

GUIDO CUSINATO

## ETICA E CURA DEL DESIDERIO

SOMMARIO: 1) *Messaggeri alati e annunciazioni che trasformano*; 2) *La cura del desiderio*; 3) *Orientare dal basso: sentire e sensazione*; 4) *La percezione diretta dell'espressività altrui*; 5) *Le opposte visioni del sentire*; 6) *Al centro dell'etica: esercizio del sentire e maturità affettiva*; 7) *Emozioni e 'Weltoffenheit': «qui succede qualcosa!»*; 8) *Individuarsi nel fare esperienza*; 9) *Eric Kandel e le basi biologiche dell'individualità*; 10) *Che cosa sono le emozioni?* 11) *Scolpire la propria singolarità attraverso l'atto creativo*; 12) *I sentimenti germinativi «privi d'invidia» ('aphthonoi')*; 13) *L'incuria dei sentimenti germinativi*; 14) *Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi*; 15) *Esercizi di trasformazione*; 16) *Esisto, dunque mi meraviglio*; 17) *Meraviglia: esclamazione o interrogazione?*

1) *Messaggeri alati e annunciazioni che trasformano*

**T**RADIZIONALMENTE l'orientamento etico è stato pensato come qualcosa che s'impone dall'alto sulle passioni dell'individuo, ad es. attraverso una ragione universale o l'intuizione apodittica di un valore assoluto. È possibile immaginare un orientamento che invece agisce dal basso, radicandosi nella sfera affettiva? La scommessa è quella di ripensare i valori oltre il paradigma repressivo ma senza ricadere in una qualche forma d'indifferentismo etico, oltre quindi le varie forme del dualismo assolutismo/relativismo che hanno finora concepito i valori o ontologizzandoli in attributi e qualità ideali o riconducendoli a mere convenzioni sociali. Certo si tratterebbe di mettere in discussione tradizioni e semantiche molto radicate, ma a ben vedere non si tratta di una questione terminologica: se si preferisce si può anche abbandonare il termine "valore", ma la sostanza del problema non muterebbe: nell'orientamento che trasforma esistono "x" che agiscono come occasioni, *tunnel* o spinte propulsive capaci di regolare la metamorfosi della nostra apertura al mondo (*Weltoffenheit*) e del nostro posizionamento esistenziale verso l'alterità; esse hanno una ricaduta nell'etica, nell'attrattività della bellezza e nella fisionomia del nostro processo di

formazione. Chiamo questa “x” con il termine *messaggero*. I processi di trasformazione non sono infatti mossi da “messaggeri” di fenomeni e di attimi di novità che si rivolgono direttamente al nostro sentire e a ciò che è al centro di esso, cioè al nostro desiderio?

Tenterò di sviluppare quest’idea con l’aiuto di alcune immagini. Nella mitologia greca, il messaggero alato era detto *anghelos* e uno di questi, Iris (o Iride nella versione latina), viene posto, nel *Teeteto* di Platone, in una relazione filiale con il dio della meraviglia e principio primo della filosofia:

È tipico del vero filosofo quello che tu provi [*pathos*], l’essere pieno di meraviglia: il principio [*arche*] della filosofia non è altro che questo, e chi ha detto [cioè Esiodo] che Iris è figlia di Taumante [il dio della meraviglia], sembra non abbia tracciato una cattiva genealogia<sup>1</sup>.



A sinistra: Iris (particolare di anfora, V sec. a.C.). A destra: arcangelo Gabriele (Scuola di Novgorod, XVI sec., Galleria Tretyakov, Mosca)

<sup>1</sup> *Theaet.*, 155 d. Trad. it. di C. MAZZARELLI (con qualche modifica), in: G. REALE (a c. di), *Platone. Tutti gli scritti*, Milano 1991.

Qui la funzione del messaggero alato è quella di gettare un ponte fra terra e cielo (l'arcobaleno), mediando eroticamente fra i due e intessendo la dimensione atopica tipica dell'umano, la stessa entro cui si sviluppa anche il sapere filosofico.

Solitamente nella tradizione cristiana la funzione del messaggero alato è invece attribuita all'arcangelo Gabriele, portatore di un messaggio che annuncia l'atto generativo per eccellenza: il parto. E, nell'annunciarlo, muove e cambia la postura esistenziale di chi riceve tale annuncio inaspettato.

L'*Annunciazione Cavalcanti* di Donatello è l'immagine di un annuncio che trasforma. Nonostante le decorazioni dorate e gli abiti sontuosi, ha uno stile sobrio e poco trionfante: l'arcangelo Gabriele è inginocchiato in basso ed è riluttante.



Donatello, arenaria dorata, Santa Croce, Firenze, tra il 1430 e il 1440.

Maria è come colta di sorpresa, trattenuta e, in un atto di rivolgimento, abbozza un riposizionamento della propria postura. Si tratta di un'immagine diversa da quelle spesso consegnataci dalle varie rappresentazioni dell'Annunciazione in cui l'arcangelo impone il messaggio, quasi sempre dall'alto, a una Maria stabilmente seduta o inginocchiata su se stessa.

L'idea di Donatello ricompare anche nell'*Annunciazione* di Lorenzo di Credi (1480-85 ca.), ma senza particolari guadagni. Vi è invece un'altra opera in cui l'idea di Donatello non solo viene ripresa, ma viene rielaborata dramatizzando la reazione di Maria: si tratta dell'*Annunciazione di Cestello* di Botticelli, quella che è stata scelta anche per la copertina di questo numero della rivista.



Botticelli, olio su tavola, Uffizi, Firenze, tra il 1489 e il 1490.

Qui troviamo una Maria inquietante, tanto che nel viso e nell'acconciatura dei capelli ricorda ancora qualcosa della celebre *Nascita di Venere*. L'atmosfera di gioiosa eccitazione dei sensi e della natura, presente nei dipinti precedenti, non è ancora scomparsa, eppure la spensieratezza ha lasciato il posto al dramma di un prorompente processo di trasformazione. È come se questo dipinto fosse la testimonianza di una trasformazione che Botticelli stesso stava sperimentando, come se l'atto creativo che l'ha originato fosse la traduzione del percorso espressivo con cui aveva metabolizzato tale trasformazione: il segreto e la memoria di questo percorso espressivo di trasformazione sembrano essersi impressi definitivamente su quest'opera d'arte. Ed ora è come se la matrice iconica di tale percorso espressivo potesse rivivere in chi l'osserva. A ben vedere la forza di quest'immagine non deriva dal mostrare un processo di trasformazione, bensì dal renderlo partecipabile. È un'immagine che trasforma. Anche un'immagine, quindi, può orientare e diventare "messaggero".

Maria, distolta dalla lettura del libro sacro posto sul leggio, sembra vibrare e risuonare. L'elegante rivolgimento lascia trasparire lo sforzo drammatico di resistere e far fronte all'annuncio dell'angelo Gabriele. Ma anche, contemporaneamente, di sintonizzarsi in qualche modo ad esso. Pure il movimento delle mani e delle braccia comunica questo smarrimento. Ma esso viene come soccorso dall'angelo premuroso che, con le dita alzate della mano destra, indica con precisione la giusta intonazione (*Stimmung*) per addentrarsi verso una nuova destinazione (*Bestimmung*), a cui sembra riservata l'offerta del giglio bianco. È evidente il contrasto fra l'immagine di stabilità e orientamento trasmessa dalle dita alzate dell'angelo, appena planato, e la perdita d'equilibrio che accompagna il panico sgomento di Maria.



Tiziano, olio su tela, Scuola Grande di San Rocco, Venezia, 1540 ca.

In molte raffigurazioni Maria mantiene invece una postura stabile, anche quando, come nell'*Annunciazione* di Leonardo, esprime sorpresa. Si pensi poi all'*Annunciazione* di Tiziano, dove un angelo trionfante s'impone dall'alto, con indice autoritario, a una Maria inginocchiata e sottomessa (e forse proprio per questo ancora più stabilmente ancorata a se stessa), che accoglie l'annuncio a braccia conserte, con obbediente serenità. Qui non ci sono vertigini, non c'è torsione, non c'è perdita dell'equilibrio. Ma proprio per questo, forse, non c'è neppure trasformazione.

Il dipinto di Botticelli suggerisce invece che l'inaugurazione di una nuova postura esistenziale richiede una chiamata esterna che, come l'angelo inginocchiato, orienta *dal basso*, cioè in modo autorevole ma non autoritario. Senza questa chiamata, non ci sarebbe un movimento di conversione periagogica e l'individuo rimarrebbe rinchiuso nella propria intrascendenza, senza fiorire e generare qualcosa oltre se stesso.

Se questo è vero, ogni "parto dell'anima" ha la sua "annunciazione". Annunciazione in senso ampio: generalmente le "chiamate" non sono così vivide, tanto da incidere spesso con la lentezza della goccia d'ac-

qua sulla roccia o da agire carsisticamente, attraverso piccole spinte. In altri casi, come suggerisce Socrate a proposito del *daimonion*, indicano per esclusione, trattenendo dal fare qualcosa. Ma sono pur sempre queste piccole spinte, o queste frenate, che rendono significativa, più di altre, una certa esperienza o un certo episodio della vita: sommandosi formano l'onda che dà una direzione alla destinazione della singolarità.

Di fronte a queste chiamate – che provengono empiricamente dal basso, dalla sfera affettiva – è tutto il nostro essere a rigirarsi e a ricercare un nuovo equilibrio, mentre fino a quel momento aveva girato su se stesso a vuoto, senza sapere chi fosse. Ed è nel sintonizzarsi con quelle dita alzate (che oggi ricorderebbero un diapason), che la singolarità trova il proprio accesso al mondo.

## 2) *La cura del desiderio*

La trasformazione sembra essere la conseguenza di un annuncio che fa perdere l'equilibrio del nostro ordine del sentire. Proviene dall'alterità, ma senza imporsi dall'alto in modo apodittico, bensì dal basso. Che cosa significa qui "trasformazione"? E inoltre che cosa significa "dal basso"?

Relativamente alla prima questione si può osservare che la trasformazione (o *Um-Bildung*) implica il superamento di una parte di quello che si è: lo svuotamento della propria saturazione egologica per fare spazio e aprirsi a qualcosa che è oltre l'orizzonte della propria autoreferenzialità. Tale movimento è possibile solo sulla base di un'*insoddisfazione* nei confronti di quello che si è, insoddisfazione accompagnata dalla ricerca di qualcosa che è oltre se stessi, il proprio passato e il proprio presente. Non si tratta di un progetto volto alla realizzazione di una possibilità propria già inscritta nel proprio essere, ma di una ricerca che si muove a tentoni, similmente alla *Sehnsucht*, cioè a una "nostalgia rovesciata", in quanto rivolta alla dimensione sconosciuta dell'alterità e alla dimensione imprevedibile del futuro. Chiamo questa ricerca, alla base della trasformazione e *arche* di tutto l'universo emotivo umano, «desiderio».

Nella cura del desiderio prende forma la mia singolarità. Significa questo ricadere in una visione intimistica della cura? Mosso dall'inquietudine, il desiderio è proprio ciò che mette a nudo in modo doloroso la non autosufficienza del mio essere e mi spinge a ricercare qualcosa che è oltre il mio sé solipsistico. In termini più precisi: il desiderio implica l'*epoche* del sé e della cura con cui il sé stava erigendo il consenso attorno alla propria identità. Infatti, dal punto di vista del desiderio, tale sforzo si rivela inaspettatamente vano e insensato. Se con «cura del desiderio» s'intende una cura che mette in discussione e trascende le certezze del proprio sé, allora, grazie all'*epoche* del sé, la cura del desiderio mette fra parentesi anche le varie forme di cure intimisticamente ripiegate su se stesse in una dimensione privata.

La cura del desiderio inaugura una trasformazione, intesa come nuova nascita, non entro l'orizzonte autoreferenziale e intimistico del sé, ma solo nello spazio che gli viene offerto dall'esemplarità altrui<sup>2</sup>. La persona che si prende cura del desiderio si prende cura del mondo: prende forma nell'aprirsi all'alterità e nel costruire un nuovo modo di vivere assieme all'altro. Ciò significa che nella cura del desiderio rinnovamento del singolo e rinnovamento sociale vengono a convergere e si implicano a vicenda.

Senza una cura del desiderio – che insegni a trascendere il punto di vista del sé e del proprio gruppo di appartenenza – il rinnovamento del singolo decade a ripiegamento intimistico e il rinnovamento sociale a ideologismo identitario. Se c'è un insegnamento che si può ricavare dai vari totalitarismi del Novecento è proprio quello relativo al fallimento di un rinnovamento sociale che prescinda dal rinnovamento del singolo, e viceversa. Un rinnovamento sociale che prescinda dalla cura del desiderio finisce con il ricadere nelle dinamiche del totalitarismo che sacrificano tutto sull'altare dello spirito di appartenenza al gruppo. È quello che succede nel film *L'onda* (*Die Welle*), diretto da Dennis Gansel nel 2008, dove il diciottenne Tim (interpretato da Frederick Lau) – novello Alcibiade incapace di governare se stesso – pensa di poter rin-

<sup>2</sup> Sul concetto di esemplarità mi permetto di rinviare a: G. CUSINATO, 'Periagoge'. *Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, 40-45; 139-145.

novare la società e finisce invece con l'aderire ai vari riti del culto della personalità e dell'umiliazione dei dissidenti. È il problema già posto negli anni Cinquanta dal sociologo francese Georges Friedmann: «Molti sono coloro che s'immergono totalmente nella politica militante, nella preparazione della rivoluzione sociale. Rari, molto rari, sono coloro, che per preparare la Rivoluzione, intendono rendersene degni»<sup>3</sup>.

### 3) *Orientare dal basso: sentire e sensazione*

L'interrogativo che mi pongo è se oggi la cura del desiderio possa esprimere una forma d'orientamento capace di aprire a quei processi di rinnovamento sociale bloccati in passato dalle varie forme di assolutismo etico (totalitarismi del Novecento) e oggi dall'indifferentismo etico (orizzontalismo della società liquida). Per affrontare questa questione, è utile ritornare alla domanda: che cosa significa orientare "dal basso"? Ritengo che un primo passo consista nell'analizzare il rapporto fra orientamento e sfera affettiva. All'interno della sfera affettiva distinguo le emozioni dai sentimenti: con sentimento intendo la sedimentazione di un'emozione in un abito, in una presa di posizione o in un atteggiamento. Nelle neuroscienze si sta facendo sempre più strada l'ipotesi che siano le emozioni ad offrire al nostro cervello gli strumenti essenziali per orientarsi e che anzi, «se il nostro cervello non fosse in grado di discriminare emotivamente gli eventi percepiti, ricordati o immaginati, sarebbe per noi arduo venire a capo anche delle più semplici tra le situazioni che quotidianamente ci si presentano»<sup>4</sup>.

È possibile rintracciare una forma di orientamento delle emozioni con un qualche significato in campo etico? Il tema non è affatto nuovo. In epoca moderna Hume propone una profonda revisione delle antropologie tradizionali: sviluppando l'idea di un «*rational self*» che agisce in base alla ragione e all'intelletto, Hume arriva allo scetticismo che chiude il primo libro del *Trattato*. Di fronte a questo vicolo cieco, egli

<sup>3</sup> G. FRIEDMAN, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, 1970, 359. Qui ripreso da: P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005 (or. 1981), 29.

<sup>4</sup> G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano 2006, 166.

decide di cambiare strada e nel secondo libro del *Trattato* descrive un «*moral self*» che orienta la ragione e prende decisioni nella vita pratica facendosi orientare dalle passioni.

Le tesi di Hume caddero notoriamente sotto la critica di Kant. Secondo Brentano (il maggior critico di Kant alla fine dell'Ottocento), Hume aveva ragione nel cercare di radicare l'etica nelle passioni, tuttavia il suo limite consisteva nel non aver distinto con sufficiente precisione le diverse forme del sentire, e in particolare le sensazioni fisiche non intenzionali e il sentire intenzionale, fino a sviluppare una fenomenologia dei differenti strati affettivi. Che cosa significa infatti «sentire»? Qual è il confine ad es. fra la sensazione e il sentire? Senza fare chiarezza su questi punti, i tentativi di radicare l'etica nella sfera affettiva rischiano di continuare a cadere sotto le critiche impietose di Kant.

Kant distingue fra la sensazione (*Empfindung*), intesa come rappresentazione oggettiva dei sensi («*objektive Vorstellung der Sinne*»), e il sentimento (*Gefühl*) che può suscitare nel soggetto la percezione di quella sensazione, sentimento che «deve sempre rimanere soggettivo e che non può in alcun modo costituire una rappresentazione»<sup>5</sup>. Così «il color verde dei prati appartiene alla sensazione oggettiva», mentre il sentimento di gradevolezza che si prova alla vista di quel verde, è «il mio giudizio su di un oggetto con il quale lo dichiaro piacevole»<sup>6</sup>. Con ciò Kant esclude che oltre le così dette “qualità primarie” e “secondarie” possano essere percepite direttamente anche le qualità “terziarie”, come ad es. l'espressività di qualcosa.

Il problema è che in realtà il prato non è un mondo meccanico di oggetti, ma un mondo biologico popolato da organismi: immaginiamo allora che, camminando in quello stesso prato di cui parlava Kant, mi capiti di pestare inavvertitamente un serpente e di rimanere impressionato dalla sua aggressività. Certo la paura che ne deriva è soggettiva, ma come verrebbe considerata da Kant l'aggressività del serpente? Sarebbe una rappresentazione *oggettiva* dei sensi, così come il verde dell'erba, o un risultato *soggettivo* come il sentimento di gradevolez-

<sup>5</sup> I. KANT, *KU*, § 3, 9.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

za? Kant osserverebbe che una sensazione, intesa come una rappresentazione oggettiva dei sensi, riguarderebbe solo la forma, il colore o il tipo di movimento compiuto dal serpente, ma mai la sua espressione aggressiva. Questa verrebbe considerata una qualità che siamo noi ad attribuire al serpente. Il fatto poi che sia frutto di un giudizio soggettivo che tuttavia pretende una riconoscibilità oggettiva e comunicabile a tutti gli esseri umani, non muta il fatto che si tratterebbe di qualcosa che, per Kant, su quel prato, al pari della gradevolezza, propriamente non esisterebbe affatto.

Eppure, l'espressione d'aggressività, indicando una situazione di pericolo o di danno, s'impone con una sua logica e "oggettività" biologica così cogente da regolare l'intera semiosi dell'interazione fra gli organismi e il loro ambiente. Possibile che le *qualità espressive* siano solo un'aggiunta posteriore, quando invece costituiscono la base oggettiva del linguaggio con cui comunicano fra loro tutti gli esseri viventi, perfino quelli sprovvisti della facoltà del giudizio considerata da Kant<sup>7</sup>?

Kant nei fatti intellettualizza la sensazione, privandola di ogni rilevanza biologica, mentre tale rilevanza è fondamentale per una corretta fenomenologia della percezione. Da questo punto di vista sembra più plausibile che l'a priori della percezione non sia quello formale kantiano, ma quello materiale di Scheler: lo schema motorio del corpo-vivente<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Sulle forme espressive nella vita animale cfr. A. PORTMAN, *La forma degli animali*, Milano 2013 (or. 1960), invece per un'analisi recente e ben documentata sulla vita vegetale si veda il lavoro del biologo D. CHAMOVITZ, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi del mondo vegetale*, Milano 2013 (or. 2012).

<sup>8</sup> In *Erkenntnis und Arbeit* (1924) Scheler riprende il concetto di «*Körperschema*» da P. Schilder, ma sostituendo significativamente il termine «*Körper*» con quello di «*Leib*»: alla base della percezione c'è quindi uno schema non del «corpo» ma del «corpo-vivo» (*Leibschema*) (cfr. M. SCHELER, *GW VIII*, 316, 355; ma anche *GW IX*, 34; 218. *GW* = M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bern und München 1954 - Bonn 1997). Questo «schema del corpo-vivo» (*Leibschema*) non rappresenta per Scheler solo uno schema "muscolare" o limitato alle potenzialità del movimento puramente fisico del corpo (*Körper*), ma soprattutto uno schema psichico del movimento espressivo del corpo-vivo (*Leib*). La distinzione *Körper-Leib*, alla base di tutta la fenomenologia della corporeità del Novecento, viene del resto inaugurata proprio da Scheler nel 1911 (cfr. ad es. *Die Idole der Selbsterkenntnis*, ora in: *GW III*, 231; 242; inoltre, nel 1913 nella prima parte del *Formalismus*, *GW II*, 158).

#### 4) La percezione diretta dell'espressività altrui

Alla luce di queste considerazioni propongo d'interpretare la sensazione (*Empfindung*) e il sentire intenzionale (*Fühlen*) come due modalità diverse che la vita ha a disposizione per rapportarsi alla dimensione espressiva: ambedue si avvalgono degli organi sensibili, ma mentre la sensazione organica coglie l'espressività in funzione della semiosi che governa l'interazione fra organismo e mondo-ambiente (*Umwelt*), il sentire intenzionale è meta-espressivo, nel senso che coglie l'espressività di qualcosa in funzione dello sviluppo e riuscita di un percorso di formazione. Mentre la sensazione biologica coglie in primo luogo i valori del piacevole e doloroso, dell'utile e dannoso, il sentire intenzionale si rivolge ad es. ai valori del bello e del brutto.

Ma come avviene la percezione di queste qualità espressive? Per lungo tempo ha prevalso l'opinione che fosse il risultato di un elaborato ragionamento inferenziale per analogia. All'inizio del Novecento viene invece avanzata l'ipotesi che sia possibile una comprensione immediata delle emozioni altrui, e questo non sulla base di una qualche misteriosa facoltà "telepatica", ma supponendo che la percezione diretta dell'espressività altrui possa avvenire anche in assenza di processi cognitivi consci<sup>9</sup>. La percezione diretta dell'espressività altrui, e la

<sup>9</sup> Tale tesi viene esposta da Scheler nel 1913: nel sorriso dell'altro è possibile percepire direttamente «da gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nell'arrossire la sua vergogna» (qui cito nell'edizione del 1913 non compresa nei GW: M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle 1913, 143). Sbaglierebbe, prosegue Scheler, chi affermasse che qui non ci si trova di fronte a una percezione diretta dell'espressività altrui, con l'argomento che «una percezione sarebbe solo un "complesso di sensazioni sensoriali", e sicuramente non si darebbe una sensazione dello psichico altrui» (*ivi*, 144). Infatti è proprio questa percezione diretta che consente di cogliere l'eventuale scarto fra ciò che viene espresso e sentito, come nel caso in cui l'altro stia simulando o mentendo: «Così, per esempio, io non vedo soltanto gli "occhi" di un altro, bensì anche "che egli mi guarda", e precisamente "che egli mi guarda proprio come se volesse evitare che io veda che mi guarda"! Allo stesso modo, posso percepire che egli "pretende" di sentire ciò che in realtà non sente, lacerando il nesso che mi si manifesta fra il suo vissuto e la sua espressione "naturale" per inserirvi un diverso movimento espressivo [...]. Ed è per questo che, in certe condizioni, posso accorgermi che sta mentendo non solo attraverso un'inferenza [...] ma anche percependo direttamente il suo mentire, per così dire lo stesso atto del mentire» (*ivi*, 144-145). Nel 1917 queste argomentazioni vennero riprese, anche se nella prospettiva monadologica

comprensione immediata delle emozioni altrui, mi permetterebbero di cogliere la felicità dell'altro direttamente nell'espressione del suo sorriso. Altrettanto nell'incrociare lo sguardo di una persona, potrei cogliere direttamente un'espressione di aggressività che non si fonda affatto sulla rielaborazione consapevole della sensazione kantiana, intesa come la rappresentazione (*Vorstellung*) oggettiva degli occhi di quella persona (cioè del loro colore e della loro grandezza e forma), tanto che se qualcuno, poco dopo, mi chiedesse di che colore erano quegli occhi aggressivi probabilmente non saprei neppure rispondere: non era infatti su quel piano rappresentativo che si era concentrata la mia attenzione.

La tesi di una percezione diretta dell'espressività e di una comprensione immediata delle emozioni altrui sembra aver trovato recentemente conferma anche dalle tecniche di *brain imaging*. In particolare è stato osservato che il provare un sentimento di disgusto e la visione di un'espressione di disgusto altrui rinviano a «un substrato neurale comune [...]. Ciò sembra suggerire che la comprensione del disgusto degli altri [...] non presupponga né si basi su processi cognitivi di tipo inferenziale o associativo»<sup>10</sup>. Più in generale questo «conferma l'ipotesi per cui la comprensione degli stati emotivi altrui dipenderebbe da un meccanismo specchio in grado di codificare l'esperienza sensoriale direttamente in termini emozionali»<sup>11</sup>.

Quando tuttavia Vittorio Gallese interpreta questo «meccanismo specchio» in termini di «simulazione incarnata» ho l'impressione che si muova in una direzione diversa da quella della «percezione diretta dell'espressività altrui». L'espressione «simulazione incarnata» non mi convince per due motivi: l'aggettivo “incarnata” (dall'inglese “*embodied*”) fa pensare a un processo spirituale, tanto che a incarnarsi è solitamente qualcosa di dualisticamente contrapposto alla carne e alla corporeità. Inoltre il concetto di “simulazione” ricorda l'ipotesi di

---

di Husserl, da Edith Stein nella sua tesi di dottorato (cfr. *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917).

<sup>10</sup> Cfr. RIZZOLATTI, SINIGAGLIA, *So quel che fai cit.*, 173-174.

<sup>11</sup> *Ivi*, 177.

un'inferenza per analogia, seppure a livello subcosciente: «l'emozione dell'altro è prima di tutto costituita e direttamente compresa attraverso il riutilizzo degli stessi circuiti neuronali su cui si fonda la nostra esperienza in prima persona di quella data emozione»<sup>12</sup>. In tal modo però si ricade (probabilmente senza neppure rendersene conto) nella prospettiva della teoria dell'intersoggettività incentrata sul proprio sé: certo non mi avvalgo di un ragionamento consapevole, tuttavia per comprendere l'emozione dell'altro devo simulare, cioè riutilizzare gli «stessi circuiti neuronali su cui si fonda la nostra esperienza in prima persona di quella data emozione», e successivamente, per *analogia*, proiettare tale simulazione sull'altro, al fine di comprenderne lo stato emotivo. A questo punto potrei però chiedermi: i miei circuiti neuronali non sono a loro volta in debito nei confronti dell'esperienza del vedere l'altro provare quel sentimento? Il neonato che vede la mamma sorridere comprende l'espressione del sorriso della madre guardando la propria immagine sorridente riflessa su di uno specchio, oppure la coglie direttamente sul volto della madre? Ha già *ab origine* propri circuiti neuronali corrispondenti al sorriso o piuttosto li attiva, grazie alla plasticità sinaptica, nell'osservare il sorriso della madre? È qui che la teoria della «*simulazione incarnata*» si distingue da quella della «*percezione diretta dell'espressività altrui*»: la prima si basa sull'esistenza di un proprio circuito neuronale già solipsisticamente costituitosi, la seconda invece è compatibile con l'ipotesi che, specialmente nei primi mesi dell'infanzia, il processo di metabolizzazione di un'emozione e la costruzione dei corrispondenti circuiti neuronali avvenga per così dire “assieme” e “di fronte” all'altro. Nel secondo caso sarebbe però necessaria una rilettura della teoria dell'intersoggettività nel senso di una teoria dell'espressività. Anzi, lo stesso termine “inter-soggettività” risulterebbe obsoleto.

##### 5) *Le opposte visioni sul sentire*

È imbarazzante osservare come nelle diverse analisi filosofiche sul sentire si sia costantemente oscillato fra l'atteggiamento fobico di chi

<sup>12</sup> Cfr. M. AMMANITI, V. GALLESE, *La nascita dell'intersoggettività*, Milano 2014, 30.

vede nel sentire l'origine di tutti i mali e quello apologetico di chi, nell'immediatezza e nella spontaneità del sentire, pensa, inseguendo magari Rousseau, di accedere a una qualche purezza originaria e incontaminata. In entrambi i casi ci si rappresenta il sentire non come un seme da curare, che ha bisogno di germinare e crescere e che, solo una volta giunto a maturazione, è in grado d'inaugurare una nuova forma d'orientatività, ma piuttosto come un'entità già marchiata originariamente in un senso positivo o negativo.

Nelle diverse forme di apologia del sentimento ci si dimentica che già il sentire immediato è attraversato da fenomeni di illusione e di distorsione: il soggetto s'illude d'essere trasparente a se stesso solo perché gli rimane invisibile il processo d'interiorizzazione, dei presupposti sociali dati per scontati, che ha luogo nel sentire immediato. In realtà la sfera intima è una sfera porosa, perché attraversata dalle dinamiche dell'allevamento mediatico di massa e colonizzata dai modelli sociali di successo. Solo un sentire giunto a piena maturazione è in grado di fare breccia sull'orizzonte del «sentire comune» e di trasformare, aprendo una nuova prospettiva. In ogni unità sociale esiste infatti non solo un «*sensio comune*», ma anche un «*sentire comune*»: il sentire immediato, quasi sempre, non è altro che una forma interiorizzata del «sentire comune». La questione del sentire immediato va dunque posta in termini rovesciati: se la sfera intima è *ab origine* già "istituzionalizzata", il problema dell'azione creativa diventerà quello di prendere le distanze dal proprio sentire immediato.

Al mito dell'immediatezza originaria del sentire si contrappone quello, altrettanto problematico, secondo cui alla maturazione del proprio sentire corrisponderebbe un'accentuazione del processo di soggettivizzazione arbitraria. Si tratta di uno stereotipo piuttosto diffuso: il processo d'individuazione promosso dalla maturità affettiva è infatti l'esatto contrario di un rafforzamento della propria soggettività solipsistica, in quanto, individuandosi attraverso la cura del desiderio, una persona non diventerà più "soggettiva" e chiusa in se stessa, bensì avrà una fisionomia e un volto più definiti e sarà più consapevole di ciò che le sta a cuore e questo le consentirà di selezionare con più pre-

cisione i propri legami affettivi e d'incrementare e rafforzare quelli che si rivelano più fecondi. L'errore più frequente è quello di confondere l'espressività con il soggettivismo intimista, ma nell'umano l'espressività non è l'arbitraria e immediata proiezione all'esterno di un vissuto già formato, bensì la metabolizzazione creativa di un vissuto che non aveva ancora una forma e che trova uno spazio d'espressione nell'apertura all'alterità. L'espressività è il modo in cui la singolarità desiderante inaugura un percorso formativo d'individuazione trascendendo la pienezza immunitaria del sé: soggettivizzazione e singolarizzazione sono processi opposti.

Per essere *soggettivi* basta provare sentimenti particolarmente intensi o vivere fatti particolarmente eclatanti, per essere *creativi* no. Ciò che differenzia l'«espressività» dall'estroflessione soggettiva di un vissuto arbitrario è la capacità creativa di trasformare se stessi. Posso ad es. esprimere i miei vissuti attraverso una rielaborazione linguistica. Ma questa narrazione non è ancora necessariamente un atto creativo: non basta elevare il materiale grezzo e privato del vissuto a narrazione per renderlo un'opera d'arte. Affinché la narrazione diventi romanzo e l'espressione espressività, la metabolizzazione dei vissuti deve dare luogo a un'esperienza di trasformazione. È solo passando attraverso questa esperienza di trasformazione che l'espressione del vissuto diventa materiale dell'opera d'arte. E tale esperienza di trasformazione è sempre, necessariamente, un'esperienza di autotrascendimento.

#### 6) *Al centro dell'etica: esercizio del sentire e maturità affettiva*

Parlare di emozioni o sentimenti “negativi” è, a mio avviso, fuorviante: sentire una profonda angoscia di fronte a una grave perdita non è qualcosa di negativo in sé, ma piuttosto è una risposta emotivamente appropriata a un evento luttuoso. Questa angoscia diventa negativa, o distruttiva, solo quando il modo in cui viene rielaborata e, di conseguenza, il suo *esercizio* risultano inadeguati<sup>13</sup>. Lo stesso vale per sentimenti con implicazioni sociali più dirette: una cosa è l'esplosione

<sup>13</sup> Decisiva è l'osservazione di Aristotele secondo cui non va biasimato «chi semplicemente si adira, ma chi si adira in un certo modo» (*Eth. Nic.* 1105b).

cieca e violenta del risentimento o dell'indignazione, un'altra cosa è la loro metabolizzazione in direzione di un rinnovamento sociale. Ne deriva che *il problema etico non riguarda il sentire in sé, ma piuttosto l'esercizio del sentire*; non implica il giudicare, o il far giudicare da un'autorità esterna il proprio sentire più intimo, ma piuttosto l'individuazione di un criterio di verifica relativo all'esercizio e alla metabolizzazione del sentire.

C'è un problema d'adeguatezza del *sentire* e un problema di correttezza nell'*esercizio del sentire*: la rilevanza etica non riguarda il punto di partenza, il sentire immediato così come viene ereditato dal sentire comune, ma solo il punto di arrivo, cioè il modo in cui viene esercitato il sentire. Quello di cui mi posso fidare non è il sentire immediato, ma un sentire che è stato messo alla prova e verificato nell'esercizio. È solo attraverso un faticoso processo di maturazione che il sentire diventa capace di orientare verso quella che Socrate chiamava «vita buona», ed è solo in relazione a tale livello di maturità che si pone il problema etico.

Sento nascere dentro di me l'ira. Se non ho mai visto come si gestisce questo sentimento, se non ho gli strumenti culturali per esprimerlo, mi rimarrà solo l'alternativa di reprimerlo oppure di farlo esplodere in modo distruttivo. Il problema della correttezza riguarda non ciò che sento, ma la capacità di metabolizzare ciò che sento, di attingere ad esso come a una risorsa da rielaborare in un percorso espressivo. Se la mia singolarità prende forma attraverso questo esercizio del sentire, allora la correttezza avrà a che fare con la riuscita del processo formativo. È a questo livello che esisterà un modo più o meno riuscito di esprimere l'ira, la rabbia, l'indignazione, la felicità, l'odiare e l'amare.

La maturazione del sentire è un processo che agisce con la tenacia della goccia d'acqua che scolpisce la roccia. A volte continua a scorrere carsisticamente, producendo trasformazioni lente e silenziose, altre volte sgorga improvvisamente in superficie e si materializza in un picco del sentire, cioè in un sentire così profondo da manifestarsi come un risveglio emotivo, capace d'imprimere una svolta all'esistenza di una persona. Questi picchi del sentire esprimono un'orientatività decisiva per capire in che direzione cercare la propria realizzazione. Anzi si può

dire che la funzione del sistema affettivo della singolarità sia quella di aprirsi ai «picchi del sentire».

7) *Emozioni e 'Weltoffenheit': «qui succede qualcosa!»*

Storicamente la connessione fra emozioni e apertura al mondo può essere fatta risalire a Scheler. Questi, nel saggio del 1913 *Riabilitare la virtù*, osserva che i sentimenti non sono stati interiori privati: il sentire e le emozioni agiscono là fuori, nel mondo stesso: sono essi infatti a disegnare il paesaggio della nostra esperienza, sono essi a farci vedere i suoi contorni e i suoi colori, a far emergere forme e irregolarità, a tratteggiare innalzamenti e abissi, laddove ci sarebbe data solo la piatta superficie di una pianura incolore. Infatti il

fenomeno dell'“orizzonte” e della “prospettiva” non è affatto circoscritto all'ambito puramente ottico. Lo ritroviamo anche nell'ambito delle nostre rappresentazioni, dei nostri concetti, dei nostri interessi, del nostro amare e odiare, persino nelle idee più pure. “Orizzonte” e “prospettiva” – lo sappiamo anche dalle constatazioni molto esatte della psicologia – non sono semplicemente conseguenze di effetti fisico-geometrici della luce e neppure dell'anatomia e della fisiologia del nostro apparato visivo, bensì rappresentano una legge funzionale complessiva del nostro essere e di ogni essere finito<sup>14</sup>.

L'orizzonte dell'esperienza, il modo di percepire, la mappatura del mondo circostante non sono solo il risultato di condizionamenti biologici e di variabili storiche e culturali, ma anche dell'organizzazione affettiva, dell'*ordo amoris* di una singolarità. È sempre Scheler a descrivere con precisione questa situazione:

Mi trovo immerso in un mondo incommensurabile di oggetti sensibili e spirituali che pongono incessantemente in moto il mio cuore e le mie passioni. Io so che è proprio dal gioco di questo moto che dipende tanto ciò che posso conoscere tramite la percezione e il pensiero, quanto ciò che posso volere, scegliere, fare, operare o portare a compimento. Di conseguenza, ogni sorta di giustezza o falsità e stortura della mia vita e agire viene a essere

<sup>14</sup> SCHELER, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in: GW III, 27.

determinato da tale presupposto: se esista un ordine oggettivamente retto di questi moti del mio amore e odio, della mia inclinazione e della mia avversione, del mio molteplice interesse per le cose di questo mondo e se posso imprimere o meno tale “*ordo amoris*” nel mio animo<sup>15</sup>.

È tale *ordo amoris* che guida l’incedere nell’apertura al mondo: l’umano si porta dietro l’*ordo amoris* come un guscio, come un apriori individuale simpatetico, le cui categorie sono rappresentate dalle sue “aperture”, tanto che è solo

attraverso le finestre di questo guscio che egli scorge il mondo e se stesso: del mondo e di se stesso non scorge niente di più e niente di meno che quanto queste finestre gli lasciano vedere secondo la loro posizione, la loro grandezza e il loro colore<sup>16</sup>.

Ma l’aspetto più significativo è che questa dimensione simpatetica non consiste nel proiettare la propria intenzionalità conoscitiva sul mondo ma, al contrario, è un lasciarsi toccare dalle cose stesse, aprendosi a una contro-intenzionalità che parte dal mondo stesso:

Una tale attrazione e repulsione non parte dall’io, come nel caso della cosiddetta attenzione attiva, ma direttamente dalle cose stesse e viene regolata e definita in base agli atteggiamenti dell’interesse e dell’amare, vissuti appunto come disposizioni di apertura nei confronti del venir toccati dalle cose stesse. Le cose reali si annunciano primariamente con lo squillo di tromba di un segnale valoriale che precede l’unità percettiva che sta annunciando: “Qui succede qualcosa!”. Un segnale che prende le mosse dalle cose stesse e non dal nostro vissuto<sup>17</sup>.

### 8) Individuarsi nel fare esperienza

Rovesciando il paradigma immunitario, la singolarità (individuale o collettiva), si apre a un nuovo concetto d’esperienza: la singolarità è affamata d’esperienza non perché vogliosa d’oggettivare e manipolare

<sup>15</sup> ID., *Ordo amoris*, in: GW X, 347.

<sup>16</sup> *Ivi*, 348.

<sup>17</sup> *Ivi*, 349.

il mondo esterno, ma perché desiderosa di dare una forma al «vivere assieme» all'altro. In tal modo la singolarità incontra un livello ulteriore d'esperienza, altrimenti invisibile. Qui esperire non significa rappresentare o interagire con qualcosa che sta di fronte, ma trovare un ulteriore spazio espressivo in cui impastare e forgiare la forma della propria singolarità nell'incontro e nell'interazione con l'alterità.

La singolarità umana, non avendo un'essenza predefinita, non prende forma realizzando una natura umana universale, ma nel fare esperienze significative. Prende forma nell'entrare in empatia con l'altro, nell'amarlo e nell'odiario, nell'esprimergli il proprio modo di vivere la disperazione e la felicità, la meraviglia e il disgusto, l'ammirazione e l'indignazione. Ogni esperienza significativa viene così metabolizzata in un ulteriore tassello del processo espressivo della propria fisionomia o in una sua cicatrice e sfregio. La singolarità diventa così responsabile del livello di profondità con cui metabolizza le proprie esperienze: l'esercizio di un'esperienza "esemplare" funzionalizza infatti le esperienze successive e agisce retroattivamente fino a trasformare l'ordine del sentire della singolarità.

Si tratta di portare fino alle estreme conseguenze la nota tesi di Aristotele: l'esercizio della virtù non forgia solo un abito ma agisce antropogeneticamente, dal momento che è questo esercizio a originare materialmente la singolarità. Ciò comporta un superamento del piano prettamente epistemologico. Le emozioni e i sentimenti non si limitano a disegnare il paesaggio della nostra esperienza, e neppure a rendere visibile una dimensione che altrimenti rimarrebbe invisibile. Essi fanno molto di più: conformano ininterrottamente la fisionomia del posizionamento della singolarità dentro l'apertura al mondo. Inoltrandomi nel mondo lo sento palpitare, lo scopro ricco di vissuti, dimensioni, colori e sfumature che vanno oltre la semiosi del bisogno. Non è un mondo semplicemente da percepire o rappresentare con distacco, ma da partecipare: piacere, sgradevolezza, noia, eccitazione, tristezza, gioia, timore, beatitudine, indignazione, rabbia e fiducia stabiliscono il ritmo con cui questo posizionamento procede o arretra, riconfigurandosi senza sosta. Emozioni e sentimenti raramente sono presenti

nel semplice sapere astrattamente qualcosa, sempre invece nel “patire” e nell’essere colpiti da un’esperienza significativa, in quanto sono ciò che permette di rielaborare un’esperienza in *Erlebnisse* e in percorsi espressivi a cui è associata una continua riconfigurazione del proprio posizionamento nel mondo e, di conseguenza, una continua reinterpretazione di se stessi. Per metabolizzare un’esperienza, l’emozione ha bisogno di ritornare ossessivamente su di essa per nutrirsi, finché non rimane più nulla.

### 9) Eric Kandel e le basi biologiche dell’individualità

Da un punto di vista biologico, il processo d’individuazione è reso possibile dalla plasticità sinaptica. Tuttavia è chiaro che qui si ha a che fare con piani ancora molto distanti fra loro: da un lato c’è il problema dello studio delle basi neurobiologiche della memoria e del cervello, dall’altro quello dell’indagine fenomenologica della coscienza e della persona. Nel primo caso il riduzionismo metodologico applicato allo studio dei neuroni e delle reti neuronali ha dato finora risultati eccezionali: si pensi alla scoperta dei processi alla base della memoria a breve e a lungo termine condotti da Eric Kandel, premio Nobel per la medicina nel 2000. Nel giugno del 1960, Kandel decise di lasciare l’NIH (*National Institutes of Health*) in America per recarsi a Parigi da L. Tauc, il maggior esperto mondiale sulla lumaca marina *Aplysia californica*. Tauc aveva scoperto che il cervello della *Aplysia*, pur potendo svolgere funzioni complesse, ha un numero di neuroni esiguo, circa 20.000, se paragonato ai 100 miliardi circa del cervello di un mammifero. Kandel si rese conto che il cervello della *Aplysia* offriva le condizioni ideali per portare avanti le ricerche sul funzionamento della memoria a breve termine. E così, dopo diversi tentativi, Kandel sperimentò in laboratorio che una lieve scossa alla coda dell’*Aplysia* attiva un interneurone che rilascia serotonina nella sinapsi. A sua volta il rilascio di serotonina determina un incremento del neurotrasmettitore glutammato che modifica la capacità di scarica del neurone sensoriale. Lo stesso risultato si poteva ottenere artificialmente iniettando direttamente serotonina nei pressi del neurone sensoriale.

Ma ciò che sorprese Kandel fu che le cose cambiavano radicalmente se lo stimolo percettivo veniva ripetuto per lo meno cinque volte a intervalli irregolari, infatti in questo caso la «sensibilizzazione» (alla base della memoria a lungo termine) non solo aumentava la capacità di scarica del neurone sensoriale, ma lo induceva addirittura a far crescere nuove terminazioni sinaptiche in modo da produrre un maggior numero di contatti attivi fra neurone sensoriale e motoneurone. Kandel si rese conto che, mentre la memoria a breve termine si limita a modificare la capacità di scarica del neurone sensoriale nei confronti del motoneurone, rafforzando o indebolendo connessioni sinaptiche già preesistenti, la memoria a lungo termine comporta invece modifiche *anatomiche*.

In un articolo apparso nel 1986 su «Nature», Kandel e Philip Goelet avanzarono l'ipotesi che la memoria a lungo termine implichi un processo molto più complesso di quello riscontrato nella memoria a breve termine: nella memoria a lungo termine la sinapsi sensibilizzata fa crescere delle ulteriori ramificazioni, ma tale crescita presuppone l'utilizzo di proteine: il problema è che la sintesi delle proteine è regolata a livello genetico. Nella memoria a lungo termine non si verifica cioè un processo che coinvolge solo la superficie del neurone sensoriale, ma un processo che raggiunge il nucleo stesso: il neurone stimolato dall'apprendimento deve in qualche modo inviare un segnale al proprio nucleo comunicandogli di attivare i geni regolatori in grado di far crescere le ulteriori ramificazioni sinaptiche<sup>18</sup>.

Questa ipotesi di lavoro implicava che nel processo di memoria a lungo termine fosse implicata la genetica e così Kandel decise di dedicarsi allo studio dei geni. La scoperta di Kandel fu che una sinapsi stimolata con cinque impulsi di serotonina invia al nucleo del proprio neurone un messaggio che attiva una precisa espressione genetica volta alla sintesi di mRNA (o RNA messaggero), la molecola che contiene le informazioni per la sintesi delle proteine. Lo mRNA viene inviato

<sup>18</sup> P. GOELET, V. F. CASTELLUCCI, S. SCHACHER & E. R. KANDEL, *The long and the short of long-term Memory – a molecular Framework*, in: «Nature», 322 (1986), 419-422.

allo stato dormiente a tutte le innumerevoli sinapsi del neurone, ma solo quella che era stata stimolata con serotonina è in grado di “risvegliarlo” e di utilizzarlo per la produzione della proteina CPEB, responsabile della crescita di nuove terminazioni assionali.

Nel 2003 Kandel, seguendo un'intuizione del suo allievo Kausik Si, e con l'aiuto di Susan Lindquist, del *Massachusetts Institute of Technology*, dimostrò che la proteina CPEB si autoperpetua, comportandosi come un prione, il che spiegherebbe come sia possibile mantenere attiva per lungo tempo una nuova terminazione assonale, anche dopo che lo stimolo è cessato. La proteina prionica CPEB avrebbe pertanto un ruolo decisivo per il processo di potenziamento a lungo termine (LTP) che è alla base della formazione della memoria a lungo termine<sup>19</sup>.

Si tratta di scoperte che sconvolgono la nostra concezione tradizionale del DNA e della genetica: ci è stato infatti insegnato che geni ed esperienza non interagiscono direttamente fra di loro, ma seguono un modello molto simile all'apriorismo di Kant: il nostro DNA rappresenterebbe in un certo senso l'equivalente di un “a priori biologico” che, indipendentemente dall'esperienza e dall'ambiente, determinerebbe la gran parte delle nostre caratteristiche biologiche e una parte del nostro comportamento. Molto lunga è stata poi la discussione su quale sia il ruolo della componente genetica e ambientale nel determinare il comportamento di un individuo. Ora si scopre che ogni esperienza significativa, in grado cioè di tradursi in un ricordo a lungo termine, orienta l'azione dei geni dei neuroni sensoriali, portando, attraverso la proteina prionica CPEB, alla formazione di nuove sinapsi, e che questa poi influenza il nostro comportamento: in questo caso genetica ed esperienza interagiscono direttamente. Le esperienze significative si fissano attraverso la genetica in ricordi a lungo termine e questi funzionalizzano ulteriori esperienze, svolgendo così una funzione simile a quella che Kant riservava solo all'a priori.

Ma vi è un'ulteriore conseguenza: le ricerche di Kandel mettono in luce che le modifiche anatomiche corrispondenti alla memoria a lungo

<sup>19</sup> K. Si, S. LINDQUIST & E. R. KANDEL, *A neuronal isoform of the Aplysia CPEB has prion-like Properties*, in: «Cell», 115 (2003), 879-891.

termine hanno una caratteristica individuale. Nel fare quindi una esperienza particolarmente rilevante, o nell'esercitare a lungo una certa abilità (si pensi ad es. al caso di un violinista professionista), la struttura sinaptica del cervello diventa ancora più unica e irripetibile: ciò risulta perfettamente compatibile con l'ipotesi per cui io divento quello che sono nel fare esperienza e nel modo in cui metabolizzo l'esperienza.

Da questi studi emerge inoltre che una delle caratteristiche principali del cervello umano è la plasticità sinaptica, cioè la capacità d'interagire con l'esperienza, rafforzando o indebolendo determinate connessioni sinaptiche o addirittura modificandole: le connessioni che non vengono utilizzate nel corso degli anni si atrofizzano fino a scomparire (e questo è il motivo per cui vi è un'impressionante perdita di connessioni con il progredire dell'età, senza che questo comporti automaticamente, entro i limiti dovuti all'invecchiamento, un indebolimento delle facoltà mentali: facendo scomparire le connessioni irrilevanti il cervello ha anzi la possibilità di diventare, in certi casi, più "saggio"), mentre quelle che vengono maggiormente stimolate si ramificano ulteriormente. Inoltre nel 1999 è stato scoperto che la morte delle cellule neuronali è parzialmente compensata dal fenomeno della «neurogenesi», che ha luogo grazie alla migrazione di cellule staminali dai ventricoli cerebrali e dall'ippocampo verso la corteccia cerebrale<sup>20</sup>.

A livello neuronale il processo d'individuazione può essere quindi pensato come il risultato di un costante «riarrangiamento sinaptico» del cervello, che porta alla costruzione di una rete sinaptica inconfondibile e capace di esprimere un punto di vista unico e irriproducibile sull'universo. Tale plasticità sinaptica sembra pertanto costituire la base biologica della memoria e dell'individualità.

Non sarebbe pertanto corretto affermare che il riduzionismo metodologico di Eric Kandel non sia in grado di cogliere il problema della singolarità e del processo di formazione che ne è alla base. Il problema è che lo coglie appunto dal punto di vista della ramificazione sinaptica e non della singolarità desiderante. Nel 1996 Francisco Varela ha

<sup>20</sup> E. GOULD, A.J. REEVES, M.S. GRAZIANO, C.G. GROSS, *Neurogenesis in the Neocortex of adult Primates*, in: «Science», 286 (1999), 548-552.

proposto d'integrare il riduzionismo metodologico con cui operano le neuroscienze – ottimo finché si tratta di analizzare il funzionamento di singoli neuroni o di reti neuronali e i processi molecolari alla base della memoria – con un approccio “olistico”, come quello rappresentato dalla fenomenologia<sup>21</sup>. A mio avviso quest'integrazione è richiesta non solo per affrontare il problema della mente e della coscienza, ma anche per un'analisi concreta del mondo delle emozioni e dell'etica. Proprio nel momento in cui s'affaccia l'ipotesi che il processo di formazione della singolarità possa avere un corrispettivo “oggettivo” sul piano biologico e possa essere “registrato” a livello di plasticità sinaptica, si rende opportuna una più precisa differenziazione fra desiderio e contingenza, fra personale e soggettivo, fra singolarità e soggettivismo, fra prospettiva in prima persona e prospettiva arbitraria. I primi costituiscono un punto di riferimento per l'analisi fenomenologica sulla singolarità proprio in quanto sono in buona parte il risultato non accidentale della cura del desiderio e del processo di singolarizzazione.

### 10) *Che cosa sono le emozioni?*

Fino a metà degli anni Ottanta le emozioni erano generalmente considerate come il tardo risultato secondario di un processo cognitivo conscio. Si può esemplificare tale idea con l'immagine di un *sandwich*: le due fette di pane sono costituite da un lato dallo stimolo percettivo e dall'altro dalla reazione motoria e dalle emozioni, mentre in mezzo c'è il prosciutto, cioè la parte più ricca e decisiva, rappresentata dall'apparato cognitivo conscio: lo stimolo percettivo viene tradotto in una rappresentazione cosciente e rielaborato dall'apparato cognitivo a partire dai giudizi e dagli scopi che si prefigge il soggetto e solo successivamente viene originata una risposta motoria ed emotiva. La *linguistic turn*, con la conseguente assolutizzazione del linguaggio verbale, ha ulteriormente radicalizzato questa visione, portando ad interpretare l'apparato cognitivo nel senso di un apparato linguistico-cognitivo e aggiungendo fra i vari presupposti per provare un'emozione anche il

<sup>21</sup> Cfr. F. VARELA, *Neurophenomenology. A Methodological Remedy to the Hard Problem*, in: «Journal of Consciousness Studies», 3/4 (1996), 330-49.

linguaggio verbale. In tal modo si è diffusa l'opinione che l'emozione sia un giudizio di valore e che per provare un'emozione sia necessario poter designare quell'emozione con un preciso termine linguistico<sup>22</sup>.

Se queste ipotesi fossero vere, sarebbe impossibile percepire un'espressione facciale altrui e associarla a un'emozione senza prima avere una rappresentazione cosciente del volto altrui. Eppure la neuroscienziata Beatrice de Gelder ha recentemente dimostrato che pazienti affetti da *blindsight* (cioè con gravi lesioni alla corteccia visiva sinistra) non solo ricevono stimoli visivi nell'occhio in cui pensano di non vedere, ma sono anche in grado ad es. di discriminare emotivamente foto delle espressioni del volto altrui senza rendersi conto di vederle, utilizzando a tal fine un sistema visivo primitivo, sottocorticale e totalmente subcosciente<sup>23</sup>. Se è possibile riconoscere le emozioni altrui, anche in assenza di una rielaborazione consapevole dello stimolo visivo, allora si verifica qualcosa di molto simile a quello che all'inizio del Novecento in fenomenologia era stata chiamata «percezione diretta dell'espressività altrui»: sembrerebbe infatti che l'apprendimento emozionale possa essere «diretto», nel senso di poter avvenire anche precedentemente la cognizione conscia. È quindi riduttivo pensare alle emozioni e ai sentimenti come a una reazione di risposta a uno stimolo percettivo elaborata dal sistema cognitivo conscio, oppure come a un attributo secondario o a una coloritura evanescente della mia soggettività.

Come vanno pensate allora le emozioni? A mio avviso, in primo luogo va abbandonata l'immagine del *sandwich*: le emozioni non sono il risultato secondario della rielaborazione di uno stimolo percettivo da parte del sistema cognitivo. Sarebbe possibile la percezione di uno stimolo, una reazione motoria, un significato e la conoscenza stessa se mancasse la rilevanza, l'interesse, le pulsioni, l'amare, e se tutto risultasse indifferente o equivalente? E chi disegna questa mappa di rilevanza – che ci permette di prendere posizione, di scegliere o rifiutare,

<sup>22</sup> In questo senso si muove ad es. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. Bologna 2009 (or. 2001).

<sup>23</sup> Cfr. B. DE GELDER, N. HADJIKHANI, *Non-conscious Recognition of emotional Body Language*, in: «Neuroreport», 17 (2006), 583-586.

di preferire o posporre, di amare o odiare in tutte le infinite sfumature possibili – se non l’emozione? Certo, noi siamo abituati a considerare il mondo attraverso lo «spirito di geometria», cioè come una realtà oggettiva e misurabile, asettica, ma questa è solo una dimensione della realtà, e precisamente quella che si è costituita a partire dall’interesse e dalla curiosità verso i valori del vero e del falso, e che ha portato allo sviluppo del sapere scientifico: accanto a questa realtà c’è anche quella accessibile grazie allo «spirito di finezza».

Da questo punto di vista l’emozione rappresenta la modalità fondamentale e primaria di rapportarsi al mondo: in principio c’era l’emozione<sup>24</sup>. È l’emozione che segnala la rilevanza di un episodio da registrare nella memoria a lungo termine e che apre la strada ai processi cognitivi. È essa ad orientare le nostre azioni e il nostro modo d’integrare con gli altri e con il mondo, permettendoci di dare forma alla nostra singolarità.

Oggi si sta sempre più affermando una concezione ecologica dell’emozione. All’interno di questa concezione ci sono naturalmente diverse accentuazioni. Damasio ad es. sembra propendere per una visione omeostatica<sup>25</sup>. Nell’uomo tuttavia le emozioni dimostrano di possedere una straordinaria plasticità: non sono già regolate dall’istinto, ma si sviluppano e maturano anche a molti anni di distanza dalla nascita biologica. Inoltre tale processo di maturazione non segue un percorso universale uguale per tutti, ma è diverso per ogni individuo, tanto che si concretizza nell’ordine del sentire (*ordo amoris*) unico e inconfondibile che caratterizza un individuo. Diventando plastiche le emozioni non si limitano ad avere una funzione omeostatica di tipo autoregolativo: rendono flessibile lo stesso modo di percepire, di esistere e di posizionarsi nel mondo.

A mio avviso vanno tenuti in considerazione due problemi. Il pri-

<sup>24</sup> La tesi che il nostro rapporto con il mondo sia primariamente emozionale, e non rappresentativo e teoretico, viene formulata nel 1913 da Scheler: «nessun comportamento [*Verhalten*] primario nei confronti del mondo [...] si esaurisce in un comportamento “rappresentativo” del percepire [*Wahrnehmen*], ma è sempre primariamente [...] un comportamento emozionale» (SCHELER, *Der Formalismus*, GW II, 206).

<sup>25</sup> Cfr. A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Milano 2000 (or. 1999).

mo è che la vita, probabilmente, non si esaurisce nella ricerca di un mero equilibrio omeostatico, ma punta piuttosto a un processo che, con un termine ripreso da Gilbert Simondon, si potrebbe descrivere come «trasduttivo»<sup>26</sup>. Il secondo è che in questa ecologia emozionale probabilmente agiscono diverse logiche, come quelle segnalate dalla distinzione fra chiusura ambientale (*Umweltgeschlossenheit*) e apertura al mondo (*Weltoffenheit*). Ad es. in un organismo è presente una struttura pulsional-affettiva che traccia il raggio di rilevanza entro cui viene percepito uno stimolo. Qui il sistema pulsional-affettivo s'irradia nell'ambiente circostante per cogliere tutto ciò che risulta rilevante per la sopravvivenza e le possibilità dell'organismo e, in base a questa rilevanza, viene regolata l'interazione con l'ambiente. Questo significa che io, come corpo-vivo, non percepisco la rappresentazione astratta di un oggetto: ciò che colgo in primo luogo è il suo valore in termini di *utile*, e quindi il modo in cui posso afferrarlo con la mano destra o con quella sinistra, o in termini di *dannosità*, e in tal caso i movimenti necessari per evitarlo. Paura, disgusto e piacere diventano le direttive di fondo che orientano gli schemi motori del corpo-vivo che io sono. Senza queste forme d'orientamento emozionale tutte le possibilità di movimento sarebbero percepite dal corpo-vivo come prive di significato perché indifferenti.

La mia ipotesi è che le emozioni svolgano una funzione decisiva nel dirigere il processo espressivo con cui ci espandiamo nel mondo attraverso la società, la cultura e il linguaggio, dando forma alla nostra coscienza e singolarità. La mente e la coscienza non sono infatti qualcosa di rinchiuso nella scatola cranica: questa sarebbe un'ipotesi eccessivamente *neurocentrica*. Dal punto di vista delle emozioni, l'attività mentale non va concepita come un'estensione e un prolungamento delle nostre sinapsi nel mondo esterno<sup>27</sup>, ma casomai come il risultato di un'interazione delle nostre sinapsi con la dimensione espressiva del mondo: come sarebbero possibili la musica, l'eroticismo e la pittura, se

<sup>26</sup> Cfr. G. SIMONDON, *L'individuazione*, a cura di G. CARROZZINI, Milano 2011 (or. 1964).

<sup>27</sup> Sul modello della «mente estesa» (MME) cfr. M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Milano 2012.

l'attività mentale fosse confinata nelle sinapsi e non coinvolgesse anche la dimensione espressiva del mondo? Come sarebbero possibili se non esistesse una grammatica universale dell'espressività comune a tutto il genere umano e, nelle sue forme basilari, a tutti gli esseri viventi? Le emozioni sembrano essere il linguaggio che permette d'interagire con la dimensione espressiva (una dimensione che fa parte contemporaneamente del mondo e del processo mentale).

In questa prospettiva, a ogni singolarità corrisponderebbe un'espansione unica e inconfondibile nella dimensione espressiva del mondo. Si tratterebbe di un vero e proprio avanzamento nell'apertura al mondo orientato dalle emozioni: le emozioni funzionerebbero come "tunnel" o "sfondamenti" che permettono di penetrare nel mondo fino ad avvolgere un oggetto o una persona e a interagire con le sue qualità espressive, oppure, al contrario, fino a svuotarsi di sé per accogliere l'annuncio o la rivelazione di un'intenzionalità che parte dal fenomeno stesso. In ambedue i casi, è solo in quest'interazione che s'inaugura e prende forma la singolarità (individuale o collettiva). È la plasticità delle emozioni a orientare il rinnovamento dell'individuo e della società, ed è a questo livello che, di conseguenza, si pone il problema etico: etico è tutto ciò che promuove tale fioritura e tale rinnovamento. La cura del desiderio dedicandosi alla plasticità delle emozioni inaugura l'etica.

### 11) *Scolpire la propria singolarità attraverso l'atto creativo*

Se vi è un'interazione costante fra processi mentali e processi espressivi, allora un quadro di van Gogh è la materializzazione della sua intenzionalità in un processo espressivo. Ma come avviene la materializzazione di un processo mentale in un percorso espressivo?

È difficile, per chi guarda il dipinto *Campo di grano con volo di corvi*, sottrarsi alla drammatica impressione di una tensione tragica e crepuscolare. Van Gogh vede quei corvi sul campo di grano in una maniera del tutto particolare e irripetibile, pur esercitando la stessa funzione della vista del passante che, magari, poco prima aveva gettato distratamente un'occhiata su quello stesso campo. Nel vedere distratto del

passante non c'è sforzo, non c'è metabolismo, non c'è elaborazione, non c'è ermeneutica e di conseguenza non c'è novità: in senso stretto non c'è neppure esperienza. Giunto a casa, quell'ipotetico passante probabilmente non ricorderà più quello sguardo gettato per caso sul campo di grano per il semplice fatto che tale sguardo non era stato registrato dal rimodellamento sinaptico del proprio cervello e, di conseguenza, non aveva interagito con il processo formativo della propria singolarità.

Van Gogh compie invece un atto. Sente qualcosa, deve fermarsi, corrucciarsi, guardare diverse volte, e poi nel fissare sulla tela quei corvi neri, che calano come ombre minacciose da un cielo tenebroso, quasi a incupire la luminosità e la voglia di vivere straripante del campo di grano maturo, van Gogh non si limita a rispecchiare qualcosa di se stesso o del mondo esterno, ma, nell'esprimersi, è lui che prende ulteriormente forma. Vi è una differenza essenziale fra la semplice funzione psichica del vedere e l'atto con cui, metabolizzando creativamente questa funzione, van Gogh si mette in gioco, esprimendo qualcosa che dà una forma ulteriore alla propria singolarità.

Gli autoritratti di van Gogh sono qualcosa di più di un rispecchiamento di qualcosa che c'è già: sono un modo per portare a espressione la propria fisionomia, per materializzare il proprio posizionamento nel mondo. E se con questo s'intende l'autoritratto, allora tutti i quadri di van Gogh sono autoritratti. L'autoritratto è un ritornare a se stessi dopo essere usciti fuori di sé, dando così una nuova fisionomia alla propria singolarizzazione. Sono cioè qualcosa di profondamente diverso dall'immagine che Narciso scorge nell'acqua: Narciso è affascinato da ogni estensione edificante del sé, e da tutto ciò che è in grado di restituirgli un'immagine positiva di se stesso. Conferma illusoria, perché anche se si riflette su di un materiale diverso da quello con il quale è costituito, l'immagine non proviene dall'alterità, ma sempre dal sé, e quindi rimane autoreferenzialmente poggiante sul nulla. Invece l'immagine dell'opera d'arte non è uno specchio, funzionale all'estensione del sé, bensì lo spazio in cui la singolarità prende forma nell'incedere dentro l'apertura al mondo: nel dipingere l'autoritratto van Gogh non riflette un'immagine del sé, ma si prolunga oltre il proprio sé e compie

un atto di *poiesis* della propria singolarità.

Se è vero che la persona è presente in ciascuno dei suoi atti, non tutti si pongono però alla stessa profondità o hanno la stessa rilevanza e intensità. Esisteranno anche atti non riusciti o impropri. Un atto che non tagli il piano fattuale come i quadri di Fontana, per far emergere qualcosa di nuovo, è un atto secondario, un atto di assestamento che presuppone quindi il rinvio a un atto precedente che ha fatto da apripista. Non si tratta di un atto fondante: più che fondare, è un atto che apre un nuovo orizzonte di senso, che fa breccia sul senso comune permettendo di guardare qualcosa come se fosse per la prima volta. Chiamo questo atto inaugurale «atto esemplare».

Un atto esemplare lascia sempre una scia dietro di sé: è un atto funzionalizzante, un atto cioè che inaugura una nuova serie successiva di atti secondari e che entra a far parte costitutivamente del posizionamento esistenziale di una persona. Per questo la persona non insegue arbitrariamente una pretesa spontaneità dei suoi atti, e non è neppure la semplice somma dei suoi atti, ma s'individualizza e prende forma nel seguire la scia di certi atti piuttosto che quella di altri. Tuttavia ogni atto esemplare contribuisce a determinare, in una qualche misura, una variazione nello stile e nel modo di essere della persona, diventa un tassello ulteriore, un altro passo in avanti nel mestiere di vivere.

### 12) *I sentimenti germinativi «privi d'invidia» ('aphthonoi')*

L'originazione della singolarità ha bisogno della maturazione di tutte le diverse classi affettive. Non tutti i sentimenti hanno però la stessa importanza: la mia ipotesi è che all'origine della plasticità emozionale, tipica dell'uomo, ci sia un nucleo di «sentimenti germinativi» caratterizzati dall'essere «privi d'invidia» (*aphthonoi*) e capaci di meraviglia verso l'incremento del valore altrui. In questo caso l'incremento del valore altrui viene vissuto in un senso diametralmente opposto alla logica del *mors tua vita mea*. Si tratta di un fenomeno in sé straordinario, tale da costituire probabilmente la base empirica di quel fenomeno del sacro che la teologia nel corso della storia umana ha preferito proiettare invece in una dimensione astratta e ultramondana.

La capacità di eccedere l'invidia è del resto al centro delle riflessioni di Platone: non è cosa di poco conto che una delle poche caratterizzazioni che Platone attribuisce alla bontà del demiurgo sia proprio quella di un agire «privo d'invidia» (*aphthonos*) (*Tim.* 29e)<sup>28</sup>. Tale mancanza d'invidia per Platone non solo caratterizza tuttavia solo il divino, ma rappresenta anche una delle condizioni essenziali per lo stesso dialogo filosofico:

Sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia [*aneu phthonon*], risplende improvvisamente la conoscenza [*phronesis*] di ciascuna realtà e l'intelligenza [*nous*]<sup>29</sup>.

Nel fare filosofia attraverso il dialogo maieutico, muta il senso da attribuire alla positività dell'altro, perché ora questa positività non è più vissuta in competizione con la propria. La *periagoghe* (rivolgimento, conversione) guarisce dunque da quella «mancanza di *phronesis*» o *aphrosyne* (*Resp.* 515c) che per Platone caratterizza il prigioniero della *doxa* accecato da ciò che risulta evidente per il senso comune (le ombre proiettate sulla caverna) e che, proprio per questo, rimane incapace di meraviglia.

Tuttavia, a differenza del platonismo canonico, oggi l'orientamento verso il bene non è più inteso come il rivolgimento a un *kosmos noetos* statico e già prestabilito, tanto che la natura umana non mira più a conformarsi a un disegno già compiutamente prestabilito, ma piuttosto concorre alla determinazione del progetto stesso<sup>30</sup>. Si tratta di un pun-

<sup>28</sup> Sulla svolta e la novità rappresentata da questa nuova concezione del divino, Linda Napolitano osserva: «I passi del *Timeo* siglano il superamento del mondo esiodeo, omerico e tragico nato dalla lotta degli dèi per la supremazia ed in cui l'uomo sopravviveva grazie al furto prometeico del fuoco e purché sapesse "guardarsi" da dèi invidiosi e da elementi maligni e pericolosi: ora, invece, il mondo è un *cosmo*, poiché mostra, nel fluire pure inarrestabile dei mutamenti, segni di ordine e di bellezza» (L. NAPOLITANO, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, 144).

<sup>29</sup> *Epist.* VII 344b, tr. it. di R. RADICE, in: G. REALE, *Platone* cit. Su questo passo cfr. L. NAPOLITANO, *Platone e le "ragioni" dell'immagine: percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, 59.

<sup>30</sup> 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» (C. TAYLOR, *Radici dell'io* cit., 458-59).

to nevralgico: mi oriento al Bene come a ciò che fa germinare il seme dell'idea innata in cui è già racchiusa la mia essenza definitiva oppure il bene è tutto ciò che feconda verso il meglio e che, così facendo, permette «un guardare più corretto» (*orthoteron blepoi*)? La mancanza di una risposta definitiva al mistero della vita deriva dai limiti impliciti nella conoscenza umana oppure dal fatto che l'universo e la vita sono, essi stessi, un grande punto interrogativo e quindi una questione aperta? Nel primo caso il Bene agisce persuadendo verso la realizzazione di un paradigma perfetto in sé già risolto, *arche* e governo, inizio e fine di una vita che nel formarsi diviene compiutamente quello che già era fin dall'inizio primordiale; nel secondo caso è invito a «generare nel bello», promozione di fioritura, ma senza avere risposte definitive da offrire. Come concepire in questa prospettiva la mancanza d'invidia?

Il termine invidia rinvia etimologicamente all'*in-videre*, cioè a un guardare di traverso, sia nel senso di un raggio velenoso verso chi viene invidiato sia dell'impotenza di guardare in direzione di ciò che ci dovrebbe stare più a cuore. Questo “guardare di traverso” invece di far girare il volto verso l'apertura al mondo, chiude l'individuo autoreferenzialmente su se stesso. È la situazione che Scheler descrive come il «morso avvelenato» del risentimento, e che rappresenta l'incapacità di metabolizzare la violenza di certe passioni come l'invidia, l'odio o il sentirsi rifiutati, investendo su di loro energie sempre maggiori in un circolo vizioso che produce un vero e proprio avvelenamento, cioè una *cura sui* al contrario. Mentre l'erotismo genera una forma oltre se stesso, l'invidia disfa, dal di dentro, la forma che era già stata intessuta: l'angoscia che genera non è soltanto paura della morte, ma diventa la morte stessa che ci divora dal di dentro, lasciandoci sopravvivere, come morti viventi, solo dopo averci svuotati della vita stessa.

A ben vedere lo sguardo dell'invidioso non fissa tanto la riuscita dell'altro ma la propria mancanza: essendo rimasto ricurvo in una prospettiva autoreferenziale non vede le potenzialità che può dischiudere la riuscita dell'altro, ma esclusivamente il fatto di «essere meno» rispetto all'altro. Il suo impulso più primitivo non sarà di appropriarsi di ciò che l'altro ha in più, ma semplicemente di distruggerlo, pareggian-

do così i conti con la differenza ontologica. Questa differenza fa male perché segnala un'insignificanza esistenziale: un «non esistere».

Nell'invidia il desiderio regredisce perché imita l'altro non nell'atto vulnerabile dell'autotrascendimento, ma dell'erezione autoreferenziale del sé, in questo modo l'invidioso sostituisce il difficile percorso della cura del desiderio con il tentativo illusorio di impossessarsi della riuscita dell'altro attraverso il rito magico dell'appropriazione dei feticci verso cui è diretto il godimento dell'altro. Ma rinunciando alla fatica di aprire un proprio percorso espressivo di singolarizzazione, l'invidioso sostituisce la propria esistenza con quella di chi imita. Rinunciando all'autotrascendimento, vive di fronte all'idealizzazione narcisista di se stesso nell'altro<sup>31</sup>.

Il desiderio è quindi originariamente connesso all'invidia. L'invidia è una forma arcaica di desiderio e il desiderio è un'invidia metabolizzata. Il desiderio nasce solo grazie a un rovesciamento della direzione dell'*in-videre*, solo mettendo fra parentesi, nell'atto catartico dell'autotrascendimento, la logica mimetica dell'invidia. Anche se questa continuerà poi a seguire il desiderio come la sua ombra.

Quando la cura del desiderio non riesce a metabolizzare l'invidia, questa tracima dentro di me e si dirige rancorosa verso l'alterità: se la cura del mio desiderio è sterile, allora la riuscita dell'altro è un insulto alla mia esistenza. Se non riesco a curare il mio desiderio, tenterò allora di distruggere o svalutare il risultato positivo della cura altrui. Nell'impossibilità di prendermi cura con successo della mia esistenza mi consolo nel disfare la cura dell'altro. Se non riesco a essere felice, cerco almeno di costruire la mia esistenza sulla non felicità dell'altro.

### 13) *L'incuria dei sentimenti germinativi*

Per molti aspetti il problema fondamentale di una filosofia come trasformazione deriva dalla tendenza, insita nell'umano, a *tras-curare* il nucleo dei sentimenti germinativi da cui dipende il processo d'individualizzazione della singolarità. L'incuria di questo processo di matu-

<sup>31</sup> Per un approfondimento rinvio a: CUSINATO, '*Periagoge*' cit., 287-288.

razione affettiva comporta l'incapacità di trascendere il senso comune predominante, con l'inevitabile appiattimento sui modelli di comportamento conformistici e il blocco del rinnovamento sociale. Gli stili di vita metabolizzati dai sentimenti germinativi differiscono radicalmente dai modelli socialmente dominati e di conseguenza possono essere vissuti come fattori di disturbo e rimossi; seguendo questa deriva si verificherà una completa dissipazione della singolarità nel suo ambiente, consegnando le redini dell'esistenza al soggetto che si erige nel riconoscimento sociale. Tuttavia se oriento la mia vita in base alla logica del riconoscimento, finisco con il vivere attraverso gli occhi della gente che mi circonda: giudico un'azione, assaporo la vita, compro un prodotto, esprimo una preferenza politica, sento un profumo dal punto di vista del sentire e del senso comune. Ciò in senso radicale: non nascondo la mia vera identità sotto una maschera, piuttosto divento quella maschera stessa, cioè quello che gli altri vedono di me. In tal modo finisco per sostenere un ordinamento esistenziale solo formalmente "mio", ma che in realtà è già deciso da qualcun altro per me. Una forma di non-esistenza che nulla ha da invidiare a quella letargica denunciata da Socrate. A ben vedere dall'*Apologia* traspare chiaramente che ciò che Socrate teme veramente non è tanto la propria condanna a morte (*Apol.*, 28d), quanto l'essere costretto a un'esistenza che si riduca a un vivere dormendo, tanto che quando paragona la propria missione a quella di un «tafano» posto al fianco di un «grande cavallo» (*Apol.*, 30e), sostiene che il fine della sua missione è quello di «risvegliare» i propri concittadini. Il pericolo è infatti quello di arrivare alla fine dei propri giorni accorgendosi improvvisamente che ad aver vissuto non sono stato io, bensì solo l'opinione che gli altri avevano di me. Con la tragica sensazione di essere stati espropriati della propria vita.

Per guarire da tale danno e vivere la propria vita, l'unico *pharmakon* che ho a disposizione è il risveglio di questo nucleo di sentimenti germinativi. Una volta ridestati, saranno loro a orientare i processi di trasformazione.

14) *Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi*

I sentimenti germinativi «privi d'invidia» (*aphthonoi*) vengono a convergere con quelli che Mayeroff considerava i sentimenti alla base della pratica della cura: pazienza, come capacità di dedicare tempo all'altro e di porsi in ascolto dell'altro, onestà, fiducia, umiltà, speranza, coraggio<sup>32</sup>, a cui si possono aggiungere, per lo meno, la meraviglia, la fratellanza, la solidarietà, la simpatia e la compassione. Ma al centro di essi, a mio avviso, va posto l'amare. Eppure nel corso del Novecento l'amare è stato spesso interpretato come una passione narcisista in cui, amando l'altro, in realtà non amo che me stesso, in quanto nell'altro cerco solo un supporto al mio sé. Così Sartre vedeva nella «gioia d'amore» un narcotizzante, una facile scorciatoia per far fronte all'infondatezza della propria esistenza: se l'altro mi ama per quello che sono, se l'altro mi sceglie e mi elegge fra una moltitudine di singolarità, allora la mia esistenza non è una «protuberanza ingiustificata», ma acquisisce immediatamente un valore e un senso. Nel sentirmi amato troverei così la giustificazione a esistere per quello che sono e immediatamente dopo a esigere di essere riconosciuto per tutto il mio essere: non solo per i miei pregi, ma anche per i miei difetti e mancanze<sup>33</sup>.

Quello che qui Sartre descrive in realtà non è l'amare, ma una forma d'infatuazione egoinomane che non ha ancora compiuto l'atto dell'autotrascendimento. Per una fenomenologia dell'amare è quindi essenziale distinguere preliminarmente tutte le forme d'infatuazione, attaccamento, simbiosi e narcisismo dall'amare inteso invece come forza propulsiva dell'atto di autotrascendimento. L'amare concepito in quest'ultimo senso rappresenta, assieme al *pathos* della meraviglia, il polo delle energie psichiche germinative «prive d'invidia» (*aphthonoi*) contrapposto al polo delle energie psichiche autopoietiche, orientate dalla logica dell'invidia (*phthonoi*). È attraverso la dinamica fra questi due poli, che in ogni individuo assume una forma unica e irripetibile, che si origina la singolarità.

<sup>32</sup> M. MAYEROFF, *On Caring*, New York 1990 (or. 1971), 23-38.

<sup>33</sup> J. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano 1997 (or. 1943), 455.

Amare e meraviglia sono strettamente connessi. Per meravigliarmi devo imparare a vivermi come una sorpresa, e per vivermi come una sorpresa devo prendere le distanze dall'immagine abitudinaria del mio sé, cioè autotrascendermi. La meraviglia non nasce di fronte alla fattualità, ma di fronte alla possibilità di una prospettiva inaspettata. Qualcosa di simile accade nell'amare. Non è che l'amare idealizzi una dimensione "spirituale incorporea" contrapposta alla quotidianità, piuttosto scopre una dimensione quotidiana dell'amata che altrimenti rimarrebbe invisibile. Tutti sono in grado di ammirare una bellezza già riconosciuta e canonizzata. L'amante si addentra invece nel lato nascosto dell'amata, esplora il suo sorprendente modo di esistere, vede qualcosa che gli altri non vedono e che rende unico il suo rapporto con l'amata. Nell'amare non mi limito ad ammirare qualcosa che è già celebrato, ma scopro il non ancora dato, il non ancora riconosciuto: non glorifico il suo modo di essere fattuale, ma piuttosto partecipo al suo incremento valoriale. L'amante, nell'offrire un ulteriore spazio di crescita, fa scintillare nella persona amata un ordine valoriale più alto. Ed è solo nello spazio di accoglienza dell'amare, che prende forma quella trasformazione che la persona amata, da sola, non riesce altrimenti a compiere e a volte neppure a presagire.

Nell'amare provo meraviglia verso la tensione che regge l'esistenza dell'amata. Intenzionerò allora l'esistenza dell'amata nella sua prospettiva, non in quella dei miei progetti, quindi nella consapevolezza della sua piena alterità. Amare una persona nella sua singolarità significa intuirne la bellezza generativa e la possibilità di una maggiore pienezza di valore, che non è ancora data, per partecipare allo sforzo per realizzarla. Significa dedicarsi alla sua ulteriore nascita. E in questo consiste anche l'estrema vulnerabilità dell'amare: certo in conseguenza dell'amare accolgo la persona amata così com'è, ma ciò che amo di lei è il nucleo dei sentimenti germinativi da cui scaturisce la sua destinazione. In tal modo sarò sempre esposto al rischio di proiettare sulla persona amata le mie aspettative, facendo riaffiorare la logica del bisogno e finendo così inevitabilmente per cadere nelle dolorose trappole dell'autoillusione e dell'invidia.

15) *Esercizi di trasformazione*

In che cosa consiste, propriamente, il sentimento germinativo della meraviglia? È facile meravigliarsi del miracolo, dell'evento extra-ordinario, salvo poi rendersi conto che, magari, tale miracolo era apparente. Descartes notava che l'essere umano ha la spiacevole abitudine di stupirsi di fronte al prodigio, senza accorgersi del marchingegno o dell'imbroglio che lo rende possibile. Tuttavia quello che Descartes non aveva osservato è che, con la stessa facilità con cui attribuisce grande importanza ai falsi miracoli, l'umano rimane poi indifferente verso ciò che invece dovrebbe meravigliarlo per davvero.

Il più potente esercizio di trasformazione è proprio questo: imparare a provare meraviglia non nella contemplazione di un oggetto ideale né, tanto meno, nello stordimento provato verso l'evento miracoloso che stravolge tutte le leggi fisiche, bensì nel rivolgersi all'esperienza, e in particolare nel rivolgersi a quegli eventi che sono considerati da tutti maggiormente scontati. Per ottenere questo risultato va rovesciato l'ordine dello stupore criticato da Descartes: è necessaria una «meraviglia vertiginosa» capace di svelare il trucco che regge la prospettiva dominante, quella che fa vedere come scontato ciò che invece è sorprendente. *La filosofia come trasformazione nasce quando la capacità di meravigliarsi, spostandosi di oggetto in oggetto, arriverà infine a posare la propria attenzione su ciò che è massimamente evidente, sperimentandolo come il materiale più infiammabile.* Nella prospettiva di una filosofia come trasformazione, il filosofo è colui che riesce a provare una «meraviglia vertiginosa» proprio di fronte al fatto empirico considerato da tutti come massimamente evidente.

Eppure se la filosofia è un ridestarsi, nel senso di rendere problematico ciò che prima sembrava evidente e di rovesciare il banale in sorpresa, allora la fatica filosofica deriva dalla facilità estrema e inspiegabile con cui la massima evidenza cade continuamente nell'oblio, come se in essa fosse implicita una logica di cui l'uomo non può mai stabilmente appropriarsi. In che cosa consiste, precisamente, la «massima evidenza», che a dispetto della sua evidenza rimane sempre sul punto di sfuggire? La massima evidenza non coincide con il *cogito ergo sum*: questo presuppone infatti che esista qualcosa e non il nulla, inoltre che

questo qualcosa sia dato in un modo determinato come *cogito*. Lungi dall'essere un punto di partenza, il *cogito* di Descartes risulta un'affermazione che presuppone già svariati passaggi<sup>34</sup>.

La prima evidenza non è, come pensava Descartes, il *cogito*, bensì l'antica constatazione che esiste per lo meno qualcosa e non piuttosto il nulla. È questa l'evidenza suprema, e dunque quella che risulta massimamente ovvia e banale, tanto che risulterebbe pazzo chi osasse negarla. Tale evidenza è così compatta e ottundente che la mia attenzione non riesce a focalizzarla, per quante volte le passi accanto. Com'è possibile, del resto, provare meraviglia verso ciò che è massimamente evidente, cioè verso il fatto di esistere? Eppure è in questo passaggio che si situa l'atto di nascita della filosofia come trasformazione. L'evidenza suprema viene smascherata come falsa evidenza quando si supera la prospettiva autoreferenziale dell'ego: se nella prospettiva del soggetto l'evidenza suprema si riduceva a un fatto banale e del tutto scontato, ora viene improvvisamente esperita come qualcosa che sorprende e su cui vale la pena rivolgere l'attenzione.

L'esercizio della meraviglia non consiste nell'annullare la realtà quotidiana per rivolgersi alla contemplazione di una verità ideale, ma piuttosto nel sospendere lo sguardo abitudinario fino a imparare a guardare il mondo come se lo si vedesse per la prima volta. È pertanto nel senso di un *risveglio* che va tentato questo esercizio di trasformazione. Lo stare svegli dentro la propria vita significa vedere perfino se stessi con occhi nuovi, fino a viverli come una sorpresa. Solo in questa presa di distanza dall'immagine abitudinaria che ho di me stesso, degli altri e del mondo, imparo a meravigliarmi. È solo in questa presa di distanza disorientante da me stesso, che imparo a conoscermi.

### 16) *Esisto, dunque mi meraviglio*

Altra è l'ammirazione descritta da Descartes, questa consiste nel superare l'iniziale smarrimento per guadagnare l'evidenza attraverso la

<sup>34</sup> Già Descartes afferma del resto che la certezza del *cogito* non ha il proprio fondamento in sé e che la percezione del finito presuppone l'intuizione dell'infinito (cfr. la *Terza Meditazione*).

spiegazione scientifica, seguendo l'invito di Aristotele a sostituire il *pathos* del *thaumazein* (contagiato dall'*aporein* e caratterizzato dal non sapere) con l'*episteme*<sup>35</sup>. Si tratta di due vie diverse: nella prima il filosofo è colui che smaschera l'evidenza del senso comune fino a sperimentare il sentimento della vertigine, nella seconda colui che smaschera cartesianamente i marchingegni del prodigio e dell'inganno per approdare a una conoscenza epistemica; nella prima la certezza dell'evidenza è il punto di partenza da decostruire, nella seconda il punto d'arrivo. Descartes sostituisce il movimento delle *marionette*, che Aristotele pone alla base della meraviglia, con il movimento dell'*automa*: proprio come in Aristotele, per Descartes si tratta di superare lo stupore dell'ignorante che nasce di fronte al movimento dell'automa, per inaugurare la scienza<sup>36</sup>. Il movimento dell'automa, da causa della meraviglia che sorprende lo stolto, diventa motivo di studio dello scienziato che, comprendendo le leggi meccaniche, supera l'iniziale ignoranza meravigliata.

Sia il rovesciamento della meraviglia in *episteme*, proposto da Aristotele e Descartes, sia la decostruzione dell'evidenza in «meraviglia vertiginosa» sono strade indispensabili allo sviluppo del sapere. Tuttavia fanno riferimento a due tipi distinti di meraviglia: la prima apre le porte al sapere scientifico, la seconda alla filosofia come pratica di trasformazione. In questa seconda prospettiva il filosofo non è chi svela il marchingegno dell'automa di Descartes, ma chi decostruisce il marchingegno esistenziale che fa apparire banale il fatto di esistere. Inoltre la meraviglia, che sorge di fronte alla decostruzione di questa «banalità», non produce affatto l'ottundimento instupidente di cui parlava Descartes, ma qualcosa di simile a un vero e proprio ridestamento.

Ma dove e perché l'esperienza di questo «esisto!» colpisce improvvisamente così in profondità, fino a provocare la meraviglia? Non si tratta di guardare una cosa nuova, ma di guardare la stessa identica cosa – il fatto di esistere (che ci sta di fronte agli occhi ogni mattina da

<sup>35</sup> Sul problema della meraviglia in Platone e Aristotele mi sono già ampiamente soffermato specialmente in: CUSINATO, 'Katharsis', Napoli 1999, 93-105; ID., 'Periagoge' cit., 326-331.

<sup>36</sup> *Ivi*, 329-330.

una vita intera) – con occhio nuovo. A ben vedere, l'evidenza suprema dimostra di esser tale solo nella prospettiva egocentrica che riduce il mondo alla propria rassicurante mappa mentale. È solo nella distrazione che la massima evidenza rimane infatti evidente e conferisce sicurezza all'orgoglio dell'ego: l'ego sopravvive solo entro i confini in un tale essere scontato. L'ovvietà del proprio esistere si svela in questo modo il meccanismo immunitario dell'ego, la sola condizione psicologica entro cui può sopravvivere. Ne consegue che solo nella condizione di vulnerabilità – ottenuta grazie alla presa di distanza critica da se stessi (l'*epoche* dell'ego) – è possibile vivere l'evidenza suprema, l'esistere, come qualcosa di sorprendente. Senza questo passaggio, tale assoluta ovvietà, anche una volta individuata e divenuta oggetto della riflessione, rimarrà così ovvia e ottundente da non infiammare mai il pensiero.

Esisto, dunque mi meraviglio. Mi meraviglio, dunque rinasco. Mescolandosi con il desiderio e alimentando la sua fame di nascere, la meraviglia inaugura in continuazione l'umano: lo sbocco di tale meraviglia è la trasformazione. La meraviglia diventa così un esercitarsi a morire per poter rinascere in ogni nuovo istante. Infiammandosi, è come se tutto l'essere della singolarità sperimentasse una violenta apertura e venisse inondato da un riempimento positivo che, man mano che scorre nelle vene, incrementa il proprio effetto: è l'esperienza del sentirsi aprire al mondo.

### 17) *Meraviglia: esclamazione o interrogazione?*

Nella *Cena in Emmaus*, Tintoretto raffigura i due discepoli con le braccia aperte, come nell'atto di chiedere qualcosa d'importante, ma stranamente girati di lato, verso la periferia. Si sforzano di capire qualcosa, ma è come se non si rendessero conto di rivolgere la loro attenzione nella direzione sbagliata. E così rimangono senza risposta, pur avendola accanto. Nessuno invece presta attenzione alla figura al centro del tavolo. Anche il ragazzo che le offre il cibo su di un vassoio si rivolge a lei non perché l'abbia riconosciuta, ma solo nello svolgimento del proprio ruolo. È come se questa figura centrale fosse divenuta invi-

sibile e completamente irrilevante in mezzo a individui tutti affaccendati in qualcos'altro di apparentemente più importante.



Tintoretto, *Cena in Emmaus*, olio su tela, 1542-1544 ca., Szépművészeti Múzeum (Museum of Fine Arts), Budapest.

Qualcosa di simile accade a ognuno di noi con l'evidenza suprema: essa è al centro dell'esistenza ma, per quante volte le si passi accanto, rimane invisibile. E perfino il filosofo di professione, che pure intuisce la sua importanza, assume spesso la postura interrogativa dei due discepoli, perché la cerca nella direzione sbagliata, tanto che, non trovandola, non arriva alla meraviglia che destabilizza, ma alla *Grundfrage* con cui Heidegger chiude la celebre prolusione *Che cos'è Metafisica?*: «Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il Nulla?». Ma se domando, e sono alla ricerca di una risposta, è perché ancora non vedo. E non vedo in quanto, esattamente come i due discepoli, sono girato dalla parte sbagliata: la mia postura, non avendo ancora compiuto l'atto di autotrascendimento, è ancora autoreferenzialmente ripiegata su se stessa. La domanda «Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto

il Nulla?» si trasforma così nel vicolo cieco della filosofia novecentesca, in quanto l'atteggiamento interrogante che la sorregge cerca dalla parte sbagliata, avendo già in mente quello che pensa di trovare e, non trovandolo, non vede che il nulla.

Se invece mi pongo oltre la prospettiva autoreferenziale e mi vivo come una sorpresa, allora sento la scossa della meraviglia vertiginosa. Ma sentendo la scossa della meraviglia di certo non interrogo, ma piuttosto, colto da vertigini, esclamo: «esisto!». E sperimentando questo «esisto!» al di fuori della prospettiva autoreferenziale dell'ego, lo colgo come una positività gratuita che s'impone da sé senza bisogno di essere dedotta cartesianamente dal mio «*cogito*»: si presenta come una sorpresa assolutamente gratuita che trascende ogni principio di giustificazione e ogni fondamento della ragione. Dalla scossa della meraviglia di fronte all'evidenza suprema non s'innalza alcun interrogatorio dell'intelletto, ma piuttosto sorge il gesto d'uno spontaneo atto di gratitudine. Ma è una gratuità che si sottrae immediatamente al principio d'oggettivazione, in quanto non si lascia esporre feticisticamente come un vitello d'oro. Anche da questo punto di vista, l'esperienza della meraviglia vertiginosa ricorda l'episodio della *Cena in Emmaus*: non appena la figura al centro del tavolo viene riconosciuta, essa si sottrae immediatamente allo sguardo oggettivante e ritorna invisibile.

---

**ABSTRACT:** *ETHICS AND CARE OF DESIRE*

Botticelli and Tizian depict the Annunciation in two very different ways. Botticelli portrays a kneeling angel in an act of guiding from below, while Tizian represents an angel imposing himself from above with an authoritarian forefinger. Botticelli's painting suggests an intention of orientation that is not authoritarian yet able to bring about a transformation (*Umbildung*). It also suggests that an individual's transformation cannot be achieved in a closed solipsistic dimension, but requires a disclosure from otherness.

My theory is that at the origin of ethics there is a non-authoritarian way of orientation that comes from otherness and arises from the emotional sphere thanks to a "care of desire". The expression *cura sui* has often been interpreted as a care confined to a private and solipsistic dimension with the aim of strengthening the self-referential subject. By "care of desire" I mean a care not

turned upon itself but made possible by a disclosure coming from otherness and addressed to the transformation of the individual and of society. In the human existence, emotions reveal an extraordinary plasticity. They are not already regulated by instinct but develop and get to maturity even many years after biological birth. Moreover, this maturation process does not follow a universal process identical for everyone, being different for every individual. In fact it finds its realization in the unique order of feelings (*ordo amoris*) that characterizes every individual. Emotions guide actions and the way we interact with the others and with the world. In the human existence they become plastic and don't have only a homeostatic function of self-regulation. They give flexibility to our way of perceiving, of existing and of taking our position in the world. The care of desire is dedicated to the plasticity of emotions and makes ethics, i.e. a person's formation process (*Bildung*) and flourishing, possible. It also allows the transition from the "environmental closedness" (*Umweltgeschlossenheit*) to the world-openness (*Weltoffenheit*). To sum up, the care of desire implies the transition from a solipsistic self-care to a "care for world-openness". From this point of view, emotion is no more the secondary result of a cognitive process, but at the origin of every formative, perceptive and cognitive process: in the beginning was the emotion. Yet in this process of creative transformation not every emotion has the same significance: at the core of emotions' plasticity there are love and wonder (*thaumazein*), whose peculiar feature is their common being "lack of envy" (*aphthonoi*).