le cose, da cui esse germinano, *sente come un'insensatezza voler "ordinare" un mondo problematico*. [...] Il miracolo interiore della rinascita eternamente nuova e l'acquisizione di forza per "rinforzare la vela" da una riserva infinita, nella rinuncia completa alla propria forza e a ogni minimo merito, è questo il fine a cui tende, senza saperlo, l'umiltà (Scheler VIR: 166-169).

Cosa significa tutto questo? Significa, nel suo senso più profondo, che l'esistenza è semplicemente così, inevitabile.

Questa particolare prospettiva sull'atto di liberazione profondo, che determina non solo un semplice "cambiamento" di intenzione (*Gesinnungsänderung*), bensì una reale trasformazione dell'intenzione (*Gesinnungswandel*), può essere adeguatamente compresa solo a partire dal fatto che i tipi e le modalità del nostro modo di rivolgerci al nostro processo di integrazione e salvezza possiedono determinati gradi (*Stufen*) di raccoglimento (*Sammlung*) e concentrazione. Il cambiamento di quei gradi di raccoglimento (*Sammlungsstufen*) della personalità stessa, per cui essa vive, è dunque una libera azione della nostra persona nel suo insieme. L'atto di trasformazione più profondo ottiene la sua piena comprensione solo dal fatto che un tale cambiamento liberamente perseguito del livello di raccoglimento di tutta la nostra esistenza interiore (*frei erwirkte Änderung des Sammlungs-niveaus unserer ganzen inneren Existenz*) sia un fenomeno concomitante (cfr. Scheler PER: 179). Tale trasformazione corrisponde, in ultima analisi, a una rinascita (*Wiedergeburt*). Tale rinascita, come si è visto, è rivolta verso l'assunzione di una nuova forma ideale, una forma singolare intravedibile eppure non pienamente realizzata. L'interpretazione che ho provato a fornire della gerarchia delle qualità valoriali nelle pagine precedenti sostiene, in ultima analisi, che l'ordine e la stratificazione delle priorità esistenziali culmina nell'idea di valore (*Wertbildes*) del sacro non nel senso del santo come figura personale esemplare. La categoria del sacro prende concretezza come apice del movimento di apertura a ciò che è singolare nel momento in cui s'intende riferita all'*Heilsbildes*, all'immagine della «guarigione» individuale. A questo livello di profondità della vita individuale – non solo interiore – la persona si apre, come detto, al mondo nella sua singolarità, inevitabilità e, infine, nel suo essere non relativo al volere. Quando Scheler sostiene che la realizzazione delle qualità valoriali poste più in profondità nella vita di una persona non può *mai* costituire la materia dell'atto di volere, è come se

ci invitasse a entrare in un ordine di idee tale per cui ciò che pertiene alla dimensione della singolarità e del *sacro* (*das Heilige*) è ciò che non dipende dalla volontà esplicita. Per cui, così come non si può voler essere felici, non si può voler essere testimonianze di vita riuscita o mentori, né si può voler prendere un'altra persona come modello o ammirarla. In generale, non si può voler essere sé stessi indipendentemente da tutto e tutti, dal proprio passato come da ciò che circonda. «Forse la cosa più difficile da accettare per [la persona] è il fatto di essere così *comune*. Lui stesso [...] e tutti gli altri che conosce, sono esattamente uguali» (Kopp 2019: 46-47).

Dunque, accettazione della realtà e della realtà comune che abita sempre e comunque nell'individuo, plasmandolo a partire da un sostrato e una radice *comuni* a tutti gli esseri viventi. Ma l'altra cosa veramente difficile da accettare è che il nucleo di ogni messa in forma individuale,

come anche la giustificazione filosofica ultima del suo senso e del suo valore, io li ravviso – sostiene Scheler – in un “divenire persona” [dell'uomo] da intendersi in questo preciso senso, sempre rinnovantesi e in crescita costante, in una [singolarizzazione] che è al contempo *auto-deificazione* [e autoguarigione]; *non nell'attesa di un salvatore che viene dall'esterno*, non nella passiva ricezione di grazie redentrici capitalizzate da una chiesa che ha divinizzato il suo fondatore in senso cosale (Scheler FO, 67).

Scheler è consapevole che, desiderosi di salvezza, perfezione e conoscenza, la maggior parte degli individui ha spesso cercato guaritori, salvatori, guide, insegnanti spirituali e guru dei quali *poter diventare discepoli e seguaci*.

Dato per scontato questo difetto molto umano, il [pellegrino] può rivolgersi al suo [salvatore] come un bambino si rivolge a un genitore buono, insistendo perché questi si prenda cura di lui. Il paziente psicoterapeutico può cominciare nello stesso modo, cercando di costringere il terapeuta a dirgli cosa deve fare per essere felice e come deve vivere senza essere pienamente responsabile della propria vita (Kopp 2019: 11),

e della sua piena ma incompiuta riuscita.

Il cercatore spera di trovare qualcosa di definito, di permanente, qualcosa di immutabile da cui poter dipendere. Gli viene offerta invece la riflessione che la vita è proprio così come sembra, cioè un fardello mutevole, ambiguo, effimero, misto. Spesso risulta scoraggiante, ma in ultimo vale, poiché non c'è altro. Il pellegrino-paziente desidera un modo di vivere preciso, e gli viene mostrato che: “La via di cui si può parlare non è una via costante; il nome che può essere pronunciato non è un nome costante”. Forse il paziente riuscirà a conservare soltanto ciò cui è disposto a rinunciare. Si può raccogliere l'acqua fresca dal ruscello spumeggiante con le palme aperte, traboccanti. Non si può *afferrarla* e portarla alla bocca coi pugni stretti, malgrado la sete che motiva la nostra azione violenta (Kopp 2019: 12-13).

Lo sviluppo della personalità e della singolarità è ciò che è più costoso di ogni altra cosa, in termini di certezze, di illusioni e di perdita di ingenuità-naturalezza-innocenza. Tuttavia, sostiene Scheler, in vista dell'individuo “messo in forma” la destinazione più profonda si raggiunge soltanto se la si persegue in modo non intenzionale (cfr. Scheler FO: 69): «realizzare e incarnare questa immagine-guida ricorrente (*Leitbild*) fino alla punta delle dita e sorriso che porta sulle labbra [...]; il fatto che [l'individuo] sia e che, nella storia del “mondo”, divenga sempre più ciò che è *in nuce* per sua essenza – nel senso del pindarico “Diventa ciò che sei”» (Ibid.). Diventare sé stessi in virtù di una rinnovata presa di coscienza del *potere* e della *responsabilità* nei confronti del proprio processo di messa in forma e di guarigione – questo il senso della *Selbstheilung* – non significa farlo completamente da soli. La presenza dell'altro è tanto più reale e profondamente efficace per la trasformazione del sé quanto meno è esplicitamente voluta e indirizzata intenzionalmente a quest'ultima. L'efficacia della presenza dell'altro si manifesta attraverso l'auto-rivelarsi, l'offrirsi spontaneo di figure e testimoni di vocazione in forma personale. All'interno del processo esemplare la persona incontra non volutamente il suo mentore, che con il suo movimento fatto di amore, comprensione e fiducia assume un'importanza tale per l'individuo tale da toccare e rinnovare la sua esistenza. Inizialmente, però, l'individuo non è ancora consapevole dell'impotenza dell'alterità, vale a dire del fatto che l'essere liberi si manifesta nell'incremento della *propria* gioia attiva, ossia nell'incremento qualitativo della *propria* potenza di agire (cfr. Cusinato 2018: 14). Per questo, egli chiede al suo maestro o mentore di mostrargli

la strada per uscire dalla foresta. Egli [però] può rispondere soltanto: “Questo non lo posso fare. Posso però indicarti i sentieri che conducono ancora più dentro, nel fitto del bosco, e poi possiamo cercare di ritrovare *insieme* la strada giusta. [...] La sua prontezza a correre il rischio di apparire sciocco [dà agli altri] il coraggio di essere sé stessi (Kopp 2019: 23).

La ricerca fenomenologica condotta da Scheler sull’autorivelazione e l’autoguarigione poggia sul fatto vissuto che l’apertura alla singolarità personale del mentore facilita e invita l’apertura crescente dell’individuo in formazione a sé stesso e al mondo. Esempio è, insomma, per dirla con altre parole, quel movimento che consiste in uno scambio reciproco tra autorivelazioni. Non si può voler essere modello di vita per l’altro, così come non si può voler emulare l’altro, senza in qualche modo smarrirsi nella vista, nell’incanto della vita altrui. Come per ogni altra interazione umana significativa e simpatetica, dal lato dell’individuo più maturo dal punto di vista della sua messa in forma singolare,

il modo più efficace per suscitare la rivelazione nell’altro, è quello di rischiare il primo passo e offrirla spontaneamente. Sebbene creda che l’unico pericolo reale stia in ciò che è nascosto, la rivelazione di me stesso a me stesso deve precedere la rivelazione all’altro. Spesso mi rivelo all’altro senza essere sicuro di sapere in che cosa mi stia immischiando. Potrei rimanere tanto sorpreso (inorridito o deliziato) quanto l’altro di fronte a ciò che emerge. [...] Ciascun uomo ha il suo Enkidu, l’altra sua metà, il suo sé nascosto. Quanto più perde contatto con il suo gemello tanto più la sua vita diventa una parodia vuota e insoddisfacente. [...] Per il tipo di mezzo-uomo, che affronta il mondo come il Signor Brava Persona, c’è il pericolo di vivere una vita di acquietamento autodegradante. Per renderlo libero [...] si deve presentarlo prima al gemello inesorabilmente pericoloso colmo della sua ira ignota (Kopp 2019: 33-38).

L’interpretazione che ho provato a fornire della fenomenologia dell’esemplarità scheleriana pare arrivare alla conclusione, provvisoria certamente, che la formazione è “determinazione” (*Bestimmung*), e di sicuro è in ogni caso determinazione individuale (*individuelle Bestimmung*) e peculiarmente singola. Allo stesso tempo, essa è *armonizzazione* (*Ausgleich*) tra gli strati o livelli che danno forma alla propria singolarità – *ordo carnis*, *ordo socialis* e *ordo amoris* – e inoltre del proprio sé visibile con il proprio sé intimo, solitario (*Einsam*) e nascosto (soprattutto a sé stessi) – il maschile con il

femminile, l'impulsivo con il razionale ecc. Prendere forma significa, inoltre, armonizzare il proprio sé con gli ambienti viventi, sociali e culturali, oltre che in ultima istanza con la stratificazione particolare di ogni individuo. Essa, tuttavia, non è un possibile scopo della volontà, ed è qui che si dà e si svolge la dinamica fenomenologica del divenire che contraddistingue la formazione, alle spalle del semplice proposito e del semplice volere.

Solo chi si vuole perdere in un'autentica comunione [...] diventa sé stesso. [...] Che cosa si deve aggiungere dall'esterno a quell'idea orientativa, a quel valore orientativo peculiarmente singolo e sempre individuale che è l'autentico amore di sé [...] l'amore per il nostro più profondo nucleo essenziale [...] posto di fronte a noi e che noi siamo chiamati a realizzare? Che cosa si deve aggiungere dall'esterno per farci accogliere attivamente la chiamata della nostra destinazione, la richiesta silenziosa di questa immagine [...]? Moltissime cose, che però, ancora una volta, dipendono da noi [dalla nostra volontà cosciente e scelta intenzionale] solo in piccola parte. *La vita, infatti, è demonica* [...] ed è fatta di elementi quali l'eredità, il milieu, la condizione del gruppo e della classe di appartenenza, l'epoca in cui si nasce e mille altre cose ancora (Scheler FO: 70).

Considerando soltanto gli stimoli positivi, il primo e più importante consiste secondo Scheler nella prefigurazione assiologica in forma personale offerta dall'alterità. In questo caso, si tratta di un'altra persona che si è conquistata il nostro amore e la nostra ammirazione. Per prima cosa, se vuole "mettersi in forma", l'individuo deve abbandonarsi a un modello integro (*heilen*) e libero, senza sceglierlo. Tutt'al più, è il modello a giocare un ruolo attivo in questo caso, intravedendo nella persona in formazione una nuova forma di esistenza soltanto accennata, ma non ancora data. In questo caso, quindi, è la sua fiducia nel non visibile

che ci afferra, seducendoci e invitandoci, attirandoci impercettibilmente al suo seno. [...] Coloro che illustrano e chiariscono a ogni uomo la sua destinazione: commisurandoci a questi modelli, possiamo combattere per elevarci a noi stessi, al Sé spirituale in ognuno di noi: essi conoscono le nostre vere forze e ci insegnano a farne attivamente uso. L'autentica formazione, tuttavia, è necessariamente *diversificante*. [...] Invece di essere subito pronti a *prostrarsi al cospetto dei cosiddetti "grandi uomini" della storia* [...] Ciascuno uomo, ma anche ciascun gruppo, ciascuna professione, ciascuna epoca con le sue guide ha la sua

particolare e tipica struttura pulsionale [...], in altri termini il suo ethos peculiare: pertanto ciascuno avrà anche i suoi particolari modelli. [Va] preteso che si dia una tale differenziazione (Scheler FO: 70-71).

Sulla base di queste considerazioni, il grande errore sarebbe quello di dare vita a un modello teorico esemplare e, dunque, formativo fondato sulla sola ammirazione dei “grandi” uomini. Come se fosse possibile ridurre una teoria dell’esemplarità a una grandiosa rappresentazione della figura spirituale di geni o eroi o degli esemplari più elevati del genere umano. E parlare di individuazione nei termini di autoguarigione significa, ancora una volta, che *la persona è individuata tramite sé stessa e in sé stessa* (cfr. Scheler FO: 72). L’incontro con l’alterità, in questo caso, si configura come l’occasione e l’opportunità *esemplare* per dare forma a qualcosa che, nonostante non esista e non possa darsi al di fuori della situazione fenomenica in cui si rivela, allo stesso modo non dipende da condizioni imposte dall’alto e dall’altro. Al contrario, esercitare un potere sugli altri comporta un rischio, sia in positivo e in termini di espansività sia in negativo in termini di senso di onnipotenza. Se l’ambito in cui il potere e l’influenza dell’altro sulla nostra vita si realizzano sono volti verso le possibilità ri-creative del sé, allora la gioia di veder crescere qualcosa credendo nel suo potere su sé stessa aumenta a dismisura. Ma se questa libertà viene sperimentata nei termini di un *potere sugli altri*, allora entrambe le parti saranno intrappolate. Non importa come verrà usato tale potere. Se considero altre persone in maturazione più deboli o, comunque, in una posizione subalterna o asimmetrica rispetto a me e nel rapporto interpersonale che si instaura tra noi, non importa che essi si offrano spontaneamente come discepoli oppure no, saremo entrambi intrappolati in un’alleanza e in un vincolo simbiotici. Questo paradosso si manifesta sin dai primissimi anni di crescita, dato che i bambini si trovano a vivere i primi anni di vita in uno stato di relativa impotenza e dipendenza, in cui hanno bisogno di cure innanzitutto per sopravvivere, e poi per crescere e diventare un adulto felice e *creativamente autorealizzato*. Successivamente, le figure che ci accompagnano lungo questo percorso non dovrebbero porsi come oggetti che richiedono imitazione o cieca sottomissione. Essi dovrebbero al più porsi come precursori che ci spingono ad ascoltare la chiamata della nostra persona e quella legge che sono nostre in modo individuale. Le personalità esemplari devono renderci liberi e ci rendono liberi – nella misura in cui non sono schiave, ma libere – per l’accoglimento della nostra destinazione e per la compiuta

emanazione del nostro potere personale e della consapevolezza che ne abbiamo. Un brano di Kopp risulta particolarmente evocativo per esprimere la libera necessità con cui l'esemplarità incide sulla personalità senza imporsi: gli individui maturi e aperti al mondo delle singolarità

ascoltano gli insegnamenti dell'uomo santo. Govinda rimane meravigliato e decide di diventare suo discepolo. Si separano poiché Siddhartha sceglie di lasciar perdere tutte le dottrine e tutti i maestri e di raggiungere la sua meta da solo – o morire. Alla ricerca dell'Atman tra i Samana, ha tentato di fuggire dal sé, solo per rendersi conto che deve scoprire e giungere a conoscere proprio il sé. Ora, impegnato a cercare un maestro, “ha scoperto quel segreto consolante che un maestro non è necessario. [...] Le cose più importanti che ogni uomo deve imparare, nessun altro glielo può insegnare. Una volta accettata questa delusione, sarà in grado di non dipendere dal terapeuta, il guru, che si dimostra soltanto un altro essere umano in lotta. Le illusioni muoiono con difficoltà, ed è doloroso accettare l'insight che un adulto non può essere il discepolo di nessuno. Questa scoperta segna non la fine della ricerca, bensì un nuovo inizio. Così Siddhartha si lascia dietro il boschetto (e la sua giovinezza) sentendosi un uomo. Ora sa che può imparare il segreto di Siddhartha soltanto diventando il proprio maestro (Kopp 2019: 60-61).

Così, l'individuo formato e singolarizzato intravede a sua volta le cose che stanno davanti a lui “in forma”, in una forma significativa, senza che egli abbia la consapevolezza di aver dato loro una tale forma. Pertanto conviene al processo che porta l'individuo a singolarizzarsi l'essere discreto, sobrio, umile, non eclatante, silenzioso, non appariscente, naturale – e sempre consapevole dei propri limiti (cfr. Scheler FO: 75). Formato, allora, non è colui che sa o conosce molto, ma colui che ha fatto propria una struttura personale, un insieme di schemi dinamici connessi l'uno all'altro a formare l'unità di uno *stile*. Si è detto prima che ciascuno è una singolarità in virtù dello stile con cui si riappropria *n* volte di sé stesso attraverso il significato attribuito alla propria esistenza, in cui quest'ultima è concepita come l'intreccio da armonizzare creativamente tra ciò che è comune – a partire da ciò che ci contraddistingue e ci accomuna in quanto viventi – e ciò che è unico e singolare.

Se dovessi scrivere un nome sulla porta d'ingresso dell'epoca del mondo che sta per giungere, un nome che riesca a restituirne la tendenza complessiva, sarebbe soltanto uno il

termine che potrebbe sembrarmi adeguato; si tratta del nome di *armonizzazione*: armonizzazione in quasi tutte le caratteristiche specifiche di natura, tanto fisiche quanto psichiche, che si convengono ai gruppi umani in quanto tali [...] e – al contempo – un imponente aumento delle differenze spirituali, individuali e relativamente individuali, come per esempio quelle nazionali (Scheler FO: 128).

Stando così le cose – afferma Scheler – è giunto ora il momento [...] in cui deve avere inizio *un'armonizzazione* e insieme *un'integrazione* di questi orientamenti unilaterali [...]. La storia futura [...] sarà sotto l'auspicio di questa armonizzazione e di questa integrazione. [...] Nessun romanticismo [...] potrà mai spegnere la fiaccola che arde sveltante, la potente fiaccola dell'orientamento del mondo che è stata accesa per la prima volta dalla scienza greca della natura dei pitagorici e poi, passando per le epoche culturali dell'Occidente, si è elevata a fiamma che illumina il mondo intero [...]: non saranno mai le fiamme delle scienze, in nessuna fase del loro possibile processo, a dare al nostro nucleo interiore, ossia alla singolarità personale, quella luce il cui silenzioso ardere è in fondo l'unica fonte che alimenta quelle stesse fiamme (Scheler FO: 87).

Se in questione, quindi, c'è una nuova immagine dell'esemplarità e del divenire personale «posso figurarmi questa immagine a venire solo in modo tale che [...] rappresenti l'“ideale” accessibile di una sua *libera autoconfigurazione*: la configurazione di quella parte straordinariamente plastica della sua essenza (la singolarità è un essere vivente di straordinaria plasticità: *N.d.A.*) [...]. Ciò che viene dalla singolarità personale non viene in modo automatico, non viene da sé. Deve essere preso in mano!» (Scheler FO: 127). Nella sua interezza e nel suo configurarsi come totalità, il vivente che è in grado di maturare fino alla singolarità occorre che faccia spazio al suo movimento discontinuo ma incessante, essenzialmente infinito. Senza *fissarlo*, come si è visto, a un modello o una figura in forma personale, di carattere storico, morale, politico. La persona è quell'ente il cui modo d'essere coincide con la decisione, ancora aperta, intorno a ciò che intende *essere e diventare*. L'enfasi posta sul contributo attivo-passivo che la singolarità è in grado di fornire a sé stessa per ciò che riguarda il livello esistenziale ed emotivo del massimamente prioritario o, detto altrimenti, quel che c'è di valido e sacro nella vita di ognuno – felicità, salvezza, integrazione, apertura, beatitudine ecc. – serve a Scheler per smontare dall'interno il dispositivo tipico della visione del mondo occidentale da cui ha origine *il bisogno di una redenzione attuata da altri*. Passiva, ma profondamente efficace,

è quella tecnica consistente «nello *sprofondare in sé stessi, nell'introspezione, nella sopportazione e nella contemplazione delle essenze*» (Scheler FO: 138). Ritengo pertanto che Scheler consideri possibile una forma di *autoreddenzione* intesa come *autoliberazione* dal peso schiacciante dei vincoli esterni reali che riducono (in senso non fenomenologico) l'individuo alla specificità del suo ambiente, della sua cultura, delle sue tradizioni, società e sistema familiare. Tuttavia, ai fini di una più adeguata soluzione della questione delle attività che permettono una crescita etica, un incremento assiologico della vita individuale e collettiva, l'*auto-acquisizione (Selbsterwerbung)*, appunto, rappresenta soltanto un tipo di attività tra le altre.

In che misura, ad esempio – si domanda Scheler – l'effettiva convergenza di questi fattori, trasmissione ereditaria, tradizione, educazione, autorità, esperienza personale – e la formazione della coscienza morale che ne risulta – contribuisce all'acquisizione di simili intuizioni? [...] Quali fattori dell'attività, interagendo, permettono di avere un accesso, nel modo più adeguato allo scopo, all'evidenza intuitiva del bene [in sé-per l'individuo]? E quale contributo possono dare, in tal senso, la tradizione, l'ereditarietà, l'autorità, l'educazione, l'esperienza personale? (Scheler FOR: 177).

Tale originaria direzione assiologica (*ursprüngliche Wertrichtung*) singolare e personale, quell'«obiettivamente “buono” per me e per nessun altro, [...] quella voce imperiosa che nasce in noi e risuona in noi» (Scheler FOR: 383) viene a datità nell'assolutezza sentita del livello in cui esiste e si manifesta quella qualità valoriale, «in cui avvertiamo come “*possibile colpa*” e come “*degradante*”, rispetto al livello attuale della nostra esistenza assiologica, il solo pensiero di abbandonarlo o di rinunciare ad esso» (Scheler FOR: 213). «Esiste in noi stessi un livello di profondità (*tiefe*), nel quale sappiamo segretamente come stanno le cose riguardo alla “relatività” [e all’“assolutezza” esistenziale della nostra scala di priorità: *N.d.A.*] [...]; anche se possiamo tentare di dissimulare quella “verità” con il giudizio, il confronto e l'induzione» (Ibid.). Questo livello si manifesta con la massima evidenza personale sia in caso di rinuncia alla propria vocazione sia, al contrario, in caso di una sua armonica realizzazione e soddisfazione. Una variazione dell'orientamento assiologico della vita di una persona conferisce, quindi, alla vita intera una nuova direzione. Proprio per questo tale cambiamento – una vera e propria trasformazione – si sottrae a ogni intervento puramente volitivo o pedagogico, e

da quel presupposto puramente pragmatistico (in questo caso pedagogico-pragmatistico) secondo il quale la mente e l'anima dovrebbero essere fatti in modo tale da potere essere dominati e guidati senza limiti da un educatore (Scheler FOR: 245). Il punto fondamentale di una fenomenologia dell'esemplarità in senso vocazionale sostiene che

non essendo una disposizione, ma un dato intuitivo attuale, l'orientamento assiologico è completamente diversa anche dal cosiddetto "carattere" di una persona. Perché il "carattere" indica, di solito, la causa interna che determina costantemente le singole azioni di un individuo, così come si offrono al primo sguardo, dall'esterno. Il "carattere" quindi è sempre un'assunzione meramente ipotetica di qualcosa che non viene mai per noi all'evidenza di un dato; ci limitiamo a supporre, per induzione, che quella "X" possa spiegare le azioni che si sono manifestate nell'esperienza (Scheler FOR: 247).

Venendo meno la pretesa e le aspettative legate al volere e all'effettiva capacità di intervenire pedagogicamente sulla vita relativamente intima dell'individuo, si verifica un processo di *maturazione* sia sul versante teorico che pratico. Sia in termini di sviluppo emotivo del bambino che nei termini di una crescita globale della singolarità personale, propria e altrui: il fenomeno primario che rivela la maturità complessiva della persona è una costante limitazione del *volere* alla sfera del "*fare possibile*". L'adulto rinuncia ai progetti velleitari del bambino e dell'adolescente e al *fanatismo della volontà* si sostituisce progressivamente il "compromesso".

E la storia complessiva dell'umanità mostra, in ogni ambito pratico, come i fini del volere originari a priori si separino progressivamente sulla "soglia" della sfera efficace del "fattibile", per così dire, e come i contenuti dei fini guadagnino sempre più in modestia. Più l'uomo è primitivo [immaturo], più crede al potere universale del suo volere, come se potesse controllare il tempo atmosferico, fabbricare oro e praticare ogni forma di "magia". [...] Qui il compito dell'esperienza, nella misura in cui cresce, è quello di rendere "saggi", e non "capaci di volere" o "non volere questo e quello" [...]. L'esperienza è soprattutto una scuola di saggia "rassegnazione" (*Resignation*) rispetto ai fini originari del volere, non una fonte positiva della loro creazione (Scheler FOR: 263).

Chi ha una coscienza più forte o più ricca del *poter fare* esperisce appunto, fin dall'inizio, stati di questo tipo completamente diversi. Egli fa qualcosa di diverso, perché

“pretende” qualcosa di diverso da sé stesso. Questo *potere*, quindi, non può essere né aumentato né diminuito con l’esercizio, e nemmeno con l’abitudine, ma *determina* (*bestimmte*) in anticipo, per sua natura, la capacità del soggetto di praticare determinate attività e di abituarsi ad esse (cfr. Scheler FOR: 269-271). L’esemplarità è rivolta verso questa percezione del proprio poter essere e poter fare – detta altrimenti, verso questo senso di auto-efficacia (nel senso espresso da Bandura). Anzi, spesso esperiamo una coscienza del tipo: “Io posso fare questo e quello”

rispetto a contenuti che non abbiamo ancora mai realizzato, in situazioni completamente nuove, davanti a quei compiti assolutamente nuovi e straordinari che la vita ci presenta. Nella maggior parte dei casi la realizzazione concreta, addirittura il risveglio della *reale predisposizione* (*Disposition*) alla realizzazione di quanto è riposto in noi stessi e nelle nostre forze effettive, dipendono dal fatto che abbiamo una chiara coscienza del nostro “*potere*”. A buon diritto, dunque, gli educatori hanno posto l’accento sulla necessità di *accrescere, negli allievi, la coscienza del loro potere* e, in un certo senso, di coltivarla nella forma di un insegnamento autonomo. Forse molte forze, che non pervengono alla realizzazione, rimangono latenti in un essere umano solo perché l’individuo in questione non ha un’*adeguata coscienza di potere* (*Könnensbewußtsein*), non ha coscienza della sua potenza di volontà. [...] Fino a che punto Spinoza conoscesse la gioia che nasce dal potere in quanto tale lo rivela il famoso principio: “la (profonda) felicità non è un premio alla virtù, ma la virtù stessa”. Con “*felicità*”, in questo caso, s’intende certamente quella *gioia che accompagna la massima coscienza di potenza e libertà* (*Macht- und Freiheitsbewußtsein*). [...] Per Spinoza, dunque, la forma elementare di ogni indicazione pedagogica non è il “Tu devi”, ma il “*Tu puoi questo e quello*” (Scheler FOR: 465).

All’interno del processo di individuazione esemplare si verifica un processo di configurazione o formazione della propria immagine ideale o immagine-guida (*Idealbildung*) che, nella maggior parte dei casi, matura – nel senso pieno del termine – attraverso un esercizio che mette in luce quel contrasto tra quanto si percepisce di potere effettivamente e quanto si vorrebbe potere; o, in altre parole, tra la persona in quanto tale com’è e l’essenziale del suo valore in quanto singolarità (*idealen individuellen Wertwesens*). Ancor più in profondità, il processo di maturazione raggiunge uno strato particolarmente rilevante quando l’individuo è capace di differenziarsi nel senso

dell'imparare a distinguere sempre meglio la differenza tra un'attualità *propria* e una *altrui*.

Adottando un linguaggio popolare: finché si limita a co-eseguire (*mitvollzieht*) i vissuti intenzionali del suo ambiente, senza averli precedentemente compresi; finché la forma della trasmissione che fonda il suo rapporto personale di base con gli altri è quella del *contagio* (*Ansteckung*), del co-agire (*Mittuns*), della tradizione in senso lato; finché vuole ciò che vogliono i genitori e gli educatori o qualcuno del suo ambiente, senza riconoscere nella volizione di un determinato contenuto la volontà di un altro o di una persona diversa da sé, l'uomo rimane "minorenne". Perché questo è precisamente il modo in cui un individuo prende il volere "altrui" per il "proprio", o il "proprio" per l'"altrui". [...] In considerazione di questo fatto, affermo che quanto costituisce l'essenza della maggiore età è *l'immediato poter distinguere* (*Das unmittelbare Unterscheidenkönnen*), non l'aver distinto di fatto; l'immediata coscienza di potere (*das unmittelbare Könnenbewußtsein*). Possiamo anche dire: questa è l'autentica capacità di comprendere (*das echte Verstehenkönnen*) (Scheler FOR: 925).

Con l'enfasi posta sulla capacità di potere, distinguere e comprendere, ritorniamo perciò all'ipotesi iniziale. Ipotesi che, a questo punto, prende forma e trova un suo senso compiuto. Ciò che in vari modi si è provato a mostrare è che esiste un'inscindibilità e un legame di libera necessità, interna al processo di formazione (*Bildung*), tra:

- 1) un movimento orientato alla *relazione*, incentrata primariamente su pratiche di condivisione emotiva – esemplare – tra la singolarità e l'alterità;
- 2) il prendere forma di una *vocazione, determinazione e destinazione* (*Bestimmung*), caratterizzata da una direzione unica e inconfondibile, ma al contempo non arbitraria e dotata della massima evidenza e oggettività, capace di orientare in modo aperto e non deterministico la riuscita della vita di ognuno, in un senso e con conseguenza eticamente rilevanti.

Tale ipotesi principale ci ha permesso, a questo punto, di incamminarci lungo il sentiero schiuso dall'idea fenomenologicamente pura del *bene-in-sé per me* (*Ansich-Gutes-für-mich*). Riprendiamo per un istante il paragone della caverna platonica, e

proviamo a integrare la lettura fenomenologica offerta prima con un confronto maggiormente diretto e aperto con il testo:

«Dopo tutto questo» dissi, «paragona la nostra natura, in rapporto all'educazione e alla mancanza di educazione, a una condizione di questo tipo. Immagina dunque degli uomini in una dimora sotterranea a forma di caverna, con un'entrata spalancata alla luce e larga quanto l'intera caverna; qui stanno fin da bambini, con le gambe il collo incatenati così da dover restare fermi e da poter guardare solo in avanti, giacché la catena impedisce loro di girare la testa (*perigein*); fa loro luce un fuoco acceso alle loro spalle, in alto e lontano; tra il fuoco e i prigionieri passa in alto una strada, e immagina che lungo di essa sia stato costruito un muretto, simile ai parapetti che i burattinai pongono davanti agli uomini che manovrano le marionette mostrandole, sopra di essi, al pubblico».

«Vedo» disse.

«Vedi allora che dietro questo muretto degli uomini portano, facendoli sporgere dal muro stesso, oggetti d'ogni genere e stuatette di uomioni e di altri animali di pietra, di legno, foggiate nei modi più vari; com'è naturale alcuni dei portatori parlano, altri tacciono».

«Strana immagine descrivi» disse, «e strani prigionieri».

«Simili a noi» dissi io. «Pensi innanzitutto che essi abbiano visto, di sé stessi e dei loro compagni, qualcos'altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?».

«E come potrebbero» disse «se sono costretti per tutta la vita e la testa immobile?»

[...] «e se la prigione avesse un'eco nella parete verso cui sono rivolti, ogni volta che uno dei portatori parlasse, credi penserebbe che a parlare sia qualcos'altro che le ombre degli oggetti artificiali.»

«È del tutto necessario» disse.

«Osserva ora» io dissi «che cosa rappresenterebbero per costoro lo scioglimento dai loro legami e la guarigione dalla loro follia, se per natura accadesse loro qualcosa di questo genere. Quando uno fosse sciolto e improvvisamente costretto ad alzarsi, a girare il collo (*perigein*), a camminare, ad alzare lo sguardo verso la luce, tutto questo facendo soffrirebbe e a causa del riverbero non potrebbe fissare gli occhi sugli oggetti di cui prima vedeva le ombre; che cosa credi gli risponderebbe, se qualcuno gli dicesse che prima

vedeva semplici illusioni, e che ora, più vicino all'essere e rivolto verso oggetti dotati di maggiore esistenza, vede in modo più corretto, e se inoltre, mostrandogli ognuno dei oggetti che sfilano, gli chiedesse che cosa è, e lo costringesse a rispondere? Non credi che sarebbe in difficoltà e riterrebbe che ciò che vedeva prima era più vero di quel che adesso gli si mostra?»

«Molto di più» disse.

«e se ancora lo si obbligasse a rivolgere lo sguardo verso la luce stessa, non proverebbe dolore agli occhi, non si volgerebbe per fuggire verso ciò che può per guardare, non penserebbe che questo è in realtà più chiaro di quanto gli viene mostrato?»

«Proprio così» disse.

«E se poi» dissi io «lo si portasse via con la forza, su per la salita aspra e ripida, e non lo si lasciasse prima di averlo trascinato alla luce del sole, non soffrirebbe forse, non protesterebbe per essere così trascinato? E una volta giunto alla luce, gli occhi abbagliati dal suo splendore, potrebbe vedere una sola delle cose che ora chiamiamo vere?»

«No di certo» disse, «almeno di primo acchito».

«Avrebbe dunque bisogno, penso, di assuefazione, per poter vedere le cose di quassù» Prima potrebbe osservare, più agevolmente, le ombre, poi le immagini riflesse nell'acqua degli uomini e delle altre cose, infine le cose stesse; di qui potrebbe passare all'osservazione dei corpi celesti e del cielo stesso durante la notte, volgendo lo sguardo alla luce degli astri e della luna con maggior facilità che, di giorno, al sole alla sua luce.»

«E come no?»

«E finalmente, penso, potrebbe fissare non già le parvenze del sole riflesse nell'acqua o in luoghi estranei, bensì il sole stesso nella sua propria sede, e contemplarlo qual è.»

«Necessariamente» disse.

«E allora giungerebbe ormai, intorno al sole, alla conclusione che esso, oltre a provvedere le stagioni e il corso degli anni, e a regolare ogni cosa nel mondo visibile, è anche in quel modo la causa di tutto ciò che essi vedevano nella caverna».

«È chiaro» disse «che a quel punto giungerebbe a queste conclusioni».

«Ma allora, ricordando la sua precedente dimora e il sapere di laggiù e i suoi compagni di prigionia, non credi che sarebbe felice del proprio mutamento di condizione e compiangerebbe gli altri?»

«Certo».

«Quanto poi agli eventuali onori e lodi che i prigionieri si tributavano reciprocamente, quanto ai premi conferiti a chi scorgeva più acutamente le ombre che passavano, e meglio ricordava quali di solito venivano prima, quali ultime e quali contemporaneamente, e su questa base indovinava più efficacemente il futuro passaggio, pensi che egli sarebbe ancora desideroso di ottenerli e invidioso di quelli che ricevono onori e potere fra i prigionieri, o piuttosto, condividendo quel che dice Omero, preferirebbe di molto “esser bifolco, servire un padrone, un diseredato”, e sopportare qualsiasi prova pur di non opinare quelle cose e vivere quella vita?»

«Così» disse «credo anch'io: tutto accetterebbe di soffrire piuttosto che vivere in quel modo».

«Rifletti ancora su questo» dissi io. «Se costui, ridisceso, si sedesse di nuovo al suo posto, non avrebbe forse gli occhi colmi di oscurità, venendo di colpo dal sole?»

«Certo» disse.

«Ma se dovesse di nuovo scendere quelle ombre e disputarne con quelli che son sempre rimasti in catene, mentre vede male perché i suoi occhi non si sono ancora assuefatti, ciò che richiederebbe un tempo non breve, non si renderebbe forse ridicolo, non si direbbe forse di lui che, salito quassù, ne è tornato con gli occhi rovinati, e dunque non val la pena neppure di tentare l'ascesa? E chi provasse a scioglierli e a guidarli verso l'alto, appena potessero afferrarlo e ucciderlo, non lo ucciderebbero?»

«Sicuramente» disse. (Platone, *Repubblica* 515a4 - 517 a7).

Quando prima ho provato a interpretare il paragone della caverna con la riduzione fenomenologica immaginata da Scheler, l'intento era innanzitutto quello di mettere in risalto e immaginare quel cambiamento di atteggiamento consistente in un rivolgimento dello *sguardo* globalmente inteso. In questo passaggio dalla con-fusione all'individuazione, dalla com-binazione, eterodirezione e una fantomatica salvezza che proverrebbe dall'esterno e dall'alto, alla differenziazione e alla cura responsabile per la

propria guarigione. E viceversa, continuamente. In questo processo di interpenetrazione e interdipendenza sono coinvolti tutti i livelli in cui si stratifica l'esistenza: da ciò che accade al livello dell'esistenza in cui ci posizioniamo in qualità di esseri viventi con uno specifico schema corporeo – con le parole del testo platonico, «le ombre» –; al livello del senso comune e dei ruoli sociali – «le immagini riflesse nell'acqua degli uomini e delle altre cose»; infine ciò che accade al livello delle singolarità – «le cose stesse».

Se si discende e ridiscende incessantemente ma invogliando gli altri a ripetere e replicare la sua immagine, allora la caverna si trasforma, per dirla con le parole di Scheler, in una prigione della soggettività o egocentricità. Se invece chi discendendo è in grado di farsi testimone vivente che ciò che ha intra-visto consente una trasformazione del proprio modo di vivere e una “salvezza” in questa vita allora può continuare a generare altre trasformazioni, in sé stesso e negli altri. Delle due l'una: o abbagliare e restare abbagliati dalla visione luminosa ma ambigua di luci accecanti e ombre coprenti, oppure ciò che quella visione splendente è in grado di portare incessantemente alla luce sotto forma di nuove modalità di esistenza, nuovi percorsi individuali. In una parola, la nascita incessante di nuove singolarità, in sé stessi e negli altri.

Ora, senza voler fare di Platone un fenomenologo *ante litteram*, è tuttavia evidente che l'immagine dinamica e aperta evocata dal dialogo – è proprio il caso di dirlo – è esemplare! Questa possibilità inerente all'esistenza di ognuno corrisponde alla capacità di trasformazione dell'individuo che, *ruotando* il proprio orientamento assiologico verso ciò che non è mera risposta istintiva, proiezione psicologica dei propri bisogni e prolungamento ovvio e lineare della propria storia relazionale, diviene capace di accogliere ciò che è e ciò si dà nei limiti in cui è ciò che diviene e si dà: detto in altri termini, ciò che è massimamente reale. Reale e oggettivo, nell'ottica inaugurata da Scheler, non sono ingenuamente sinonimi di qualcosa che esiste indipendentemente da centro personale o psichico. Al contrario, è tanto più oggettivo e dato *in sé* quanto più è *singolare* e dato *per me*. Il mondo *r-esiste* quanto più la singolarità personale *ek-siste*, si posiziona *ek-staticamente* fuori dall'atteggiamento reclusivo dell'egoità, dell'autoreferenzialità e della dipendenza. E la persona *ek-siste* se si apre al mondo nel senso della *Weltoffenheit* come dimensione di ciò che diviene e che si dà nella forma della singolarità, dell'irripetibilità, dell'irriproducibilità e, ultimo ma non per importanza, dell'inevitabilità. Il processo di apertura consiste, pertanto, nell'accogliere quanto vi è di

singolare nell'esistenza: e questo, nel linguaggio della fenomenologia scheleriana, corrisponde al *bene in sé per-me* (*Ansich-Gutes-für-mich*).

L'immagine della caverna platonica è esemplare perché è in grado di restituire dinamicamente un dato fenomenologico tanto evidente quanto trascurato: la caverna non è una prigione. La caverna è la dimensione in cui si realizza manifestandosi la vita. Reale, stratificata, inevitabile, indipendente dalle condizioni che il soggetto tenta di imporgli. E l'invito a uscire dalla caverna significherebbe, in qualche modo, se preso alla lettera, smettere di vivere. E questo significa, finché si è in vita, smettere di sentire, di connettersi e sintonizzarsi con ciò che è dentro/fuori a vari livelli di profondità. Una delle varie ipotesi che potrebbe darsi è che l'invito fenomenologico di Platone consiste nel rivolgere lo sguardo oltre e fuori ciò che è dato-per-scontato, ma che ci consente di fare i conti con la realtà di tutti i giorni, in direzione di ciò che è *dato in-sé e per-me*. Quest'ultimo potrebbe illuminare la realtà visibile e quotidiana conferendole il senso in-clusivo del processo, della direzione, dell'interconnessione e dell'unicità di un'*integrità*, una *guarigione* e una *felicità* – nella più formale delle accezioni – possibili per l'individuo: «come se mi sussurrasse in un certo senso: “per te”» (Scheler FOR: 945). A quel punto la visione letterale dell'idea platonica del *bene* – raffigurata da un sole che fa *chiudere* gli occhi perché abbaglia e incanta – può generare un nuovo riverbero luminoso teorico e pratico se integrata con la visione fenomenologica dell'idea del *bene in sé per-me* – raffigurata in forma personale da una luce, proveniente dall'Altro, che fa *aprire* lo sguardo rischiarare e disillude. Anche in questo caso, sono possibili almeno due atteggiamenti verso ciò che è dotato della massima luminosità sulla propria esistenza. Il primo, *idolatrico*, che consiste nell'assumere una posizionalità *attaccata* e dipendente dalla fonte luminosa: qui lo sguardo si fissa su ciò che è *più* elevato, *più* luminoso ed eccezionale e l'atteggiamento nei confronti della realtà diventa improntato a un senso di *distacco* e superiorità (morale, intellettuale, ecc.). Si sopravvive in quanto anche e soprattutto quando ci si illude di poter vivere *sopra*. Il secondo, *iconico*, che invece consiste nel posizionarsi verso la fonte di luce come ciò che è in grado di illuminare la realtà di un senso profondo e personale al contempo: la luce proveniente dall'Altro indica all'individuo che vivere – rispetto al mero sopra-vivere biologico o morale – significa continuare a generare sé stessi nell'altro e a partire dall'altro. La cui presenza funziona sempre, in quest'ottica, come l'albore di un

sempre possibile nuovo modo di essere sé stessi *insieme* agli altri, facendo i conti con l'inevitabilità della co-esistenza.

Nella prospettiva che, nel corso di queste pagine, ho provato a chiarire e a esasperare, co-esistere con l'Altro significa *esemplarmente* innanzitutto con-formarsi, prendere forma e dare forma alla propria singolarità tenendo conto del dato inevitabile della presenza e dell'influenza di un mondo extra-soggettivo ma non per questo sovrasingolare. Dare con-sistenza alla propria singolarità non equivale, come si è visto, a rinunciare a sé stessi e uniformarsi. Piuttosto, indica il processo tramite cui l'individuo si libera della propria drammatica intrascendenza dando forma a quelle strutture di orientamento che sono sue in modo individuale, a quelle particolari prese di posizione valoriali che si concretizzano nell'*ordo amoris* della sua persona (cfr. Cusinato 2011a: 15-16; Kelly 1986; Iannascoli 2009). Le tracce lasciate dall'incontro con l'altro – che è e resta inevitabile perché dato fin dall'inizio, ma non per questo implica un grado minore di libertà – *funzionalizzano* ogni possibile futura esperienza dell'individuo, che in questo modo può plasmare la propria figura personale. Si tratta di un processo integrato ma soprattutto *incarnato* che determina – nel senso della *Bestimmung* – il senso e il valore di ciò che l'individuo sarà in grado di amare e preferire, di ciò a cui darà la priorità, ma prima di tutto le possibili caratteristiche di qualsiasi cosa, gli schemi sociali, morali, valoriali e personali all'interno dei quali in futuro la sua singolarità-in-relazione si propagherà (cfr. anche Scheler MOC: 67-69). Quel senso proveniente dall'alterità – il nuovo sole dell'idea del bene in sé per-me – rappresenta la fonte ultima che alimenterà segretamente tutto ciò che promanerà da *quell'*individuo e soltanto da lui, in un processo di contatto e differenziazione che non è distacco e isolamento. L'individuo, in questo caso, può solo imparare, esercitarsi con l'aiuto dell'altro a predisporre per riconoscere il richiamo e la richiesta, oggettiva e personale al contempo, di dare forma alla *propria* scala di priorità esistenziali o, per dirla con Scheler, alla propria «gradazione gerarchica di amabilità (*Liebenswürdigkeiten*)» (Scheler OAM: 129-131). Tradotto, a ciò che è *sacro* in virtù della sua capacità di conferire un senso di pienezza, totalità e sacralità alla *propria* esistenza *integrata* armonicamente ma faticosamente con tutto il resto. Interessante in questo senso la sintonicità con uno spunto offerto, seppur in un contesto più marcatamente psicopatologico, da Cusinato:

Dal punto di vista della concezione filosofica del *sacro* scheleriano, l'ossessione religiosa di uno schizofrenico è *priva proprio del requisito essenziale e cioè della capacità di sospendere il proprio polo egoico*. Quelli che semmai lo schizofrenico ottimizza, sono i valori spirituali più legati alle funzioni astratte del pensiero, cioè connessi alla conoscenza della verità, che sono al tempo stesso i meno vicini all'*ordo amoris* e al processo di formazione della singolarità (Cusinato 2018: 179).

La scala graduata (*Stufenleiter*) delle amabilità personali è dunque fatta in modo tale che ogni individuo si posizioni nel mondo ek-staticamente ma occupano «*un ben definito e unico luogo*, un luogo a cui corrisponde un moto dell'animo con ben precise sfumature; quando “centriamo” il luogo» (Scheler OAM: 165) ci apriamo alla singolarità del mondo, delle cose e di noi stessi. L'altro può diventare, a quel punto, fonte di arricchimento ma non di completamento, di condivisione ma non di confusione, di cura ma non di aspettative ecc. Imparare a vivere con-tenendo tutti i livelli in cui si dispiega la vita della persona, dall'*ordo carnis* all'*ordo amoris*, implica un funzionamento e un'espressione ben disposta delle proprie funzioni simpatetiche di condivisione affettiva con l'altro (cfr. anche Scheler SIM: 38). Quando l'individuo si apre alla dimensione singolare dell'*ordo amoris* e della persona significa sempre che egli nel suo centro ex-centrico personale fuoriesce (*heraustrete*) da sé stesso e, tramite tale atto, è co-attivo (*mittätig*) nell'affermare, cooperare, favorire, benedire la tendenza a realizzare la *propria* peculiare pienezza (*Vollkommenheit*) in e attraverso ciò che è diverso da sé (cfr. a tal proposito soprattutto Scheler OAM: 114).

La funzionalizzazione (*Funktionalisierung*) implica nel processo esemplare di singolarizzazione non un atto di predisposizione al sapere, all'elevazione morale e all'amore. Si tratta, ben altrimenti, di un “sapere” «fattosi vita, funzione completamente digerita e assimilata, non un “sapere acquisito con l'esperienza”, ma un “saper fare esperienza”» (Scheler FOF: 74-75), una seconda, una terza, una quarta e una *ennesima* nuova natura come forma di vita personale del tutto spontanea, una naturale seconda, terza e ennesima pelle. Le esperienze esemplari, funzionalizzandosi, diventano esse stesse matrici generative capaci di modificare il timbro, gli interessi e la fisionomia della personalità intima e singolare dell'individuo. Ancora una volta, il contatto con l'altro, a certi livelli di maturazione psichica, affettiva e personale promuove, non ostacola il

divenire sé stessi dell'individuo come *diventar-altro nella persona*. Questo processo incarna *l'alfa e l'omega della riflessione etica*. Se nella messa in forma (*Bildung*) della propria singolarità si funzionalizza un sapere, quest'ultimo va inteso solo nel senso onto-fenomenologico del termine come *relazione ontologica (Seinsrelation)*, ovvero:

il rapporto dell'aver parte di un ente all'esser-così di un altro ente, un aver parte che non determina alcun cambiamento in questo esser-così. [...] Il momento determinante e scatenante il compimento degli atti che conducono a una qualche forma di questo avere parte, può essere soltanto quel *prendere parte* in cui si trascende sé stessi e il proprio stesso essere e che noi chiamiamo "amore" nella più formale delle accezioni. [...] Senza una tendenza nell'ente che "sa" a *uscire fuori di sé per avere parte* a un altro ente non c'è affatto alcun "sapere" possibile. Non trovo altro nome per questa tendenza se non "amore", dedizione, quasi che tramite l'amore si infrangessero, per così dire, i limiti del proprio essere e del proprio esser-così (Scheler FOF: 78-80).

Così, l'*ordo amoris* è in definitiva un a priori emozionale oggettivo ma individuale, una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni assolutamente inconfondibile, teso a *funzionalizzare* la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, predeterminando i confini della sua possibile esperienza (cfr. Cusinato 2010: 11). Tale struttura opera preordinando un'apertura sulla realtà come auto-dati attraverso un fascio di rilevanza, un ordine di selezione che fa emergere solo alcune esperienze, negando e sopprimendo le altre.

Essa presiede al dispiegarsi simultaneo ma non coincidente di un *destino* e una *destinazione* peculiarmente propri di una determinata persona. È importante tenere insieme ma separati questi due processi, altrimenti si rischia di dar vita all'idea di un soggetto onnipotente e libero in senso assoluto oppure, al contrario, di cadere vittime di una logica rinunciataria e fatalistica. Pertanto:

- a. il «*destino*» sta a indicare l'insieme non voluto, imprevisto ma non per questo soggetto a una necessità causale, delle possibili esperienze che possono accadere a un individuo e soltanto a lui. Destino è cioè «l'unità di un *sensu continuativo* che ci appare come una coappartenenza essenziale e individuale tra il carattere umano e gli avvenimenti che accadono attorno a un uomo e giungono in lui.

[...] Nello sguardo d'insieme che rivolgiamo a un'intera vita [...] percepiamo forse ogni singolo caso di questi avvenimenti come del tutto casuale ma, allo stesso tempo, la loro connessione – tanto impossibile era prevedere ogni parte del tutto prima del suo accadere – rispecchia proprio ciò che dobbiamo ritenere il nucleo fondamentale della persona in questione» (Scheler OAM: 105). Ciò che capita a un individuo, insomma, quando accade, sarebbe potuto accadere proprio solo a lui e a nessun'altro; rappresenta il punto di partenza, l'essere obiettivamente pre-posizionato nel mondo in un certo modo e contesto sociale (cfr. Cusinato 2018: 192);

- b. la «destinazione» indica invece il «luogo» (*Stelle*) spettante al singolo all'interno del mondo, in virtù del suo particolare compito e della sua vocazione (*Beruf*), consona a lui e a nessun altro. L'*ordo amoris* condiziona pertanto solo in modo aperto, nel senso di cercare una vocazione, pur dovendo fare i conti con una condizione di partenza già predeterminata dal destino. L'esistenza, in questo caso, potrebbe apparire come il dispiegarsi imprevedibile di un equilibrio dinamico fra vocazione e destino (cfr. a tal proposito Cusinato 2008: 273). La *destinazione* (*Bestimmung*) indica il percorso d'interazione espressiva con cui la singolarità personale emerge dal contesto non in una *cura sui* solipsistica, ma solo grazie e nonostante l'incontro con l'alterità in tutte le sue forme. In questo modo, la singolarità trascende il proprio vivere in maniera ovvia e data una volta per tutte – nel senso di un «sono ciò che sono e ciò che mi è capitato» – in un percorso esistenziale creativo e non predeterminato verso la propria vocazione ed eudaimonia (cfr. soprattutto Cusinato 2018: 192; inoltre Hillman 1997), nel senso del pindarico «*divieni ciò che sei*».

Il concetto di destinazione individuale (individuelle Bestimmung) rimanda, in definitiva, in modo tutt'altro che tacito a quella che a mio modo di vedere rappresenta l'idea portante dell'intera fenomenologia dell'esemplarità di Scheler: il *bene in sé per-me* (*Ansich-Gutes-für-mich*), quella conoscenza *assolutamente vera per una persona*, quella verità personale puramente oggettiva e assoluta, sussistente per una sola persona e valida

solo per lei. Non sembra forse essere uno straordinario paradosso che la verità stessa, non solo la sua conoscenza, sia tanto più puramente oggettiva e assoluta quanto più è personale e valida solo per un determinato individuo? La paradossalità, solo apparente, di quest'idea risiede nell'incredibile confusione di ciò che è soggettivo (ed esiste pertanto solo in dipendenza da-), con ciò che è personale e oggettivo (ed esiste indipendentemente ma in relazione a-). Non prendere atto di questa distinzione essenziale ha «dato adito a quella straordinaria illusione che o la filosofia [e con essa l'etica, la religione, ecc.] debba divenire scienza [...] o che in essa si tratti esclusivamente di opinioni individuali e soggettive – ovvero [...] che si tratti dei “romanzi dei pensatori”» (Scheler MOC: 102). Per ogni persona si dà dunque un bene – inteso come direzione e processo, non come una cosa e un'entità – oggettivo personalmente valido che costituisce la sua (ideale) essenza assiologica individuale o, detto in altri termini, la sua personale destinazione e il potere sulla propria, personale *auto-guarigione* (*Selbstheiligung* o *persönlichen Heiles*) (cfr. Scheler FOR: 943). Essere aperti, lo si è visto, include sempre e comunque un essere ex-centrico e un essere *esposti*, vale a dire nel dato di fatto di restare vulnerabili alla forza e al potere di determinazione di ciò che proviene dal contesto circostante, dal proprio passato familiare ecc. Per questo, destinazione e guarigione non rimandano all'idea di un isolamento dell'individuo che si illude, come si dice comunemente, di «salvarsi da solo», ma alla maturazione e alla presa di coscienza di quel senso di *auto-efficacia* e di *potere* personali su ciò che sta massimamente a cuore alla persona, a ciò insomma per cui ne va di un'intera esistenza.

Certo, questo comporta che un'altra persona possa contribuire effettivamente a tale risveglio e accrescimento del proprio senso di autoefficacia. Può benissimo avvenire, infatti, che un altro conosca forse la mia destinazione individuale (*individuelle Bestimmung*) più adeguatamente di quanto io stesso riesca a fare, e può anche essere che l'altro sia co-attivo nell'aiutarmi (*mit-hilft*) a conseguire la mia realizzazione.

Esistere, essere l'uno per l'altro e ritenersi di valore (füreinander zu sein und sich wert zu halten), nella forma di un con-vivere, con-operare, con-credere, con-sperare, co-costruire – questo è sì persino un elemento della determinazione di tutte le cose (allgemeingültigen Bestimmung) di ogni essere spirituale finito [...] di essere perciò anche corresponsabile (mitverantwortlich) del fatto che ognuno riconosca e realizzi la sua determinazione

individuale. L'idea della destinazione individuale dunque non esclude, ma racchiude in sé, la reciproca solidarietà inerente alla responsabilità (Scheler OAM: 111-113)

di contribuire attivamente al percorso di espressione e maturazione della singolarità altrui. Credendo nell'esistenza sempre ulteriore di questa singolarità, mai già data una volta per tutte, e invitando l'altro a *credere* nella sua capacità di auto-determinazione e ad *amare* il proprio (e altrui) processo di singolarizzazione. Soltanto per questo vale sempre e comunque il suggerimento secondo cui sarebbe preferibile (in senso assiologico) «evitare di formulare *definitivamente* un giudizio morale gli uni sugli altri [...]. Perché, in questo caso, non è l'eventuale falsità del giudizio a essere deplorabile, ma il giudizio in generale» (Scheler FOR: 1095-1097).

Parlare di vocazione, individuazione e differenziazione all'interno di un progetto dedicato a una proposta di rilettura della teoria dell'esemplarità diventa possibile e, a mio modo di vedere, necessario soltanto alle condizioni teoriche e pratiche finora espresse: vale a dire, è possibile concepire il l'individuazione come destinazione (bene in sé per me) *se e solo se* la destinazione della persona è concepita all'interno dell'esperienza, condivisa con l'altro, del divenire sé stessi: il raggiungimento di quel compito che ogni individuo – e solo lui – è chiamato a svolgere nel mondo si realizza solo attraverso l'atto con cui un altro individuo partecipa al suo percorso *credendo* in lui e *aprendosi* alla novità del suo processo di maturazione. Al punto che l'essere della persona in quanto persona è essenzialmente legato all'incremento, da un lato, di tale capacità di partecipazione (*Mit-teilung*), fiducia, comprensione e co-attuazione (*Mit-vollzug*) e, dall'altro, alle potenziali *rinascite* (*Wiedergeburt*) che è in grado di generare, in sé stesso e negli altri. Tale struttura compenetrata è eminentemente *singolare* proprio per via della sua origine *relazionale*.

La sfida, solo in apparenza giocata sul piano del paradosso è posta per l'appunto *aprendosi* alla possibilità che si dia un tale *bene in sé* «*per-me*» (*Ansich-Gutes für-mich*), oggettivo e personale al contempo; anzi, tanto più oggettivo quanto più personale. Si tratta di una condizione (*Bedingung*) insita nelle cose stesse. Il processo esemplare include essenzialmente un momento singolarizzante, il che significa che la dinamica tra chi crede e chi cresce deve necessariamente rimandare, da un lato e dall'altro, al

precipitato della “mia” (perché presuppone la mia propria esperienza di vita) *visione assiologica di ciò che è bene (Einsicht in das Gute)* – dove la visione assiologica si forma nell’attimo stesso in chi si schiude al bene – *purché sia “il bene per me” (das Gute für mich)* (corsivo mio) [...]. Intesa in questo senso, dunque, la coscienza [individuale] [...] – conformemente alla sua essenza – non può essere sostituita da alcuna “norma”, “legge morale” ecc. Essa comincia a prestare la propria opera solo dove cessa l’azione delle norme e delle leggi, dove l’agire e il volere soddisfa già alle loro esigenze. Deve dire quindi – quanto più pura è la sua voce – *qualcosa di diverso a ogni persona che si trovi nella stessa situazione*, e sbaglierebbe senz’altro se dicesse a tutti la stessa cosa! Per la “coscienza individuale” (Gewissen), intesa in questo senso, vale incondizionatamente il principio della *libertà di coscienza (Prinzip der Gewissensfreiheit)* che dunque afferma: “In questioni, la cui soluzione non sia disciplinata (per sua natura non potrebbe esserlo) dalla parte obiettivamente valida sul piano universale dei principi assiologici intuitivamente evidenti (*einsichtigen Wertsätzen*) e delle norme su di essi fondati, ognuno è libero di ascoltare la voce della propria coscienza (Scheler FOR: 635-637).

L’idea di un bene in sé per-me indica, dunque, che non è «per» me che un percorso di vita o una serie di scelte, condotte, atteggiamenti sono buoni in sé. Anzi, essi sono «buoni» e ineriscono all’essenza delle cose indipendentemente dal fatto che io sia in grado di sentire affettivamente il valore di tale inerenza (cfr. Scheler FOR: 483). Il bene è «in sé» proprio in quanto indipendente da un esplicito e arbitrario atto di volere, desiderare e imporre determinate condizioni. Ed è al contempo «per me», poiché nel contenuto materiale specifico di questa indicazione vi è un riferimento al mio vissuto: «come se mi sussurrasse in un certo senso: “per te”» (Scheler FOR: 945). «Questo è il tuo bene, è soltanto il tuo bene, qualunque sia il bene per gli altri (*das Gute für andere*)» (Scheler FOR: 627). Tutto ciò non ha nulla a che vedere con la possibilità di appellarsi, in ultima istanza, alla propria coscienza («è la mia coscienza a dirmelo»), esigendo dagli altri un’accettazione assoluta e incondizionata della propria condotta. Tale è infatti il nefasto presupposto alla base dell’anarchia morale (a tal proposito cfr. Scheler FOR: 629; 633-635).

La pienezza di un processo esemplare si realizza solo qualora entrambe le parti coinvolte in tale dinamica interpenetrativa intra-vedano, scoprano, custodiscano e coltivino la *vocazione assiologica (Beruf)* che egli solo è in grado di esprimere e la *provenienza relazionale* da cui egli soltanto, risvegliando il senso della sua auto-efficacia

e del suo potere (*Können*), può guarire. Tutto ciò senza peraltro trascurare la cura che dobbiamo, su altri livelli, alla nostra corporeità, ai nostri adempimenti sociali, ai vincoli familiari e alle leggi morali, per certi versi universalmente valide. All'interno di tale processo l'individuo *in formazione* si pone, insieme all'altro o agli altri, al *seguito* della propria vocazione, nei confronti del quale l'altro si pone come figura testimoniale e indice personale: un esempio pro-attivo della determinazione, della fiducia e dell'amore con cui si è perseguita la propria destinazione e vocazione.

È come se, man mano che prende forma il processo di maturazione e re-impossessamento di sé stessi e della propria coscienza di potere, man mano si facesse sempre più visibile e trasparente quel richiamo (*Ruf*) rivolto a una persona e soltanto a questa persona, indipendentemente dal fatto che sia rivolto o meno anche ad altri (cfr. Scheler FOR: 945). Se il fenomeno esemplare ha un valore per la fenomenologia e per l'etica, questo consiste innanzitutto in questo balenare (*Erblicken*) e irrompere – non ha importanza se improvviso o meno – di quello che potrebbe anche essere inteso come un senso di aderenza o non aderenza a ciò che è emotivamente avvertito come il senso più intimo e il contenuto incomunicabile della propria esistenza. Ciò che, in altri termini, costituisce la propria *chiamata, vocazione e destinazione*. Soltanto su tali basi è, in definitiva, possibile la fondazione di una teoria dell'esemplarità fenomenologica, etica (in senso ampio), singolare e vocazionale.

Bibliografia

1) *Opere di Max Scheler*

Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee (scritto pubblicato postumo); tr. it. di Anna Piazza, Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio, Franco Angeli, Milano 2014.

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Über Ressentiment und moralisches Werturteil), in «Zeitschrift für Psychopathologie», II, n. 2-3, 1912; tr. it. di Laura Boella, Il risentimento nell'edificazione delle morali, Chiarelettere, Milano 2020.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Max Niemeyer, Halle 1927; tr. it. di Roberta Guccinelli, Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, saggio introduttivo, note e apparati di Roberta Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (testo di una conferenza tenuta il 5 novembre 1927 alla Deutsche Hochschule für Politik di Berlino, e pubblicato postumo in H. Lichtenberger, J. Shotwell, M. Scheler (hrsg.), *Ausgleich als Schicksal und Aufgabe*, con una prefazione di E. von Jäckh, Rothschild, Berlin-Grunewald 1929); tr. it. di Giuliana Mancuso, L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, con saggio introduttivo di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 121-150.

Die Formen des Wissens und die Bildung (testo di una lezione tenuta il 27 gennaio 1925 alla Lessing Hochschule di Berlino, poi pubblicato per i tipi dell'editrice Friedrich Cohen, Bonn 1925); tr. it. di Giuliana Mancuso, Le forme del sapere e la formazione, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, con saggio introduttivo di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 49-89.

Die Stellung des Menschen im Kosmos, Reichl, Darmstadt 1928 (che comprende e amplia *Die Sonderstellung des Menschen*, in «Der Leuchter», VIII, Darmstadt 1927); tr. it. di Guido Cusinato, La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dell'edizione

originale del 1928, guida alla lettura, note e glossario di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009⁵.

Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, in ID., *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Der Neue Geist*, Leipzig 1926; tr. it. di Leonardo Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo, con una presentazione di Gianfranco Morra*, Franco Angeli, Milano 1997.

Idealismus-Realismus (scritto inedito, pubblicato postumo); tr. it. di Giuliana Mancuso, *Idea- lismo-realismo*, La Scuola, Brescia 2018.

Lehre von den drei Tatsachen (scritto pubblicato postumo); tr. it. di Vittorio D'Anna, *La dottrina dei tre fatti*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 67-133.

Liebe und Erkenntnis, in «Die Weißen Blätter», II/8, 1915, pp. 991-1016; tr. it. di Loretta Iannascoli, *Amore e conoscenza*, Aracne, Roma 2010.

Mensch und Geschichte, in «Die Neue Rundschau», XXXVII, 2, Berlin 1926; tr. it. di Giuliana Mancuso, *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica, con saggio introduttivo di Guido Cusinato*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 91-119.

Ordo amoris [1914-1916; scritto pubblicato postumo]; tr. it. di Loretta Iannascoli, *Ordo amo- ris*, Aracne, Roma 2009.

Phänomenologie und Erkenntnistheorie [inedito del 1913, pubblicato postumo]; tr. it. di Vittorio D'Anna, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 134-186.

Philosophische Weltanschaaung, conferenza radiofonica del 7 marzo 1928, poi pubblicata il 5 maggio dello stesso anno in «Münchener Neuesten Nachrichten», 81. Jahrg., Nr. 123, S. 1-3; tr. it. di Giuliana Mancuso, *Concezione filosofica del mondo*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato*, Franco Angeli, Milano 2009.

Probleme einer Soziologie des Wissens, Duncker und Humblot Verlag, München 1924; tr. it. di Dario Antiseri, *Sociologia del sapere*, Morcelliana, Brescia 1976.

Über Selbsttäuschungen, in «Zeitschrift für Psychopathologie», I/2, 3, 1911, riveduto, ampliato e successivamente ripubblicato con il titolo «Die Idole der Selbsterkenntnis» in *Vom Umsturz der Werte*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919; tr. it. di Laura Boella, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999.

Vom Ewigen im Menschen, Verlag der Neue Geist, Leipzig 1923²; tr. it. di Paola Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009.

Vorbilder und Führer (1911-1921); tr. it. di Emanuele Caminada, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2010.

Wesen und Formen der Sympathie, Cohen, Bonn 1923²; tr. it. di Luca Oliva e Silvia Soannini, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Laura Boella, Franco Angeli, Milano 2010.

Zur Idee des Menschen, in «Der lose Vogel», I, n. 8-9, 1913, pp. 338-351; tr. it. di Rosa Pa-dellaro, *Sull'idea di uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970, pp. 93-120 (poi ripresa in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Maria Teresa Pansera, Armando Editore, Roma 1997, pp. 51-79).

2) *Opere su Max Scheler*

ALVIS, J.W. [2020], *A Phenomenology of Discernment: Applying Scheler's 'Religious Acts' to Cassian's Four Steps*, in: *European Journal for Philosophy of Religion*, 12 (4): 63-93.

AMORI, M. [2010], *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Scheler dai primi scritti al Formalismus*, Catanzaro: Rubbettino.

BECKER, R. [2021], *Creative Life and the Ressentiment of Homo Faber: How Max Scheler integrates Uexküll's Theory of Environment*, in F. Michelini, Kristian Köchy (eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy: Life, Environments, Anthropology*, London-New York: Routledge, 73-88.

BELLINI, B. [2021a], *What Does My Self Consist in? A Multilayer Pattern of Personal Individuality*, in: *Contributions to Phenomenology*, 116: 53-71.

- BELLINI, B. [2021b], Exemplariness as the Key to My Self-Possibilities, in: *Contribution to Phenomenology*, 116: 89-112.
- BELLINI, B. [2021c], Exemplariness in Comparison with Other Modes of Influence, in: *Contributions to Phenomenology*, 116: 113-131.
- BELLINI, B. [2021d], Availability to Self-Reorchestration: A Panoramic View on Life, in: *Contribution to Phenomenology*, 116: 133-153.
- BELMONTE, M.Á. [2020], Phenomenology of Resentment according to Scheler and Girard in light of sloth in Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*, in: *Scientia et Fides*, 8 (1): 221-242.
- BESOLI, S., MANCUSO, G. (a cura di) [2010], *Un sistema, mai concluso, che si compie con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata: Quodlibet.
- BESOLI, S. (a cura di) [2000], *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata: Quodlibet.
- CALOGERO GIANNETTO, E.R.A. [2021], Max Scheler e la possibilità di una nuova forma di antispecismo, in: *Relations*, 9 (1-2): 59-74.
- CUSINATO, G. [1999], *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli: ESI.
- CUSINATO, G. [2002], *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova: EMP.
- CUSINATO, G. (a cura di) [2007], *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli.
- CUSINATO, G. [2008], *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano: Franco Angeli.
- CUSINATO, G. [2010], *Sull'esemplarità aurorale, saggio introduttivo a M. Scheler, Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, tr. it. di Emanuele Caminada, Franco Angeli, Milano 2010.
- CUSINATO, G. [2012a], *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché 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 (2): 259-284.
- CUSINATO, G. [2013], *Persona, mondo e atto della condivisione*, in: E. Garlaschelli, G. Salmeri, P. Trianni, (a cura di), *Ma di soltanto una parola: economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, Milano: EDUCatt, 319-331.

- CUSINATO, G. [2017], *Periagoge. Teorie della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona: QuiEdit.
- CUSINATO, G. [2018], *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Milano: Franco Angeli.
- CUSINATO, G. [2020], *Pensare il mostruoso. Un dialogo con Rocco Ronchi*, in: *Etica e politica*, 22 (2): 345- 370.
- FERRETTI, G. [1972a], *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano: Vita e Pensiero.
- FERRETTI, G. [1972b], *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, Milano: Vita e Pensiero.
- FERRETTI, G. [2014], *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Milano-Udine: Mimesis.
- FILIPPONE-THAULERO, V. [1964], *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. I, Milano: Giuffrè, VII-539. Ora in: *Max Scheler. Fenomenologia della persona* (2018), Roma: Studium.
- FILIPPONE-THAULERO, V. [1969], *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. II, Milano: Giuffrè, VIII-546. Ora in: *Max Scheler. Fenomenologia della persona* (2018), Roma: Studium.
- FRINGS, M.S. [1965], *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- FRINGS, M.S. [1997], *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Milwaukee (USA): Marquette University Press.
- FRINGS, M.S. [2010], *Life Time. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and Presentation*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- GALLAGHER, S., ZAHAVI, D. [2008], *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London-New York: Routledge.
- GENIUSAS, S. [2015], *Max Scheler and the Stratification of the Emotional Life*, in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, XIV: 355-376.
- KELLY, E. [1997], *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LUTHER, A. R. [1972], *Persons in Love*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- LUTHER, A. R. [1974], *The articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology*, in: M. S. Frings (edd.),

- Max Scheler (1874-1928). *Centennial Essays*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- LUTHER, A. R. [1979], *Scheler's Order of Evidence and Metaphysical Experiencing*, in: *Philosophy Today*, XXIII: 249-259.
- MANCUSO, G. [2007], *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Milano: LED.
- PROPERZI, M. [2020], *Formal Ontology and Dialectical Negation in Scheler's First Phenomenology. From Phenomenology to Categorical Theory*, in: *Acta Philosophica*, 29 (1): 115-135.
- RACINARO, R. [1985], *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli: Guida.
- RANLY, E.W. [1966], *Scheler's Phenomenology of Community*, Cham: Springer.
- RUGGIERO, A. [2017], "Good-in-itself-for-me". *Goodness, Person and Feeling in the Social Ontology of Max Scheler*, in: *Philosophical News*, 14, 159-171.
- RUGGIERO, A. [2018], *Sacro-santa salvezza: modelli per una conformità di etica e religione*, in: P. Stagi (a cura di), *Etica e religione*, Roma: Stamen, 127-169.
- RUGGIERO, A. [2020], *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, Verona: QuiEdit.
- RUGGIERO, A. [2021], *Persona e rivelazione. La fenomenologia del sacro di Max Scheler in ottica assiologica*, in: *Itinerarium* (29), 77-78, pp. 161-170.
- RUGGIERO, A. [2023], *Solidarity, Exemplariness and Bildung: Max Scheler's Social Phenomenology in the Debate on Europeanism*, in: *Phenomenology and Mind* (25), 76-92.
- RUSSO, M.T. [2019], *Exemplarity, an Untimely Proposal of Meaning Put the Test of Trust. An Analysis from Bergson and Scheler*, in: *Teoria*, 39 (1): 97-116.
- SCHLOSSBERGER, M. [2012], *Essenza e forme dell'intersoggettività*, in: *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 65, anno XXV: 172-183.
- SCHLOSSBERGER, M. [2016], *The Varieties of Togetherness: Scheler on Collective Affective Intentionality*, in: A. Salice, H. Schmid (edd.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems*, Cham: Springer, 173-195.
- SCHLOSSBERGER, M. [2019a], *Liebe und Mitgefühl*, in: H. Kappelhoff, J.-H. Bakels, H. Lehmann, C. Schmitt (hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler Verlag.

- SCHLOSSBERGER, M. [2019b], Max Scheler, in: T. Szanto, H. Landweer (edd.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, London-New York: Routledge.
- SCHLOSSBERGER, M. [2019c], *Beyond Empathy: Compassion and the Reality of the Others*, in: S. Schmetkamp, I. Vendrell Ferran (edd.), *Introduction: Empathy, Fiction and Imagination*, Cham: Springer.
- SIMONOTTI, E. [2006], *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa: ETS.
- SIMONOTTI, E. [2011], *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Brescia: Morcelliana.
- SPADER, P. H. [1995], Max Scheler's Practical Ethics and the Model Person, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX: 63-81.
- STRACZEK, B. [2021], *Beyond Contagion of Violence: Passionate Love and Empathy in the Thought of René Girard and Max Scheler*, in: *Human Studies*.
- SZANTO, T. [2016], *Collectivizing Persons and Personifying Collectives: Reassessing Scheler on Group Personhood*, in: T. Szanto, D. Moran (edd.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, London-New York: Routledge, 296-312.
- WHITE, J. R. [2005], *Exemplary Person and Ethics. The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 79/1: 57-90.
- ZABOROWSKI, R. [2011], *Max Scheler's Model of Stratified Affectivity and its Relevance for Research on Emotions*, in: *Appraisal*, 8 (3): 24-34.
- ZHANG, W. [2011], *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- ZHANG, W. [2020], *Person-being, or Person-becoming? On the Mode of Being of the Person in Max Scheler's Phenomenology*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 82 (4): 655-674.
- ZHANG, W. [2021a], *Scheler's Reflections on "What is Good?": The Foundation of a Phenomenological Meta-Ethics*, in: *Studia Phænomenologica XXI*: 349-365.
- ZHANG, W. [2021b], *Max Scheler's Socratesism. An Introduction of a Phenomenological Normative Ethics*, in: *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics*, 30 (118-119): 141-160.
- ZHOK, A. [1997], *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze: La Nuova Italia.

3) *Altre opere utilizzate*

- ALSBERG, P. [2020], *Die Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* (1922); tr. it. *L'enigma dell'uomo. Per una soluzione biologica*, a cura di Elena Nardelli, Inschibolletth: Roma.
- AMAYA, A. [2013], *Exemplarism and Judicial Virtue*, in: *Law and Literature*, 25 (3): 428-445.
- ANGLE, S., SLOTE, M. (eds.) [2013]. *Virtue Ethics and Confucianism*, London-New York: Routledge.
- BANCALARI, S. [1999], *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Padova: Cedam.
- BEWES, T. [2014], *Against Exemplarity: W.G. Sebald and the Problem of Connection*, in: *Contemporary Literature*, 55 (1): 1-31.
- BLUMENBERG, H. [2009], *Uscite dalla caverna*, tr. it. di Martino Doni, cura e postfazione di Giovanni Leghissa, Milano: Medusa.
- BLOOM, P. [2016], *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, New York: Harper Collins Publishers.
- ARCHER, A., GRAHLE, A. (eds.) [2019], *The Moral Psychology of Admiration*, London-New York: Rowman & Littlefield.
- BARBER, M.D. [2020], *Noetic and Noematic Dimensions of Religious Experience*, in: *Open Theology*, 6 (1): 256-273.
- BATESON, G. [1989⁶], *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, tr. it. di Giuseppe Longo, Milano: Adelphi.
- BATESON, G. [1993¹⁷], *Mente e natura. Un'unità necessaria*, tr. it. di Giuseppe Longo, Milano: Adelphi.
- BATESON, G. [2000¹⁷], *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. di Giuseppe Longo e Giuseppe Trautteur, Milano: Adelphi.
- BERGSON, H. [2017], *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. a cura di M. Vinciguerra, Milano: SE.
- BERTALLANFY, L. VON [1968], *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, New York: George Braziller.

- BRATMAN, M. E. [2014], *Shared Agency. A Planning Theory of Acting Together*, Oxford: Oxford University Press.
- BONHOEFFER, D. [2004], *Nachfolge (1937)*; tr. it. *Sequela*, a cura di A. Gallas, M. Kuske, I. Tödt, tr. di M. C. Laurenzi, Brescia: Queriniana.
- CAMPODONICO, A., CROCE, M., VACCAREZZA, M. (eds.) [2019], *Moral Exemplarism and Character Education*, numero speciale del «*Journal of Moral Education*», 48 (3).
- CANDIOTTO, L., ADINOLFI, I. [2019], *Filosofia delle emozioni*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- CANDIOTTO, L., PEZZANO, G. [2019], *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- ČAPEK, J., LOIDOLT, S. [2021], *Phenomenological Approaches to Personal Identity*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20: 217-234.
- CERA, A [2010], *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una mitanthropologie*, Napoli: Guida.
- CHELSTROM, E.S. [2013], *Social Phenomenology. Husserl, Intersubjectivity, and Collective Intentionality*, Plymouth: Lexington Books.
- CIORAN, E. [1988], *Esercizi di ammirazione*, tr. it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, Milano: Adelphi.
- CIULLA, J.B. [2020], *Leadership and the Power of Resentment/Ressentiment*, in: *Leadership*, 16 (1): 25-38.
- CLARK, P.M. [2019], *The Particularity of Sanctity*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics*, 39 (1): 111-127.
- CLARKE, S.G., SIMPSON, E. (eds.) [1989], *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany (NY): State University of New York Press.
- COPP, D. (eds.) [2006], *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- CRISP, R. (ed.) [1998], *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford: Oxford University Press.
- CROCE, M., VACCAREZZA, M.S. [2016], *Santi, eroi e l'unità delle virtù. Una proposta esemplarista di educazione morale*, in: *Iride*, 3: 635-648.
- CROCE, M. [2017], *Educating through Exemplar: Alternative Paths to Virtue*, in: *Theory and Research in Education*, 15 (1): 5-19.
- CROCE, M. [2019], *Exemplarism in Moral Education: Problems with Applicability and Introduction*, in: *Journal of Moral Education*, 48 (3): 291-302.

- DE VECCHI, F. [2020], Common-Surrounding World and Qualitative Social Ontology. Phenomenological Insights for the Environment and Its Crisis, in: *Rivista di estetica*, 75: 33-51.
- FREY, J.A., VOGLER, C. (eds.) [2019], *Self-Transcendence and Virtue. Perspectives from Philosophy, Psychology and Theology*, London-New York: Routledge.
- FUSSI, A. [2018], *Per una teoria della vergogna*, Pisa: ETS.
- DAMON, W., COLBY, A. [2015], *The Power of Ideals. The Real Story of Moral Choice*, Oxford: Oxford University Press.
- DARWALL, S. [2006], *The Second Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- DONATI, P. [2011], *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, London-New York: Routledge.
- DONATI, P., ARCHER, M.S. [2015], *The Relational Subject*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DONIA, J., SHAW, J.A. [2021], Ethics and Values in Design: A Structured Review and Theoretical Critique, in: *Science and Engineering Ethics*: 27-57.
- DRUMMOND, J. [2021], Sympathetic Respect, Respectful Sympathy, in: *Ethical Theory and Moral Practice*.
- ELDRED, M. [2008], *Social Ontology. Recasting Political Philosophy Through a Phenomenology of Whoness*, Frankfurt am Main: Ontos Verlag.
- FUCHS, T. [2013], The Phenomenology of Affectivity, in: K.W.M. Fulford, M. Davies, R.G.T. Gipps, G. Graham, J.Z. Sadler, G. Stanghellini, T. Thornton (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press, 612-631.
- FUCHS, T. [2016], Intercorporeality and Interaffectivity, in: *Phenomenology and Mind*, 11: 194-209.
- FUCHS, T. [2018], *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- GALLESE, V., AMMANITI, M. [2014], *La nascita dell'intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Milano: Raffaello Cortina.
- GARDNER, H. [1997], *Extraordinary Minds. Portrait of Exceptional Individuals and an Examination of our Extraordinariness*, New York: Basic Books.
- GARDNER, H. [2006], *Multiple Intelligences*, New York: Basic Books.

- GARDNER, H. [2013], *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences* (1983); tr. it. *Formae Mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, a cura di L. Sosio, Milano: Feltrinelli.
- GARDNER, H. [2018], *Leading Minds. An Anatomy of Leadership* (1995); tr. it. *Personalità egemoni. Anatomia della leadership*, a cura di Ester Dornetti, Milano: Feltrinelli.
- GARDNER, H. [2019], *Creating Minds. An Anatomy of Creativity* (1997); tr. it. *Intelligenze creative. Fisiologia della creatività attraverso le vite di Freud, Einstein, Picasso, Stravinskij, Eliot, Gandhi e Martha Graham*, a cura di Rodolfo Rini, Milano: Feltrinelli.
- GATYAS, M. [2022], *The Moral Value of Feeling-with*, in: *Philos Stud*.
- GEWIRTH, A. [1998], *The Community of Rights*, Chicago-London: The University of Chicago Press. GEWIRTH, A. [2001], *Self-Fulfillment*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- GILBERT, M. [2000], *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham (ML): Rowman & Littlefield.
- GÓMEZ-VÍRSEDA, C., AMO USANOS, R. [2021], *Relational Autonomy: Lessons from COVID-19 and Twentieth-Century Philosophy*, in: *Medicine, Health Care and Philosophy*, 24: 493-505.
- GRAY, R.M. [1996], *Archetypal Explorations. An Integrative Approach to Human Behavior*, London-New York: Routledge.
- GRISELDA LÓPEZ, D. [2021], *A Phenomenological Approach to the Study of Social Distance*, in: *Human Studies*, 44: 171-200.
- HADOT, P. [2005], *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Arnold I. Davidson, traduzioni di Anna Maria Marietti e Angelica Taglia, Torino: Einaudi.
- HADOT, P. [2008], *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, traduzioni di Anna Chiara Peduzzi e Laura Cremonesi, Torino: Einaudi.
- HAIDT, J., KEYES, C.L.M. (eds.) [2003], *Flourishing. Positive Psychology and the Life Well Lived*, Washington DC: American Psychological Association.
- HAIDT, J. [2006], *The Happiness Hypothesis. Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science*, London: Arrow Books.
- HAIDT, J., ARPALY, N., WOLF, S., MACEDO S., KOETHE, J., ADAMS, R.M. (eds.) [2010], *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

- HARMAN, G. [2000], *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- HART, J.G. [1992], *The Person and the Common Life*, Cham: Springer.
- HATFIELD, E., CACIOPPO, J.T., RAPSON, R.L. [1994], *Emotional Contagion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. [2009], *Sein und Zeit (1927)*, tr. it. di Franco Volpi, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano: Longanesi.
- HEIDEGGER, M. [20126], *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, tr. it. di Maria Elena Reina, *Kant e il problema della metafisica*, edizione rivista da Valerio Verra, Roma-Bari: Laterza.
- HELM, B.W. [2007], *Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HELM, B.W. [2010], *Love, Friendship, and the Self. Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- HILLMAN, J. [1983], *Re-visioning Psychology (1975)*; tr. it. *Re-visione della psicologia*, a cura di Aldo Giuliani, Milano: Adelphi.
- HILLMAN, J. [1997], *The Soul's Code. In Search of Character and Calling (1996)*; tr. it. *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, a cura di Adriana Bottini, Milano: Adelphi.
- HILLMAN, J. [2000], *The Force of Character. And the Lasting Life (1999)*; tr. it. *La forza del carattere. La vita che dura*, a cura di Adriana Bottini, Milano: Adelphi.
- HILLMAN, J. [2010], *Suicide and the Soul (1965)*; tr. it. *Il suicidio e l'anima*, a cura di Adriana Bottini, Milano: Adelphi.
- HILLMAN, J. [2014], *Anima. An Anatomy of a Personified Notion (1985)*; tr. it. *Anima. Anatomia di una nozione personificata*, a cura di Adriana Bottini, Milano: Adelphi.
- HUMMELS, H., LEE, M.T., NULLENS, P., RUFFINI, R., HANCOCK, J. [2021], *The Future on Love and Bussiness Organizing. An Agenda for Growth and Affirmation of People and the Environment (AGAPE)*, in: *Humanistic Management Journal*, 6: 329-353.
- HURKA, T. [1993], *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press.
- HURKA, T. [2000], *Virtue, Vice, and Value*, Oxford: Oxford University Press.

- HURKA, T. [2010], *The Best Things in Life. A Guide to What Really Matters*, Oxford: Oxford University Press
- HURKA, T. [2011], *Drawing Morals. Essays in Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- HUSSERL, E. [2002], *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*, tr. it. di Vincenzo Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura, volume I, introduzione di Elio Franzini*, Torino: Einaudi.
- HUSSERL, E. [1983], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: Il Saggiatore.
- HUSSERL, E. [2015], *Logische Untersuchungen*, tr. it. di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore.
- JOAS, H. [2014], *The Genesis of Values (2001)*; tr. it. *Valori, società, religione*, a cura di Ugo Perone, Torino: Rosenberg & Sellier, 61-105.
- JOAS, H. [2016], *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights (2012)*; tr. it. *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, a cura di Andrea M. Maccarini, Milano: Franco Angeli.
- JUNG, C.G. [1970-2015], *Opere complete*, Torino: Bollati Boringhieri.
- KIMURA, B. [2013], *L'Entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie (2000)*; tr. it. *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, tr. dal giapponese al francese di Luca Capponcelli, tr. dal francese all'italiano di Sergio Russo, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe.
- KINKAID, J. [2020], *Phenomenology and the Stratification of Reality*, in: *European Journal of Philosophy*, 28: 892-910.
- KRAUT, R. [2007], *What is Good and Why. The Ethics of Well Being*, Oxford: Oxford University Press.
- KRAUT, R. [2011], *Against Absolute Goodness*, Oxford: Oxford University Press.
- LASCH, C. [2010], *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, tr. it. di Lucia Cornalba, Milano: Feltrinelli.
- LASCH, C. [2020], *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, tr. it. di Marina Bocconcelli, Milano: Neri Pozza.

- LAUGIER, S. [2020], Necrology of Ontology: Putnam, Ethics, Realism, in: *The Monist*, 103: 391-403.
- LAVELLI, M. [2007], *Intersoggettività. Origini e primi sviluppi*, Milano: Raffaello Cortina.
- LEVINAS, E., MARCEL, G., RICOEUR, P. [2008], *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, tr. it. di M. Pastrello, Milano: Edizioni Lavoro.
- LEVINAS, E. [2011], *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978); tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura Silvano Petrosino Maria Teresa Aiello, Milano: Jaca Book.
- LEVINAS, E. [2016], *Tra noi. Saggi sul pensare-all'-altro*, tr. it. a cura di Emilio Baccarini, Milano: Jaca Book.
- LEVINAS, E. [2018], *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1971); tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di Adriano Dell'Asta, Milano: Jaca Book.
- LOPES, E. [2021], *El concepto de vocación en Dietrich von Hildebrand*, in: *Eikasia. Revista de Filosofía*, 101: 243-266.
- LÖWITH, K. [2007], *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di Agostino Cera, Napoli: Guida.
- LUKACS, G. [1976-1981], *Ontologia dell'essere sociale*, 3 voll., a cura di Alberto Scarponi, Roma: Editori Riuniti.
- MACINTYRE, A. [2007], *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- MARCHETTI, S. [2018], *Two Varieties of Moral Exemplarism*, in: M.S. VACCAREZZA, M. CROCE (eds.), *Moral Exemplar and Exemplarism*, special issue of *Etica & Politica / Ethics and Politics*, XX, 2, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 105-122.
- MARION, J.-L. [2018], *Dieu sans l'être* (1982), tr. it. di Carla Canullo, *Dio senza essere*, Milano: Jaca Book.
- MARION, J.-L. [2001], *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), tr. it. di Rosaria Caldarone, Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione, Torino: SEI.
- MARION, J.-L. [2007], *Le Visible et le révélé* (2005), tr. it. di Carla Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Milano: Jaca Book.
- MARION, J.-L. [2010], *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), tr. it. di Stefano Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Venezia: Marcianum Press.

- MARTIGNANI, L. [2013], *Sociologia e nuovo realismo. Ontologia sociale e recupero dell'interpretazione*, Milano-Udine: Mimesis.
- MARZOT, N. [2019], *The Adventure of the Project and the Destiny of Man: Architecture and Construction of Social Reality*, in: *Rivista di Estetica*, 71: 148-172.
- MASALA, A., WEBBER, J. (eds.) [2016], *From Personality to Virtue. Essays on the Philosophy of Character*, Oxford: Oxford University Press.
- MCDOWELL, J. [2001], *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- MCLAUGHLIN, B.P. (eds.) [2009], *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford-New York: Clarendon Press.
- MERRIHEW ADAMS, R. [2006], *A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good*, Oxford: Oxford University Press.
- MITCHELL, S.A. [2000], *Relationality. From Attachment to Intersubjectivity*, London-New York: Psychology Press.
- MORAN, D. [2021], *The Phenomenology of Joint Agency: The Implicit Structures of the Shared Life-World*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.
- NANCY, J.-L. [2001], *Essere singolare plurale*, introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy, Torino: Einaudi.
- NATANSON, M. (eds.) [1970], *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schütz*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- OLBERDING, A. [2012], *Moral Exemplars in the Analects. The Good Person is That*, London-New York: Routledge.
- OTTO, W. F. [2005], *Socrate e l'uomo greco*, tr. it. a cura di Alessandro Stavru, Milano: Christian Marinotti.
- PETTIT, P. [1993], *The Common Mind. An Essay on Phsicology, Society, and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- PIERZCHALSKI, F. [2020], *Class Resentment and Leadership. Manipulation of Negative Emotions in Political Leadership Practices*, in: *Politeja*, 5 (68): 63-82.
- PUTNAM, H. [2004], *Ethics without Ontology*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- PUTNAM, H. [2010], *Meaning and the Moral Sciences*, London-New York: Routledge.
- RASSKATOVA, E.A. [2020], *Rejection of the Goal and Goal Change in the Structure of Psychological Self- regulation of the Personality*, in: *Voprosy Psikhologii*, 2: 129-139.

- SABOURIN, T. [2020], Henry's Critique of Scheler in The Essence of Manifestation, in: *Philosophie*, 147 (4): 69-88. SALICE, A. [2022], The Phenomenality and Intentional Structure of We-Experiences, in: *Topoi*, 41: 195-205.
- SARTRE, J.P. [2011], *La trascendenza dell'ego*, tr. e cura di Rocco Ronchi, Milano: Christian Marinotti. SHERMAN, N.[1989], *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press.
- SCHÜTZ, A. [1999], *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago: University of Chicago Press.
- SIEGEL, D.J. [20132], *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, tr. it. di L. Madeddu, Milano: Raffaello Cortina.
- SLOTERDIJK, P. [2015], *Über die Verbesserung der Guten Nachricht. Nietzsches fünftes »Evangelium« (2000)*, tr. it. di Eleonora Florio, *Il quinto «Vangelo» di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*, a cura di Paolo Peticari, Milano-Udine: Mimesis.
- SLOTERDIJK, P. [2004], *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger (2001)*, tr. it. di Anna Calligaris e Stefano Crosara,
Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger, Milano: Bompiani.
- SLOTERDIJK, P. [2010], *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik (2009)*, tr. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita*, a cura di P. Peticari, Milano: Raffaello Cortina.
- SLOTERDIJK, P. [2014a], *Sphären I. Blasen, Mikrosphärologie (1998)*, tr. it. di Silvia Rodeschini, *Sfere I. Bolle, Microsferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, con un saggio introduttivo di Bruno Accarino, Milano: Raffaello Cortina.
- SLOTERDIJK, P. [2014b], *Sphären II. Globen, Makrosphäriologie (1999)*, tr. it. di Silvia Rodeschini, *Sfere II. Globi, Macrosferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Milano: Raffaello Cortina.
- SLOTERDIJK, P. [2015], *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie (2004)*, tr. it. di Silvia Rodeschini, *Sfere III. Schiuma, Sferologia plurale*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Milano: Raffaello Cortina.
- SNOW, N.E. [2010], *Virtue as Social Intelligence. An Empirically Grounded Theory*, London-New York: Routledge. SNOW, N.E., NARVAEZ, D. (eds.) [2020], *Self, Motivation, and Virtue. Innovative Interdisciplinary Research*, London-New York: Routledge.
- STAITI, A. [2020], *Etica naturalistica e fenomenologia*, Bologna: Il Mulino.

- STAVRU, A. [2006], *Socrate, Mito ed etica della conoscenza. Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, Roma: Bulzoni.
- STERNAD, C. [2021], *When Time Become Personal. Aging and Personal Identity*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20: 311-319.
- STERNBERG, R.J., NUSBAUM, H.C., GLÜCK, J. (eds.) [2019], *Applying Wisdom to Contemporary World Problems*, Cham: Palgrave Macmillan.
- STEVENSON, C. [1963], *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, New Haven-London: Yale University Press.
- STONE, O., ZAHAVI, D. [2021], *Phenomenology and Mindfulness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, 28 (3-4): 158-185.
- SZANTO, T., MORAN, D.(eds.) [2015], *The Phenomenology of Sociality. Discovering the ‘We’*, London-New York: Routledge.
- THEUNISSEN, M. [1986], *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, translated by Christopher Macann, with an introduction by Fred R. Dallmayr, Cambridge (MA)-London: The MIT Press.
- TUOMELA, R. [2000], *Cooperation. A Philosophical Study*, Cham: Springer.
- TUOMELA, R. [2007], *The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View*, Oxford: Oxford University Press. TUOMELA, R. [2010], *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TUOMELA, R. [2013], *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford: Oxford University Press. VACCAREZZA, M.S., CROCE, M. (eds.) [2018a], *Moral Exemplar and Exemplarism*, special issue of *Etica & Politica / Ethics and Politics*, XX, 2, Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- VACCAREZZA, M.S., CROCE, M. (eds.) [2018b], *Connecting Virtues. Advances in Ethics, Epistemology, and Political Philosophy*, Oxford: Wiley.
- VACCAREZZA, M.S. [2020], *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, Bologna: Il Mulino.
- VANELLO, D. [2020], *Affective Disclosure of Value: emotional experience, neo-sentimentalism and learning to value*, in: *Philosophy*, 95: 261-283.
- VAVILOV, A. [2020], *Negativity and Question: Origins of “Why-questioning” in Philosophy of Heidegger*,

- in: *Horizon. Studies in Phenomenology*, 9 (1): 256-274.
- VENDRELL FERRAN, I. [2021], *Feeling as Consciousness of Value*, in: *Ethical Theory and Moral Practice*. VINCINI, S. [2021], *Pairing and Sharing: The Birth of the sense of us*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. VON KALCKREUTH, M. [2019], *How Much Philosophy of Religion Does It Take for a Person's Philosophy?*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 61 (1): 67-83.
- WETHERELL, W.D. [2010], *On Admiration. Heroes, Heroines, Role Models, and Mentors*, New York: Skyhorse Publishing.
- WHITEHEAD, A.N. [2019], *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, tr. it. a cura di M.R. Brioschi, Milano: Bompiani. ZAGZEBSKI, L. [1996], *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ZAGZEBSKI, L., FAIWEATHER, A. (eds.) [2001], *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- ZAGZEBSKI, L. [2003a], *Emotion and Moral Judgment*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (1): 104- 124.
- ZAGZEBSKI, L., DEPAUL, M. (eds.) [2003b], *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Clarendon Press.
- ZAGZEBSKI, L. [2004], *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ZAGZEBSKI, L. [2008], *On Epistemology*, Belmont (CA): Wadsworth.
- ZAGZEBSKI, L. [2017], *Exemplarist Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press USA.
- ZAHAVI, D. (eds.) [2013], *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
- ZAHAVI, D. (eds.) [2018], *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
- ZAHAVI, D., SZANTO, T., LEÓN, F. (edd.) [2019], *Emotional Sharing and the Extended Mind*, in: *Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, 196, 12: 4847-4867.
- ZAMBRANO, M. [1996], *Verso un sapere dell'anima*, a cura di E. Nobili, Milano: Raffaello Cortina.
- ZAMBRANO, M. [2010], *I beati*, a cura di Carlo Ferrucci, Milano: SE.
- ZAMBRANO, M. [2020], *Dell'aurora*, a cura di Elenza Laurenzi, Genova: Marietti.