

# TRASCENDENZA DAL SÉ ED ESPRESSIVITÀ. COSTITUZIONE DELL'IDENTITÀ PERSONALE ED ESEMPLARITÀ

GUIDO CUSINATO\*

SOMMARIO: 1. *L'orientamento al bene dopo la svolta espressivista.* 2. *Trascendenza dal sé e paradigma immunitario.* 3. *L'attimo creativo e l'orientamento al bene.* 4. *Il rendersi puri nei confronti dell'amathia e dell'eccessivo amore proprio.* 5. *La parrhesia come capacità di agire attraverso l'esemplarità.* 6. *Narcisismo ed egocentrismo.* 7. *Amor proprio e amor di sé.* 8. *Téchne tês periagoghês.* 9. *La riduzione fenomenologica come téchne tês periagoghês.* 10. *L'umiltà come epoché dell'ego.* 11. *Schema espressivo ed esemplarità aurorale.* 12. *Esemplarità e modello.* 13. *Esemplarità come officina di beni condivisibili.*

## 1. L'ORIENTAMENTO AL BENE DOPO LA SVOLTA ESPRESSIVISTA

FINORA si è tentato di definire l'identità personale a partire dalla continuità di stati o eventi psicologici o somatici, oppure dal processo autoreferenziale della riproduzione del proprio sé. La tesi che qui propongo è che l'identità personale si definisca principalmente in un percorso espressivo di rottura e di *deviazione ontologica*: la persona è un ente ontologicamente diverso da tutti gli altri in quanto trascende il proprio sé abitudinario per prendersi cura del nuovo sé.<sup>1</sup> Questa presa di distanza critica è un esercizio di estraneazione dal proprio sé fattuale fino a imparare a vedersi in una prospettiva nuova, fino ad arrivare a viverci come una vera e propria sorpresa capace di suscitare meraviglia. In tal senso l'autotrascendimento assume la forma di un ridestamento che corrisponde a un diverso modo di stare dentro la propria vita e di orientarsi.

È bene precisare subito che qui non penso a una qualche forma d'orientamento prestabilito che s'impone dall'alto. Su questo tema Charles Taylor ha giustamente messo in rilievo che nell'epoca del romanticismo è emerso un modo di sentire profondamente diverso da quello degli antichi: una *Expressivist Turn*<sup>2</sup> secondo cui la natura umana non realizza un disegno già

\* Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia, Università degli Studi di Verona, Via San Francesco 22, 37129 Verona. E-mail: guido.cusinato@univr.it

<sup>1</sup> Cfr. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 44-45, 295-296.

<sup>2</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard Univer-

compiuto, ma piuttosto concorre alla definizione stessa di un processo *in fieri*. Realizzare la mia natura significa darle una forma che non aveva già a disposizione: «La vita umana, lungi dal copiare un modello esterno o dall'attuare una formulazione già determinata, rende manifesto un potenziale che la manifestazione contribuisce a plasmare». <sup>3</sup> Secondo Taylor la differenza fondamentale rispetto al "platonismo" è che nell'orientamento verso il bene il punto di riferimento non è più il mondo delle idee, ma piuttosto il concreto sviluppo del processo espressivo della persona. «Realizzare la mia natura significa sposare lo slancio, la voce o l'impulso interiore. Significa rendere manifesto ciò che era nascosto sia per me che per gli altri. Ma questa manifestazione contribuisce anche a definire che cosa si debba realizzare. La direzione di questo slancio non era chiara, né poteva esserlo, prima di questa manifestazione». <sup>4</sup>

Nel corso del Novecento la svolta espressivista ha tuttavia corso costantemente il rischio di sfociare in un progetto esistenziale di tipo autoreferenziale, in cui la cura del sé veniva intesa nel senso di fare di se stessi un'opera d'arte secondo regole e valori posti dal soggetto stesso. Taylor propone invece un realismo espressivista che prende le distanze da ciò che Nietzsche intendeva con valutazione. <sup>5</sup> Se la valutazione risulta un ponimento di valori da parte del soggetto, allora comporta inevitabilmente un processo di soggettivizzazione. Taylor invece, connettendo la valutazione alla consapevolezza di ciò che ci sta più a cuore, la coniuga non nel senso del soggettivismo, ma della costituzione dell'identità personale. Non c'è relativismo dal momento che la persona non *pone* i valori ma piuttosto *aderisce* ai valori. <sup>6</sup>

La persona non si limita a soppesare le alternative, decidendosi per il desiderio più forte o più utile (valutazione debole), in quanto dispone di un criterio con cui valutare i propri desideri in relazione alla propria *self-expression* (valutazione forte): in questo caso l'appagamento di un determinato desiderio può essere rifiutato non perché incompatibile con qualcosa che si desidera di più, o in base a un calcolo delle convenienze, ma perché viene ritenuto incongruo con il proprio modello espressivo. <sup>7</sup> In tal modo l'orientamento verso il bene scaturisce dalla sfera affettiva come una prima forma di articolazione di rilevanza, ma poi ha bisogno di dispiegarsi e stabilizzarsi negli orizzonti di senso

sity Press, Cambridge (Mass.) 1989; tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 451-480.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 458-459.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 458.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 53-54. Inoltre: «Le motivazioni o i desideri non contano solo in virtù dell'attrattiva degli appagamenti, ma anche in virtù del tipo di vita e del tipo di soggetto a cui propriamente questi desideri appartengono» (C. TAYLOR, *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; tr. it. a cura di P. Costa, *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 62).

resi possibili dal linguaggio, in cui l'agente morale struttura l'iniziale adesione emotiva in un orizzonte più complesso di significatività.

Questa proposta di Taylor va a mio avviso integrata e riformulata in riferimento al problema della trascendenza dal sé. È esperienza comune che spesso non basti conoscersi o auto-interpretarsi o porsi di fronte a un progetto esistenziale alettante per far seguire automaticamente una trasformazione effettiva del proprio modo di essere e di vivere. Fra autointerpretazione e trasformazione esistenziale della persona c'è infatti un passaggio intermedio che mi sembra non sufficientemente tematizzato da Taylor e che propongo d'individuare nell'*atto* della trascendenza dal sé reso possibile dall'esemplarità altrui.<sup>8</sup>

Certamente tale atto di trascendenza dal sé si articola compiutamente solo sul piano intersoggettivo e linguistico della riflessione razionale e consapevole, ma quello che qui mi interessa indagare, perché finora meno analizzato, è il suo radicamento affettivo. Il percorso espressivo disegnato dall'atto di trascendenza dal sé è infatti un percorso carsico che rimane spesso presupposto dal processo decisionale consapevole. I tentativi che invece interpretano la presa di distanza dal sé nel senso della progettualità del soggetto finiscono quasi sempre con il ricordare il barone di Münchhausen quando cercava di tirarsi su per il codino. La formazione della persona presuppone infatti un punto archimedeo al di fuori di sé, implica l'intervento di una forza capace di rapire l'individuo e di strapparlo dalla propria intrascendenza: l'*esemplarità* dell'altro.<sup>9</sup>

## 2. TRASCENDENZA DAL SÉ E PARADIGMA IMMUNITARIO

Qui di seguito distingo l'espressione "*trascendenza dal sé*" o "*autotrascendimento*" da quella di "*autotrascendenza*". Con i primi due termini intendo lo sforzo della persona volto a prendere le distanze dall'identità ereditata dall'ambiente originario per inaugurare creativamente un nuovo inizio, con il terzo una tensione autoreferenziale del soggetto che mira a estendere i propri confini nel senso della progettualità. La "*trascendenza dal sé*", nel senso di una epoché dell'ego, non coincide neppure con l'annullamento del proprio *principium individuationis*. Una volta compiuto questo passo Schopenhauer non poté che cadere in una aporia insanabile, in quanto la via che conduce alla salvezza etica, superando l'egocentrismo, annulla automaticamente lo stesso individuo. Invece nella trascendenza dal sé, ciò che va annullata è solo la pro-

<sup>8</sup> Cfr. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., pp. 304-308.

<sup>9</sup> Ho già trattato il concetto di esemplarità in G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit. Una differente prospettiva è offerta dal lavoro di A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008. Ferrara sviluppa una teoria dell'esempio fondata sul giudizio rifacendosi principalmente alla teoria del giudizio riflettente di Kant e del giudizio politico di Arendt.

pria parte mortifera, cioè quella saturazione egocentrica che agisce come un veleno bloccando la formazione e il processo di *cura sui*. La *cura sui* che dà forma all'identità personale è possibile solo negli spazi aperti dal trascendimento della propria prospettiva egocentrica. Paradossalmente si tratta di un processo *eteronomo* in quanto la strutturazione della propria intimità più inaccessibile, quella costellazione valoriale unica e irripetibile che non può essere fatta propria da nessun altro, avviene proprio grazie al contagio affettivo dell'esemplarità altrui. Invece chi rimane chiuso dentro se stesso non trova spazio per dare forma alla cura del sé e finisce col dannarsi nella chiusura ambientale.

Ora risulta evidente che l'autotrascendenza, essendo in realtà una strategia per neutralizzare il "contagio", rimane all'interno di quello che Roberto Esposito ha giustamente criticato come il paradigma immunitario.<sup>10</sup> Invece l'autotrascendimento infrange non solo il principio di immunizzazione, ma anche quello autopoietico, così come definito dalla teoria dei sistemi di Luhmann. Il problema è che Luhmann ha dimostrato che tutti i sistemi autopoietici costituiscono la propria identità in base a una chiusura sistemica, e che quando invece l'organizzazione interna del sistema viene contagiata si avvia un processo di dissipazione. In altri termini un sistema autopoietico è aperto a uno scambio con l'ambiente, ma solo sulla base di una chiusura operativa. Se il sistema personale non può essere compreso a partire da un'essenza predefinita, ma solo dall'atto con cui trascende la propria autoreferenzialità grazie al contagio dell'esemplarità altrui, ne risulta che non può essere considerato un sistema autopoietico, nel senso di Luhmann, e che si caratterizza piuttosto come un sistema *eteropoietico*.<sup>11</sup> Chi ricade nel meccanismo immunitario non è pertanto la persona, intesa come l'ente che trascende il sé abitudinario, bensì il soggetto egocentrico che si rinchiude autoreferenzialmente in se stesso.

### 3. L'ATTIMO CREATIVO E L'ORIENTAMENTO AL BENE

Chiarito che l'autotrascendimento non comporta l'annullamento del proprio *principium individuationis* e neppure una fuga dal mondo, ma piuttosto un impegnativo trascendimento del meccanismo immunitario del soggetto egocentrico, è utile ritornare brevemente sul tema della *Expressivist Turn*. Taylor vede nel rifiuto di un modello esterno ciò che caratterizza l'originalità della svolta espressivista rispetto agli antichi: «non è fuori di noi che dobbiamo cercare i nostri modelli». <sup>12</sup> Così facendo Taylor non sembra lasciare molto spazio ad un orientamento che scaturisca dall'esemplarità altrui: nell'Espressivismo «la vita buona a cui sono chiamato io non è la stessa a cui sei chiamato tu. Ognuno

<sup>10</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; IDEM, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>11</sup> G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta*, cit., pp. 294-296.

<sup>12</sup> C. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., p. 460.

ha il proprio compito e non deve scambiarlo con quello degli altri. Seguire il tuo esempio potrebbe voler dire per me venir meno al mio compito, anche se tu hai fatto fronte fedelmente al tuo». <sup>13</sup>

È possibile far tesoro delle questioni poste da Taylor con la svolta espressivista, ma per leggere Platone in un modo diverso da quello canonico della dottrina delle idee e del dualismo fra anima e corpo? È noto come Aristotele contesti la tesi secondo cui l'uomo raggiunge la felicità solo prendendo parte a un bene incondizionato. Per Aristotele infatti il fine dell'uomo non consiste nell'orientarsi a un bene ultramondano, ma nel dedicarsi alla realizzazione della propria natura e nel raggiungimento della felicità. Ma così come c'è spazio per ripensare in Aristotele la trascendenza dal sé nel senso intramondano di una partecipazione imperfetta alla fragilità del bene, altrettanto non è escluso che nello stesso Platone il tema della trascendenza erotica dal sé possa essere recuperato a una dimensione immanente, nel senso di un riorientamento e trasformazione della propria esistenza. In questa direzione si può osservare che nel testo platonico la stessa idea del bene non è estranea a un trascendimento inteso come superamento di sé per generare eroticamente qualcosa oltre se stessi. Non a caso Diotima, nel *Simposio*, sottolinea che l'uomo non compie il bene limitandosi a contemplare passivamente l'idea del bello, ma esclusivamente quando fa agire concretamente su di sé la fecondità del bello partorendo «vera virtù» (*Simposio*, 212a). Qui la vera virtù non consiste nella visione passiva di un paradigma esterno trascendente, ma è un risultato del partorire, cioè del farsi vivificare dal bene attraverso l'azione fecondatrice del bello, in modo da trascendere se stessi e generare qualcosa oltre se stessi.

Ma in che modo il bello è fecondo? Il bello feconda precisamente in quell'attimo (*exaíphnes*) che imprime una nuova forma di orientamento, fino a suscitare la meraviglia. «Colui che fu guidato fino a questo livello nei misteri d'amore vedendo uno dopo l'altro e direttamente gli aspetti del bello [...], giunto al culmine della rivelazione erotica, scorgerà in un istante [*exaíphnes*] un qualcosa di bello, di meraviglioso [*thaumastòn*] nella sua natura, proprio quello, o Socrate, in vista del quale aveva sopportato tutte le sofferenze di prima» (*Simposio*, 210e). Al culmine della scala, il bello si rivela nell'attimo (*exaíphnes*) attraverso un'illuminazione inaspettata. Questo effetto disorientante e sorprendente testimonia che lo *exaíphnes* ha un effetto di rottura che trascende non solo il tempo cronologico ma pure l'orizzonte intenzionale della volontà del soggetto. Implica quindi una presa di distanza critica da se stessi e da quell'ordine valoriale che fino a quel momento aveva condotto la nostra esistenza. In tal modo nell'*exaíphnes* viene messa fuori gioco la progettualità – *Entworfenheit* – del soggetto. Ma questo non si traduce in una forma di orientamento autori-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 459.

tario che annulla l'individuo. Lo *exaiφnes* è piuttosto lo squarcio che trascende la chiusura del presente e della vita, determinando da un lato la "morte" del soggetto autoreferenziale, dall'altro la possibilità di un nuovo inizio.

Nell'attimo creativo l'imparare a morire diventa esercizio di vita: l'uomo si lascia alle spalle la città natia, il terreno familiare, il modo di vivere consueto e si avventura verso la città straniera. Si sradica dalla terra di origine per radicarsi nel proprio zenit. «Noi siamo piante non terrestri ma celesti» – afferma Platone nel *Timeo* – «infatti, tenendo sospesa con la testa la nostra radice, proprio là dove l'anima ha tratto la sua prima origine, la divinità erige tutto quanto il nostro corpo» (*Timeo*, 90b). Tuttavia l'orientamento del cielo non agisce nell'uomo in modo autoritario, bensì "atopico". Radicandosi con la testa nel cielo l'uomo dà forma alla propria singolarità con i tratti irripetibili di una individualità assolutamente unica. Le piante che sviluppano le proprie radici nel cielo sono piante atopiche nel senso di ex-centriche, perché non hanno più il loro centro e le loro radici nella terra, intesa come la dimensione della ripetizione, dell'abitudine, cioè di quell'orientamento che guida chi vive dormendo. Nello scoprire di non essere radicato nella ripetizione, nell'assumersi come *atopos*, come l'essere che non ha ancora una forma tipicizzata, e quindi un'identità conclusa, l'uomo sviluppa le proprie radici inventando percorsi inediti. Chi invece rimane fin dall'inizio immerso nell'intrascendenza del *topos*, come l'animale, si limita a ripercorre all'infinito il ciclo di un luogo già noto, già percorso, già tipicizzato. Rimane quindi indistinguibile, senza unicità, senza volto. È solo il radicamento nel cielo che permette la costituzione della singolarità dell'individuo.

L'esercizio di *katharsis*, inteso come estraneazione dal proprio sé fattuale, diventa quindi il momento propedeutico all'istante creativo che inaugura un nuovo modo di vivere. L'orientamento al bene sembra dunque svolgersi in due fasi: nella prima, somigliante alla lunga gestazione del parto, il bello guida in un esercizio verticale di trascendimento del vecchio ordine valoriale, nella seconda, come un colpo di fulmine, determina un repentino rivolgimento e fa nascere *dentro* noi stessi un nuovo orientamento. È quanto viene riconosciuto nella *VII Lettera*: «A proposito di tutti coloro che hanno scritto e scriveranno su questo argomento, i quali affermano di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo appreso da me o da altri o per proprio conto, posso dire che essi non sono in grado di capire alcunché di questa cosa, perché su ciò non vi è né potrà mai esservi un mio scritto. Essa, infatti, non è dicibile come le altre discipline [*mathémata*], ma in seguito a una lunga frequentazione del suo oggetto, e dopo una comunanza di vita all'improvviso [*exaiφnes*] nasce nell'anima come un fuoco che si accende dallo scoccare di una scintilla, e subito nutre se stessa» (341c-341d).<sup>14</sup> Il nuovo orientamento che scaturisce nell'*exaiφnes*, ter-

<sup>14</sup> In una direzione analoga Plutarco nota che «dobbiamo esortare quei pigri, quando ab-

mine che probabilmente rinvia etimologicamente alla scintilla prodotta dallo sfregamento delle due pietre focali,<sup>15</sup> non è allora riconducibile alla obbediente contemplazione di un paradigma astratto, ma casomai è più vicino a quella *Bildung* dell'uomo accesa da una *scintilla animae* di cui parla la mistica tedesca.

#### 4. IL RENDERSI PURI NEI CONFRONTI DELL'AMATHIA E DELL'ECCESSIVO AMORE PROPRIO

Uno dei momenti più significativi delle analisi sul problema della trascendenza dal sé nella cultura occidentale è forse quello rintracciabile nelle analisi che Platone sviluppa attorno al concetto di “*katharsis*” e del cercare di manifestare ed esprimere se stessi in modo “puro” (*katharòn apophéne*). Ma di quale purificazione si tratta? Spesso sfugge che nelle *Leggi* il problema di Platone non è più quello di purificare l'uomo dalle pulsioni del corpo, ma piuttosto dall'eccessivo amore di se stessi: «La gran parte degli uomini ha nella sua anima fin dalla nascita il peggiore dei mali [*kakôn*] [...]. E con ciò intendo riferirmi al principio – peraltro è del tutto logico che così debba essere – secondo cui ogni uomo è portato per natura ad amare se stesso [*philos hautô*]. Di fatto, però, causa di tutti i mali per ognuno di noi è il più delle volte una forma eccessiva di questo amore di sé [*heautou philian*], perché se è vero che l'amante ama ciecamente l'oggetto amato, è anche vero che per questo egli non valuta in maniera corretta il giusto, il bene e il male» (*Leggi V*, 731d-e).

Se l'egocentrismo è «il peggiore dei mali» addirittura la «causa di tutti i mali», allora la *katharsis* a cui si dedica il filosofo va intesa come tecnica di purificazione da quell'eccessivo amore di se stessi che si caratterizza per essere una vera e propria malattia dell'anima, se non la malattia dell'anima per eccellenza. Non si tratta certo di condannare un “sano” egoismo, ma di verificare se un eccessivo amore di se stessi non finisca per rovesciarsi in compiacimento, cioè in una *cura sui* rovesciata che procede all'indietro atrofizzando la propria identità personale.

A questo proposito il testo platonico offre ulteriori spunti, come quando viene tracciata una distinzione fra il semplice “non sapere” (*agnoia*) e il “non sapere che ha la pretesa di sapere” (*amathia*).<sup>16</sup> Mentre l'*agnoia* si configura co-

biano compreso con il pensiero le cose capitali, a mettere insieme il resto essi stessi da soli, e grazie alla memoria condurre per mano la ricerca, e dopo aver accolto il discorso altrui come un principio e un seme nutrirlo e farlo crescere. Infatti la mente non ha bisogno, come un vaso, di essere riempita, ma, come legna, solo di una scintilla, che vi immetta impulso alla ricerca e fame di verità» (PLUTARCO, *Sull'ascolto*, 18).

<sup>15</sup> Devo questa interpretazione all'amica Linda Napolitano, cui sono debitrice anche per le innumerevoli e belle discussioni attorno al concetto di *amathia* e di *aischyne*.

<sup>16</sup> Su questa distinzione cfr. F. FERMEGLIA, *L'importanza dell'“aischyne” nella dialogica socra-*

me un vuoto, una mancanza, che tuttavia, nella presa di coscienza del “sapere di non sapere”, può portare al desiderio di sapere e quindi alla ricerca e alla trasformazione, l'*amathia* è una condizione paralizzante di ignoranza paga di sé che narcotizza l'uomo.

Secondo Socrate il “non sapere” (*agnoia*) fa parte della condizione umana, e il prenderne atto nel “sapere di non sapere” porta a quel desiderio erotico di sapere che, se guidato dalla *phronesis*, trasforma la propria esistenza. Da condannare è invece chi, pur non sapendo, ha la presunzione di sapere (*Alcibiade I*, 117e-118a).<sup>17</sup> L'*amathia* infatti precludendo il “sapere di non sapere” è all'origine dei più grandi mali, in quanto porta ad agire senza consapevolezza dei propri limiti. Si tratta di una grave malattia dell'anima poiché falsifica «cose di grande valore» (*Protagora* 358b), cioè le prese di posizione più rilevanti per l'esistenza umana.

L'uomo malato di *amathia* è talmente saturo di se stesso che blocca la spinta alla trasformazione e alla ricerca, precipitando nella vita non vissuta; in tal modo si preclude la filosofia, cioè quella condizione erotica intermedia e atipica che caratterizza l'umano e risulta invece assente negli dèi e negli animali. «Nessuno degli dèi fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non filosofa. Ma neppure gli ignoranti [*amathèis*] fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. Infatti l'ignoranza [*amathia*] ha proprio questo di penoso: chi non è bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo conveniente» (*Simposio* 204a). Attorno alla *amathia* si sviluppa allora l'amorfa figura di un'esistenza incapace di arrivare a una conoscenza dei propri limiti, mentre attorno al sapere di non sapere si sviluppa quella dell'uomo *philosophos*, che sperimenta e diventa consapevole del proprio confine, cioè conosce se stesso, premessa indispensabile per incedere purificati sul terreno dell'oracolo salvifico.

È nel *Sofista* che traspare in che misura il processo catartico sia già stato ripensato e rimodulato oltre quelle fobie nei confronti del corpo che emergevano ancora nel *Fedone*: analizzando come sia possibile purificarsi da una controproducente sopravvalutazione di se stessi (letteralmente: «dalle opinioni grandiose e poco flessibili» su se stessi) – che richiama il tema dell'eccessivo amore di se stessi – Socrate osserva che l'anima non tragga «alcun beneficio dalla somministrazione di insegnamenti prima che uno, tramite la confuta-

*tica e nella dialettica platonica. Le componenti emozionali possono influire nel dialogo filosofico?*, tesi di dottorato 2007-2008, Università degli Studi di Trieste; L. NAPOLITANO, *Il sé, l'altro, l'intero*, Mimesis, Milano 2010, pp. 52-55.

<sup>17</sup> Si potrebbe stabilire qui un parallelo fra presunzione di sapere senza sapere (*amathia*) e peccato come presunzione di vedere senza rendersi conto di essere in realtà ciechi (*hamartia*). Nel rispondere ai farisei, Gesù nota: «Se foste ciechi non avreste peccato. Ora voi dite: “noi vediamo”. Ma in questo consiste il vostro peccato [*hamartia*]» (Gv 9, 41).

zione, induca il confutato a provar *vergogna*, eliminando così le opinioni che a quegli insegnamenti fanno da ostacolo, così da manifestarsi *puro* [*katharòn apophéne*] e lo spinga a giudicare di conoscere soltanto ciò che realmente conosce e niente di più» (*Sofista* 230d, corsivo mio). Non può sfuggire che qui la purificazione, che conduce al «manifestarsi puro», viene ottenuta attraverso lo strumento della vergogna. Perché vergogna? L'*amathia* è qualcosa di più di un semplice non sapere, piuttosto è una forma di eccessiva accondiscendenza verso se stessi che ci fa trattenere quella pienezza deforme da cui invece il processo catartico dovrebbe liberarci al più presto. Tale eccessiva pienezza di sé uccide l'anima dal di dentro, rendendola una deformità che si sviluppa senza ritegno: non essendone consapevoli (nel senso dell'*amathia*) non può sorgere infatti la reazione salutare e rettificante della vergogna. È solo riconoscendo, nella vergogna, la propria "oscenità", che nascono gli anticorpi indispensabili a prendere le distanze e a svuotarsi da questa saturazione narcotizzante di sé.

L'importanza assegnata da Platone alla funzione orientativa della vergogna implica il superamento di un'impostazione intellettualistica: una prima volta perché individua il «peggiore di tutti i mali» non più nelle pulsioni smisurate del corpo, ma nell'eccessivo amore di sé, quindi in una smisuratezza che ha la propria origine nell'anima; una seconda volta in quanto per superarla prescrive un *pharmakon* del tutto particolare: la confutazione attraverso il dialogo socratico non si esaurisce in una rarefatta procedura intellettuale, ma implica una rettifica anche a livello affettivo attraverso sentimenti come la *vergogna*.

##### 5. LA PARRHESIA COME CAPACITÀ DI AGIRE ATTRAVERSO L'ESEMPLARITÀ

Trovandosi in una situazione di *amathia*, Alcibiade è un individuo che pretende di porsi alla guida della città senza possedere in realtà neppure gli strumenti per guidare se stesso. Ma questo, diagnostica Socrate, «è vergognoso!» (*Alcibiade I* 108e), nel senso che questa ignoranza, piena e paga di se stessa, è bisognosa di essere guarita attraverso la vergogna. Opposto è il caso della *agnotia*, che non giustifica di per sé un sentimento di vergogna, ma una irrequietezza positiva paragonata da Socrate a un bene meraviglioso, perché soterico. Socrate lo ammette candidamente: «posiedo quest'unico bene meraviglioso che mi salva: non mi vergogno di imparare, anzi m'informo, interrogo e sono molto riconoscente a chi mi risponde [...] infatti non ho mai negato di aver imparato qualcosa, fingendo che ciò che avevo appreso fosse una mia scoperta» (*Ippia Minore* 372c).<sup>18</sup> Non è infatti "sapendo" che dimostro il mio valore o nutro la mia esistenza.

<sup>18</sup> Ciò che conta per Socrate non è l'imporsi nella discussione, ma il purificarsi dalle false opinioni su come bisogna vivere, tanto che l'essere confutati su queste questioni non può essere motivo di vergogna, ma significa essere liberati da un grande male e ottenere un grande guadagno, dal momento che non c'è disgrazia maggiore dell'aver false opinioni sul modo di condurre la propria esistenza (cfr. PLATONE, *Gorgia* 458a-b).

Socrate insegna che non bisogna vergognarsi per non sapere qualcosa o per aver commesso un errore: propriamente ci si dovrebbe vergognare solo di aver un'anima deforme. Tuttavia il sapere di non sapere non può certo esaurirsi in se stesso, ma deve portare all'azione. Quando questo non avviene, e tutto quello che ne scaturisce sono solo dei bei discorsi, allora dovrebbe subentrare un altro tipo di vergogna. Anche l'uomo che riesce a purificarsi e ad arrivare al sapere di non sapere non è quindi immune da pericoli: potrebbe infatti sterilire la propria esistenza, limitandosi a fare bei discorsi, senza poi avere il coraggio di metterli in pratica.

In uno dei suoi ultimi interventi, Foucault ha posto al centro della *cura sui* il concetto di *parrhesia*.<sup>19</sup> Generalmente con *parrhesia* s'intende il coraggio di dire tutto con franchezza, senza nascondere nulla. A mio avviso la connessione con la *cura sui* risulta più cogente se tale "franchezza" viene interpretata nel senso di un *testimoniare* nei fatti, con l'esempio personale, la verità che si dice. Nella *parrhesia* la questione centrale non consiste nel dire tutto quello che ci passa per la testa, ma nell'essere coerentemente quello che si dice: avere il coraggio di esporsi alle conseguenze di ciò che si pensa, mettendoci la propria faccia; dar forma e realizzare, nella propria esistenza, i discorsi che si fanno. Per far questo ci vuole coraggio, perché chi dà forma alla propria esistenza in base al sapere di non sapere, di solito, vive in modo anticonformistico, ed è capace di rendersi autonomo dal modo di pensare dominante. Chi invece si limita a fare bei discorsi, senza metterli in pratica, sterilizza tale sete di ricerca, con il risultato di ritrovarsi nuovamente con un'esistenza informe, inconcludente, nei cui confronti sarebbe giusto provare vergogna. È quello che ad un certo punto riconosce lo stesso Platone, quando afferma di essersi recato dal tiranno Dionigi a Siracusa proprio per questo motivo: «mi sarei vergognato moltissimo se mi fossi scoperto uomo buono solo a parlare e incapace di tradurre in atto le proprie idee» (*Lettera VII*, 328c). Se dunque la *parrhesia* è la capacità di dar forma alla propria esistenza traducendo in atto i bei discorsi che si fanno, la vergogna di cui parla Platone in questo passo è la condizione che nasce di fronte alla mancanza di *parrhesia*.

Si tratta di un guadagno notevole perché mette in evidenza quanto il processo di costituzione dell'identità personale non possa concludersi con il sapere di non sapere e il conoscere se stessi, quindi neppure con l'autointerpretazione di Charles Taylor. C'è bisogno di una spinta ulteriore (in Platone l'eroticismo), che vada ben oltre l'autointerpretazione su cui si appoggia anche quella che recentemente è stata chiamata l'identità narrativa. Il qualcosa in più, che si realizza nella *cura sui*, altro non è che la *parrhesia*, cioè il coraggio di mettere

<sup>19</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985; tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, (con una Introduzione di R. Bodei), Donzelli, Roma 1996.

in atto quello che si dice e si pensa. È questo coraggio che manca all'impiegato delle *Memorie del sottosuolo* di Dostoevskij, abilissimo nell'autointerpretarsi fino a cogliere la propria perfetta nullità, ma incapace poi di una qualsiasi trasformazione. Esiste quindi una vergogna salutare nei confronti dell'ignoranza supponente (*amathia*), e una vergogna che nasce dalla mancanza di *parrhesia* e quindi salutare nei confronti di una *agnotia* a cui non è seguita una *cura sui* riuscita.

La vergogna ha uno spazio solo in una filosofia come cura dell'anima, non in una filosofia come teoria della conoscenza o analisi del linguaggio. Per questo recidere il legame fra filosofia e *cura sui* significa eliminare la vergogna dall'orizzonte filosofico. Nella nostra epoca si è pensato ingenuamente che la scomparsa della vergogna e dell'indignazione coincidesse con il superamento di un moralismo ipocrita e anacronistico. Purtroppo è conseguente all'atrofizzazione della *cura sui*.

Resta aperta un'ultima questione, che riguarda la "vergogna" nei sofisti. Nel *Gorgia* Socrate mette in luce come i suoi interlocutori sofisti non provino affatto una vergogna autentica: la loro è paura di non corrispondere a quella fama che si erano artificialmente costruiti e da cui dipendeva la loro fortuna. Non è una vergogna produttiva, in quanto blocca nuovamente la spinta propulsiva che scaturisce dalla presa di coscienza del sapere di non sapere. Se mi vergogno quando gli altri scoprono il mio "non sapere", allora farò di tutto per mascherarlo, simulando spudoratamente di sapere. Mancandomi il pudore, invece di curare l'anima e di confrontarmi con la voce interiore del demone, finirò per conformare la mia immagine ai desideri dell'opinione dominante.

Per questo, quando Socrate nell'*Apologia* afferma che i suoi accusatori sono "spudorati" (*Apologia* 17a-b), coglie effettivamente l'essenza del fenomeno del pudore. Il pudore non ha una rilevanza solo nella sfera sessuale, ma più in generale è la resistenza che si oppone all'oggettivazione e alla spersonalizzazione del proprio processo di formazione.<sup>20</sup> È un processo che esprime la reazione al tentativo di appiattire il proprio volto sull'intenzionalità della *amathia*. Il sentimento del pudore mi fa sentire a disagio ogni qual volta il mio essere personale viene ricondotto a una forma oggettivabile. La totale assenza di pudore denota l'incapacità di percepire lo scarto fra la propria maschera sociale e l'inoggettivabilità del proprio essere personale. Il problema è che senza questa sensibilità io non vivo più la mia vita, ma solo l'idea che gli altri hanno di me. Lo spudorato è colui che può cambiare senza disagio la maschera a seconda delle convenienze e delle circostanze proprio perché privo di un volto a cui

<sup>20</sup> Sulla fenomenologia del pudore cfr. M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in IDEM, *Gesammelte Werke*, Bouvier Verlag, Bonn 1954-1997, Bd. x, pp. 65-155 (in seguito abbreviato con la sigla GW seguita dal numero romano del volume e numero arabo della pagina).

riferirsi. Il pudore invece è l'atto con cui si protegge e custodisce il processo di formazione della propria identità personale, un processo che inizialmente ha bisogno di svilupparsi, come il seme che germoglia, nell'oscurità del sottosuolo, e cioè proteggendosi da sguardi indiscreti.<sup>21</sup>

Il pudore sorge di fronte all'intenzionalità dell'*amathia* di chi ci guarda. L'*amathia* è una potenza negativa oggettivante che appiattisce alla propria deformità il volto dell'altro. Quel sangue, che nel pudore erotico affluisce non a caso sulle guance del viso, è un sangue che diventa paravento non per nascondere da uno sguardo indiscreto il proprio sesso, bensì il proprio volto, cioè la formazione della propria *intenzione* erotica. Altrettanto per la persona il pudore ontologico diventa lo scudo indispensabile per difendere l'oscurità di cui ha bisogno lo sviluppo creativo del proprio processo di formazione mettendolo così al riparo da quella volontà di dominio che blocca e acceca ogni crescita e fioritura.

## 6. NARCISISMO ED EGOCENTRISMO

L'*amathia*, opponendosi al precetto delfico «del conosci te stesso!», induce uno sviluppo smisurato del proprio io, fino a quel delirio d'onnipotenza rappresentato dall'egocentrismo. Eppure qualche decennio fa il sociologo americano Christopher Lasch ha individuato proprio in uno sviluppo insufficiente, in una atrofizzazione dell'identità, uno dei massimi problemi sociali emergenti, tanto da parlare di un "io minimo" come conseguenza della cultura del narcisismo.<sup>22</sup> Un rafforzamento egocentrico non potrebbe essere allora il giusto antidoto all'io minimo? In realtà egocentrismo e io minimo sono due forme diverse di atrofizzazione dell'identità personale.

L'io minimo è un individuo a cui è mancato l'iniziale riconoscimento affettivo da parte dell'alterità e che per questo è stato costretto a ripiegare su di sé, rinunciando a sviluppare relazioni intime e profonde con l'altro. Il neonato ha bisogno di rispecchiarsi nel sorriso della madre, di nutrirsi del suo consenso e della sua ammirazione. Si tratta di un nutrimento "psicologico" importante quanto il latte. Solo in tal modo il neonato riesce a trascendere l'originaria indistinzione noicentrica. Rispecchiandosi nel sorriso della madre, il neonato attinge a quella fonte di energia che fa essere. Fonte di piacere che continuerà poi a ricercare per tutto il resto dell'esistenza. Nel rispondere al sorriso della madre il neonato rinasce una seconda volta. Nelle prime fasi dello sviluppo psichico infantile la distinzione fra io e tu, e quindi anche la consapevolezza di se stessi, trova una spinta fondamentale nel godimento della percezione di un'ammirazione che proviene dall'alterità. È in conseguenza di questo piacere

<sup>21</sup> Cfr. G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002, pp. 77-80.

<sup>22</sup> Cfr. C. LASCH, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W.W. Norton & Company, New York 1984; tr. it. di L. Cornalba, *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 1996.

che diventa possibile investire affettivamente nell'alterità in modo equilibrato, nutrirsi di essa e crescere. Percependo il sorriso di consenso della madre, il neonato si rende conto di essere accettato e di esistere per qualcuno. Se manca questa conferma iniziale, viene inibito l'investimento libidico nell'alterità e di conseguenza viene compromesso il processo di differenziazione fra l'io e il tu: non potendosi rispecchiare nella madre, il bambino tenderà a riflettersi narcisisticamente nella propria immagine. Ma questo significa investire in un oggetto vuoto, rimanere imprigionati in qualcosa che non ha trovato conferma, se non autoreferenzialmente dal lato del sé senza trovare un corpo all'eco affettiva al di fuori di sé. Il narcisismo spesso nasce in conseguenza di una carenza affettiva determinata dall'esterno (ad es. la madre che non sorride) o da una stortura affettiva (ad es. un atteggiamento iperprotettivo o possessivo). Tale carenza o stortura rende difficile la trascendenza dal sé e spinge a ripiegare sull'io minimo.

Una logica diversa è quella individuabile a proposito dell'individuo egocentrico. L'egocentrico supera la fase noicentrica, perché riceve dall'esterno abbastanza consenso, ma poi diventa incapace di trascendere questo consenso. Ha un rigetto nei confronti di ogni nutrimento che non sia immediatamente riducibile alla propria autoaffermazione.

È in relazione a queste due forme di *intrascendenza*, narcisistica ed egocentrica, che va ripensata la filosofia come trasformazione.

#### 7. AMOR PROPRIO E AMOR DI SÉ

L'ipotesi che seguo è che per avviare un processo di formazione della persona sia necessario un atto di trascendenza nei confronti del proprio io minimo ed egocentrico. La presa di distanza dal proprio sé "fattuale" è uno sforzo decostruttivo nei confronti di quei condizionamenti che a vario titolo impongono di rinunciare a ciò che ci sta più a cuore, impedendoci di fare qualcosa di diverso da quello che gli altri si aspettano da noi. In questa vita conformistica finisco col ricoprimi di obblighi, impegni, affanni e preoccupazioni tanto da finire con l'assomigliare a quel dio marino Glauco, descritto da Platone nella *Repubblica*, le cui membra erano ricoperte da «incrostazioni, conchiglie, alghe e pietre» fino a renderlo un mostro irriconoscibile.<sup>23</sup> Nell'atto di prendere le distanze dal sé, ridefinendo la focalizzazione dell'attenzione e l'ordine delle priorità, libero l'attimo da questi obblighi. In questa che pare quasi ricordare una "*epoché fenomenologica*", non appena lascio cadere a terra il pesante fardello degli affanni e delle aspettative che non mi corrispondono, sperimento un grande sollievo, tanto da chiedermi stupito chi o che cosa mi abbia costretto a reggere così a lungo tale peso.

<sup>23</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, x, 611d.

Paradossalmente la conquista di una tala autonomia si ottiene solo abbandonando la pretesa progettuale della nostra soggettività per porsi piuttosto in ascolto della sfera affettiva in tutta la sua profondità. L'atto di trascendere il sé non si contrappone al voler bene a se stessi, nel senso di un "sano egoismo" volto a individuare ciò che realmente ci sta più a cuore, ma solo a quell'egocentrismo che impedisce di guardare il mondo oltre la propria chiusura.<sup>24</sup>

Kant invece, analizzando i moventi della ragion pratica, riconduce l'amore di sé (*Selbstliebe*) e l'amor proprio (*Eigenliebe*) a una forma di *solipsismus* (in tedesco tradotto significativamente con *Selbstsucht* ovvero io-dipendenza): «Tutte le inclinazioni insieme [...] costituiscono l'egoismo [*Selbstsucht*] (*solipsismus*). Questo è o amor di sé [*Selbstliebe*], cioè un voler bene a se stessi al di sopra di tutto (*philautia*), o un compiacimento di sé (*arrogantia*). Il primo si chiama specificatamente amor proprio [*Eigenliebe*], il secondo superbia» (Kant, *KpV*, A 129). Ora la ragion pratica tenta di passare al vaglio della norma universale tale amor proprio (*Eigenliebe*), in modo da purificarlo da un eccessivo amor di sé, e nel caso ci riesca esso prende il nome di amore di sé razionale.<sup>25</sup> Mentre abbatte completamente la superbia.

Attraverso tale forma "purificata" di *Selbstliebe*, Kant recupera alla legge morale il concetto di stima di se stessi, come già nota anche Ricoeur,<sup>26</sup> ma non quello di felicità. Da questo punto di vista, è interessante notare che il 1785, proprio l'anno in cui Schiller compone la famosa ode *An die Freude*, è anche l'anno di uscita della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, l'opera che, in epoca moderna, segna la fine filosofica del concetto di felicità. Da quel momento in poi la nota dominante sarà quella di un'etica e di un amore che ricercano la loro validità nel ricorso a una legge universale e quindi nel disinteresse, purificandosi dal legame con la felicità,<sup>27</sup> perché questa viene considerata costitu-

<sup>24</sup> Questa connessione fra autentico amor di sé e trascendenza dal sé è rintracciabile anche in Aristotele. Si può ricordare per lo meno la distinzione posta nel IX libro dell'*Etica nichomachea* fra la "*philautia*" dell'uomo che ama se stesso, procacciandosi ogni possibile piacere e ricchezza, e quella del saggio che si dimostra virtuoso amando la parte migliore di sé. È stato inoltre già messo in luce dalla critica più recente che l'etica di Aristotele, contrariamente a quanto si è sostenuto per lungo tempo, è già al di fuori di una prospettiva autocentrica. Per un'ampia e convincente trattazione di questo aspetto cfr. J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993; tr. it. di N. Scotti Muth, *La morale della felicità*, con una Prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998.

<sup>25</sup> In una direzione diversa si era mosso invece Rousseau, secondo cui nello stato di natura l'uomo è pervaso da un originario *amour de soi* che verrebbe poi pervertito nella società in *amour propre*. Sul concetto di *amour de soi* in Rousseau cfr. D. THOMÄ, *Erzähle dich selbst*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, pp. 192-222. In lingua francese la critica alle distorsioni dell'*amour-propre* è presente anche in Pascal e La Rochefoucauld.

<sup>26</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 313-314.

<sup>27</sup> Cfr. D. THOMÄ, *Vom Glück in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

tivamente incapace di trascendere il proprio egocentrismo. La conseguenza sarà la separazione delle strade dell'etica e della *cura sui*. Distinguere invece *Selbstliebe* e *Eigenliebe* – intendendo il primo come un “sano egoismo”, capace di trascendere l'egocentrismo – significherebbe porre le premesse per una nuova convergenza fra etica e *cura sui*. Sarà Schelling, con l'introduzione del concetto di «*Freudigkeit der Exsistenz*», a porre le premesse per un ritorno del tema della felicità al centro dell'etica.

Uno dei più brillanti tentativi di rivalutare un “sano egoismo” è stato recentemente compiuto da Harry G. Frankfurt che, in accordo con Bernard Williams, propone di rinunciare a fondare l'etica sul dover essere.<sup>28</sup> Se per salvare una persona che amo debbo prima ragionarci sopra, e trovare un principio o un motivo che possa spingermi a soccorrerla, allora c'è, come osserva giustamente Williams, qualcosa che non va: c'è «un pensiero di troppo».<sup>29</sup> Piuttosto, nota Frankfurt, sono le «ragioni dell'amore» che permettono all'uomo di dare un ordine e un senso alla propria esistenza. L'amare consiste nell'aver a cuore qualcosa: «una persona che ha a cuore qualcosa è guidata, nel momento in cui le sue opinioni e le sue azioni prendono forma, dal suo persistente interesse in essa. Nella misura in cui ci sono cose che gli stanno a cuore, si determina il livello di importanza che attribuisce alla gestione della sua vita. L'insieme delle varie cose che stanno a cuore a una persona – unito all'ordine d'importanza che questa persona sceglie – definiscono la sua specifica risposta alla domanda su come si debba vivere».<sup>30</sup> Frankfurt suggerisce di superare un facile moralismo e di rivalutare l'amor di sé (*self-love*) distinguendolo nettamente dalla indulgenza verso se stessi (*self-indulgence*). A questo proposito Frankfurt fa notare che quando ci si rifà al principio secondo cui dovremmo amare i nostri simili come amiamo noi stessi, implicitamente stiamo già sostenendo che l'amore di se stessi ha un carattere costitutivamente positivo. Anche nel caso di Frankfurt manca tuttavia un'analisi esplicita della connessione fra amore di sé e trascendenza dal sé come punto di partenza per la formazione della persona.

#### 8. TÉCHNE TÊS PERIAGOGHÊS

La cura del sé implica un rovesciamento o una con-versione di una vita che si lascia scorrere distrattamente, senza prendere forma. Qual è il termine corrispondente a tale conversione nel pensiero di Platone? Secondo Foucault «nell'analisi che Platone svolge, questo tema lo si trova sotto la forma della

<sup>28</sup> Cfr. H. FRANKFURT, *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton 2004; tr. it. di M. Monterisi, *Le ragioni dell'amore*, Donzelli, Roma 2005.

<sup>29</sup> Cfr. B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; tr. it. di R. Rini, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987.

<sup>30</sup> H. FRANKFURT, *Le ragioni dell'amore*, cit., pp. 30-31.

nozione di *epistrophè*». <sup>31</sup> In realtà il termine *epistrophè* in Platone è decisamente insignificante, mentre all'interno del movimento neoplatonico acquista un risalto filosofico, nel senso indicato da Foucault di un ritorno alla patria originaria, specialmente con Plotino. Ad una ricerca più attenta risulta che il termine utilizzato da Platone per descrivere la conversione non è quello di *epistrophè*, bensì quello di *periagoghe*. Nell'illustrare il mito della caverna Platone parla di una «*tèchne tês periagoghês*», cioè di un processo educativo di rivolgimento dello sguardo verso il Bene che permette il riposizionamento del proprio modo di essere nel mondo. È grazie a tale conversione che si compie il passaggio dal "vivere" al "vivere bene". Questa *tèchne* è fondamentale per comprendere che la *paideia* non si riduce a un travaso d'informazioni, ma piuttosto mira a una *periagoghe* dell'anima intera. L'educazione infatti non è «come la definiscono taluni che ne fanno professione. Essi dicono che, essendo l'anima priva di scienza, sono loro che la istruiscono, come se ad occhi ciechi infondessero la vista. [...] Invece il presente discorso vuol significare che questa facoltà insita nell'anima di ciascuno e l'organo con cui ciascuno apprende, così come non è possibile volgere l'occhio dalla tenebra allo splendore se non insieme a tutto il corpo, così essi si devono convertire [*periaktéon*] dal mondo del divenire insieme a tutta l'anima intera, finché non risultino capaci di pervenire alla visione [...] del Bene». <sup>32</sup> Deve dunque esserci, prosegue Socrate, «una specifica tecnica di conversione [*tèchne tês periagoghês*]» che insegni in che modo l'anima possa essere più facilmente ed efficacemente girata, tenuto conto che l'anima possiede già la vista, ma tuttavia da sola «non riesce a volgerla nella giusta direzione». <sup>33</sup>

La presa d'atto che l'uomo non è, per natura, originariamente orientato verso il Bene, rinvia al problema paidetico: «Non si permetta [ai fanciulli] di essere liberi finché non abbiamo organizzato dentro di essi, come in uno stato, una costituzione e, coltivando la loro parte migliore con la migliore nostra, non abbiamo insediato nel fanciullo al nostro posto un custode e governatore. Allora soltanto possiamo lasciarlo libero». <sup>34</sup> La funzione del maestro consiste dunque nel far crescere nell'animo dell'allievo un maestro interiore, il «custode interno», fino a rendersi progressivamente superfluo. Inoltre questo percorso formativo non avviene a senso unico, nel senso di un travaso di informazioni dalla testa del maestro a quella dell'allievo, ma «coltivando la loro parte migliore con la migliore nostra». È un processo quindi senza fine, in quanto, una volta che il fanciullo avrà edificato la propria costituzione interiore, dovrà invertire i ruoli e avere la *parrhesia* di testimoniare la propria esemplarità.

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 186.

<sup>32</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 518b-d.

<sup>33</sup> *Ibidem*, VII, 518 d.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 590 e.

Un tema simile riemerge anche in Agostino a proposito della distinzione fra *amor sui* e *amor Dei*. La caratteristica dell'*amor sui* è quella di assolutizzare il proprio sé, rendendolo un idolo a misura di tutte le cose. Si tratta di una forza universalmente dominante nella natura, un amore degenerante che dà origine alla *civitas terrena*. L'uomo che ne è contagiato può salvarsi solo se nella sua interiorità irrompe la grazia divina, come un evento imprevedibile e assolutamente gratuito. Nell'irruzione della grazia, l'amore dell'uomo si rettifica nell'*amor Dei* e finalmente riesce a trovare uno spazio di sviluppo al di fuori del proprio egocentrismo. Il passaggio dalla logica che domina la *civitas terrena* a quella che germoglia nella *civitas Dei* è vissuta da Agostino come il compito fondamentale dell'esistenza umana.

Fin dall'*incipit* delle *Confessioni* è palpabile l'inquietudine del cuore che anima queste pagine di Agostino: *inquietum est cor nostrum*. Un'inquietudine tipica dell'uomo, proprio perché l'uomo non è posto fin dalla nascita nel suo "luogo naturale", ma ha avuto in sorte di doverlo cercare. L'uomo è guidato da questa inquietudine del cuore, attraverso un processo di rettificazione, là dove si libera della vecchia infirmità e trascende il proprio disordine.

#### 9. LA RIDUZIONE FENOMENOLOGICA COME *TÉCHNE TÊS PERIAGOGHÊS*

L'inquietudine che segna le *Confessioni*, espressa nel famoso «*inquietum est cor nostrum*», ispira profondamente tutto il pensiero di Scheler, e in particolare il concetto di riduzione fenomenologica come epoché dell'ego (purificazione kathartica) e conversione (*Umkehrung*).<sup>35</sup> Fra il 1911 e il 1913, Scheler prende le distanze dal modello di riduzione husserliano proprio perché sente che il problema al centro della filosofia non è un'ennesima teoria della conoscenza, bensì appunto una tormentata *con-versio* o *Umkehrung* che ricorda il passaggio agostiniano dalla *civitas terrena* alla *civitas Dei*. Ancora più esplicito è l'influsso di Platone. In Scheler nel periodo intermedio la riduzione fenomenologica viene descritta come l'atto morale sorretto dal «*platonischer Aufschwung*».<sup>36</sup> Inoltre tale «*platonischer Aufschwung*» viene concepito come una "tèchne".<sup>37</sup> Ora l'uso del

<sup>35</sup> Agostino rimane fra le principali fonti del pensiero di Scheler. Su Agostino e Scheler cfr. in particolare G. FERRETTI, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 49-71. Quello dell'influsso di Agostino su Scheler è sicuramente uno degli ambiti più promettenti e meno indagati della *Schelerforschung*.

<sup>36</sup> Cfr. il saggio di M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie*, in GW, V, p. 67.

<sup>37</sup> Scheler usa il termine greco *tèchne* per indicare la riduzione fenomenologica già in un frammento inedito del 1922 dal titolo «*Realität und phänomenologische Reduktion*». Tale frammento è rintracciabile nel *Nachlaß* di Scheler conservato alla Bayerische Staatsbibliothek di München sotto la sigla: «Ana 315, CB II, 2». Nell'ultimo periodo l'uso del termine *tèchne* per indicare la riduzione fenomenologica diventa frequente, cfr. ad esempio M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß*, in GW, XI, p. 118. Su queste problematiche cfr. G. CUSINATO, *Me-*

termine greco *tèchne*, per indicare la riduzione fenomenologica, richiama molto da vicino proprio il passo platonico della *tèchne tês periagoghês* che permette al prigioniero di uscire dalla caverna. La riduzione fenomenologica di Scheler può essere interpretata come una *tèchne tês periagoghês* volta a mettere fra parentesi l'ego e consentire così l'accesso all'apertura del mondo (*Weltoffenheit*).<sup>38</sup> La riduzione kathartica, intesa come svuotamento dalla propria pienezza egologica, si pone al centro dell'atto di trascendenza dal sé: diventa l'esercizio di imparare a "morire", nel senso di prendere le distanze critiche dal proprio sé. Senza questo morire a se stesso, l'individuo non può rinascere a vita nuova e promuovere una intensificazione del proprio potenziamento esistenziale. Per far nascere l'uomo nuovo prima occorre mettere fra parentesi quell'egocentrismo che, in una sorta di *cura sui* rovesciata, dà forma al disordine di un cuore indurito. Il maggior pericolo esistenziale che corre l'uomo consiste nell'ubriacarsi di se stesso, cioè nell'assolutizzare la propria autoreferenzialità, fino a percepire come un furto e un'ingiustizia ogni valore che brilla al di fuori del sé. Questo illusionismo etico scompare solo nella comprensione dell'eguaglianza di valore dell'altro. Ma tale passo non è possibile attraverso una riflessione puramente intellettuale, bensì richiede un risveglio affettivo, una presa di distanza dal sé: soltanto nel riconoscimento di tale eguaglianza di valore l'altro cessa di essere un'esistenza umbratile e acquista una consistenza ontologica.

Si tratta di una conversione che porta al riconoscimento dell'alterità e che trova la propria radice solo nell'autentico amore di sé, inteso come «l'atto originario attraverso il quale un essere abbandona se stesso – senza cessare per questo di seguire la propria vocazione individuale – per prender parte e partecipare all'esistenza di un altro essere». <sup>39</sup> Quando l'uomo ama qualcosa o qualcuno «ciò significa che egli in quanto centro personale fuoriesce [*heraustrete*] da se stesso come unità meramente organica e tramite tale azione diventa con-attivo [*mittätig*] nell'affermare, cooperare, favorire, benedire la tendenza di una alterità verso la propria individuale pienezza [*Vollkommenheit*]» (GW x, 356). Questa capacità di autotrascendersi per dedicarsi alla tendenza al meglio dell'alterità assurge a criterio di correttezza dell'amare. L'amare corretto è infatti l'atto di trascendere il proprio sé per «portare ogni cosa nella direzione della sua massima pienezza di valore». <sup>40</sup> Ed è solo partecipando a tale correttezza dell'amare, quindi nel pieno riconoscimento dell'alterità, che è possibile correggere il proprio disordine e dare forma al proprio centro personale.

*thode oder Tèchne? Ethik und Realität in der "phänomenologischen" Reduktion Max Schelers*, «Kritisches Jahrbuch der Philosophie», 3 (1998), pp. 83-98.

<sup>38</sup> Ho sviluppato un parallelo fra il concetto platonico di *katharsis* e quello scheleriano di riduzione fenomenologica, in G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ESI, Napoli 1999, pp. 52-81.

<sup>39</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in GW, x, p. 356.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 355.

Questa connessione fra *Selbstliebe* e trascendenza dal sé viene ribadita anche nel *Formalismus*. Secondo Scheler il fine ultimo della *Selbstliebe* è la salvezza, dove con salvezza s'intende il processo in cui si dà forma alla propria destinazione e vocazione individuale (*individuelle Bestimmung*). Eppure può essere un'altra persona a cogliere, con molta più precisione di quanto mi sia possibile, in che cosa consista questa mia personale salvezza, e indicarmela concretamente grazie al fatto di «nutrire nei miei confronti un amore più autentico e profondo di quello che io stesso provo verso di me». <sup>41</sup> Per Scheler è dunque decisivo distinguere l'amore di sé (*Selbstliebe*) dall'amor proprio (*Eigenliebe*) inteso come egocentrismo.

Il paradosso sottolineato da Scheler è che l'egocentrico non ha a cuore se stesso perché in realtà «non è rivolto al suo io e ai propri stati emotivi. Egli non vive cioè nella ricchezza di valore delle cose, degli uomini, delle azioni, né tanto meno nei valori del suo io e delle sue stesse esperienze vissute [...] piuttosto vive unicamente nel valore che la *relazione* vissuta ha per lui rispetto ai valori cosali e propri [...] di conseguenza l'egoista tipico non è chi esperisce pienamente il valore delle cose per volerle poi godere o possedere o impiegare, ma al contrario colui nel quale questo vissuto pieno è ostacolato dalla concentrazione dell'io sul suo stesso esperire, anziché su ciò che emerge dai dati dell'esperienza». <sup>42</sup> La tragedia dell'egocentrico consiste nel fatto che invece di amare il suo nucleo più intimo, la propria destinazione, ama solo ciò che gli altri vedono in lui. Proprio l'egocentrico «è così totalmente perso nel suo "io sociale" che il suo intimo sé individuale gli rimane nascosto! E non ha neppure l'io sociale quale oggetto di un atto dell'amare, bensì rimane semplicemente "preso" da tutto questo, cioè *vive* in esso [...] tutto questo è esattamente il contrario dell'amore di sé! [*Selbstliebe*]». <sup>43</sup>

#### 10. L'UMILTÀ COME EPOCHÉ DELL'EGO

Quali sono le forze emozionali che permettono all'uomo di guadagnare tale conversione? La tradizione cristiana ha pensato di identificarle nell'umiltà e nel pudore. <sup>44</sup> Ma sono temi che vanno a toccare corde particolarmente sensibili, e su cui fra l'altro si sono sedimentati gravi fraintendimenti. Molto significativa a proposito è la critica che Peter Sloterdijk, uno dei filosofi tedeschi attualmente più letti, rivolge al sentimento dell'umiltà. Secondo Sloterdijk gli individui soggiacciono all'imperativo assoluto: «Devi cambiare la tua vita!»

<sup>41</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in GW, II, p. 483.

<sup>42</sup> *Ibidem*, in GW II, p. 250.

<sup>43</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, in GW, VII, p. 155.

<sup>44</sup> Fra le più significative analisi fenomenologiche sui sentimenti dell'umiltà, del pudore e del pentimento sono da ricordare quelle di Scheler. Cfr. G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova, 2002, pp. 73-91.

attraverso due movimenti asinottici: la *via perfectionis*, tramite l'incremento continuo delle forze che ci rendono simili al *sommmum bonum*, e la *via humilitatis* – in cui sono all'opera «gli agenti dell'inquisizione anti egoismo»<sup>45</sup> – «dove l'adepto si sbarazza di se stesso, supponendo che al posto del vecchio Io subentri, presto o tardi, il Sé assoluto o il nulla».<sup>46</sup> In tal modo Sloterdijk identifica la *via humilitatis* – che troverebbe la sua espressione più significativa nelle regole benedettine con i suoi dodici gradini nella scala dell'umiltà – in un processo di personalizzazione volto all'annullamento della singolarità individuale. Sicuramente nel corso della storia ci furono innumerevoli movimenti all'interno del cristianesimo che interpretarono la *via humilitatis* proprio in questo modo, ma è molto discutibile pensare che la direzione complessiva del cristianesimo si sia mossa proprio nel senso dell'eliminazione della singolarizzazione per eccellenza che è la persona.

Una diversa chiave di lettura della *via humilitatis* potrebbe essere quella offerta dalla parabola del chicco di grano: l'individuo sviluppa e dà forma alla propria identità solo prendendo una distanza critica da se stesso, solo rompendo il proprio guscio e uscendo fuori da se stesso, in modo da germinare e produrre molto frutto. L'umiltà corrisponderebbe a quell'epoché dell'ego con cui si rompe il proprio involucro. Ma non per morire, bensì per germogliare.

Il germogliare, uscendo dal proprio tegumento, non significa annullare la propria identità ma avviare un percorso di formazione dell'identità personale. Il processo di spersonalizzazione è piuttosto la conseguenza di un mancato esercizio di autotrascendimento, e questo trova le proprie radici emozionali proprio nel sentimento dell'umiltà. L'*humilitas* non significa quindi svilire la propria persona, rinunciando alla propria dignità e cercando anzi di diventare abietti e inferiori agli altri, nella segreta speranza di acquisire, mediante l'atto di rinuncia a un qualsiasi valore di se stessi, un qualche merito e quindi un valore morale più alto e recondito. Su questi temi spesso l'accento cade esclusivamente sulla natura miserabile e peccaminosa dell'uomo e di conseguenza l'*humilitas* viene associata all'avvilimento, alla mortificazione e alla punizione. Come osserva Kant la vera umiltà è invece già connessa all'autostima e all'elevazione della propria dignità interiore, dal momento che in caso contrario si finisce col confondere la religione con la superstizione.<sup>47</sup>

Nel *Nuovo Testamento* l'*humilitas* è intesa come un «abbassamento» (*tapeinoō*) dell'ego capace di far spazio alla dimensione della persona. L'atto di *mortificazione* dell'ego permette così la rinascita a vita nuova, cioè la *vivificazione* della persona. Nello stesso modo si potrebbe forse interpretare anche il passo in cui l'apostolo Paolo esorta all'umiltà in questi termini: non fate

<sup>45</sup> P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 294.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>47</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B 109.

nulla per ambizione o vanagloria, ma attraverso l'umiltà posponete reciprocamente l'altro al di sopra dell'io, così da non mirare al proprio interesse individuale ma anche a quelli degli altri.<sup>48</sup> Qui non si tratta d'un invito a mortificare la propria *persona* nei confronti degli altri, in modo da ritenere gli altri migliori di noi, ma di ridimensionare l'eccessiva compiacenza verso il proprio *ego* fino a far uscire l'esistenza dell'altro da una condizione altrimenti umbratile. Non si tratta, dunque, della singola mortificazione di una persona al cospetto del leader del gruppo (meccanismo tipico dell'autoritarismo e del culto della personalità), quanto, come dice Paolo, d'un aiutarsi a porsi «reciprocamente» (*allélous*) attraverso l'umiltà, al di sopra del proprio *ego*. Da solo infatti non riesco a pormi al di sopra del mio egocentrismo, per farlo ho bisogno di appoggiarmi a un altro. L'*humilitas* diventa così la principale spinta affettiva della trascendenza dal sé che rende visibile la singolarità personale. È giusto che l'individuo sia orgoglioso del proprio essere. Tuttavia se contemporaneamente non fosse capace di guardare, con la *humilitas*, oltre se stesso, ecco che tali confini si tramuterebbero inesorabilmente nei muri d'una prigione.

#### 11. SCHEMA ESPRESSIVO ED ESEMPLARITÀ AURORALE

Agostino nel *De Magistro* si chiede quali siano gli strumenti a disposizione del maestro per comunicare: non sono i segni, gli scritti, le parole e neppure l'esperienza sensibile. Questi possono aiutare solo se sono capaci di toccare le corde del maestro interiore che è in noi, altrimenti rimangono vuote. Non si tratta dell'ennesima critica al segno, ma della critica alla circolarità del segno: la comunicazione avviene solo se il segno interferisce con il maestro interiore che è in noi, solo se tocca le corde dell'*ordo amoris*.

Come fa lo schema di un moto espressivo altrui ad interagire con il mio *ordo amoris*? Nel momento stesso in cui mi si libra di fronte un'esemplarità altrui, è tutta la struttura affettiva del mio essere personale che modifica il proprio ritmo ed entra in fibrillazione. Nel farmi contagiare da un'esemplarità non copio o ripeto un movimento, ma trovo nell'altro quella vibrazione di cui avevo bisogno per avanzare in un percorso espressivo. Ma questo avanzamento, proprio perché porta a trascendere eteronomamente me stesso, ha bisogno di essere anticipato nell'altro: sono afferrato da un'esemplarità quando sento di potermi espandere o, addirittura, rinascere *dentro* lo spazio già conquistato da un particolare modo di vivere, da un gesto, da un'espressione, da un'opera d'arte; quando trovo nell'esemplarità altrui quello spazio ulteriore di conformazione che in me si era esaurito. Nel farmi contagiare dall'esemplarità altrui mi metto sulla scia esistenziale del suo percorso espressivo esemplare e ne

<sup>48</sup> Cfr. *Lettera ai Filippesi* 2, 3.

sfrutto le correnti ascensionali. *Questo significa che la formazione è prima di tutto un processo espressivo guidato dall'espressività.*<sup>49</sup>

Nel trovare una forma espressiva riuscita, che interagisce efficacemente con un percorso di formazione personale, l'esemplarità mette a disposizione lo schema compartecipativo che permette di condividere il segreto del suo successo e di attingere così alla fonte dell'impulso che ne era alla base. Aprirmi all'altro non significa affatto conoscere l'altro o intuirne l'essenza, significa piuttosto farsi contagiare dallo slancio alla base del suo processo espressivo: rimango colpito da un gesto esemplare quando trasforma la mia capacità espressiva. Dietro ogni atto esemplare riuscito vi sono innumerevoli abbozzi e tentativi e la perfezione e compiutezza di un determinato gesto esemplare, o di un'opera d'arte, deriva dal fatto che solo quel percorso espressivo è stato in grado di portare alla luce una forma che genera ulteriore conformazione, mentre fino a quel momento tutte le bozze precedenti rimanevano autoreferenzialmente ripiegate su se stesse, mute e come sterili. È nel preciso istante in cui trova uno sbocco espressivo, che l'atto diventa, all'improvviso, esemplare, facendo emergere una regola nuova, che ripolarizza l'ambito esperienziale e rende visibile ciò che fino a quel momento rimaneva invisibile.

È in questo senso che si può definire l'esemplarità "aurorale". L'aurora, fin dal primo istante del suo apparire, getta luce sul buio della chiusura ambientale e promuove un nuovo posizionamento nel mondo. In essa l'uomo riesce a far chiarezza su di sé, a smascherare quella *amathia*, come pretesa di sapere pur non sapendo, che finisce col narcotizzare ogni spinta affettiva verso la *cura sui*. Lo schema esemplare deriva la propria forza dal fatto di anticipare la soluzione a un percorso espressivo *in fieri* in diverse persone. Qualcosa è esemplare nella misura in cui è capace di arrivare prima e meglio degli altri a sciogliere quei nodi del processo espressivo, nei cui confronti non è ancora disponibile un sapere codificato nella forma della tradizione. La persona esemplare, con il semplice fatto di esistere oltre quegli ostacoli che paralizzano il processo formativo degli altri membri della comunità, diventa l'aurora di un nuovo inizio e trasmette il balzo in avanti necessario a superarli. È una forza innovativa che aiuta il singolo individuo a sottrarsi sia alla forza conformistica del contagio affettivo e dell'azione tradizionale, sia agli eccessi e alle narcotizzazioni del proprio egocentrismo.

## 12. ESEMPLARITÀ E MODELLO

La trascendenza dal sé corrisponde a uno svuotamento della propria pienezza autoreferenziale. Una volta attuato questo passaggio diventa possibile svegliarsi e viverci come sorpresa. Diventa possibile la scossa imprevista della

<sup>49</sup> Cfr. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., pp. 284-289.

meraviglia. In essa si fa esperienza di una positività che rimane invisibile all'individuo ancora saturo di se stesso. È per tale individuo che lo svuotamento termina nel nulla. Per chi coglie tale positività lo svuotamento si trasforma nell'esperienza di quello che si potrebbe chiamare un "vuoto promettente",<sup>50</sup> cioè uno spazio, protetto dal sentimento del pudore, in cui il centro più profondo dell'essere umano trova le condizioni atte a germogliare. Tale nulla è muto solo nei confronti dell'intenzionalità del soggetto, non se invece diventa uno spazio in cui esercitare il silenzio.

Per questo la trascendenza dal sé va pensata in senso radicalmente opposto alla progettualità incentrata sull'intenzionalità del soggetto: non è il soggetto che si trascende da solo, ma piuttosto una spinta esterna che ci rapisce e ci fa uscire al di fuori dei nostri confini. Non una alterità qualsiasi, non un concetto gregario e banalizzante di alterità, ma una alterità che è riuscita a portare a termine con successo un percorso esemplare. Se manca questo nutrimento, l'individuo rifluisce nella cultura del narcisismo o della dannazione egocentrica.

L'equivoco che va sciolto a proposito dell'esemplarità è che essa non implica affatto la rivalutazione di una qualche forma di autoritarismo acritico. La semplificazione, in cui è caduta l'epoca del disincanto postmoderno con l'oblio delle pratiche di esemplarità, è quella di pensare che oltre l'orientamento autoritario, che s'impone dall'alto, ci sia la progettualità del soggetto circondata dal "nulla". L'esemplarità altrui può essere considerata come una forma di orientamento alternativo sia al dogmatismo – in quanto non impone un contenuto, ma, offrendo uno spazio ulteriore al mio processo di formazione, si limita a svolgere una funzione ermeneutica – sia al relativismo, dal momento che provenendo dall'alterità e accendendo la sfera affettiva risulta indipendente dall'arbitrio del soggetto. Per questo propongo di distinguere *modello* ed *esemplarità*: il primo è fondamentale per i processi sociali di uniformizzazione, la seconda per i processi di singolarizzazione dell'identità personale che fanno affiorare le differenze qualitative. Un modello diventa universale nella misura in cui rende tutti un po' più simili a se stesso, al contrario un'esemplarità può aspirare all'universalità solo nella misura in cui riesce a trasformare ogni individuo che tocca (in senso positivo o negativo, nel caso della contro-esemplarità) suscitando in ognuno di essi esiti distinti e originali, cioè rendendo ciascuno di essi un po' più unico e irripetibile.

Solitamente con il modello si partecipa a qualcosa dal punto di vista degli schemi della comunicazione conformistica, esso fornisce le "parole d'ordine" necessarie a riprodurre l'organizzazione del sapere dominante in cui ci si trova immersi e non di rado precipita nella logica del desiderio mimetico descritta da Girard. Nell'esemplarità si verifica qualcosa di completamente diverso: es-

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 309-310.

sa determina una breccia nel circuito della comunicazione conformistica e, facendomi trascendere il mio punto di vista abitudinario, apre una prospettiva critica rispetto al punto di vista dominante. Ma la sua particolarità non è quella di presentarsi come un ulteriore nuovo modello che mi limito a seguire in modo impersonale. L'esemplarità offre la riuscitezza di uno schema espressivo che è stato capace di trascendere l'ovvietà e la banalità delle proposte espressive che sono a portata di mano, per riuscire a seguire quel tracciato espressivo esemplare devo mettere in gioco la mia singolarità: è la *mia* struttura affettiva che lo ripercorre, il che vuol dire che lo rivivrò attraverso la *mia* costellazione valoriale, e che mi farò contagiare dallo stesso schema, ma approdando a risultati completamente differenti. In tal modo il contagio esemplare può essere considerato non solo come uno dei pochi spazi rimasti, nell'epoca dell'allevamento mediatico di massa, per praticare una comunicazione critica alternativa alle varie forme espressive preconfezionate, ma anche il principale veicolo di singolarizzazione della persona: lo stesso schema esemplare darà vita a tante forme espressive innovative, quante sono le singolarità personali creative che lo partecipano.

### 13. ESEMPLARITÀ COME OFFICINA DI BENI CONDIVISIBILI

Se un'esemplarità è tale in quanto ha una forza d'attrazione, allora esistono delle motivazioni che mi spingono verso di essa e non verso qualcos'altro, motivazioni che vengono a costituire lo sfondo preadato entro cui si sostanzia l'atto di volontà. Se l'esemplarità ha un impatto sul mio modo di essere anche senza che ne sia consapevole, allora essa agisce già alle spalle del giudizio di valore e la sua efficacia non dipende dalla correttezza del giudizio. Se un'esemplarità ha un effetto concreto sul mio modo di essere, allora l'ampiezza di questo effetto può essere assunto come criterio di misura della validità di tale esemplarità: esisterà un ordine del sentire, una logica del cuore, una razionalità emotiva, che si sente attratta da un'esemplarità perché vede in essa una possibilità di avanzamento per fuoriuscire dagli schemi dominanti in direzione di una azione creativa. Il confronto non sarà più fra essere e dover essere, ma fra un ordine individuale capace di esprimere un "dover essere individuale" e un'esemplarità che si presenta a esso come una promessa. Sono attratto da un'esemplarità perché sento in essa la sorgente di una forza che fa vivere e da cui s'irradia un'onda anomala di densità esistenziale.

Ma in che cosa guida essenzialmente l'esemplarità? Nell'esemplarità ogni disvelamento ulteriore del mondo dei valori a opera di una singola persona è un aiuto offerto alle altre persone, nel senso che ogni avanzamento riuscito nel proprio percorso di singolarizzazione e realizzazione esistenziale promuove l'emergere di ulteriori percorsi singolarizzanti. Qui il confronto con l'altro non è finalizzato a conquistare e contendersi "territori", ma a promuovere

una rinascita della persona che rimane infinitamente condivisibile. Scheler nel *Formalismus* a proposito della salvezza parla di un «*principio di solidarietà*» basato sul fatto che «i valori sono tanto più “elevati” quanto meno “divisibili”, cioè quanto meno debbano essere suddivisi fra coloro che ne partecipano». <sup>51</sup> Il sacro, quale vertice della gerarchia dei valori, è «la modalità di valore più indivisibile [*unteilbarste*] in quanto è la più con-divisibile [*mit-teilbarste*]». <sup>52</sup> Al contrario i valori meno elevati, come quelli del piacevole-spiacevole o dell’utile-dannoso, risultano i più divisibili in quanto meno condivisibili. <sup>53</sup>

Una risorsa materiale come il petrolio più viene consumata, più diminuisce. È evidente che all’interno di questa logica è molto facile arrivare alla contesa, spesso anche militare, per la spartizione e divisione di un bene. Al contrario a nessuno viene in mente di dividere un’opera d’arte e spartirla. Il motivo non è solo che facendo a pezzi un quadro lo distruggeremmo, ma anche che il godimento di un quadro può essere di tipo non oppositivo: può essere goduto *assieme* a un amico, nel senso che più questo amico è capace di “consumare” questa opera d’arte, facendosi coinvolgere e sviluppando una sua interpretazione, più la rende accessibile anche a me. Il risultato è che molto spesso un’opera d’arte più viene “consumata” da un suo estimatore, più diventa disponibile per gli altri. Se rimango colpito da un quadro e ne discuto con un amico non porto via qualcosa agli altri potenziali ammiratori di quell’opera, ma al contrario contribuisco a moltiplicarne e a renderne più accessibile il valore. Invece più una nazione consuma petrolio, meno petrolio sarà disponibile per le altre nazioni, maggiore sarà la lotta per la sua contesa, maggiore sarà l’uniformizzazione. Se s’indaga sulla fenomenologia di questo “consumo”, si può avanzare l’ipotesi che nel caso di un’opera d’arte chi s’addentra maggiormente nel suo “consumo” spesso venga a svolgere una funzione di tipo “esemplare” nei confronti di chi inizialmente ha difficoltà a farsi coinvolgere da essa.

Tuttavia a ben vedere il principio di solidarietà supera questa distinzione provvisoria fra beni indivisibili (ad es. un quadro) e divisibili (ad es. il pane): anche nel valutare il significato di un’opera d’arte può sorgere infatti un violento conflitto interpretativo di tipo oppositivo, mentre al contrario nell’atto dello spezzare il pane ci può essere una profonda solidarietà. Questo mi fa pensare che il punto di riferimento ultimo non sia tanto nella distinzione fra

<sup>51</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., in GW, II, p. 110.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 542.

<sup>53</sup> Sull’importanza della distinzione fra beni indivisibili e condivisibili per il concetto di solidarietà cfr. G. CUSINATO, *Le due globalizzazioni*, «Nuova civiltà delle macchine», II (2010), in particolare pp. 104-108. Il concetto di “bene condivisibile”, proposto da Max Scheler negli anni Dieci, si muove in una direzione simile a quella del “bene relazionale” che è emersa negli ultimi decenni nel dibattito fra economisti e sociologi. Cfr. P. DONATI - R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Boringhieri, Torino 2011.

bene divisibili e indivisibili, ma nell'atto stesso della condivisione. In un certo senso il miracolo della moltiplicazione del pane non riguarda il pane stesso, ma l'atto e il gesto della condivisione del pane. La forza dell'esemplarità consiste nel ripetere il miracolo della moltiplicazione dei pani che si verifica nell'atto della condivisione.

L'incremento esistenziale, tipico della fioritura della persona, avviene tramite una logica sconosciuta al desiderio mimetico di Girard perché fa riferimento alla logica solidaristica della condivisione: la prima segue il modello, la seconda l'esemplarità. Seguendo un modello mi uniformizzo a una procedura per ottenere un determinato obiettivo, l'esemplarità invece mi consente di avanzare con originalità nella partecipazione all'atto solidaristico della condivisione. Produce singolarizzazione.

Una delle caratteristiche principali dell'atto della condivisione è che in esso ogni volta viene implicitamente ripetuto l'atto che, innalzandoci dal gettarci sul pezzo di pane, ha dato forma alla nostra umanità. È quindi un atto che richiede spesso un qualche sforzo o esercizio antropologico. Richiede uno sforzo perché mette in gioco il nucleo della singolarità personale: è in tale attività che la persona dà forma a se stessa. Tale sforzo magari manca nel consumo immediato e non condiviso di un bene, ma proprio per questo nel gettarsi ciecamente sul pezzo di pane si annulla non solo il bene stesso, ma anche la forma della nostra umanità.

*ABSTRACT: There have been innumerable attempts to characterize personal identity either in terms of psychological continuity or in terms of the linear and self-referential process of reproduction of one's self. I will defend the thesis according to which personal identity emerges mainly as a process of transcendence of one's own "minimal self". It is precisely by means of this critical distancing from his self, I contend, that the individual learns to see himself under a new perspective as far as to experience his self as a surprise. Amazed at his own self, he lives a reawakening which leads him to a transformation of his way of living. This transcendence of the self cannot take place self-referentially but only through the force of an example provided by another person. Such act neither aims at the annihilation of the individual, nor does it contrast with self-love. It is in conflict merely with what Harry Frankfurt calls "self-indulgence". The idea of a transcendence of the self is already to be found in Plato, who fostered the overcoming of and purification from amathia (in the sense of a "not knowing but pretending to know") and from an excessive love of oneself. Indeed, these latter would be the two grave diseases which render formless the soul of a human being, for they stand in the way of the cura sui. The same theme will reappear in Max Scheler's phenomenological reduction, which endeavours to bracket egocentrism (construed as excessive love of oneself) in order to give a form to the personal identity.*

*KEYWORDS: Personal identity, human being, Max Scheler, Charles Taylor, transcendence.*