

*ParticITÀ, soggettività e relazione.*  
*Studi in ricordo di Paolo Augusto Masullo*

*a cura di*

Mariafilomena Anzalone, Anna Donise, Maurizio Martirano



## Mondi Mediterranei

### *Direzione scientifica e Comitato redazionale*

La *Direzione scientifica* di *Mondi Mediterranei* è composta da un *Comitato di valutazione scientifica* e da un *Comitato internazionale di garanti*, i quali valutano e controllano preventivamente la qualità delle pubblicazioni.

Del *Comitato di valutazione scientifica* fanno parte i docenti che compongono il Collegio del Dottorato di ricerca in “Storia, Culture e Saperi dell’Europa mediterranea dall’Antichità all’Età contemporanea” del Dipartimento di Scienze Umane dell’Università della Basilicata: coordinatori ne sono Michele Bandini, Fulvio Delle Donne, Maurizio Martirano, Francesco Panarelli.

Il *Comitato internazionale di garanti* è composto da: Eugenio Amato (Univ. di Nantes); Luciano Canfora (Univ. di Bari); Pietro Corrao (Univ. di Palermo); Antonino De Francesco (Univ. di Milano); Pierre Girard (Univ. Jean Moulin Lyon 3); Benoît Grévin (CNRS-EHESS, Paris); Edoardo Massimilla (Univ. di Napoli Federico II).

Il *Comitato redazionale* è composto dai dottorandi e dottori di ricerca del Dipartimento di Scienze Umane dell’Università degli Studi della Basilicata.

Tutti i testi pubblicati sono vagliati, secondo le modalità del “doppio cieco” (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell’ambito di un’ampia cerchia internazionale di specialisti.

In copertina: Paul Klee, *Il messaggero dell’autunno*

*Patività, soggettività e relazione.*  
*Studi in ricordo di Paolo Augusto Masullo*

*a cura di*

Mariafilomena Anzalone  
Anna Donise  
Maurizio Martirano



Basilicata University Press

Paticità, soggettività e relazione. Studi in onore di Paolo Augusto Masullo/ a cura di Mariafilomena Anzalone, Anna Donise, Maurizio Martirano – Potenza : BUP - Basilicata University Press, 2025. – XIV, 120 p. ; 24 cm. – (Mondi Mediterranei ; 14)

ISSN: 2704-7423

ISBN: 978-88-31309-42-4

Prima edizione / First edition: 2025

Published in Italy

License Creative Commons Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0 International



Gli Autori mantengono il copyright sui loro contributi

Authors retain the copyright

BUP - Basilicata University Press

Università degli Studi della Basilicata

Biblioteca Centrale di Ateneo

Via Nazario Sauro 85

I - 85100 Potenza

<https://bup.unibas.it>

## Sommario

Mariafilomena Anzalone, Anna Donise, Maurizio Martirano,  
*Premessa* ..... VII

Ignazio Marcello Mancini, *Ricordo*..... XIII

Mariafilomena Anzalone, *Tra biologia e storia. Etica medica e relazione patica in Viktor von Weizsäcker*.....1

Giuseppe Cantillo, *Fenomenologia della persona e antropologia critica. Note su Paolo Augusto Masullo interprete di Husserl*..... 21

Guido Cusinato, *Vita e sentire primordiale. Alcune riflessioni a partire da uno scritto di Paolo Augusto Masullo*.....29

Anna Donise, *È possibile un'etica del sentire? In dialogo con Paolo Augusto Masullo*.....47

Adriano Fabris, *Questioni antropologiche ed etiche negli ambienti digitali*..... 67

Franco Miano, *Persona e etica. Paolo Augusto Masullo in dialogo con Romano Guardini*.....81

Oreste Tolone, *Adolf Portmann e il ruolo della storia nella biologia*.....91

### *Appendice*

Alessia Araneo, Caramen Caramuta, Alessandra Zito, *Lo scenario antropologico tra bioetica e biopolitica*.....111



## *Premessa*

Chi ha conosciuto Paolo Augusto Masullo e ha condiviso con lui tratti più o meno lunghi di un cammino filosofico sa bene che è molto difficile restituire appieno, nello spazio di un volume, la varietà dei suoi interessi, lo spirito originale che ha guidato le sue ricerche e la passione che ha contraddistinto la sua attività didattica. Lungi dall'aver una pretesa di esaustività, i saggi raccolti in questo volume intendono essere la testimonianza di un dialogo che, nonostante la prematura e dolorosa scomparsa, continua a produrre i suoi frutti.

I contributi qui presentati sono, infatti, il risultato di due intense e feconde Giornate di studi a lui dedicate, tenutesi nel 2022 a Potenza, presso l'Università della Basilicata<sup>1</sup>, e a Napoli, presso l'Università Federico II<sup>2</sup>. La motivazione che ci ha spinto ad organizzarle e poi a lasciarne traccia attraverso questa pubblicazione non è stata solo quella di ricordare un filosofo di valore, un collega e un amico a noi particolarmente caro, ma di contribuire a mantenere viva, seppur ripasmata in nuove e autonome forme, la corrente dei suoi interessi, delle sue ricerche e dei suoi studi.

Essi trovano un primo e fondamentale punto di partenza nella lunga e articolata riflessione sul concetto di “patico”, sviluppata grazie al confronto con il medico e filosofo tedesco Viktor von Weizsäcker, meritoriamente introdotto nel dibattito filosofico italiano proprio grazie ai suoi

<sup>1</sup> Il 3 maggio 2022, presso la sede dell'allora Dipartimento di Scienze Umane, si è svolta la Giornata di studi dal titolo *Antropologia e Relazione. Prospettive filosofiche e questioni etiche*, organizzata da Mariafilomena Anzalone e Maurizio Martirano.

<sup>2</sup> Il 7 giugno, presso il Dipartimento di Studi Umanistici, ha avuto luogo la Giornata di studi dal titolo: *L'ethos del sentire. Soggettività, intersoggettività, coscienza*, organizzata da Anna Donise.

studi e alle sue traduzioni<sup>3</sup>. L'indagine sul «patico come modo essenziale della “forma-vita”» – per ricordare il titolo di uno tra gli ultimi lavori di Masullo<sup>4</sup> – è stata decisiva nell'aprire tutta una serie di linee di ricerca. Esse hanno spaziato dai risvolti etico-epistemologici del rapporto tra soggettività e struttura biologica, alle sue rimodulazioni nell'antropologia filosofica di Max Scheler, per giungere ad un vero e proprio ripensamento dell'umano a partire dalla sua dimensione corporea ed emotiva.

Essenziale, in tale ripensamento, è stato il confronto con la categoria moderna di soggettività. Profondo conoscitore dell'antropologia filosofica moderna e contemporanea, Masullo ne ha indagato innanzitutto i rapporti storico-teorici con la fenomenologia e la psichiatria fenomenologiche. La crisi del modello positivista e riduzionista della coscienza, i limiti e le potenzialità di quello trascendentalista di derivazione fenomenologica, le riconfigurazioni e decostruzioni a cui il concetto di soggettività è andato incontro nel Novecento hanno costituito, poi, l'orizzonte all'interno del quale hanno preso forma le sue più recenti ricerche sul post-umano<sup>5</sup>. Di fronte alla nuova antropologia dischiusa dal post-umano, intrinsecamente aperta a un'alterità etero-referenziale di tipo bio-tecnologico, Masullo ha rivendicato una duplice esigenza. Da un lato, quella di prendersi “cura” di questo incalzante processo di trasformazione, attraverso un “ascolto”, eticamente guidato da una “ragione affettiva”, delle istanze da esso emergenti; e, dall'altro, quella di provare a governare, proprio attraverso tale “ragione affettiva”, la dimensione evolutiva di quel

<sup>3</sup> Oltre a molteplici saggi, Masullo ha dedicato a Weizsäcker l'importante monografia *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker* (Milano 1992) e parte del volume *L'intersoggettività della persona Husserl Scheler Guardini Weizsäcker* (Napoli 1999). A lui si deve la traduzione italiana della principale opera di Weizsäcker, *Der Gestaltkreis* (Leipzig 1940): V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento* (Napoli 1995); e del saggio *Seelenbehandlung und Seelenführung nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet* (Gütersloh 1926): V. v. Weizsäcker, *Biologia e metafisica. Istruzioni per la condotta umana* (Salerno 1987).

<sup>4</sup> P. A. Masullo, *Il patico come modo essenziale della “forma-vita”*, «Thaumazein» 2 (2014), pp. 433-454.

<sup>5</sup> Segnaliamo qui almeno *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica* (Bari 2008) e il volume curato con M. Maldonato, *Posthuman: Consciousness and Pathic Engagement* (Liverpool 2017).

bio-tecno-ente che è l'essere umano, per continuare a consentirne il divenire, pur nell'inevitabile mutamento.

Abitare la dimensione del *post*, significava, infatti, per Masullo sviluppare prima di tutto emozioni e affetti adeguati, coltivare una commisurata dimensione del patico, nella consapevolezza del nostro essere *essenzialmente e strutturalmente* in relazione con gli altri. La relazione rappresenta, da questo punto di vista, un tema che, più o meno esplicitamente trattato, percorre trasversalmente pressoché tutti i suoi lavori. Muovendo dall'idea che la relazionalità sia, già a livello biologico, la cifra stessa del vivente, Masullo se ne è occupato tanto in chiave antropologica quanto etica, esplorandone le configurazioni anche in ambiti specifici, come quello medico e comunicativo.

Paticità, soggettività e relazione sono le direttrici concettuali lungo le quali si sono articolate, pur con accenti e sfumature differenti, le riflessioni di coloro che hanno animato le giornate di studi e sono confluite in questa pubblicazione. Il volume si apre e si chiude con due saggi che approfondiscono, da diverse prospettive, uno snodo teorico particolarmente significativo nell'itinerario di Masullo: il rapporto tra biologia e storia. Il primo, di Mariafilomena Anzalone, si focalizza sul primato etico del patico che, secondo Masullo, è possibile riconoscere nella visione weizsäckeriana della relazione medico-paziente, indagandolo alla luce dell'intersezione che, a più livelli, vi si realizza tra la dimensione biologica e quella storica. Il secondo, scritto da Oreste Toluone, tratta questa intersezione in chiave più strettamente epistemologica, seguendo il filo delle ricerche del biologo Adolf Portmann, le cui originali tesi ebbero un impatto notevole, se non decisivo, sull'immagine dell'essere umano elaborata dall'antropologia filosofica novecentesca.

Il legame originario tra la vita e il sentire è, invece, il tema affrontato da Guido Cusinato, che lo sviluppa a partire dal ripensamento che Masullo opera del concetto weizsäckeriano di patico, nell'orizzonte di una visione della filosofia in cui è la questione etica del divenire ad acquistare un significato crescente. La fondamentale rilevanza dell'esperienza del sentire è al centro anche del saggio di Anna Donise che riflette sulla possibilità, vagliata da Masullo, di pensare un'etica che da essa muove. In tale prospettiva, l'autrice si sofferma in particolare sul concetto di legge motivazionale e sul sentire empatico.

Al contributo che Masullo ha dato nel campo degli studi storico-filosofici sul pensiero morale del Novecento sono dedicati i saggi di Giuseppe Cantillo e Franco Miano. Il primo si concentra sull'originale lettura di Masullo della fenomenologia husserliana, vista come punto di partenza e snodo cruciale di una nuova episteme antropologica che ha al centro la persona. Il secondo, sempre in una prospettiva fenomenologica, approfondisce la sua interpretazione dell'etica di Romano Guardini, alla luce della centralità che in essa assume la persona.

Della più recente riflessione etico-antropologica di Masullo sul passaggio dal paradigma "uomo/macchina" a quello "macchina/uomo" si occupa Adriano Fabris che ne sviluppa alcune suggestioni soffermandosi sulla "rivoluzione digitale" e su alcuni aspetti del rapporto tra esseri umani e dispositivi dotati di IA.

*Last but not least*, in appendice a questo volume, compare un testo scritto da tre allieve di Masullo, le dottoresse Alessia Araneo, Carmen Caramuta e Alessandra Zito, che, sotto la sua guida hanno conseguito il Dottorato. Affidarci alle loro voci, che raccontano le ricerche stimulate dai suoi studi e dai suoi insegnamenti, ci è sembrato un modo significativo per testimoniare il convinto impegno di Masullo nell'attività didattica, in cui si rinnovava, attraverso il quotidiano incontro e confronto con i più giovani, la sua autentica passione per la ricerca filosofica.

Accanto all'attività scientifica e didattica va, infine, ricordato l'impegno con cui Masullo si è dedicato alla vita dell'Ateneo lucano, dove ha ricoperto incarichi istituzionali di rilievo come quello di Direttore del Dipartimento di Scienze Umane. Le giornate organizzate a Potenza e a Napoli sono state volute e animate da molte colleghe e colleghi che ne hanno sempre apprezzato le doti umane e scientifiche, grazie alle quali ha contribuito a costruire una comunità di docenti e personale amministrativo fondata su quella "paticità" che è stato il tratto caratterizzante della sua dimensione esistenziale e filosofica. Ed è proprio pensando al prezioso insegnamento che ci ha lasciato con il suo modo di vivere filosoficamente e "paticamente" l'attività di studioso e di professore che ci sembra giusto concludere questa breve premessa con le parole di un filosofo da lui amatissimo, Friedrich Nietzsche, il quale nell'aforisma n. 324 della *Gaia Scienza* scrive:

No! La vita non mi ha disilluso! Di anno in anno la trovo invece più vera, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a

me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode! – E la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio un giaciglio di riposo o il percorso verso un giaciglio di riposo, oppure uno svago o un oziare; ma per me essa è un universo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno la loro arena. «*La vita come mezzo della conoscenza*»: con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma persino *gioiosamente vivere e gioiosamente ridere!*<sup>6</sup>

Mariafilomena Anzalone, Anna Donise, Maurizio Martirano

\*\*\*

*Desideriamo ringraziare il Direttore della BUP, Alessandro di Muro, e il suo fondatore, Fulvio Delle Donne, per aver guidato e sostenuto il percorso editoriale di questo volume, e il Comitato dei garanti per averlo accolto nella Collana "Mondi Mediterranei". Un ringraziamento particolare va anche a Carmelo Nicolò Benvenuto, per il prezioso e accuratissimo lavoro di editing.*

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *La Gaia scienza e Idilli di Messina*, edd. G. Colli, M. Montinari, Milano 1977, p. 230.



## *Ricordo*

Paolo Augusto Masullo è stato un docente importante di questo nostro Ateneo. Ha cominciato la sua attività in Basilicata nel 1989 vincendo un concorso per Ricercatore e da lì ha percorso la sua carriera universitaria ricoprendo sempre ruoli di responsabilità. Divenuto prima professore associato (2000) e poi ordinario (2010), è stato membro del Consiglio di Amministrazione e del Senato Accademico per diversi anni. Ha presieduto il corso di laurea in Scienze della comunicazione e quello di Teoria e Filosofia della comunicazione, corsi che, agli inizi degli anni duemila, hanno avuto un riscontro molto positivo segnalandosi tra i più attrattivi dell'Ateneo. Ha, inoltre, contribuito al passaggio dalla vecchia articolazione in Facoltà a quella prevista dal DM 240/2010, permettendo, grazie al suo impegno, l'istituzione del Dipartimento di Scienze umane, del quale è stato Direttore dal 2012 al 2018, per poi trasferirsi nell'Università Federico II di Napoli. Il breve elenco non dà conto delle numerose altre attività, che qui non si possono ricordare nel dettaglio, svolte da Paolo Masullo sempre con grande dedizione e intelligenza critica. Non mi soffermo sulla sua produzione scientifica in quanto è un compito dei colleghi convenuti nella giornata di studi organizzata in memoria di Paolo ricostruirla, e di cui questo volume è il risultato. Una iniziativa nata grazie soprattutto ai docenti del Dipartimento di Scienze Umane, che hanno conosciuto le sue capacità e il suo profilo intellettuale e morale, che anch'io ho potuto apprezzare avendolo avuto come collega e amico sin dal suo arrivo in Basilicata. Ma, aggiungo, è l'intero Ateneo che si unisce nel ricordo del professore Masullo, perché la sua perdita ha lasciato un vuoto nella nostra comunità, e i saggi qui raccolti sono una doverosa e sentita testimonianza di chi l'ha conosciuto e che con lui ha condiviso percorsi di ricerca e insegnamenti.

Ignazio Marcello Mancini  
 Rettore dell'Università degli Studi della Basilicata



MARIAFILOMENA ANZALONE

*Tra biologia e storia. Etica medica e relazione patica  
in Viktor von Weizsäcker*

*Between Biology and History. Medical Ethics and Pathic Relationship in Viktor von Weizsäcker*

*Abstract:* The essay starts from the thesis, argued by Paolo Augusto Masullo, that there is a substantial line of continuity between the way Viktor von Weizsäcker understood, on the one hand, the living-environment relationship and, on the other, inter-subjective relations, in particular that between doctor and patient. Starting from what, in Masullo's interpretation, is configured as a true ethical primacy of the pathic, the essay examines some of the elements that contribute to delineating the Weizsäckerian idea of a relational and pathic ethos, focusing on the intersection that, at various levels, takes place in it between the biological dimension and the historical dimension, between the occurrence of life and the narration of what has been in it.

*Keywords:* Pathic Ethos; Biological Subjectivity; Doctor-Patient Relationship; Biography; Medical History

1. *Introduzione*

In un saggio del 1993 intitolato *Relazioni biologiche e relazioni umane. Aspetti dell'etica di Viktor von Weizsäcker*<sup>1</sup>, Paolo Augusto Masullo traccia una sostanziale linea di continuità tra il modo in cui il neurobiologo e filosofo tedesco ha inteso il rapporto vivente-ambiente e le relazioni intersoggettive, in particolare quella

<sup>1</sup> P. A. Masullo, *Relazioni biologiche e relazioni umane. Aspetti dell'etica di Viktor von Weizsäcker*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Basilicata» a.a. 1993-94, pp. 351-358.

tra medico e paziente. Riprendendo una tesi sostenuta nel volume *Patosofia*<sup>2</sup>, Masullo individua nella «strutturale apertura all'alterità del vivente» riscontrata da Weizsäcker l'orizzonte all'interno del quale si iscrive non solo il suo darsi come un'unità biopsichica in continua trasformazione diveniente ma «la radicale e originaria intersoggettività del vivente uomo»<sup>3</sup>. Ed è a partire da tale elemento che è possibile inquadrare l'elaborazione weizsäckeriana di quella che Masullo, in un articolo di vent'anni dopo, intitolato *Il patico come modo essenziale della "forma-vita"*, definisce «un'etica patica» cioè,

un'etica che può costruirsi, fondamentalmente, muovendo dalla relazione medico-paziente che è in grado di rappresentare il "modello" di un'etica intersoggettiva, fondata cioè, sulla reciprocità (*Gegenseitigkeit*) della relazione tra soggetti viventi<sup>4</sup>.

Masullo prende le mosse da ciò che caratterizza essenzialmente l'ordine della vita, vale a dire la sua paticità, per individuare il luogo e la modalità attraverso cui si costituisce l'*ethos* della relazione medico-paziente. Si profila, così, nella sua lettura un primato etico del patico, inteso non solo come una categoria gnoseologica di comprensione della realtà del vivente, ma come la stessa forma dinamica del suo essere diveniente. Ed è nel solco di questa traccia che vorrei proporre qualche riflessione su alcuni elementi che concorrono a delineare l'idea weizsäckeriana di un *ethos* che ha origine e si radica nell'inaggirabile contingenza dell'incontro tra il medico e il paziente. Per farlo, mi concentrerò su un aspetto che, pur nella sua specificità, mi sembra contribuire in modo significativo all'originale fisionomia di questo *ethos* relazionale e patico: e cioè l'intersezione che, a più livelli, si realizza in questa relazione tra dimensione biologica e dimensione storica, tra accadere della vita e narrazione di ciò che in essa è stato.

## 2. Paticità e soggettività biologica

I molteplici livelli dell'incrocio tra biologia e storia affondano le loro radici nella stessa definizione del patico (*Pathisch*), concetto

<sup>2</sup> P. A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992.

<sup>3</sup> Masullo, *Relazioni biologiche e relazioni umane* cit., p. 357.

<sup>4</sup> P. A. Masullo, *Il patico come modo essenziale della "forma-vita"*, «Thaumazein» 2 (2014), pp. 445-446.

che, insieme a quello di *Gestaltkreis*, rappresenta un elemento chiave della produzione teorica di Weizsäcker. Proprio nella parte conclusiva della sua prima grande opera, *Der Gestaltkreis* (1939), egli introduce il tema del patico e delle sue categorie alla luce di un'esigenza avvertita radicalmente fin dagli anni giovanili<sup>5</sup>: quella di riconsiderare criticamente i fondamenti epistemologici di discipline come la biologia e la medicina, vittime di una sorta di «deficit di teoria»<sup>6</sup>. Alla biologia<sup>7</sup>, in particolare, Weizsäcker ritiene sia mancata quasi del tutto quella scrupolosa analisi critica dei contenuti concettuali e delle procedure dimostrative che ha positivamente caratterizzato, invece, lo sviluppo di discipline come la fisica e la chimica. La medicina, dal canto suo, non fa che rispecchiare questa carenza che, per certi versi, si acuisce, evidenziandosi, nella crescente sproporzione tra le conquiste raggiunte sul piano tecnico-diagnostico e l'assenza pressoché totale di una «teoria generale della malattia»<sup>8</sup>, così come di un autentico sapere sull'uomo malato.

In questa prospettiva, com'è noto, Weizsäcker dedica gran parte della sua vita professionale e della sua riflessione teorica all'elaborazione di un'antropologia medica; ma tale elaborazione è possibile solo sulla base di un ripensamento originale e innovativo della questione del vivente e della vita stessa<sup>9</sup>, che richiede

<sup>5</sup> A tale riguardo, si vedano i saggi: *Neovitalismus* (1911), *Kritischer und spekulativer Naturbegriff* (1916) e *Empirie und Philosophie* (1917), in V. v. Weizsäcker, *Empirie und Philosophie. Herzarbeit/Naturbegriff*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk, C. F. v. Weizsäcker, Bd. 2, Frankfurt am Main 1998 (d'ora in poi si citeranno le *Gesammelte Schriften* con la sigla *GS* seguita dal numero del volume).

<sup>6</sup> Su questo tema, mi sia consentito rinviare a M. Anzalone, *Epistemologia, etica e clinica nell'antropologia medica di Viktor von Weizsäcker*, in V. v. Weizsäcker, *Questioni fondamentali di antropologia medica*, cur. M. Anzalone, Pisa 2017, pp. 10-17.

<sup>7</sup> Nella prefazione alla quarta edizione di *Der Gestaltkreis* (1948), Weizsäcker afferma che i risultati conseguiti dalla biologia non sono stati «elaborati né da un punto di vista di teoria della conoscenza ancora metabiologica in una necessaria connessione con una biologia teorica — né tantomeno in un qualcosa che fosse considerato e riconosciuto da ogni specialista», V. v. Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, cur. P. A. Masullo, Napoli 1995 (ed. or., Leipzig 1940), p. 14.

<sup>8</sup> V. v. Weizsäcker, *Antropologia medica*, in Id., *Questioni fondamentali di antropologia medica* cit., (ed. or., Bonn 1927), p. 67.

<sup>9</sup> «Per indagare il vivente, bisogna occuparsi della vita», Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 1.

un radicale mutamento epistemico. Il filosofo e medico tedesco ama sintetizzarlo usando l'espressione «introduzione del soggetto in biologia»<sup>10</sup>, con la quale, però, non ha intenzione di ratificare l'istituzione di un nuovo primato, quello del soggetto conoscente a danno dell'oggetto conosciuto e dell'oggettività della conoscenza. Riconoscere che la "soggettività" è una caratteristica di tutti gli organismi viventi, anche di quelli più elementari<sup>11</sup>, e superare, così, la rimozione del soggetto operata dalla scienza, non implica per Weizsäcker una superficiale negazione o limitazione dell'oggettività. Comporta, piuttosto, l'affermazione dell'inscindibile legame che vige tra soggettivo e oggettivo, in virtù del quale essi non possono né devono più essere radicalmente e nettamente distinti<sup>12</sup>.

Gli "oggetti" della biologia, e in particolare, della medicina, sono oggetti che vivono, in cui «abita un soggetto»<sup>13</sup>. Tra questi oggetti e chi li conosce c'è «un'interdipendenza per la quale il fondamento stesso non può essere oggettivato»: essi, allora, sono pensabili solo «nell'incontro-scontro»<sup>14</sup> con chi li conosce e lo stesso atto conoscitivo, in quanto esperienza di una relazione dinamica tra viventi, è possibile solo se chi indaga la vita prende parte ad essa, è cioè un essere vivente. Il concetto di patico si colloca proprio nell'orizzonte di questo ritorno al «fatto della soggettività»<sup>15</sup>, che emerge e si lascia osservare nell'incontro tra

<sup>10</sup> Cfr. in proposito P. A. Masullo, *Viktor von Weizsäcker e l'introduzione del soggetto in biologia*, in Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., pp. XI-XLVIII.

<sup>11</sup> Cfr. Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., pp. 242-243.

<sup>12</sup> «Non si tratta né di una pura soggettività né di una pura oggettività bensì dell'unione di ambedue. Proprio per questo è [...] da sottolineare un cambiamento del concetto di scienza. Questo significa che scienza non vale qui semplicemente come "conoscenza oggettiva"! Ma scienza vale come un *corretto modo di relazione di soggetti e oggetti*», *ivi*, pp. 14-15.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 238. Si veda, in particolare, l'ultimo capitolo del *Gestaltkreis*, dedicato a *La struttura ciclomorfa*, dove Weizsäcker ritorna su un concetto fondamentale per la comprensione del fenomeno della vita, quello di «atto biologico», per cui ogni vivente, anche quello dall'organizzazione più elementare, è un agente e ogni organismo è dotato di una «soggettività» in relazione, più o meno dinamica, con il suo ambiente.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 239. In biologia chi conosce «si proietta nel suo oggetto e lo sperimenta nella sua vita propria», *ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

*Umwelt* e organismo, laddove quest'ultimo risponde *soggettivamente*, in modo non casualmente prevedibile<sup>16</sup>, alle situazioni di crisi che, esponendolo all'instabilità e alla trasformazione, minacciano di disgregarne l'unità<sup>17</sup>. Lo stesso esser soggetto dell'organismo è un'incessante e continua conquista<sup>18</sup> e si rivela non come un attributo ontico ma come espressione dell'essenziale carattere patico della vita stessa<sup>19</sup>.

Ontico e patico che, nelle crisi di trasformazione patite dal vivente, ingaggiano una «lotta a morte»<sup>20</sup>, delineano e esprimono, nella loro alterità, due modi di esistere che, a loro volta, esigono registri linguistici e categorie di studio differenti. Se per rappresentare oggetti come le cose è sufficiente il «loro semplice esserci»<sup>21</sup> e per comunicare quanto è essenziale sapere su di esse bastano degli enunciati assertivi, per esprimere qualcosa di essenziale sull'essere vivente, su un oggetto che è anche soggetto, tutto questo si rivela insufficiente. Scrive Weizsäcker negli *Anonyma Scriptura*: «Qualora io prenda in considerazione me stesso o qualche altro essere vivente, più che il mio esserci sarà molto più essenziale il mio vivere» e, in questo vivere, io «non dico infatti “io sono”, ma io *vorrei* o *voglio*, oppure io *posso*, *devo*, mi è *lecito*, mi *seno obbligato* o al contrario, *non* voglio questo, *non* mi è lecito quell'altro, etc.»<sup>22</sup>. Per comprendere la vita e l'essere umano in quanto vivente bisogna,

<sup>16</sup> Secondo Weizsäcker, la teoria del cambiamento funzionale ha mostrato che il soggetto vivente è fonte di improvvisazione: i suoi atti (siano essi di percezione, di movimento, etc.) non sono deducibili secondo una legge meccanica. Ad una variazione quantitativa regolare degli stimoli non corrisponde necessariamente una variazione quantitativa delle prestazioni dell'organismo. Anzi, ciò che si osserva è una capacità di «qualificare» il quantitativo, compiendo quello che egli definisce un vero e proprio «salto». In tutto questo si esprime la soggettività e la libertà dell'atto biologico, libertà che è il correlato del «potere di limitazione» del vivente attraverso il quale delimita l'ambiente circostante, rendendolo il suo ambiente, *ivi*, p. 251.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 240-241.

<sup>18</sup> Essa, infatti, si «costituisce soltanto nella sua incessante restaurazione lungo la strada dell'instabilità e della crisi», *ivi*, p. 244.

<sup>19</sup> Quest'ultimo, infatti, «non indica l'essere, ma il subire [soffrire, patire] (*das Leiden*)», non indica una datità, ma un divenire che si manifesta «tanto nel fisico che nello psichico», *ivi*, pp. 256-257.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>21</sup> V. v. Weizsäcker, *Anonyma Scriptura*, in *Id.*, *Filosofia della medicina*, cur. T. Henkelmann, Milano 1990 (ed. or., Bern 1946), p. 178.

<sup>22</sup> *Ibid.*

allora, introdurre nuove categorie, quelle patiche, che si rivelano indispensabili tanto per il biologo quanto per il medico<sup>23</sup>. Esse sono: «volere» (*wollen*), «potere» (*können*), “potere morale” (*dürfen*), «dovere morale» (*sollen*), «dovere» (necessariamente) (*müssen*)<sup>24</sup>.

Se nel *Gestaltkreis* la questione del patico emerge, come abbiamo visto, nell’ambito di un’indagine sul peculiare statuto epistemologico della biologia e della medicina e in un orizzonte discorsivo teso a mostrare che la vita procede mediante atti che non si lasciano linearmente derivare gli uni dagli altri ma rappresentano una «*revolutio*»<sup>25</sup> rispetto a ciò che precede; in *Pathosophie* (1956) il patico diviene il vero e proprio cardine di un’operazione teorica volta a portare a compimento il progetto di un’antropologia medica, a realizzare un’«esperienza pensante delle sensazioni, dei sentimenti», per «apprendere qualcosa a partire dagli stati di sofferenza che il corpo ci dà»<sup>26</sup>. Circoscrivendo l’applicazione delle categorie del patico solo all’essere umano, seguendo una disposizione empirica e senza apriori, Weizsäcker le esamina prima singolarmente, poi nella loro coerenza pentagrammatica, vale a dire in quell’essere interdipendenti nel loro rapporto di connessione e reciprocità che esemplifica con la metafora del pentagramma patico<sup>27</sup>.

Già al livello del mero essere vivente, queste categorie si erano dimostrate tanto «soggettive» quanto «sociali», poiché ogni loro applicazione «costringe anche alla loro concretizzazione su qualcuno *nella relazione* verso qualcun altro»<sup>28</sup>. Viene in luce, così, l’essenziale relazionalità della vita stessa, il suo fondamento sociale e intersoggettivo<sup>29</sup>. Ma, mi sentirei di aggiungere, emerge anche la sua essenziale dimensione storica, perché queste categorie per

<sup>23</sup> Sull’importanza delle categorie patiche nel rapporto medico-paziente, cfr. D. Janz, *Sul pentagramma patico di Viktor von Weizsäcker come linea direttrice pratica nelle relazioni tra medico e paziente*, «Teoria», XXXI, 1 (2011), pp. 93-101.

<sup>24</sup> Cfr. Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 260.

<sup>25</sup> Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 260.

<sup>26</sup> V. v. Weizsäcker, *Pathosophie*, in *GS* 10, p. 17. Operazione che, nello strutturarsi del testo, sembra andare anche oltre questo iniziale progetto weizsäckeriano per provare ad abbracciare nella sua interezza l’esperienza dell’umano. Si veda, in proposito, l’ultimo capitolo, in cui Weizsäcker si propone di realizzare una vera e propria enciclopedia della condotta umana.

<sup>27</sup> Cfr. Weizsäcker, *Pathosophie* cit., pp. 70-72.

<sup>28</sup> Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 260.

<sup>29</sup> Aggiunge Weizsäcker: «Qui la paticità apre al tema dell’intersoggettività», *ibid.*, p. 260.

concretizzarsi non devono solo flettersi e quindi introdurre una personalizzazione (io voglio, tu puoi, noi dobbiamo)<sup>30</sup>; ma devono anche coniugarsi in un tempo, interagire ogni volta nello spazio e nel tempo di una singola vita. Essa, nella sua irripetibile specificità e contingenza impone ad un'antropologia che voglia mantenersi sul piano dell'esperienza del vivente, in quanto piano in cui si costituisce il livello originario del senso, di fare i conti con il patico, con quel peculiare modo di esistere dell'essere umano in cui si manifesta «non come qualcuno o qualcosa che “c'è”» bensì come «qualcuno o qualcosa che diventa o che vuole [*will*], a cui è permesso [*darf*], che è in grado [*kann*], che deve moralmente o per necessità [*soll oder muss*] “diventare”»<sup>31</sup>. Il patico, infatti, come sottolinea Masullo:

è ciò che costitutivamente è “proprio” dell'appartenere all'ordine del vitale. In questo senso, il “patico” è elemento trascendentale, cioè il limite e l'orizzonte modale entro il quale è possibile l'uomo e l'indagine su di esso e, al tempo stesso, l'originariamente costitutivo della forma-di-vita in generale (*Gestaltsleben*)<sup>32</sup>.

### 3. Il tempo della biografia

In un saggio del 1934, riflettendo sul passato e sulle prospettive dell'indirizzo psicofisico in medicina, Weizsäcker afferma che il passo più importante che la medicina può compiere, pur tenendo ferme le conquiste conseguite grazie all'approccio anatomo-fisiologico, sta nel comprendere che «il cambiamento delle funzioni fisiologiche», ciò che «chiamiamo sintomo» deriva dal fatto che la persona vive e sperimenta, all'interno del suo Sé, una

<sup>30</sup> Weizsäcker osserva che le cinque categorie rappresentano, nella logica del linguaggio, ciò che gli assiomi rappresentano in geometria. Ma, poiché queste categorie sono innanzitutto passioni costrette a essere fissate nella forma grammaticale dei verbi, questi ultimi sono come gabbie in cui queste passioni sono state imprigionate. Per dare loro un senso è necessario flettere questi verbi e, quindi, introdurre una personalizzazione (io, tu, noi) che fluidifica quella iniziale “fissazione”. Questo comporta, però, una situazione paradossale, che lo stesso Weizsäcker riconosce: da un lato le categorie, gli assiomi e le forme linguistiche possiedono qualcosa di immutabile che non varia, dall'altro esse sono qualcosa di fluido. Cfr. Weizsäcker, *Pathosophie* cit., pp. 70-72.

<sup>31</sup> Ivi, p. 71.

<sup>32</sup> Masullo, *Il patico come modo essenziale della “forma-vita”* cit., p. 436.

sorta di auto-divisione in cui la sua unità si spezza»<sup>33</sup>. A causa di questa sorta di divorzio da sé, che gli impedisce di realizzarsi e compiere la sua *Bestimmung*, l'io «riduce le sue prestazioni per svolgere ancora solo il lavoro psicofisico, che chiamiamo processo patologico»<sup>34</sup>. Per questo, il *Krankheitsarbeit* (il lavoro della malattia) può essere colto adeguatamente solo se viene compreso come psicofisico<sup>35</sup>.

Nello scrivere queste parole Weizsäcker non si sta limitando ad esprimere un auspicio perché, in realtà, già da qualche anno è alle prese con una ricerca che, anche al di là delle sue intenzioni<sup>36</sup>, legherà il suo nome alla medicina psicosomatica. Si tratta di una ricerca finalizzata ad indagare l'attività che il corpo e, in particolare, la malattia organica, svolge nella soluzione dei conflitti psichici, sostituendo il «dualismo esteriore e sostanziale della psiche e della natura con l'unitarismo polare vincolato di soggetto e oggetto»<sup>37</sup>, andando oltre le teorie tradizionali del parallelismo psico-fisico<sup>38</sup> e provando, piuttosto, ad esplorare «l'ignoto»<sup>39</sup> – che, in quel momento, era rappresentato per lui dal potenziale contributo offerto dalla psicoanalisi alla diagnosi e alla cura delle patologie organiche.

<sup>33</sup> V. v. Weizsäcker, *Wege psychophysischer Forschung*, in *GS* 6, p. 247.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>36</sup> Tale ricerca – funzionale all'elaborazione di una teoria generale della malattia, capace di andare oltre la divisione tra malattie organiche o psichiche – lo renderà noto soprattutto come padre fondatore della psicosomatica. Come osserva Masullo, però, questa “etichetta” risulta parziale se non proprio riduttiva perché non tiene conto, a suo avviso, né delle critiche che Weizsäcker rivolse alla «costruenda teoria psicosomatica» né del fatto che la psicosomatica, per lui, aveva rappresentato un mezzo – senz'altro importante, ma pur sempre un mezzo – per realizzare l'obiettivo primario del suo itinerario speculativo e professionale: rispondere alle insufficienze della medicina moderna, elaborando e praticando un'autentica medicina antropologica, cfr. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker* cit., p. 97.

<sup>37</sup> Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 254

<sup>38</sup> Cfr. Weizsäcker, *Wege psychophysischer Forschung* cit., p. 248.

<sup>39</sup> V. v. Weizsäcker, *Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen*, in *GS* 9, p. 15.

Già nel 1933 questa ricerca aveva trovato una prima concretizzazione in *Körpergeschehen und Neurose*<sup>40</sup>, dove Weizsäcker si era misurato con il tentativo di collegare sistematicamente le conoscenze di tipo fisiologico e anatomico con quelle di tipo psicoanalitico. Tale collegamento, spiega l'anno dopo Weizsäcker, non avviene secondo «serie causali», né risulta dall'ordinare fenomeni psichici e fenomeni fisici «in linee parallele»; la «regola» secondo cui questi fenomeni si connettono è qualcosa che possiamo rappresentarci solo se «abbiamo imparato a percepire la natura delle crisi e il riassetto delle strutture funzionali in esse»<sup>41</sup>. La crisi rappresentata dalla malattia, minacciando l'io, rompendone l'equilibrio e, se l'io sopravvive, riconfigurandone uno nuovo, si presenta come «il punto di intersezione» intorno al quale il vissuto psichico e gli accadimenti fisici, nel loro rapportarsi reciprocamente, «si intrecciano e si ordinano»<sup>42</sup>. Avvicinandosi, richiemandosi, sostituendosi e rappresentandosi reciprocamente, psichico e fisico si danno in una relazione di circolarità complementare e dinamica, in cui l'osservazione dell'uno esclude spesso quella dell'altro. Ma l'alternatività che li caratterizza non ne pregiudica l'unitarietà perché, se è vero che ciò viene bandito dalla coscienza «acquista efficacia nel corpo», e ciò che viene introdotto nella coscienza «perde la sua forza fisica», è proprio in «tale *coincidentia oppositorum*» che «il principio di polarità si combina con quello di unità»<sup>43</sup>.

Nella prospettiva di Weizsäcker la malattia, esprimendo il patico in quanto ciò che «definisce l'unità psicofisica diveniente del vivente e, in particolare, del vivente uomo»<sup>44</sup>, si dà essa stessa all'incrocio tra biologia e storia e solo in questo incrocio può essere indagata. Non solo perché rappresenta un momento della

<sup>40</sup> In quest'opera del 1933, Weizsäcker aveva presentato il caso di un paziente con un disturbo nevrotico della minzione che era improvvisamente guarito in seguito ad un attacco di angina. L'ipotesi di lavoro, sottoposta allo stesso Freud, era che, inserendo l'attacco di angina non solo della storia di malattia del paziente ma anche nella sua storia di vita, esso rappresentasse un tentativo radicale quanto drammatico di sfuggire alla nevrosi. Cfr. V. v. Weizsäcker, *Körpergeschehen und Neurose. Analytische Studie über somatische Symptombildungen*, in *GS* 6, pp. 119 e ss.

<sup>41</sup> Weizsäcker, *Wege psychophysischer Forschung* cit., p. 248.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 249.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Masullo, *Il patico come modo essenziale della "forma-vita"* cit., p. 436.

storia di vita dell'individuo, ma perché è in questa storia che assume o meno la configurazione di una "svolta" o di una "crisi" decisiva in cui, distrutti gli equilibri passati, si dischiude la possibilità di nuovi e diversi equilibri futuri. L'evento patologico, lo stato morboso non va, allora, letto solo alla luce della storia clinica del paziente, ma della storia della sua vita: l'essere umano può essere «rappresentato come un dramma dinamico tra corpo, anima e spirito», come una totalità che si manifesta nella sua *Lebensgeschichte* in cui si intrecciano, come su un «terreno comune»<sup>45</sup>, gli aspetti corporei, spirituali e psichici della sua personalità, i «grandi scossoni della biografia personale» e quelli dovuti alla «storia generale»<sup>46</sup>, al periodo storico che gli è dato di vivere<sup>47</sup>. La peculiare dimensione storica della malattia per cui essa, provenendo dal passato<sup>48</sup>, emerge e si situa nel presente e dischiude una possibilità essenziale per il futuro<sup>49</sup>, fa sì che per Weizsäcker la biografia divenga il metodo fondamentale di una medicina antropologica<sup>50</sup>, lo strumento essenziale tanto per l'indagine diagnostica che per la prassi clinica.

Ma che tempo è quello in gioco nel metodo biografico di Weizsäcker? Innanzitutto è un tempo strettamente congiunto allo spazio della malattia, inteso, *in primis*, come spazio fisico-corporeo, come "luogo" in cui la patologia si manifesta. Lo spazio della malattia è, però, anche quello spazio sociale all'interno del quale

<sup>45</sup> V. v. Weizsäcker, *Natur und Geist*, in *GS* 1, p. 186.

<sup>46</sup> Weizsäcker, *Wege psychophysischer Forschung* cit., p. 249.

<sup>47</sup> Cfr. ad esempio alcuni dei casi presentati in Weizsäcker, *Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen* cit., come ad esempio quello intitolato *Christian Science – Jenseits der Therapie*, pp. 20 e ss.

<sup>48</sup> Più che nell'ottica di una relazione di tipo causale tra eventi passati e condizione presente, Weizsäcker guarda al passato come momento in cui cercare le possibilità che non si sono realizzate e che, proprio per questo, non smettono di agire ancora. Cfr. *infra*, pp. 14-15.

<sup>49</sup> Questa possibilità è quella di divenire autenticamente noi stessi perché la malattia, scrive Weizsäcker, è «do scandaglio e la pietra di paragone, da cui io imparo chi sono veramente», V. v. Weizsäcker, *L'intento principale della mia vita*, in S. Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1998 (ed. or., München-Basel 1955), p. 144.

<sup>50</sup> «Ora abbiamo trovato anche un metodo di medicina antropologica: è un metodo biografico», V. v. Weizsäcker, *Il medico e il malato*, in Id., *Filosofia della medicina* cit., (ed. or., Berlin 1926), p. 94.

si strutturano le relazioni del paziente, compresa quella con il medico in cui, come in una vera e propria «fluttuazione patica»<sup>51</sup>, la malattia prende forma in virtù tanto delle scelte metodologiche, tecnico-diagnostiche e terapeutiche del medico che delle prese di posizione valutative del paziente rispetto ad essa.

Bisogna sottolineare, però, che il tempo in gioco nel metodo biografico non è tanto il tempo omogeneo della fisica, il tempo lineare inteso come unità di misura dei processi, bensì un tempo biologico. Come Weizsäcker spiega in un saggio del 1942<sup>52</sup>, se è vero che la vita, per essere pensata, ha bisogno di essere riferita al tempo, l'esperienza sperimentale insegna che il tempo biologico non è un *continuum* omogeneo: in biologia sono gli eventi, intesi come ripetizione di forme, e i ritmi, intesi come ritorno delle forme, ad essere scala di misura per i tratti temporali. Il tempo biologico è, perciò, genetico, nel senso per cui si dà «non solo come tempo che scorre ma come tempo che congiunge, che lega in unità passato e futuro»<sup>53</sup>. Di conseguenza, nella narrazione biografica della malattia, il tempo è innanzitutto una forma dinamica in cui il passato, il futuro e il presente sono elementi qualitativamente diversi, in cui il futuro può essere già presente, già anticipato proletticamente e pesare nel vissuto di un paziente anche più del suo passato<sup>54</sup>. Non a caso Weizsäcker si chiede apertamente se, nel narrare la storia clinica di un malato, la modalità più corretta sia quella che segue un ordine puramente cronologico o quella che esplora tanto il passato quanto il futuro illuminandoli con il «faro»<sup>55</sup> del presente. Certamente il concetto stesso di una *Krankengeschichte* presuppone l'idea che sia «la sequenza storico-cronologica» a fornire «la chiave»<sup>56</sup> per decifrare tanto il presente quanto il futuro, per procedere ad una diagnosi e ipotizzare una prognosi. In realtà, però, osserva Weizsäcker, la conoscenza

<sup>51</sup> Weizsäcker, *Pathosophie* cit., p. 68.

<sup>52</sup> V. v. Weizsäcker, *Forma e tempo*, in Id., *Forma e percezione*, cur. V.C. D'Agata, S. Tedesco, Milano 2021 (ed. or., Halle an der Salle, Halle en der Salle 1942), pp. 25-72.

<sup>53</sup> Ivi, p. 58. Sul «carattere essenzialmente anamnastico-prolettico» del tempo biologico, cfr. V. C. D'Agata - S. Tedesco, *Introduzione. Al margine dello studio della natura*, in Weizsäcker, *Forma e percezione* cit., pp. 15 e ss.

<sup>54</sup> Si veda in proposito il paragrafo di *Pathosophie* dedicato a *La struttura prolettica della biografia*, Weizsäcker, *Pathosophie* cit., pp. 285-289.

<sup>55</sup> Weizsäcker, *Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen* cit., p. 119.

<sup>56</sup> Ivi, p. 119.

scientifico segue un ordine diverso, va a ritroso, perché guarda al presente come effetto di una causa antecedente; oppure esprime giudizi teleologici, vedendo il presente come qualcosa di funzionale ad un determinato sviluppo futuro. E non è raro constatare come, in alcuni casi<sup>57</sup>, la *Krankengeschichte* storico-cronologica sia meno utile, se non disorientante, sotto il profilo diagnostico, perché, presentando una sequela di eventi, non riesce a isolare e focalizzare in maniera adeguata quelli effettivamente significativi per la vicenda esistenziale e clinica del paziente. Rispetto ai quali, in certe occasioni, è più opportuno un approccio che muove dall'impressione generale e presente che il medico vive e sperimenta dinanzi al paziente<sup>58</sup>. Ma, proprio nel tentare di individuare cosa, nella vita del paziente, ha rappresentato un momento di svolta, cosa è stato «storicamente» efficace, Weizsäcker avanza l'ipotesi che la risposta vada cercata non solo e non tanto in ciò che è accaduto, ma anche e soprattutto in ciò che avrebbe potuto essere e non è stato:

Il neonato si trova dinanzi a innumerevoli possibilità. Allora, è chiaro che non diventiamo tutto [...] ciò che sarebbe possibile. *Potresti* contrarre tutte le possibili malattie, ma ne prendi solo alcune. Ora, cosa c'è di storicamente efficace in modo particolare in questa limitazione di tutte le possibilità a una sola, cioè all'individuazione? Provo a dirlo: *la vita non vissuta è efficace* [...] non è questa visione storica della vita vissuta a mostrarci le forze che storicamente sono state le più efficaci, ma [...] le possibilità non realizzate, la vita non vissuta è la forza che spinge la vita in avanti, verso se stessa, e cioè: oltre sé<sup>59</sup>.

A partire da questa ipotesi «speculativa», Weizsäcker metterà sempre più al centro della sua visione della biografia la necessità di considerare la *vita non vissuta*, le possibilità che non si sono realizzate, come un elemento che caratterizza necessariamente l'esistenza umana e mostra i suoi effetti nella malattia<sup>60</sup>. Arrivando a sostenere, in *Pathosophie*, che «una biografia corretta» si realizza solo se è redatta secondo questa visione della storia per cui «non è ciò che

<sup>57</sup> Si veda, ad esempio, il caso XVII, intitolato da Weizsäcker: *Viele Krankheiten (Darmblutung)*, ivi, p. 119.

<sup>58</sup> Ivi, p. 15.

<sup>59</sup> Ivi, p. 126.

<sup>60</sup> Weizsäcker, *Pathosophie* cit., pp. 277 e ss.

viene vissuto ma ciò che non è vissuto»<sup>61</sup> ad agire, a produrre effetti, conseguenze, nella vita, sia essa sana o segnata dalla malattia.

#### 4. *L'autentica Krankengeschichte e il «potere storico» della malattia*

La centralità che assume per Weizsäcker la narrazione storica della vita del paziente si riflette nella peculiare attenzione che egli dedica, da un lato, alla necessità di liberare l'applicazione del metodo biografico dal «sentimento di insicurezza e inferiorità»<sup>62</sup> che lo caratterizza e, dall'altro, alla riflessione sullo statuto epistemologico della *Krankengeschichte* che, nella sua prospettiva, viene considerata l'unità di base del processo medico di conoscenza, qualcosa che «ha il valore e prende il posto che nelle scienze naturali ricopriva l'osservazione sperimentale o sistematica»<sup>63</sup>.

Comunemente, con il termine *Krankengeschichte*, ci si riferisce all'anamnesi, o meglio, alla storia clinica di un paziente, esposta in una documentazione scritta in cui vengono collazionate tutte le informazioni disponibili sull'insorgere della malattia, la sua evoluzione, i trattamenti prescritti e i risultati ottenuti, ma anche notizie relative a patologie e terapie precedenti, situazione familiare e professionale, stili di vita. L'uso che Weizsäcker fa di questo termine, pur muovendo da questa accezione comune, non coincide, però, del tutto con essa, visto che, per lui, possono esserci due tipi di *Krankengeschichte*: quella «scientifico-naturale, esteriore»<sup>64</sup> e l'«autentica *Krankengeschichte*»<sup>65</sup>. Pur non escludendosi reciprocamente, ma essendo fondamentalmente intrecciati tra di loro, sono diversi. La *Krankengeschichte* «scientifico-naturale, esteriore», consiste nella raccolta di tutti i dati “oggettivi” del paziente, potremmo dire nella

<sup>61</sup> Ivi, p. 278.

<sup>62</sup> Weizsäcker, *Pathosopie* cit., p. 277. Weizsäcker sottolinea come il metodo biografico venga spesso percepito come una sorta di forma minore di psicoanalisi, a cui si ricorre perché non si hanno le capacità e le competenze per sottoporre il paziente a un autentico trattamento psicoanalitico. La biografia, vista quasi come un «illecito sostituto» della psicoanalisi, è caratterizzata, così, da un «complesso di inferiorità»; ma essa, osserva Weizsäcker, è qualcosa di diverso dalla psicoanalisi e, tutt'al più, ha il problema di essere un metodo ancora non compiutamente elaborato e sviluppato. Cfr. ivi, p. 270

<sup>63</sup> V. v. Weizsäcker, *Studien zur Pathogenese*, in *GS* 6, p. 329.

<sup>64</sup> V. v. Weizsäcker, *Krankengeschichte*, in *GS* 5, p. 58.

<sup>65</sup> *Ibid.*

sua anamnesi, che ne ricomponne la storia clinica fino al momento in cui si è ammalato o ha manifestato i sintomi che lo hanno indotto a consultare un medico. Tale raccolta, però, non si serve solo di fonti di tipo documentale, perché richiede una serie di incontri con i pazienti, durante i quali Weizsäcker ascolta anche i resoconti che essi forniscono della loro malattia.

In questi colloqui, osservando e registrando le modalità espressive e narrative che il paziente utilizza nel descrivere la sua condizione clinica, il modo in cui ne spiega l'insorgenza e ne valuta le ricadute sul piano fisico, psicologico ed esistenziale, Weizsäcker raccoglie una serie di elementi utili a ricostruire la sua «autentica *Krankengeschichte*»<sup>66</sup>. A differenza della *Krankengeschichte* «scientifico-naturale, esteriore», che consente di individuare disturbi organici e funzionali, nell'«autentica *Krankengeschichte*» la malattia si configura nel quadro e nelle dinamiche di un'intera vita, di una biografia. Viene, così, alla luce come il suo andamento non possa essere considerato solo un processo di tipo anatomico-fisiologico, ma sia per molti versi deciso da alcuni eventi della vita del paziente<sup>67</sup>. Esiste, infatti, un vero e proprio nesso che, secondo il medico e filosofo tedesco, lega il decorso della malattia e il destino umano e che l'autentica storia clinico-biografica del paziente fa emergere, svelando quella verità che sovente «si nasconde» nella «storia naturale» o piuttosto «la governa»<sup>68</sup>. Come spiega Weizsäcker:

dietro il processo naturale, che è colto scientificamente con i mezzi della conoscenza oggettiva e oggettivamente pensato (anche dal paziente), si svolge sempre *la Krankengeschichte*, in cui questo cogliere e pensare è parte inscindibile proprio della storia del malato; poiché il suo stesso cogliere e pensare si presenta come il potere storico della malattia, peggiorativo o curativo, a seconda della direzione che prende<sup>69</sup>.

Per scrivere un'autentica *Krankengeschichte*, allora, il medico non si serve solo di quanto è presente nella *Krankengeschichte* naturale, ma anche della narrazione che il paziente fa di sé, del suo

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> V. v. Weizsäcker, *Epileptische Erkrankungen, Organneurosen des Nervensystems und allgemeine Neurosenlehre*, in *GS* 6, p. 61.

<sup>68</sup> Weizsäcker, *Krankengeschichte* cit., p. 58.

<sup>69</sup> *Ibid.*

vissuto. Non si tratta, però, solo di ricostruire gli eventi e i momenti più significativi della sua esistenza e della sua malattia, ma di fornirne un'interpretazione a partire dal modo in cui il paziente, vivendola e sperimentandola, "patendola", cerca di comprenderla e spiegarla, perché anche questa comprensione e questa spiegazione incidono sulla patologia e ne orientano l'evoluzione.

Come emerge chiaramente nella *Krankengeschichte* che Weizsäcker presenta nell'omonimo scritto del 1926, a venire in primo piano in questo tipo di storia clinica non è solo la soggettività del paziente, ma anche quella del medico. Ciò accade, in realtà, già al livello della *Krankengeschichte* naturale, dove le domande che il medico pone e il modo in cui registra e organizza i dati del paziente orientano la comprensione della malattia, dandole una certa fisionomia. Ma, ancor di più nella *Krankengeschichte* autentica, abbiamo una storia che ci dice qualcosa sia sul paziente che sul medico coinvolto. Le sue scelte metodologiche e terapeutiche, la sua decisione di dare risalto ad alcuni sintomi lasciandone sullo sfondo altri, riflettono il modo in cui il medico percepisce la malattia e provocano una serie di prese di posizione valutative da parte del malato che, a sua volta, è incline a considerare la sua malattia somatica o psichica, a individuarne o meno le cause, a preoccuparsi per alcuni sintomi, minimizzando o nascondendone altri. Tutto questo se per un verso retroagisce sull'operare del medico, per l'altro fa sì che la patologia si riconfiguri più volte all'interno di un processo in cui medico e paziente sono legati l'uno all'altro nella dinamica di una relazione che diviene attraverso ciò che entrambi vogliono, possono, devono, oppure sentono che è lecito o obbligatorio fare. Come osserva Masullo, proprio a «partire dal "vincolo" del "pentagramma patico"», si delinea

iniziando dalla singolare individualità di ogni soggetto vivente e uomo, ciascuna singola esperienza biografica, che "diviene" all'interno della costruzione delle relazioni o rapporti tra i gradi, o i lati, del "pentagramma" [...]. Essi costituiscono i "modi" specifici con cui tali rapporti definiscono, in un costante gioco di relazioni, salute e malattia, felicità e dolore<sup>70</sup>.

Vediamo qui molto bene il tratto caratteristico e originale della proposta teorica weizsäckeriana: la radicale paticità del vi-

<sup>70</sup> Masullo, *Il patico come modo essenziale della "forma-vita"* cit., p. 449.

vente, il fatto che si dia come un diveniente, comporta l'abbandono di una prospettiva di indagine sull'essere umano che lo assume come un ente e l'affermazione di una nuova concezione della scienza il cui «nucleo concettuale» è costituito dalla «relazione»<sup>71</sup>. La stessa antropologia medica non prende le mosse da «un essere, ma da un incontro»<sup>72</sup>, quell'incontro tra il medico e il paziente che trova proprio nello *Krankengeschichte* lo spazio di un *Erleben* comune e diviene per Weizsäcker l'autentica fonte orientativa dell'azione terapeutica.

### 5. Il primato etico del patico

Alla luce di quanto emerso, vorrei trarre alcune riflessioni conclusive sul modo in cui si configura l'etica medica di Weizsäcker in questa intricazione di biologia e storia che struttura il patico e pone a fondamento dell'antropologia non l'essere umano ma la mai interrotta dinamica del suo mutamento. Tale dinamica, come abbiamo visto, sul piano della relazione medico-paziente, coinvolge entrambi in un processo reciproco quanto speculare che rivela esemplarmente quello che, per Weizsäcker, è il carattere bipersonale o duale del soggetto individuale. Come spiega già nel 1926, in un ciclo di lezioni la cui edizione italiana è stata curata proprio da Masullo<sup>73</sup>, la struttura bipersonale della soggettività è riconoscibile e operativa dal livello dei legami vitali e biologici fino a quello dei legami morali e spirituali. Tant'è che, afferma significativamente Weizsäcker: «Noi [...] non siamo originariamente un individuo [...], ma siamo originariamente persone legate, né l'io è l'assoluto metafisico, bensì il *nois*»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 15.

<sup>72</sup> Weizsäcker, *Pathosophie* cit., p. 103.

<sup>73</sup> Cfr. V. v. Weizsäcker, *Biologia e metafisica. Istruzioni per la condotta umana*, cur. P. A. Masullo, Salerno 1987 (ed. or., Gütersloh 1926).

<sup>74</sup> Ivi, p. 129. Di conseguenza, «ogni terapia e direzione dell'anima non è un atto causale unilaterale, ma sorge sulla base di una originaria dualità, tanto dal punto di vista biologico, quanto da quello metafisico. Dal punto di vista biologico, perché ogni relazione ha il destino che le assegna il tipo di legame vitale sussistente tra due persone, e dal punto di vista metafisico perché la norma etica rivela il suo reale significato soltanto se è espressa nel rapporto tra due persone, senza di cui resta un mero apparire privo di essere», ivi, p. 89.

Esiste, dunque, una specie di vincolo originario tra i viventi che, nel caso della relazione medico-paziente, si esprime nei termini di una sorta di «solidarietà metafisica»<sup>75</sup>, realizzando quell'«*Ausgleich*» che consente di riconoscere come entrambi siano soggetti *di e in* questa relazione, di cui condividono tanto il divenire quanto la responsabilità. In una prospettiva del genere, «Il carattere etico» di questa relazione, come sottolinea Masullo, va oltre «il dato della relazione teorico-cognitiva e tecnico-strumentale che lega i due soggetti», per radicarsi nella originaria intersoggettività del vivente, e nella costitutiva bipersonalità del soggetto. Ma, se la persona «è essenzialmente e originariamente per l'altro»<sup>76</sup>, sia da un punto di vista fisico, vitale che spirituale, allora l'antropologia medica non può che prendere le mosse «dall'originaria unità degli uomini»<sup>77</sup>, e avere nel rapporto [*Umgang*], nella reciprocità [*Gegenseitigkeit*] e nella solidarietà [*Solidarität*] i suoi «tre concetti fondamentali»<sup>78</sup>.

Nel dispositivo teorico weizsäckeriano questi tre concetti non hanno una mera funzione epistemologica ma rivelano la radicale dimensione etica della sua antropologia medica. Dimensione che, lungi dall'innestarsi *ex post* sul suo impianto epistemologico, lo caratterizza in modo essenziale, rendendolo di per sé intrinsecamente normativo. In polemica con quegli orientamenti teorico-filosofici e terapeutici<sup>79</sup> che muovono dall'io nella sua isolatezza e astrazione, tale impianto si caratterizza per l'intenzionale fuoriuscita da una relazione teoretica oggettivante: all'inizio dell'antropologia medica non c'è un sapere, ma un domandare<sup>80</sup>, non c'è l'affermazione di un «io penso», ma l'ascolto di un «io sono malato».

Nel momento in cui, però, il malato non si presenta nell'«eterna lontananza» del conoscere, ma nell'«eterna vicinanza del formare»<sup>81</sup>, la medicina può assolvere pienamente il suo compito solo assumendosi il rischio di distanziarsi da un sapere og-

<sup>75</sup> V. v. Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, in *GS* 1, pp. 318 e 319.

<sup>76</sup> Weizsäcker, *Biologia e metafisica* cit., p. 128.

<sup>77</sup> Ivi, p. 138.

<sup>78</sup> Weizsäcker, *Questioni fondamentali di antropologia filosofica* cit., p. 119.

<sup>79</sup> Weizsäcker si riferisce in particolare a Kant e Freud.

<sup>80</sup> Cfr. Weizsäcker, *Il medico e il malato* cit., p. 95.

<sup>81</sup> Weizsäcker, *Antropologia medica* cit., p. 95.

gettivo ma astratto e situandosi nella contingenza e nell'imprevedibilità della relazione terapeutica<sup>82</sup>. Questo, però, rende impossibile, secondo Weizsäcker, fissare una volta per tutte un canone della condotta medica: nella «sua visione», osserva Masullo, «la determinazione di una norma etica unica è una pretesa priva di senso»<sup>83</sup>.

Se è impossibile stabilire una gerarchia fissa dei valori, perché i valori stessi, nell'aperta dinamica dell'*Umgang*, sono esposti al mutamento, per così dire, del loro valore, allora bisogna rinunciare a ogni loro ordinamento? L'esito cui giunge Weizsäcker, in realtà, non è questo: non si tratta di negare qualsivoglia tavola oggettiva di valori, ma di prendere consapevolezza del fatto che essa presuppone ogni volta «un movimento vitale duale», e che non viene fissata né dal medico né dal malato, ma si costituisce nel «sistema» della loro unione» in quanto «comunità di vita legata nel *Gestaltkreis*»<sup>84</sup>.

Una prospettiva del genere, in cui l'*ethos* medico è interamente e radicalmente rinviato a se stesso, non è priva di elementi di criticità, come all'epoca ebbe modo di rilevare polemicamente Karl Jaspers, sottolineando il rischio di un pericoloso arbitrio soggettivistico e di un allontanamento dalla scientificità<sup>85</sup>. Nell'ottica di Weizsäcker, però, non si tratta di negare la possibilità di individuare criteri orientativi dell'azione terapeutica ma di riconoscere che essi vanno ricercati nell'incontro tra il medico e il paziente, in quanto situazione originaria dell'antropologia medica; incontro che avviene sotto il segno del *Leiden*, del dolore. Come spiega Masullo, il dolore è espressione primaria della struttura patica del vivente uomo e del «particolarizzarsi del suo esserci», perché se la «paticità è di tutti, il *patire* è di ciascuno»<sup>86</sup>. Allora, chi sceglie la professione medica, avendo scelto di volgersi verso chi soffre, deve prendere coscienza del primato etico del patico, del fatto che «l'ordine cui appartiene» non è quello «delle grandezze e dei

<sup>82</sup> Si tratta di una relazione che non è necessariamente connotata positivamente, ma si presenta come un rapporto di forze, spesso conflittuali, come una vera e propria «lotta», *ivi*, pp. 91-92.

<sup>83</sup> Weizsäcker, *Pathosophie* cit., p. 114

<sup>84</sup> Weizsäcker, *Questioni fondamentali di antropologia filosofica* cit., p. 95.

<sup>85</sup> In proposito, mi sia consentito rinviare a M. Anzalone, *Jaspers e Weizsäcker: la medicina in discussione*, «Studi Jaspersiani» V, (2017), pp. 97-115.

<sup>86</sup> Weizsäcker, *Pathosophie* cit., p. 89.

valori» ma quello del «dolore» che attraversa «obliquamente» la natura e lo spirito»<sup>87</sup>.

L'idea weizsäckeriana che sia la percezione del dolore a costituire il vero e proprio principio-guida dell'agire del medico, che sia il *Leiden* a tracciare le differenze di valore, portando alla luce ciò che è teoreticamente ed eticamente rilevante per il medico<sup>88</sup>, si staglia nell'orizzonte di una visione della medicina che la qualifica primariamente come «un modo di rapportarsi dell'uomo all'uomo»<sup>89</sup> e in cui la pratica medica rappresenta «il “luogo” per eccellenza nel quale si costituisce la radice della relazione inter-soggettiva»<sup>90</sup>. Richiamandosi a questa visione strutturalmente etica della medicina, Weizsäcker intende mettere al riparo quest'ultima da quel «naufragio dell'umanità» che costituisce, a suo avviso, «la malattia cronica della medicina di tutti i tempi» e che, nel Novecento, rischia di realizzarsi attraverso la trasformazione delle cliniche in fabbriche e del medico nell'ingranaggio di un apparato tecno-burocratico<sup>91</sup>. Ed è proprio nel suo timore che la pratica medica diventi «il luogo della reale alienazione degli uomini che vi sono coinvolti»<sup>92</sup>, che Masullo coglie il senso di una preoccupazione e di una denuncia che, travalicando i confini della medicina, investe la stessa relazionalità umana. E lascia emergere, nel contempo, la tensione etica che attraversa, come una costante, l'intero e complesso itinerario scientifico e professionale di Weizsäcker. Scrive Masullo:

L'idea di una medicina *sine* medico, di una terapia senza relazione, di un coinvolgimento tra “cose”, la malattia da un lato e gli strumenti terapeutici dall'altro, che aspiri a sostituire la relazione o in qualche modo a surrogarla, tra l'uomo malato e l'uomo terapeuta,

<sup>87</sup> V. v. Weizsäcker, *Il dolore*, in Id., *Filosofia della medicina*, cit., (ed. or., Berlin 1926) p. 107.

<sup>88</sup> «il dolore trae fuori alla luce della coscienza qualcosa di interiore e radicale, e quell'ordine invisibile-dormiente costituisce perciò una segreta e intima profondità di quell'esistenza che può tuttavia divenire visibile; una interiorità viene dischiusa, messa a nudo come in una sala settoria, e, proprio per questo, esser-medici vuol dire saper salire e scendere fino a questa regione», *ivi*, p. 99.

<sup>89</sup> Weizsäcker, *Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen* cit., p. 19.

<sup>90</sup> Masullo, *Patosofia* cit., p. 102.

<sup>91</sup> Cfr. Weizsäcker, *Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen* cit., p. 19.

<sup>92</sup> Masullo, *Patosofia* cit., p. 102.

comporta un rischio assai inquietante che la riflessione di Weizsäcker denuncia con forza. Il rischio è di trovarsi in un mondo sociale avviato a diventare, paradossalmente, un mondo senza soggetti<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> *Ibid.*

GIUSEPPE CANTILLO

*Fenomenologia della persona e antropologia critica.  
Note su Paolo Augusto Masullo interprete di Husserl*

*Phenomenology of the Person and Critical Anthropology. Notes on Masullo as Interpreter of Husserl*

*Abstract:* The essay carries out a series of reflections on Paolo Masullo's volume *L'intersoggettività della persona Husserl Scheler Guardini Weizsäcker* (1999), which stands out for its originality in the field of historical-philosophical studies on twentieth-century moral thought. In particular, Masullo's reading of Husserlian phenomenology, seen as the starting point and crux of a new anthropological episteme which has the person at its centre.

*Keywords:* Phenomenology; Person; Anthropology; Ethic

Il riferimento di questo mio intervento è il libro di Paolo Masullo *L'intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker*, un libro a cui sono particolarmente legato e che fu pubblicato nel 1999 nella prestigiosa collana "Definizioni" dell'editore Loffredo di Napoli, fondata da Raffaello Franchini, e poi diretta da me e da Renata Viti Cavaliere. Ma, a parte questo motivo personale, si tratta di un libro oggettivamente interessante e originale nell'ambito degli studi storico-filosofici sul pensiero morale del Novecento.

Non c'è dubbio, infatti, che una delle categorie più innovative della storia della filosofia contemporanea sia la categoria di *Konstellation* elaborata da Dieter Henrich, che indica la convergenza in un determinato momento storico di problematiche, di ricerche, di posizioni di pensiero, di valutazioni etico-politiche innovative, come per esempio, le *Konstellationen* riconoscibili nelle origini dell'idealismo tedesco<sup>1</sup>. Qualcosa del genere accade, secondo

<sup>1</sup> Cfr. D. Henrich, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991.

Paolo Augusto Masullo, per il rinnovamento della filosofia novecentesca in Germania e, in particolare, per l'etica nell'arco di tempo compreso tra il 1913 e il 1926, cioè tra l'anno della pubblicazione del primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* di Edmund Husserl<sup>2</sup> e l'anno dello scritto di Viktor von Weizsäcker *Seelenbehandlung und Seelenführung*<sup>3</sup> poi ripubblicato con il titolo di *Menschenführung*, la cui indagine tra biologia e teologia è essenzialmente dedicata alla comprensione della persona e ai principi della sua formazione.

Nel frattempo Husserl tra il 1916 e il 1924-1925 elabora le *Ideen II* e *III*, e nelle *Ideen II* sviluppa una fenomenologia della persona e delle stratificazioni fisiche e psichiche che la condizionano; nel 1913 Max Scheler pubblica la prima parte del suo scritto più significativo *Der Formalismus der Ethik und die materiale Wertethik*<sup>4</sup>, completato nel 1916 e pubblicato anche in un volume unico con una Prefazione e il sottotitolo significativo: *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Un'altra figura di questa costellazione presentata da Paolo è quella di Romano guardini che – scrive Paolo – «si apre alle prospettive di un'etica fenomenologica della persona già nelle *Lettere da lago di Como 1923-1925*»<sup>5</sup>. Egli, nei medesimi anni Venti, stringe rapporti di amicizia con Viktor von Weizsäcker che lo ricorderà nelle sue *Begegnungen und Entscheidungen*<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, cur. V. Costa, Torino 2000 (ed. or., Halle 1913).

<sup>3</sup> Nel 1925 Weizsäcker tenne un ciclo di lezioni presso il Seminario apologetico di Helmstedt che, l'anno seguente, pubblicò con il titolo *Seelenbehandlung und Seelenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet* (oggi in V. v. Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk, C. F. v. Weizsäcker, Bd. 5, Frankfurt am Main 1987, pp. 67-141), per poi ripubblicarle nel 1955 con il titolo *Menschenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet* (Göttingen). Proprio a Paolo Augusto Masullo si deve l'edizione italiana di questo scritto, dal titolo *Biologia e metafisica. Istruzioni per la condotta umana*, Salerno 1987.

<sup>4</sup> M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cur. R. Guccinelli, presentazione di R. De Monticelli, Milano 2013 (ed. or., Halle 1913 e 1916).

<sup>5</sup> P. A. Masullo, *L'intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker*, Napoli 1999, p. 9.

<sup>6</sup> V. v. Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, in *Gesammelte Schriften* cit., Bd. 1.

Inoltre Guardini si rivolse con interesse all'opera di Scheler: la persona diventa il tema centrale in *Welt und Person* del 1959 e delle *Vorlesungen* degli anni 1950-1962, che sono state pubblicate con il titolo di *Ethik*<sup>7</sup>.

I quattro capitoli del libro, dedicati ciascuno a una delle figure della costellazione, sono tuttavia attraversati da una comune intenzione teoretica che Paolo Masullo esprime chiaramente nelle pagine conclusive del capitolo dedicato a Husserl:

Il tentativo avviato dalla fenomenologia husserliana e [...] dalla riflessione di Max Scheler è il passo decisivo per la costruzione di una scienza trascendentale, *a-priorica*, ma non astrattamente formale, cioè logico-deduttiva della umanità dell'uomo. Al centro di questa nuova episteme antropologica, la soggettività si esibisce tutta nel circolo di teoresi e prassi, scienza e vita, teoreticamente disvelato nella fenomenologia della persona e praticamente manifesta nell'azione dell'etica. [...] La fenomenologia della *persona* è dunque il cuore dell'antropologia critica [...] un sapere che rivela le condizioni *a-priori* per cui si può pensare il proprio dell'uomo, non un *essere*, ma un *divenire*: in tali condizioni consiste la *persona*<sup>8</sup>.

Un presupposto di questa riflessione sul soggetto o più precisamente sull'io-uomo per adoperare la formula di Husserl è il *Methodenstreit* tra scienze della natura e scienze dello spirito che, a partire da Dilthey, aveva investito in modo particolare la psicologia e riguardo al quale Karl Jaspers nei suoi studi psicopatologici tra il 1908 e il 1913 fornisce alcune indicazioni metodologiche rilevanti. Nel saggio sul *Delirio di gelosia* introduce la distinzione tra due vie della conoscenza psicologica e psico-patologica: la via del «comprendere [*verstehen*] e quella del «concepire [*begreifen*] o dello «spiegare [*erklären*]:

Quando consideriamo la vita psichica – egli scrive – abbiamo a disposizione due vie: O ci trasponiamo interiormente [*versetzen uns hinein*] negli altri, ci immedesimiamo [*fühlen uns ein*] con essi, “comprendiamo”, oppure consideriamo singoli elementi dei fenomeni nella loro connessione e nella loro successione in quanto dati [...] In questo caso ci limitiamo a “concepire”, allo stesso modo in cui

<sup>7</sup> R. Guardini, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, cur. M. Nicoletti e S. Zucal, premessa di F. Henrich, Brescia 2001 (ed. or., Mainz-Paderborn 1993).

<sup>8</sup> Masullo, *L'intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker* cit., pp. 40-41.

concepriamo le connessioni del mondo fisico, pensando ad un processo [*Vorgang*] obiettivo che sta a fondamento – un processo “fisico” o “inconscio”, nella cui essenza è insito il fatto che non vi possiamo accedere mediante una trasposizione interiore<sup>9</sup>.

La posizione di Jaspers che ho qui richiamata, per il suo impianto fenomenologico, che lo porta a concepire il soggetto non come io empirico né come io puro, trascendentale, ma piuttosto come coscienza costituita da un flusso di atti, di *Erlebnisse*, di esperienze vissute, aiuta a comprendere l'origine della ricerca di Paolo Masullo, rispondendo propriamente all'esigenza di rifondare la distinzione/opposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito:

La bipolarità di *scienze della natura* e *scienze dello spirito*, – scrive Masullo in apertura del suo saggio – variamente motivata, veniva però, ormai, progressivamente attenuandosi. Il tentativo di preservare l'autonomia delle *scienze dello spirito* attraverso la legittimazione della loro diversità dalle *scienze della natura* considerate tali per la loro “oggettività” empirica, veniva difeso con sempre maggiore difficoltà. Nella situazione bipolare, la biologia e la psicologia finivano per restare prigioniere del quadro epistemologico contrassegnato dal tipo di “oggettività” proprio delle scienze della natura<sup>10</sup>.

La soluzione viene vista da Masullo nella direzione indicata da Husserl nelle *Ideen II*, secondo cui «è necessaria una nuova e diversa psicologia, una scienza generale dello spirito che non sia di ordine “psicofisico”, ovvero non sia “naturalistica”»<sup>11</sup>.

In questo contesto epistemologico, che si preciserà attraverso l'assunzione della distinzione husserliana tra atteggiamento naturalistico e atteggiamento personalistico, la riflessione di Paolo Masullo sulla persona rinvia essenzialmente alla sezione seconda e alla sezione terza del secondo libro delle *Idee* di Husserl dedicato alle ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Il concetto di persona si definisce attraverso la costituzione del mondo ani-

<sup>9</sup> K. Jaspers, *Delirio di gelosia*, cur. S. Achella, Milano 2015, pp. 62-63 (ed. or., Berlin 1910).

<sup>10</sup> Masullo, *L'intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker* cit., pp. 15-16.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, cur. V. Costa, Torino 2002 (ed. or., Den Haag 1952), p. 177.

male, ovvero della vita psichica, e soprattutto attraverso la costituzione del mondo spirituale, nel quadro generale della svolta epistemologica e insieme esistenziale dall'atteggiamento naturalistico all'atteggiamento personalistico.

Un aspetto fondamentale a cui si richiama Paolo è che la fenomenologia dell'esperienza originaria presenta l'intima unità tra corpo vivente e psiche come costitutiva dell'io empirico, ovvero dell'io-uomo, «la cui realtà è» appunto «connessa o intrecciata con la realtà del corpo-vivo»<sup>12</sup>. Il corpo vivo, in quanto intrecciato con la vita psichica del soggetto, è anche il ponte che rende possibile l'entropatia dell'altro soggetto, cioè la relazione intersoggettiva. E l'entropatia dell'altro è anche lo specchio della entropatia del soggetto stesso che sposta la propria affettività, il proprio sentire interiore, i moti della propria anima sugli oggetti del proprio mondo circostante, a cominciare dal proprio corpo vivo. «Il corpo vivo – scrive Husserl – non è soltanto una cosa, è anche espressione dello spirito, e nello stesso tempo un organo dello spirito»<sup>13</sup>. Certamente questa considerazione può significare il primato della psiche rispetto al corpo vivo, ma d'altra parte senza il corpo vivo la psiche non avrebbe «un'esistenza obiettiva», il soggetto quindi non si costituirebbe come una datità intersoggettiva:

L'esperibilità intersoggettiva è pensabile soltanto attraverso l'entropatia, la quale a sua volta presuppone un corpo vivo intersoggettivamente esperibile, un corpo vivo che viene inteso dal soggetto dell'entropatia come il corpo vivo dell'essere psichico in questione<sup>14</sup>.

L'analisi fenomenologica deve proseguire attraverso l'analisi dell'«io puro», dei suoi atti intenzionali, dell'«io uomo» come elemento dell'ambiente dell'io puro, come soggetto psichico reale. In questo insieme di analisi, è rilevante l'affermazione secondo cui l'io-uomo si rivela come «uomo nella natura», proprio in virtù dell'intreccio originario di realtà psichica e corpo vivo, cioè «in virtù del fatto che il corpo vivo è innanzitutto una cosa materiale nella natura spaziale»<sup>15</sup>; ma in quanto realtà psichica non si esaurisce in questa dimensione naturale, la cui organizzazione è retta

<sup>12</sup> Ivi, p. 97.

<sup>13</sup> Ivi., p. 100.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Ivi, p. 141.

dal principio di causalità. Va comunque superata la mera opposizione di psiche e natura, e va considerata piuttosto l'unità di psiche e corpo vivo intesa come soggetto umano contrapposto agli oggetti della realtà naturale. Più precisamente, al di qua del soggetto empirico oggettivamente inserito nel mondo circostante intersoggettivo spazio-temporale che è la natura oggetto delle scienze fondate sulla matematizzazione e sul principio di causalità, vi è «il soggetto assoluto» con «i suoi vissuti, il suo prendere intenzionalmente di mira, i suoi atti di ragione etc., il soggetto per il quale si costituisce l'intera natura, la natura fisica, come quella animale»<sup>16</sup>.

L'analisi della natura – scrive Husserl concludendo la costituzione della natura animale – mostra quindi che essa richiede un'integrazione, che essa comporta certi presupposti e che perciò rimanda al di là di sé stessa, rimanda a un altro ambito d'essere e di ricerca: al campo della soggettività che non è più natura<sup>17</sup>. Qui si evidenzia che:

il discorso attorno all'uomo assume un duplice significato. L'uomo nel senso della natura (come oggetto della zoologia e dell'antropologia naturalistica) – l'uomo come un [essere] reale spirituale e come membro del mondo dello spirito (come oggetto delle scienze dello spirito). Si rende necessaria quindi la distinzione tra due atteggiamenti della coscienza nell'apprensione del soggetto, dell'uomo in quanto dipendente dal suo corpo vivo e perciò dalla rimanente interviene la distinzione tra atteggiamento naturalistico e atteggiamento personalistico, che consente di fondare un'antropologia irriducibile in una prospettiva deterministico-naturalistica<sup>18</sup>.

In questa prospettiva, un particolare merito del capitolo dedicato a Husserl è l'analisi dell'articolo *Rinnovamento come problema individuale*<sup>19</sup> che delinea l'etica pura: «la vita etica – scrive Husserl

<sup>16</sup> Ivi, p. 173.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Ivi, pp. 142 ss.

<sup>19</sup> L'articolo, con il titolo *Erneuerung als individuellethisches Problem*, comparve nel 1924 sulla rivista giapponese «Kaizo». Le citazioni che seguono sono tratte dall'edizione tedesca pubblicata in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cur. Th. Nenon e H. Sepp, Dordrech-Boston-London 1989 e sono tradotte da Paolo Masullo che non ha potuto tenere conto della traduzione italiana pubblicata, contemporaneamente al suo volume, in E. Husserl, *L'idea di Europa*, cur. C. Sinigaglia, Milano 1999.

– secondo la sua essenza è una vita cosciente, la quale si sottopone all’idea di rinnovamento»<sup>20</sup>, che non deriva dall’essere affettivamente mosso, o dall’essere sospinto passivamente da impulsi, inclinazioni, ma dal fatto che la persona cosciente “agisce” [*handelt*] – scrive Husserl – da sé, *motu proprio*, mosso dal suo io-centro [*Ich-Zentrum*] liberamente attivo [*frei-tätig*], fa esperienza in una genuina attività personale o libera, pensa, valuta, incide sul suo esperito mondo-proprio<sup>21</sup>.

E la specificità dell’agire umano – osserva Masullo – consiste propriamente nella sua possibilità di essere universalizzata in quanto agire razionale, agire della persona, intesa come «l’ideale di un soggetto di tutti i poteri», responsabile dei suoi atti che scaturiscono dall’imperativo categorico di non consolidare il proprio agire in una datità passivamente accolta e ripetuta, ma appunto di mantenerlo aperto al rinnovamento, che vuol dire capacità di cogliere l’indicazione della ragione negatrice dell’immediatezza del già dato.

Mi sembra questo il risultato più compiuto e significativo della interpretazione che Masullo dà dell’articolo husserliano sul “rinnovamento”: «pensare il proprio dell’uomo [...] non come essere ma come *divenire*»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Husserl, *Erneuerung als individualethisches Problem* cit., p. 20.

<sup>21</sup> Ivi, p. 24.

<sup>22</sup> Masullo, *L’intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker* cit., p. 41.



GUIDO CUSINATO

*Vita e sentire primordiale.  
Alcune riflessioni a partire da uno scritto  
di Paolo Augusto Masullo*

*Life and primordial feeling. Some reflections on a paper by Paolo Augusto Masullo*

*Abstract:* What is striking about Paolo Augusto Masullo's philosophical proposal is how he has rethought the concept of the pathic – a concept taken directly from Weizsäcker – in order to move from a philosophy based on being to one based on becoming. As a result, the old question of being loses more and more meaning and becomes “meaningless”, while the ethical question of becoming gains more and more meaning. But the becoming around which the ultimate meaning of philosophy revolves concerns our human formation, in the sense of “Bildung”, our movement towards what we will be. Philosophising of becoming began with Nietzsche's anthropological turn when he shifted the central question from “Who is man?” to “Where is man going?”. Below, I develop a reflection on the relationship between life and feeling from some insights from a paper by Masullo, published in 2013: *Laddove si dà qualcosa che sente, s'insinua la probabilità di un significato*.

*Keywords:* Patric; Feeling; Emotion; Weizsäcker; Life

Sono onorato di poter ricordare l'amico e il filosofo Paolo Augusto Masullo. Il mio incontro con Paolo Augusto Masullo era, per certi aspetti, inevitabile, visto il comune interesse per la fenomenologia del sentire e la sfera affettiva, con una particolare predilezione per la prospettiva di Viktor von Weizsäcker e di Max Scheler. Masullo è noto per essere uno dei maggiori studiosi di Weizsäcker, a cui aveva dedicato una monografia: *Patosofia* (1992)<sup>1</sup>, e di cui aveva tradotto due delle sue più importanti opere:

<sup>1</sup> P. A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992.

*Biologia e metafisica* (1987)<sup>2</sup> e la *Struttura ciclomorfa* (1995)<sup>3</sup>. Ma la riflessione di Masullo non si è fermata a Weizsäcker, in quanto ne ha ripercorso a ritroso la genesi del pensiero nel suo intreccio con la tematica dell'intersoggettività<sup>4</sup>, della motivazione<sup>5</sup>, e dell'antropologia filosofica, fino a individuare nel termine "patico" una categoria essenziale del vivente in generale e, in modo particolare, dell'uomo<sup>6</sup>. E sempre in questo lavoro di esplorazione, fino alle fonti della fenomenologia del patico era, infine, approdato alla fenomenologia del sentire di Scheler.

La sua proposta filosofica mi ha colpito soprattutto per il modo in cui ha usato il concetto di patico per rielaborare tutta la filosofia, passando da una visione basata sull'Essere a una basata sul Divenire. Ne consegue che la vecchia questione sull'Essere perde sempre più significato, diventa "insensata", mentre la questione etica sul divenire acquista sempre più senso. Ma tale divenire, attorno a cui ruota il senso ultimo della filosofia, è il divenire che riguarda la nostra formazione, nel senso di *Bildung*, il nostro andare verso chi saremo. Una filosofia del Divenire che nasce con la svolta antropologica di Nietzsche, quando sposta la domanda centrale da: «chi è l'umano?» a «dov'è diretto l'umano?».

Per tale ragione, e nonostante tutto, allora, la tradizionale domanda teoretica, la domanda sull'Essere, appare sempre più priva di senso, "insensata", mentre la domanda etica, cioè la domanda sul divenire, sul prender forma, sul nostro dovere, necessariamente, procedere-verso chi saremo – *Was wird der Mensch?* – appare sempre più "piena di senso", vera forma del nostro "sentire"<sup>7</sup>. Masullo intende l'antropologia filosofica come il sapere che analizza e descrive il divenire umano come un prendere forma reso possibile dal "sentire". Da qui l'interesse, sempre più esplicito negli ultimi anni, verso il tema del postumano, a cui ha

<sup>2</sup> V. v. Weizsäcker, *Biologia e metafisica. Istruzioni per la condotta umana*, cur. P.A. Masullo, Salerno 1987 (ed. or., Gütersloh 1926).

<sup>3</sup> Id., *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, cur. P.A. Masullo, Napoli 1995 (ed. or., Leipzig 1940).

<sup>4</sup> P. A. Masullo, *L'intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker*, Napoli 1999.

<sup>5</sup> Id., *Saggio sulla motivazione*, Napoli 2005.

<sup>6</sup> Id., *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, Bari 2008.

<sup>7</sup> Id., *Laddove si dà qualcosa che sente, s'insinua la probabilità di un significato*, in *Sentire e pensare. Tra Kant e Husserl*, cur. M. T. Catena, A. Donise, Milano 2013, p. 138.

dedicato, fra l'altro, un volume in lingua inglese, curato assieme a Mauro Maldonato<sup>8</sup>.

Qui di seguito mi limito a sviluppare una riflessione sul rapporto fra vita e sentire a partire da alcuni spunti presenti in un notevole scritto di Masullo uscito nel 2013. È un breve testo dal titolo *Laddove si dà qualcosa che sente, s'insinua la probabilità di un significato*, testo che compare nel volume, a cura di Anna Donise, *Sentire e pensare*<sup>9</sup>. C'è da osservare che Masullo riprende i due termini del titolo del volume, “sentire” e “pensare”, in un significato particolare, in quanto con “sentire” intende “patico”, mentre con “pensare” intende l'attività di una «coscienza intenzionale significatrice»<sup>10</sup>. Per cui il tema del suo scritto riguarda propriamente il rapporto fra il sentire patico e la “significazione” che passa attraverso la coscienza intenzionale.

### 1. *Il concetto di patico*

Al centro della riflessione di Masullo c'è il concetto di patico, un concetto ripreso direttamente da Weizsäcker, che lo usa per la prima volta nel saggio del 1930, *Medizin und Seelensorge*. Tale concetto diventerà, insieme a quello di “struttura ciclomorfa” (*Gestaltkreis*), uno dei due concetti fondamentali di tutta la produzione teorica di Weizsäcker. Tanto che proprio da questi due termini deriveranno i titoli delle sue opere maggiori: *Der Gestaltkreis* (1939) e *Pathosophie* (1956).

Masullo nota innanzitutto che in Weizsäcker il significato di patico (*das Pathische*) è distinto non solo da quello di «patologico» (*das Pathologische*) in senso clinico, ma anche da quello di «soffrire» (*das Leiden*), a cui invece viene tradizionalmente ricondotto. Infatti, la caratteristica principale del “patico” non è quella di designare una condizione patologica, né una condizione di semplice passività. D'altra parte, secondo Weizsäcker, la malattia non è solo un fatto biologico, ma anche un modo di esprimere il proprio rapporto con il mondo e con sé stessi.

<sup>8</sup> M. Maldonato, P. A. Masullo (cur.), *Posthuman: Consciousness and Pathic Engagement*, East Sussex 2017.

<sup>9</sup> Masullo, *Laddove si dà qualcosa che sente* cit., pp. 121-138.

<sup>10</sup> Ivi, p. 126.

Il motivo di tale equivoco deriva dal fatto che nella tradizione della cultura medica, psicologica e filosofica si tende spesso a tener separata l'esperienza sensoriale dall'esperienza psichica o spirituale, e in tal modo ci si limita ad occuparsi separatamente o del dolore del corpo o della patologia psichica<sup>11</sup>. Questa dissociazione rifiuta, erroneamente, la connessione costitutiva tra il sensorio e lo psichico, connessione che costituisce invece l'essenza del patico. Tale connessione definisce il vivente come "patico", proprio perché la vita si dà e si può dare solo in questa connessione. La visione patica unifica ciò che prima rimaneva astrattamente separato: non c'è più contrapposizione fra corpo e psiche, in quanto il corpo-vivo è lo psichico. Pertanto il patico incarna la relazione fra il "corpo vivo-sensoriale" (*sinnliche Leib*) e il "corpo-vivo psichico" (*seelische Leib*). Il patico non è che l'espressione di questo rapporto, di questa tensione che è il vivere stesso. In tal modo il patico rappresenta la categoria che definisce l'unità psicofisica del vivente, un concetto che a sua volta Weizsäcker riprende da Scheler. In questo senso, il "patico" diventa la categoria trascendentale, cioè il limite e l'orizzonte modale entro il quale è possibile l'originariamente costitutivo della forma-di-vita in generale (*Gestaltsleben*). Grazie al patico, come risultato dell'introduzione del concetto di soggetto in biologia, il soggetto vivente emerge dal "rapporto-di-fondo" (*Grundverhältnis*) con la natura, quello che unisce fra loro tutti gli esseri viventi.

## 2. Il patico e la significazione

Nello scritto *Laddove si dà qualcosa che sente, s'insinua la probabilità di un significato*, Masullo interpreta questa dissociazione nei termini di sentire e pensare, e quindi si pone il problema di come superare la contrapposizione fra "patico", inteso come l'antilogico, e "ontico", inteso come il logico. Il sentire, afferma Masullo, è condizione apriori di ogni possibile significazione. Pertanto, senza il sentire non può darsi un qualsiasi significato. Qui Masullo più che Husserl, ha in mente la fenomenologia del sentire di Scheler, cioè un sentire che coglie, già a un livello pre-rappresen-

<sup>11</sup> V. v. Weizsäcker, *Medizin und Seelensorge* (ed or., Heidelberg 1930), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk, C. F. v. Weizsäcker, Bd. 5, Frankfurt am Main 1987, p. 246.

tativo, le datità reali e offre pertanto i contenuti materiali al processo conoscitivo. Anche il tentativo di determinare il significato di “pensare” avviene attraverso un confronto fra Husserl e Scheler:

per Husserl, pensare è attività di strutturazione di significati intenzionalmente prodotti, mentre secondo Scheler pensare è attività di strutturazione di senso intenzionalmente inteso come valore (*Wert*). In tali prospettive, in Husserl si apre ad un modello essenzialmente gnoseologico, in Scheler ad uno essenzialmente etico. Appare evidente che se nel modello scheleriano, l'orizzonte vitale, il materiale impulso affettivo concreto (*Gefühlsdrang*) appare [...], in quello husserliano l'effettiva e “affettiva” corporeità vivente è, comunque, di fatto tolta. [...] in Husserl, il corpo è sì corpo animato, vivente (*Leib*) ma se ne sta, diremmo, tutto nella coscienza, là dove davvero si sente e si risente<sup>12</sup>.

Al centro non c'è pertanto l'intenzionalità della coscienza di Husserl, ma l'intenzionalità del sentire, una intenzionalità che va oltre i confini della coscienza per trovare il suo punto di riferimento nel corpo-vivo. Un sentire intenzionale che scaturisce dal corpo-vivo anche senza la mediazione della rappresentazione e della coscienza. È quindi un sentire che ha un accesso autonomo all'esperienza e che su di essa fonda la percezione rappresentativa e che pertanto si rivela come il vero apriori empirico della conoscenza. Si tratta di un sentire ripensato come

“apriori empirico”, proprio della strutturale capacità del vivente di rispondere a stimoli, nel suo avvertirli, rendendoli, in qualche modo non necessariamente logici, dotati di un “qualche” significato funzionale e finalizzato. In quanto, appunto, vita vivente, questa strutturale capacità è originariamente “aperta” nel e al mondo, essendo domanda affettiva all'origine ben prima di qualunque formazione coscienziale che la “ordini” in significati logici. [...] Al posizionamento prelogico ed apriorico materiale di Scheler, risponde la rigida e, fenomenologicamente rigorosa, impostazione husserliana. In Husserl, cioè, l'espressione è già una significazione logica<sup>13</sup>.

Mentre in Husserl il rapporto fra pensare e sentire è concepito a partire da un primato e da una centralità della coscienza, per Masullo il sentire passa attraverso una intenzionalità propria

<sup>12</sup> Masullo, *Laddove si dà qualcosa che sente* cit., pp. 123-124.

<sup>13</sup> Ivi, p. 124.

del corpo-vivo che rimane irriducibile a quella della coscienza, in quanto la fonda.

A questo punto Masullo distingue due modi fondamentalmente diversi di concepire il rapporto fra sentire e pensare. Il primo, che viene respinto, considera il sentire e il pensare come risultato di un'attività della coscienza. Il secondo, che viene sostenuto, vede il sentire come «condizione necessaria, anche se non sufficiente, perché si dia [...] un pensare»<sup>14</sup>. Pensare diventa pertanto un'attività di significazione che presuppone il sentire. In tal modo l'opposizione fra sentire e pensare viene completamente superata in quanto «sentire è [...] già pensare»<sup>15</sup>. Il sentire è la preistoria del pensare, così come il pensare è un sentire che diventa consapevole di sé stesso. Senza sentire non c'è pensare. È per questo motivo che «dobbiamo continuare a sentire se vogliamo ancora significare qualcosa, ovvero dobbiamo continuare a sentire se vogliamo ancora pensare»<sup>16</sup>.

Se, dunque, pensare è attività di significazione cui resta, per così dire, “incollato” il sentire, un sentire senza il quale il pensare, semplicemente, non si realizzerebbe, sentire, invece, è agire di un Sé, comunque, nel mondo, a prescindere dal pensare che non necessariamente vi consegue ma che necessariamente lo presume<sup>17</sup>.

Se senza sentire non c'è pensare, tuttavia c'è un sentire che non necessariamente diventa pensare. Infatti la realizzazione della significazione del pensare presuppone necessariamente il sentire, ma il sentire può agire sul mondo anche senza essere accompagnato dal pensare. Questa reinterpretazione del rapporto fra sentire e pensare permette di rileggere il processo di formazione umana, in quanto l'umano

è una forma che, in quanto aperta all'origine, giunge dopo il sentire, dopo l'aver “già” sentito e pure va oltre nel puntuale rapportarsi alla trasformazione in atto, verso un nuovo pensare. Essa si manifesta come forma complessa e organizzata in quanto nuovo pensare, cioè come trasfigurazione o nuova metafora del nostro trovarci esser viventi: un altro grado d'apparizione di modo e forma di quel costitutivo e vitalmente intoglibile sentire – il nostro *ethos* in quanto *pathos* – che, necessariamente e universalmente, finché saremo, siamo. Dobbiamo continuare a sentire se vogliamo ancora

<sup>14</sup> Ivi, p. 126.

<sup>15</sup> Ivi, p. 132.

<sup>16</sup> Ivi, p. 138.

<sup>17</sup> Ivi, p. 135.

significare qualcosa, ovvero dobbiamo continuare a sentire se vogliamo ancora pensare<sup>18</sup>.

L'umano è pertanto una forma che nasce dal sentire e si evolve poi in quel sentire capace di significazione che è il pensare. Per continuare a pensare, dobbiamo pertanto continuare a sentire.

### 3. *Vita e sentire patico*

A ben vedere la riflessione di Masullo non si limita a considerare il rapporto del sentire con la significazione nell'umano, ma estende il sentire a tutta la vita. Il tentativo di fondo è quello di ripensare il sentire come patico, cioè come il modo di agire sul mondo che permette la significazione della forma-vita. In tal modo Masullo stabilisce una connessione essenziale fra il sentire patico e la vita.

Sullo sfondo si staglia la svolta antropologica di Nietzsche e di Scheler grazie a cui l'autonomia del pensiero, così come la centralità della coscienza e del soggetto vengono ricondotte al sentire del corpo-vivo. Scheler critica Cartesio e Kant sostenendo che la coscienza e la ragione non sono separate dal corpo-vivente, ma ne sono espressioni. Non ci sono pertanto due libertà diverse, ma una sola libertà, e questa ha origine nel sentire. Il sentire è pertanto il fondamento dell'autonomia dell'organismo vivente così come del pensiero:

In un linguaggio certo più tradizionalmente filosofico, rispetto a quello adottato da Nietzsche, Max Scheler risponde così a Cartesio: il Soggetto, la coscienza non è separata dal "corpo-cosa" dato che il corpo, in quanto vivente, non è cosa ma è la stessa soggettività o psichicità e, al tempo stesso, risponde a Kant: la ragione non è separabile dal corpo-vivente di cui essa è, evidentemente, manifestazione e non è nemmeno pensabile come separata, poiché la sua stessa pensabilità è espressione di una "certa" fisiologia del corpo vivente. Non possono darsi, allora, due autonomie, o due libertà! Si tratta, semmai, di gradi diversi di una stessa autonomia o libertà che, primariamente, risiede nel sentire. Insomma, l'autonomia dell'organismo vivente che, innanzitutto sente, è il vincolo di ogni possibilità di autonomia del pensiero<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, p. 138.

<sup>19</sup> Ivi, p. 134.

Andando oltre Cartesio, la coscienza e la psiche non sono sostanze separabili dal corpo-vivo, ma espressioni della stessa psichicità del corpo-vivo, cioè del sentire. Andando oltre Kant, l'autonomia della ragione e la libertà non sono contrapposte alla sfera affettiva e al sentire del corpo-vivo. E questo in quanto – come già aveva evidenziato Schelling, ben prima di Hans Jonas – l'organismo racchiude già in sé stesso lo «schema della libertà» e la sua capacità di rappresentare un «punto di vista autonomo» sull'ambiente diventa il vero presupposto anche per ogni autonomia della significazione del pensiero<sup>20</sup>.

#### 4. *Sentire primordiale e interazione con il piano espressivo*

Questa riflessione di Masullo offre nuovi e preziosi spunti per ripensare il grande tema del rapporto fra vita e sentire. Un tema che nel Novecento era stato posto con insistenza prima da Scheler e poi da Weizsäcker. Si tratta di tema filosofico centrale, eppure spesso sottovalutato e quasi sempre frainteso.

Sentire e vita si implicano a vicenda. Un *computer* è un sistema intelligente che non sente, quindi non è un essere vivente. Senza il sentire non sarei un essere vivente, ma sarei come un *computer*. Che cosa servirebbe a un *computer* per diventare un sistema vivente? Non di certo un aumento della velocità dei processori o delle dimensioni della memoria. Sarebbe necessario inventare un meta-programma che lo renda in grado d'interagire con il piano espressivo della vita in modo da esprimere, come si è già osservato a proposito dell'organismo, un «punto di vista autonomo» sul senso dei processi che esegue. Chiamo «sentire primordiale»<sup>21</sup> questo «meta-programma», infinitamente complesso, che opera anche nel più elementare organismo vivente, e capace di connettere fra di loro tutti gli esseri viventi.

Il sentire primordiale è il modo più elementare con cui l'organismo interagisce con il piano espressivo grazie alle leggi della biosemiotica. La biosemiotica regola l'interazione con il piano

<sup>20</sup> Cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, Milano 2018, pp. 23-36.

<sup>21</sup> Riprendo questo termine da quello di «impulso primordiale del sentire» (*Gefühlsdrang*), coniato da Scheler (cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cur. L. Boella, Milano 2010).

espressivo di ogni organismo grazie al sentire<sup>22</sup>. È il sentire che permette ad ogni essere vivente – compresi quindi gli organismi unicellulari e le piante – d’interagire con la dimensione espressiva a livello biosemiotico. Tale sentire primordiale si avvale di una forma elementare di percezione valoriale pre-rappresentativa che orienta ad es. il posizionamento di una pianta di fiori sul davanzale di una finestra. Un sentire primordiale non va però confuso con la sensazione, che è presente solo a partire dal livello dello schema corporeo animale.

Finora il sentire è stato interpretato, con poche eccezioni, in riferimento all’interiorità soggettiva. Una tale prospettiva è fallante. Il sentire non è qualcosa da attribuire a un soggetto già predeterminato. Al contrario è il soggetto ad essere il risultato dell’emergere di un ordine del sentire. Infatti, attraverso il sentire il soggetto coglie i valori per lui più rilevanti e in tal modo si posiziona nel mondo. Il sentire non può essere definito in relazione alla soggettività, perché è la soggettività che si definisce a partire dall’ordine del sentire.

In una descrizione corretta, il sentire non si espande al resto del mondo a partire da un individuo, come le onde provocate da un sasso gettato nello stagno. Infatti, a livello biosemiotico, il sentire non è concentrato dentro un individuo isolato. Piuttosto è l’individuo ad essere il risultato d’un processo di “condensazione” di un sentire primordiale che è già diffuso fin dall’inizio in tutta la biosfera come una delle sue dimensioni fondamentali. Il sentire primordiale s’identifica con la vita stessa e non ha bisogno di estendersi. Dove c’è vita c’è già anche il sentire. Dove non c’è sentire, non c’è vita.

Gli individui biologici non sono i vasi di pandora da cui si diffonde il sentire ma, al contrario, sono condensazioni del sentire primordiale della vita a livello biosemiotico. Il sentire scorre sul fondo della vita, per poi condensarsi nelle diverse intenzionalità degli organismi viventi. È la situazione dell’impersonale descritta da Bergson, Scheler e Deleuze. Siamo noi, attraverso gli occhiali dell’intelligenza, che vediamo l’ape come distinta dal fiore. Invece a livello del sentire primordiale, l’ape forma un tutt’unico con il fiore attorno a cui danza.

Affinché ci possa essere una sincronizzazione fra le varie forme di espressività degli organismi viventi, va presupposto il

<sup>22</sup> Cfr. Cusinato, *Biosemiotica* cit., pp. 101-116.

radicamento dei diversi organismi in un'unità originaria della vita. L'idea che alla base della vita ci sia una unità originaria che sintonizza tutti gli esseri viventi era stata sviluppata all'inizio del Novecento da Scheler con il concetto di "uni-patia" (*Einsfühlung*). È questa intuizione di Scheler che ispira anche la riflessione di Weizsäcker sul "rapporto-di-fondo" (*Grundverhältnis*). La tesi di Scheler è che al livello pre-individuale e impersonale dell'unipatia corrisponda una "grammatica universale dell'espressività".

Si tratta di un'espressione che, se intesa nel senso di una grammatica innata e statica, può far sorgere diversi fraintendimenti. Per evitarli ho pertanto proposto di ripensare la tematica scheleriana della "grammatica universale dell'espressività" nel senso di una biosemiotica che regola l'interazione originaria di tutti gli esseri viventi<sup>23</sup>. Questa funziona come un "cassetto degli attrezzi" che permette ad ogni organismo di esprimere e d'interpretare l'espressività dell'ambiente in cui vive. Il sentire primordiale è ciò che connette l'organismo con l'unità originaria della vita, o sintonizzazione vitale. Grazie a tale sintonizzazione, il sentire primordiale è in grado di decodificare il linguaggio della biosemiotica e d'interagire con il piano espressivo della vita.

##### 5. *Sentire ed emozioni*

La fenomenologia del sentire oggi è ancora agli inizi. Questo è testimoniato anche dall'imprecisione terminologica che la caratterizza e dalla difficoltà a tracciare una distinzione elementare come quella fra sentire ed emozione. Che differenza c'è? A partire da metà Ottocento, il termine *emotion* si è imposto nel dibattito accademico in lingua inglese su altri termini ritenuti meno "scientifici" come *feeling*, *passion*, *sentiment* e *affection*<sup>24</sup>. Da quel momento l'attenzione si è spostata sulla possibilità di classificare oggettivamente il modo in cui le emozioni si esprimono. Si tratta di una linea di pensiero ben consolidata che si può far partire dalle ricerche di Darwin esposte in *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) fino ai tentativi di Ekman d'individuare una classificazione universale delle "basic emotions". Questa scelta ha avuto la conseguenza di scaricare, per riflesso, sul termine *feel-*

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 124-129.

<sup>24</sup> T. Dixon, *From Passions to Emotions: the Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.

ing gli aspetti più instabili e soggettivi della sfera affettiva. Da questo punto di vista è molto indicativa la distinzione proposta ad es. dal *Dictionary of Psychology* della *American Psychological Association*: «Feelings differ from emotions in being purely mental, whereas emotions are designed to engage with the world»<sup>25</sup>. La contrapposizione fra un'emozione "oggettiva", che interagisce con il mondo, e un *feeling* "soggettivo", ripiegato in una dimensione privata e soggettiva, si rivela una pericolosa gabbia in quanto impedisce di descrivere in modo adeguato la sfera affettiva.

All'inizio del Novecento è Scheler a rivalutare il concetto di sentire (*Gefühl*), individuando in esso l'origine di quella intenzionalità che permette a un essere vivente di posizionarsi nella realtà. Se però anche il sentire è intenzionalmente diretto al mondo, che differenza c'è fra sentire ed emozione? Se il sentire orienta l'originario posizionamento nel mondo, l'emozione fa qualcosa di più: motiva e orienta la capacità di *muoversi*, cioè di camminare, nel mondo. L'emozione appartiene ad un essere che ha le gambe e non le radici.

Il termine emozione deriva dal latino *emovere*, composto da *ex* (fuori) e *movere* (muovere). L'emozione indica quel movimento che spinge "fuori" un individuo, per interagire attivamente con il piano espressivo della vita e muoversi autonomamente nel mondo. Le emozioni esistono dall'istante in cui il primo organismo vivente ha iniziato a muoversi autonomamente. È quindi nata assieme al primo organismo animale. Nel concetto di emozione è implicita l'idea di un movimento espressivo autonomo. Gli esseri viventi che hanno le radici e non si muovono, cioè i vegetali, sentono, ma non hanno bisogno di emozioni. Le emozioni hanno un senso solo per quegli organismi viventi, privi di radici, che si muovono autonomamente: gli animali. Fondamentalmente le emozioni nascono per motivare e orientare il movimento animale.

Il sentire primordiale è la dimensione della biosfera che regola l'interazione degli esseri viventi con il piano espressivo della vita. A sua volta l'emozione è la dimensione che regola tale interazione a livello di vita animale. Le emozioni sono il modo in cui gli organismi, capaci di movimento autonomo, regolano l'interazione

<sup>25</sup>American Psychological Association (APA), *Dictionary of Psychology*, Second Edition, Washington, DC 2015, p. 416.

con il piano espressivo. Le emozioni non sono pertanto una dimensione psicologica che ha origine “dentro” il cervello, ma sono una particolare dimensione della biosfera, precisamente quella che motiva e orienta il movimento degli organismi animali.

Se il sentire è esteso a tutta la vita, l'emozione è invece presente solo nella vita animale ed è quindi collegata alla sensazione, alla capacità di movimento e all'esistenza di uno schema corporeo. L'emozione fornisce pertanto l'energia motivazionale ai tre centri della vita animale: a) motiva un corpo vivo a compiere un movimento, a percepire e a interagire con l'ambiente circostante per sopravvivere, nutrirsi e riprodursi; b) motiva un *social self* a compiere un'azione per ottenere riconoscimento, e c) infine motiva una singolarità personale a co-eseguire un atto per rinascere nell'incontro con un'esemplarità. Conferisce inoltre un determinato significato, tono e colorazione a questo a) movimento, b) azione e c) atto, in modo da renderli a loro volta espressivi. Là dove non ci sono emozioni, verrebbe a mancare la motivazione a compiere un qualsiasi movimento, azione o atto e ci sarebbe pertanto la paralisi<sup>26</sup>.

Paralisi non solo muscolare, ma anche temporale. Nel senso che l'emozione è strettamente collegata anche all'esperienza del tempo vissuto. C'è un dato molto semplice e nel contempo enigmatico da cui partire. Quando penso all'immagine di una situazione del passato posso solo ricordarla. Invece quando penso alle emozioni che ho provato in quella situazione, a volte, posso anche riviverle. Risento la pelle d'oca provata dalla paura di perdere l'equilibrio in quel sentiero di montagna. Risento la sensazione di felicità e di libertà provata quella notte in cui dormii con il cielo stellato sopra di me. Posso risentire queste emozioni in modo abbastanza preciso, anche se meno intenso. È come se, nel caso dell'emozione, il passato sia, per certi aspetti, ancora a disposizione.

Il modo di rivivere le emozioni è diverso dal modo di ricordare un concetto. Se il ricordare un concetto rimane sul piano conoscitivo, il rivivere l'emozione implica un dato modo di penetrare dentro la realtà, di esprimersi e di esistere. Il rivivere un'emozione si porta dietro anche il modo con cui avevo trovato un accesso alla realtà. Interagendo con il piano espressivo, l'emozione rappresenta la chiave di accesso al tempo vissuto.

<sup>26</sup> Cusinato, *Biosemiotica* cit., pp. 242-244.

Senza la possibilità di movimento autonomo, propria dell'organismo animale, non c'è emozione e quindi non c'è esperienza di tempo vissuto. Passato, presente e futuro rappresentano le tre modalità del tempo vissuto con cui le mie emozioni si rapportano al piano espressivo della vita nel senso del 1) non poter più agire, 2) dell'agire, e 3) del poter agire. Il punto in cui avviene l'interazione con il piano espressivo indica la contemporaneità del presente, e segna lo spartiacque fra passato e futuro. La direzione verso cui si sposta questo punto, dal passato al futuro, indica l'irreversibilità del tempo vissuto.

#### 6. *Mi emoziono, dunque esisto*

L'*ex-movere*, nel senso dell'uscir fuori dal piccolo *self*, apre a un nuovo modo di fare esperienza e di esistere. In filosofia si è molto insistito sulla differenza fra la semplice sopravvivenza e l'esistere. A questo proposito già Schelling riconduce il significato del termine "esistenza" a quello di "estasi". Non un'estasi irrazionale e mistica, ma un'estasi come passaggio a una forma d'esistenza eccentrica, nel senso di «un esser-posti-fuori, un esser-esposti, uno stare fuori, come espresso dal latino *exstare*»<sup>27</sup>.

Nell'umano, l'emozionarsi rappresenta il movimento propulsivo dell'estasi. Movimento con cui l'esistenza della singolarità diventa eccentrica rispetto alla logica autopoietica del sé sociale. Il sé sociale rimane immerso nella bassa marea del sentire conformistico. Un sentire che è indispensabile alla riproduzione del consenso sociale, ma che ha un effetto narcotizzante, se viene esteso agli spazi della comunità. Certo, anche in questa bassa marea del sentire sono, ma tuttavia ancora non esisto.

Esisto solo nella misura in cui metabolizzo quel sentire anonimo, quell'eccitazione passeggera, nel mio sentire. A quel punto non è più un sentire amorfo e impersonale, ma un sentire che lascia una traccia dentro di me. Ed è solo in questo emozionarmi che propriamente inizio ad esistere. Fino a quel momento posso dire: sento, dunque sono. Da quel momento dirò: mi emoziono, dunque esisto<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. G. Cusinato, *Estasi e fame di essere. La risposta di Schelling al "colpo di pistola" di Hegel*, «Lo Sguardo», 33, II (2021), pp. 315-334.

<sup>28</sup> Cfr. G. Cusinato, *Periagoge. Theory of the Singularity and Philosophy as an Exercise of Transformation*, Leiden 2023.

Il sistema personale, in quanto non è autopoietico, espone le proprie ferite. Ed è da queste fessure che può essere toccato dal mondo e pertanto può ancora emozionarsi. E proprio per questo esiste. Invece un sistema autopoietico è un sistema senza ferite, perfettamente protetto dentro il proprio sistema immunitario, proprio per questo ha già finito di nascere e non può emozionarsi.

Solo chi viene al mondo senza aver finito di nascere è affamato di nascere. E solo questa fame fornisce le energie per trascendere la prospettiva del piccolo *self*. Questo atto del trascendere è l'estasi che mi permette di esistere, cioè di emozionarmi e di proseguire la mia nascita nel senso di nascere assieme al mondo.

### *7. Entrare dentro il paesaggio dell'esperienza*

La prospettiva che ogni singolarità apre sul mondo è unica e inconfondibile, nel senso che solo essa permette di cogliere determinati valori e aspetti del mondo che altrimenti rimarrebbero inaccessibili. Ma, una volta colto un nuovo frammento di verità, quella singolarità può farlo divenire visibile negli spazi della comunità. Essenzialmente la singolarità si costituisce proprio nel tenere aperta l'unicità di questa prospettiva e nel permettere la condivisione dei contenuti che se ne possono trarre. Ogni singolarità è l'incarnazione di una conversione periagogica che l'ha portata a girarsi fino a trovare una prospettiva unica e indeducibile. Apertura e profondità di tale visuale non sono però già pre-determinate fin dall'inizio, ma si definiscono solo grazie alle pratiche di condivisione del proprio frammento di verità.

Questa diversa prospettiva permette un ripensamento del concetto d'esperienza. Finora nel pensiero occidentale l'attenzione si è eccessivamente focalizzata sull'esperienza oggettivante. Tutti gli sforzi del sé sociale sono volti a rafforzarsi e a espandere il proprio dominio sulle cose che lo circondano: per raggiungere questo obiettivo ha bisogno di calcolare e oggettivare. Per il sé sociale fare esperienza equivale a dominare, oggettivare, perfezionare la propria mappa mentale, rimanendo in una prospettiva autopoietica e autoreferenziale.

La singolarità personale inaugura un diverso modo di fare esperienza. Si sposta dalla disposizione dell'inglobare (comprendere) volta al dominio, a quella del rispetto reverenziale. Grazie a tale disposizione emozionale la realtà si dischiude e improvvisa-

mente diventano visibili i fragili filamenti della realtà non oggettivabile. Seguendo questi fragili filamenti, la singolarità si emoziona, respira e si apre alla pienezza del mondo.

Le emozioni personali non solo colorano il paesaggio del mondo ma, con lo sfondamento emozionale che provocano, permettono alla persona di entrare e di partecipare a tale paesaggio. Di fronte alla persona non si apre un mondo da rappresentare con distacco, ma un mondo vivo, che palpita e che è da partecipare: piacere, sgradevolezza, noia, eccitazione, tristezza, gioia, timore, beatitudine, indignazione, rabbia e fiducia stabiliscono il ritmo con cui il mio ordine del cuore avanza o arretra, riconfigurandosi senza sosta dentro il mondo. E in tal modo danno contemporaneamente forma alla fisionomia della mia singolarità.

#### 8. *Sentire patico ed esperienza*

Come descrivere un'esperienza priva del sentire? Se vengo privato del sentire patico, cioè del sentire che mi collega al resto della vita, non posso interagire con il piano espressivo, non posso posizionarmi nel mondo, di conseguenza perdo il senso della realtà. Senza il sentire patico mi troverei immerso in un mondo neutrale. Tutto ciò che mi circonda perderebbe senso e valore.

Il sentire patico è la matita che colora e dà una forma alla mia esperienza. Colorare il mondo equivale a renderlo non neutrale. L'esperienza è la lettura non-neutrale del mondo da parte del mio sentire patico, la forma che assume il mio sentire interagendo con il piano espressivo e partecipando al mondo. Senza il sentire patico, la realtà si ridurrebbe a un mondo geometrico o minerale, come in un paesaggio lunare. Un mondo in bianco e nero, privo di profondità.

Nello stesso tempo il sentire patico produce esperienza anche nel senso di dischiudimento del mondo. Attraverso l'ordine del cuore ogni singolarità apre sul mondo una prospettiva unica e inconfondibile e la rende condivisibile negli spazi della comunità. La singolarità è la memoria del percorso espressivo con cui tale esperienza è stata metabolizzata.

Infine, il sentire patico è tutto ciò che determina la mia esperienza. Ma contemporaneamente tutto quello che esperisco forgia retroattivamente la fisionomia della mia singolarità, cioè

dell'ordine del mio cuore. Infatti, il sentire patico non solo determina la mia esperienza, ma esprime e dà forma alla mia singolarità nel fare esperienza. In sintesi, senza il sentire patico verrebbe azzerata l'esperienza, per il semplice fatto che non avrei più bisogno di fare esperienza in quanto sarei alienato dal mondo<sup>29</sup>.

Come già osserva Masullo, il sentire è il fatto più elementare della vita

per cui sentire è necessario, sentire è, al limite, l'unico "fatto", ed è impossibile non-sentire, una volta venuti al mondo: venire al mondo è sentire, improvvisamente. Ogni vivente, poi, "ordinerà" l'imperativo ricevuto, secondo le sue potenze particolari che tutte, però, dipendono da quell'imperativo. È proprio a partire da tale "fatto" che si coglie irriducibilmente l'autonomia della vita, "la volontà come cosa in sé completamente originaria", il "fondo oscuro" schopenhaueriano. Esso però, non è necessariamente "solo" distruttivo, bensì è anche produttivo. La vita, come fatto del sentire, ci sovrasta, è vero. [...] per questo la ragione non può essere pura, non può, cioè, mai essere del tutto autonoma, neppure idealmente, dal sentire, cioè dal "fondo" che la costituisce, che la rende possibile. Ma nulla può impedirci di sentire quella vita come movente ed occasione per esprimerci<sup>30</sup>.

In tal modo Masullo mette in luce che il sentire è la prima e più fondamentale esperienza della vita. Sentire significa essere in contatto con il mondo e con sé stessi. Non si può non sentire, perché sentire è vivere. Ogni essere vivente ha un modo proprio di sentire, che dipende dalle sue caratteristiche e possibilità. La vita è una forza autonoma e misteriosa, che può essere distruttiva o creativa. La ragione è una forma di sentire più elaborata e riflessiva, e pertanto non può separarsi dal sentire originario che la sostiene e la rende possibile, in quanto è una sua espressione.

Vivere è sentire. Sentire è l'unico vero fatto costitutivo del vivere. Nell'ordine del nostro sentire è racchiuso il segreto dell'imperativo della nostra destinazione, quella che ci costituisce come viventi. Per questo è impossibile non sentire, una volta venuti al mondo. Il sentire non riguarda più la dimensione sogget-

<sup>29</sup> Per un approfondimento di questa prospettiva rinvio a Cusinato, *Periagoge*, cit.

<sup>30</sup> Masullo, *Laddove si dà qualcosa che sente* cit., p. 126.

tiva, come in Kant, ma quella dell'interazione con il piano espressivo. Di conseguenza è importante spostare la prospettiva dalla relazione "sentire-soggettività" a quella "sentire-espressività". Il sentire non è qualcosa che avviene nell'interiorità del soggetto, ma è la modalità con cui un vivente interagisce con il piano espressivo della vita per posizionarsi nel mondo e diventare soggettività. Fare esperienza significa sentire paticamente, cioè interagire con il piano espressivo e, attraverso questa interazione, esprimere sé stessi.



ANNA DONISE

*È possibile un'etica del sentire?  
In dialogo con Paolo Augusto Masullo*

*Is an ethics of feeling possible? In dialogue with Paolo Augusto Masullo*

*Abstract:* Articulating an adequate ethical reflection on feeling must take into account, according to Paolo Augusto Masullo's lecture, two fundamental elements: the pathic connected to the concept of motivation on the one hand and the relational element on the other. In the paper I dwell on the concept of motivational law, and then investigate a specific type of feeling, namely that feeling that is capable of relating us: our empathizing, our feeling the other and his or her emotions. Finally, a kind of balance sheet on the meaning of an authentic "ethics of feeling" will be articulated, taking up the idea that "sentimental education" means first and foremost not "translating" what we feel "into immediate action".

*Keywords:* Ethics; Feeling; Empathy; Fiction; Education

Nel suo ultimo intervento pubblico, in una cerimonia di commemorazione a un anno dalla scomparsa di Aldo Masullo (era il 24 aprile del 2021), e pochi mesi prima della sua prematura morte, Paolo Augusto Masullo affermava:

È necessario educare ai sentimenti. [...] Educare, *ex-ducere*, significa condurre da un luogo verso un altro luogo; quindi, il compito che gli adulti hanno, non soltanto nell'ambito della dimensione affettiva, ma nella dimensione complessiva della crescita dei giovani, è quello di condurli [...] Noi siamo affettività, la vita è affettività, la vita è emozione, passione, ma diventa nell'uomo sentimento, *sensus mentis*, cioè il senso elevato alla dimensione mentale, cioè alla dimensione della riconoscibilità terminologica, semantica e quindi capace di orientare il nostro sentire, per evitare che resti bruto, elementare, impacciato, monocorde. L'educazione sentimentale contro la maleducazione sentimentale è insegnare ai giovani ad ascoltare sé stessi, a sentirsi, a sentire ciò che sentono e non a tradurre

ciò che sentono in un'azione immediata e quindi brutale o banale, automatica<sup>1</sup>.

Con Paolo più volte avevamo ragionato sulla possibilità di pensare un'etica che prenda le mosse dal sentire. Due elementi erano – nella sua prospettiva – centrali per articolare una adeguata riflessione etica sul sentire: il patico connesso al concetto di motivazione da un lato, e l'elemento relazionale dall'altro. Nella sua idea, oltre al costante confronto con Weizsäcker, era fondamentale confrontarsi con la fenomenologia e in particolare con Husserl e con le analisi di Scheler sulla vita emotiva.

Il percorso che intendo proporvi prende quindi le mosse da questa riflessione di Paolo, soffermandosi sul concetto di legge motivazionale, alla quale ha dedicato importanti studi, per poi indagare uno specifico tipo di sentimento, ovvero quel sentire che è capace di metterci in relazione: il nostro empatizzare, il nostro sentire l'altro e le sue emozioni; si tratterà infine di articolare una sorta di bilancio sul significato di una autentica “etica del sentire”, riprendendo l'idea che “educazione sentimentale” significa innanzitutto imparare a non “tradurre” ciò che sentiamo “in un'azione immediata”.

### 1. *Il concetto fenomenologico di motivazione*

Ogni nostra azione viene compiuta «sulla base di un presupposto, interno o esterno, che la spinge, la muove»<sup>2</sup>. Ci sono azioni che hanno origine da “cause” oppure da “motivi”. Non a caso, nel tentativo di definire il concetto di “motivazione” Edmund Husserl considera fondamentale distinguere tra atteggiamento naturalistico e atteggiamento personalistico. Per individuare le caratteristiche della «motivazione come legge del mondo spirituale»<sup>3</sup> dobbiamo differenziare gli eventi nei quali tutto è riconducibile a una causa reale nel contesto della realtà psico-fisica e

<sup>1</sup> Devo alla affettuosa disponibilità della moglie di Paolo Augusto Masullo, Francesca Tolve, la possibilità di accedere a questo documento inedito, datato 24 aprile 2021. A lei il mio sentito ringraziamento.

<sup>2</sup> P. A. Masullo, *Saggio sulla motivazione*, Napoli 2005, p. 9.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, cur. V. Costa, Torino 2002 (ed. or., Den Haag 1916), p. 216.

quegli eventi nei quali il soggetto è “soggetto intenzionale” rivolto al suo mondo circostante (*Umwelt*) e opera in base a valutazioni e valori.

Questa distinzione tra dimensione causale e dimensione motivazionale è – almeno in parte – già delineata da Kant che, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, sottolinea che «ogni cosa della natura opera secondo leggi», ma che, tuttavia, c'è un essere che può operare secondo «la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi»<sup>4</sup> e questo essere è l'essere razionale. È questa la novità del *punto di vista pratico*, capace di pensare la compatibilità tra l'idea della libertà e le leggi universali della necessità naturale, che Kant introduce già nella prima *Critica*<sup>5</sup>. Sofferamoci un momento sulla differenza tra ciò che accade in base a cause naturali e ciò che presuppone una motivazione, facendo un esempio: uno scienziato che si trovasse a cadere da un aereo potrebbe riflettere e riconoscere di star cadendo attratto dal centro della terra secondo la legge di gravitazione universale, ma la legge di gravitazione non può essere considerata in nessun caso un motivo o un principio soggettivo che determina la sua azione, ovvero la caduta; né, in tal caso, la sua caduta può essere considerata davvero un'azione. Se fossimo mossi da impulsi irresistibili, ci accadrebbe qualcosa di simile: ci troveremmo ad agire senza avere una volontà dell'azione. «Come suggerisce lo stesso Kant, potremmo essere in grado di capire, e anche di ammirare, il lavoro della nostra natura, ma in questo ci sarebbe né una massima, né un'azione»<sup>6</sup>, né avrebbe senso parlare di “motivazione” che muove all'azione.

Nel confrontarsi con l'impianto kantiano, Edmund Husserl ha sottolineato l'importanza del riconoscimento da parte di Kant di questa capacità dell'essere umano di agire in base a motivi che non possono essere considerati necessitanti negli stessi termini del nesso causale. A differenza di Hume, Kant è riuscito a riconoscere la rilevanza della volontà e della motivazione del sog-

<sup>4</sup> I. Kant, *La fondazione della metafisica dei costumi*, cur. P. Chiodi, in Id., *Scritti morali*, Torino, 1970 (ed. or., 1795), p. 70.

<sup>5</sup> Sul tema della libertà, qui solo sfiorato, rinvio a M. Ivaldo, *Libertà e moralità a partire da Kant*, Saonara 2009.

<sup>6</sup> H. J. Paton, *Categorical Imperativ. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia 1971, p. 82, dal quale traggio anche l'esempio dello scienziato.

getto, senza equiparare ogni motivo a causa. Tuttavia, Kant, continua Husserl, non ha colto un punto fondamentale: anche nel caso di moventi che possiamo riconoscere come principi ideali e razionali (ad esempio la decisione di non fare false promesse solo perché riteniamo sia ingiusto mentire e non per un tornaconto personale), gioca un ruolo rilevante la dimensione sentimentale ed emotiva. Nel nostro valutare è insito – sostiene Husserl – un riferimento al valore che ha origine nella nostra sfera emotiva. «È semplicemente impensabile – scrive nei corsi sull’etica degli anni Venti – una motivazione in cui l’Io, in quanto volente, non sia motivato da alcun valorizzare, ossia da alcun sentimento»<sup>7</sup>. In sostanza Kant non ha riconosciuto che la sfera emotiva ha un ruolo anche nella dimensione ideale o nell’agire disinteressato: l’ingiustizia ci indigna, la lealtà ci commuove, ecc.

Posto che non sia possibile parlare di motivazione senza tener conto della dimensione sentimentale, nel chiarire come debba essere pensata la legge motivazionale, Husserl introduce una importante distinzione: tra relazione intenzionale e relazione reale al mondo. Nella relazione intenzionale l’io ha un oggetto che gli è dato in questo determinato modo, da questo punto di vista, con queste caratteristiche specifiche che lo rendono utile, inutile, spaventoso, triste, ecc. Nella relazione reale, invece, l’oggetto è dato in una relazione causale-reale con l’io-uomo e quindi innanzitutto con il corpo vivo.

Se una determinata cosa non esistesse la relazione causale-reale verrebbe meno, mentre quella intenzionale potrebbe sussistere comunque. La relazione intenzionale «non soffre affatto per l’irrealtà dell’oggetto e tutt’al più si modifica in virtù della consapevolezza di questa irrealtà»<sup>8</sup>. Husserl esemplifica attraverso un rapido riferimento agli “spiriti” o fantasmi: è chiaro che se io considero esistenti gli spettri potrei avere ottime motivazioni – come la paura che essi suscitano in me – per evitare dei comportamenti (per esempio, andare nelle vecchie case che considero infestate). La loro non esistenza reale non è utile a comprendere le motivazioni dei miei comportamenti.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Introduzione all’etica. Lezioni del semestre estivo 1920/24*, cur. N. Zippel, Roma-Bari 2009 (ed. or., Dordrecht-Boston-London 2004), p. 170.

<sup>8</sup> Husserl, *Idee II* cit., p. 219.

Il soggetto proprio di questa relazione intenzionale – che possiamo chiamare anche “soggetto spirituale” o “persona”<sup>9</sup> – pone relazioni intenzionali al mondo che non coincidono con le relazioni reali. Tra queste relazioni troviamo una forma di causalità particolare tra soggetto e oggetto che chiamiamo “causalità motivazionale”. L'oggetto mi stimola «in virtù delle sue proprietà esperite: non delle proprietà fisicalistiche, di cui io posso non sapere nulla»<sup>10</sup> o di cui posso avere informazioni non vere, ma piuttosto in base a come appare a me, a come lo valuto, in base al tipo di sentimenti che suscita in me, ecc. L'“io posso” è seguito, nel momento in cui il soggetto agisce, da un “io faccio”. Scrive Paolo Masullo:

In termini fenomenologici, il motivo e la motivazione affondano in uno strato assai più profondo della ragione, essi stanno, rispettivamente e reciprocamente al principio e alla fine dell'atto-di-volontà. Essere motivati significa, al tempo stesso, generare la volontà e finalizzarla nel senso di rappresentarsi un fine, cioè un “motivo”. Avere un motivo significa rappresentarsi la spinta per cui ci si muove o l'obiettivo che si vuole raggiungere attraverso l'azione motivata, o *motivazione*<sup>11</sup>.

Ma la motivazione non è solo intenzione razionale ma, come scrive Husserl, può anche avere a che fare con una dimensione inavvertita o inconscia<sup>12</sup> o, come ha sottolineato Paolo Masullo, può essere «un vincolo dell'emozione o della “affezione originaria” (*il pativo*)»<sup>13</sup>. In questa lettura la motivazione deve essere pensata come «cogenerata» con il pativo, al punto che essa ne diviene la categoria costitutiva.

La connessione tra emozioni e motivazione si costituisce così come un punto centrale di questa idea di etica del sentire. Nella costruzione del concetto di motivazione, strettamente connesso a quello di pativo, diviene centrale il riferimento all'impianto teorico di Max Scheler. A differenza di Husserl, che considera la motivazione una conseguenza – benché fondativa – «degli atti della

<sup>9</sup> Sul concetto di “persona”, rinvio a un ulteriore importante scritto di P. A. Masullo, *L'intersoggettività della persona. Husserl Scheler Guardini Weizsäcker*, Napoli 1999.

<sup>10</sup> Husserl, *Idee II* cit., p. 220.

<sup>11</sup> Masullo, *Saggio sulla motivazione* cit., p. 12

<sup>12</sup> Husserl, *Idee II* cit., p. 226.

<sup>13</sup> Masullo, *Saggio sulla motivazione* cit., p. 127.

coscienza interna in quanto espressione del volere egologico o dell'«io-centro», Scheler definisce esplicitamente la motivazione come espressione della «tonalità affettivo-emotiva [...] della *persona*»<sup>14</sup>. La motivazione, proprio in quanto legata alla dimensione emotiva, precede l'esperienza della vita di coscienza e dunque anche la classica concezione husserliana della coscienza intenzionale.

## 2. Etica e dimensione patica

Si tratta allora di chiedersi come debba essere definita questa dimensione emotiva o, meglio, patica. Il riferimento fondamentale va fatto a Weizsäcker, cui si deve il termine «patosofia»<sup>15</sup>. Già a partire dal 1930 Weizsäcker aveva definito “patico” il carattere antilogico della vita e del vivente, «al fine di tematizzare il “fondamento infondato” della vita»<sup>16</sup> un fondamento che rimane oscuro e inoggettivabile. Le azioni e i comportamenti umani sono, nella sua prospettiva, innanzitutto mossi da spinte affettive<sup>17</sup>.

Nella prospettiva di Paolo Masullo, è necessario ripensare la soggettività a partire da una concezione “pato-centrica”, che porti a piena consapevolezza la radicale crisi del concetto classico per una certa tradizione filosofica, di soggettività intesa come “coscienza pura”, connotata da un'idea di razionalità separabile dal corpo vivente<sup>18</sup>. Al contrario, il soggetto non può né deve essere pensato come portatore di un'identità monolitica, quanto piuttosto come fondato sulla dimensione affettiva-emotiva.

Nella prospettiva di Max Scheler, la sfera affettiva sta a fondamento delle attività superiori della coscienza, proprio perché le emozioni fondano la nostra capacità di comprendere il rapporto

<sup>14</sup> Ivi, p. 83.

<sup>15</sup> V. v. Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956. Sul tema si veda P. A. Masullo, *Patosofia*, Milano 1992.

<sup>16</sup> P. A. Masullo, *The Pathosophie of the Posthuman*, in *Posthuman. Consciousness and Pathic Engagement*, cur. M. Maldonato, P. A. Masullo, Brighton 2017, pp. 130-131 (traduzione mia).

<sup>17</sup> La teoria degli affetti di Weizsäcker punta essenzialmente sul riconoscimento e sulla declinazione affettiva della gamma delle nostre emozioni costitutive che si originano, nel loro significato esplicativo a partire dai cinque verbi servili della lingua tedesca: potere (*können*), volere (*wollen*), dovere necessario (*müssen*), esser permesso (*dürfen*), dovere obbligo morale (*sollen*). Cfr. Weizsäcker, *Pathosophie* cit. e, di nuovo, Masullo, *Patosofia* cit.

<sup>18</sup> Sul tema cfr. Masullo, *The Pathosophie of the Posthuman* cit., pp. 113-131.

con ciò che ci circonda. Le emozioni, nelle loro diverse forme<sup>19</sup> hanno la funzione di motivare e orientare l'agire del soggetto, in quanto capaci di darci un "sapere" – un sapere emotivo, ma comunque dotato di valore cognitivo – sul mondo.

Nelle pagine che seguono, nel confronto con Max Scheler, cercherò di delineare una delle questioni che emergono dal tentativo di pensare la dimensione emotiva ed affettiva come fondante anche nella riflessione etica: l'ampia sfera delle emozioni relazionali, quelle che – con un termine esposto a molteplici fraintendimenti – possiamo definire "empatiche".

### 2.1 *Le emozioni altrui*

Nel 1923 esce nella sua forma definitiva un importante scritto, che Scheler dedica alle molteplici forme della "simpatia", il cui titolo, molto esplicativo, è: *Essenza e forme della simpatia*. L'obiettivo di Scheler è indagare «le leggi di senso della vita emotiva» riacciandosi direttamente a uno dei temi di fondo della grande opera da poco completata: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. La riabilitazione delle emozioni costituiva infatti uno dei pilastri dell'etica che Scheler si accingeva a rifondare e comportava l'idea della pari dignità dell'approccio emozionale al mondo, rispetto «alla conoscenza analitico-concettuale: dignità e autonomia derivanti dal fatto che l'organo della vita emotiva, il sentire, si riferisce a un livello specifico di realtà, quello assiologico, e lo coglie con leggi proprie»<sup>20</sup>.

Nell'indagare le caratteristiche della nostra vita emotiva, Scheler sottolinea la necessità di operare delle distinzioni. Egli individua sostanzialmente tre diverse forme del nostro "sentire gli altri": la dimensione unipatica (*Einsfühlung*), nella quale non c'è ancora un'autentica separazione tra l'io e il tu; il *nachfühlen* ovvero un "ri-sentire" che implica la capacità di sentire il vissuto dell'altro dopo (come indica il prefisso *nach*) che l'altro lo ha vissuto, e infine la capacità di con-patire o con-gioire con lui, il *mit-fühlen*.

<sup>19</sup> Nell'indagare la sfera emotiva Scheler ha cercato di tenere insieme la dimensione antropologico-biologica e quella antropologico-culturale, ai fini di una adeguata comprensione del fenomeno "essere umano". Sul tema si veda almeno G. Cusinato, *Periagoge*, Verona 2017.

<sup>20</sup> L. Boella, *Rileggere il Sympathiebuch*, in M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cur. L. Boella, Milano 2010, p. 8.

Lasciando sullo sfondo la dimensione unipatica, concentriamoci sui vissuti nei quali io riconosco l'altro, come diverso da me e sono in grado di coglierne le emozioni e i sentimenti. I vissuti emotivi relativi al ri-sentire hanno a che fare con la nostra capacità di comprendere o afferrare ciò che l'altro prova, ossia la qualità specifica del suo sentimento (la sua tristezza o la sua allegria). Attraverso l'uso del prefisso "nach", che implica un venir dopo, sottolinea che questo nostro sentire è dipendente da un sentire che lo precede, ovvero il vissuto emotivo dell'altro. L'elemento fondamentale da mettere in rilievo è che questa capacità di sentire il vissuto altrui, non implica in maniera meccanica o causale una condivisione o una partecipazione a tale vissuto, ma ha un importante significato "cognitivo" pur riferendosi alla dimensione emotiva: grazie a questa capacità di ri-sentire i vissuti altrui noi abbiamo un sapere sull'altro.

Al contrario, è quello che Scheler definisce "co-sentire" (*mitfühlen*) a implicare la capacità di con-gioire e con-patire insieme all'altro e dunque la capacità di accogliere e di simpatizzare con lui e con il suo stato emotivo. Si tratta dunque di due vissuti profondamente diversi anche se potenzialmente connessi tra loro.

Il fenomeno del *nachfühlen* chiarisce bene il significato "cognitivo" che possiamo attribuire alle emozioni. Di recente è stata Martha Nussbaum, ne *L'intelligenza delle emozioni*, a riconoscerne il potere cognitivo e a delineare un'articolata differenza tra "empatia" e "compassione". La sua indagine prende le mosse da una riflessione sul modo di operare dell'empatia. È davvero possibile mettersi nei panni di un altro? Oppure, in una lettura diversa del fenomeno – che l'avvicina di più al contagio emotivo o alla unipatia scheleriana –, l'empatia implica un fare autenticamente nostro il sentire dell'altro, diventando noi stessi il soggetto che soffre o che gioisce? Nella prospettiva di Nussbaum questi sono casi un po' estremi, che possono verificarsi solo di rado e che dunque non restituiscono la natura effettiva dell'attività empatica. Al contrario, nella sua prospettiva l'empatia è come la

preparazione mentale di un abile attore (secondo il metodo Stanislavskij): essa implica una messa in scena partecipativa della situazione di chi soffre, ma è sempre accompagnata alla consapevolezza che non siamo noi a soffrire<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cur. G. Giorgini, Bologna 2004 (ed. or., Cambridge-New York 2001), p. 394.

L'empatia viene letta così come una sorta di precondizione della compassione: per poter provare un sentimento simpatetico e compassionevole nei confronti dell'altro, devo essere consapevole di ciò che l'altro sta provando, fino a giocare immaginativamente dentro di me il suo ruolo, e – nello stesso tempo – mantenere chiara la consapevolezza di non essere io quello che soffre. Inoltre, e qui Nussbaum introduce un elemento assai interessante, dobbiamo essere consapevoli di una differenza di *tipo qualitativo* tra me e l'altro: essere consapevoli, ad esempio «che la persona con una ferita al labbro è un suonatore di fagotto, cosa che noi non siamo»<sup>22</sup>. Si tratta cioè di riconoscere che le differenze tra me e l'altro possono incidere e determinare il nostro modo specifico di soffrire o di gioire. Quello che dunque caratterizza l'empatia è una forma di doppia attenzione<sup>23</sup> nella quale siamo rivolti alla condizione di chi sta soffrendo, riuscendo a metterci nei suoi panni, ma contemporaneamente rimanendo consapevoli di non essere davvero al suo posto, il che consente di lasciar emergere le caratteristiche dell'altro.

In questa prospettiva sembrerebbe possibile delineare un'etica del sentire sostanzialmente basata sull'esercizio dell'immedesimazione nell'altro associata a una consapevole separazione tra i nostri vissuti. Questa potrebbe essere una forma di educazione sentimentale, che ci spinge a guardare ai nostri vissuti emotivi e a riconoscere la rilevanza delle emozioni nella definizione delle nostre motivazioni all'azione.

## 2.2 *Il lato oscuro del sentire*

Fin qui, pur avendo messo in luce una importante differenza tra la capacità di sentire e la capacità di simpatizzare con gli altri, sembra emergere – almeno nella prospettiva di Nussbaum – una forma di continuità: sentire l'altro ci consente di comprenderlo e di aumentare la nostra disponibilità e il nostro interesse nei suoi confronti. A differenza di Nussbaum, Scheler mette in evidenza un altro aspetto della relazione empatica, sottolineandone l'inevitabile duplicità. Nella sua prospettiva, infatti, se vogliamo riconoscere alle emozioni un potere cognitivo, è evidente che non

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*; cfr. anche R. Wollheim, *Introduzione all'estetica*, cur. E. De Lellis, Milano 1974 (ed. or., London 1968).

possiamo immaginare che il sentire connesso al vissuto altrui abbia sempre una connotazione positiva. Scheler lavora molto anche sul ruolo del *negativo* nella dimensione emotiva, come dimostrano i suoi saggi sulla vergogna e sul risentimento<sup>24</sup>.

Rimanendo ancora sul caso delle emozioni empatiche, risulta evidente, nella prospettiva scheleriana, che se pensiamo al “ri-sentire” come una forma di conoscenza del vissuto altrui, capiterà di trovarsi anche nella condizione di provare sentimenti dissonanti o negativi nei confronti dell’altro. Per chiarire il punto, Scheler sceglie come gli accade spesso di fare, di costruire alcuni “tipi”: il malinconico, il brutale e il crudele.

È possibile riconoscere che alcuni soggetti, in maniera costante o solo temporanea, risultino incapaci o, potremmo dire “ciechi” nei confronti del vissuto altrui. Questi soggetti vengono definiti da Scheler «insensibili» o «malinconici». Si tratta di soggetti che non “sentono” il vissuto dell’altro, che per qualche ragione non sono in grado di coglierne né le gioie, né le sofferenze; in alcuni casi può trattarsi di una forma patologica, ad esempio, scrive Scheler, «si presenta con frequenza nei malati (per esempio nella malinconia)»<sup>25</sup>. Una sorta di incapacità che si trova in chiunque sia chiuso in se stesso, immerso «nei propri sentimenti, senza poter in generale arrivare a un’apprensione affettiva del vissuto altrui». L’uomo insensibile e l’uomo malinconico – oggi diremmo depresso – sono due forme diverse di cecità nei confronti dell’altro sentire.

Tuttavia, è necessario distinguere chi non riesce a sentire e a ri-sentire, da chi invece possiede questa capacità, ma ciò che sente non modifica il suo comportamento. Ci sono soggetti – Scheler li definisce “brutali” - che «non prendono in considerazione i vissuti altrui» pur essendo questi dati nel loro sentire. In questo caso non abbiamo a che fare con una forma patologica, con una sorta

<sup>24</sup> Nel 1912 Scheler dedica un saggio al tema del risentimento (cfr. *Il risentimento*, cur. A. Pupi, Milano 2019) mentre nel 2013 lavora al saggio *Pudore e sentimento del pudore*, (cur. A. Lambertino, Napoli 1979) rimasto tuttavia incompleto e pubblicato postumo nel 1933.

<sup>25</sup> Scheler, *Essenza e forme della simpatia* cit., p. 48. Su questo tema si vedano anche i recenti studi sulla connessione tra un disturbo dei meccanismi della simulazione connessi all’attivazione dei neuroni specchio e la sindrome autistica, in particolare infantile. Cfr. V. Gallese, *La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all’intersoggettività*, in *Autismo. L’Umanità nascosta*, cur. S. Mistura, Torino 2006, pp. 207-270.

di menomazione che rende impossibile sentire l'altro; al contrario, l'uomo brutale sente il dolore dell'altro ma non se ne cura, rifiutando così di assumere un atteggiamento simpatetico<sup>26</sup>. Sottolineando questo modo di agire, Scheler mostra in maniera evidente la mancata connessione diretta tra ri-sentire e co-sentire, tra empatia e simpatia. Ma ancora più chiaro, per mettere in luce la differenza tra capacità di cogliere il vissuto dell'altro e il prendersene simpateticamente cura, è il caso del *crudele*. L'essere umano crudele sente perfettamente il dolore e la sofferenza dell'altro, in particolare quelle che è lui stesso a infliggere.

Egli prova proprio la gioia di "tormentare" e per il tormento della sua vittima. E quando [...] sente crescere il dolore o la sofferenza della vittima, aumenta anche il suo piacere originario e il suo godere del dolore altrui<sup>27</sup>.

Viene così descritto quello che noi chiameremmo "sadico", ovvero un soggetto che prova piacere nel far soffrire l'altro e grazie alla sua capacità di sentire il vissuto altrui (notiamo: si tratta di una capacità di ri-sentire estremamente raffinata) è particolarmente abile nel tormentare: sa bene dove e come colpire. In conclusione, possiamo dire che se è vero che grazie alla nostra capacità di sentire il vissuto altrui siamo in grado di simpatizzare, di prenderci cura, di condividere, è anche vero che tale empatia (o, per usare la terminologia di Scheler, tale ri-sentire) è anche alla base di vissuti assai diversi: dal *personal distress* all'indifferenza, dalla paura (che può causare fuga e presa di distanza) fino al vero e proprio sadismo. A questo tipo di considerazione va aggiunto che non si tratta di categorie che descrivono solo forme patologiche: noi tutti siamo quotidianamente un po' insensibili, brutali o crudeli. Ci capita di non accorgerci neanche dello stato emotivo o del vissuto delle persone che abbiamo intorno, così come ci capita di sentirlo ma di non avere tempo o voglia per tenerne conto in maniera simpatetica. Non si tratta di atteggiamenti strani o devianti: sarebbe impossibile accorgerci di ogni stato d'animo dell'altro, così come reagire *sempre* in maniera simpatetica. Siamo soggetti strutturalmente limitati nel tempo e nello spazio ed è per noi impossibile essere costantemente disponibili ad accogliere l'altro e il suo vissuto in maniera simpatetica.

<sup>26</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* cit., p. 48.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Infine – e anche questo è un punto rilevante – ognuno di noi ha usato e usa quotidianamente la capacità di sentire ciò che vive l'altro per colpirlo e fargli del male. Anche questa non è necessariamente una condizione deviante, ma può essere, al contrario, un gesto altruistico: sappiamo come usare il suo vissuto per colpire un amico spronandolo ad agire, così come sappiamo essere duri nelle nostre funzioni educative (ad esempio da genitori o da insegnanti). In questo senso imparare a riconoscere le caratteristiche del sentire empatico diviene una parte fondamentale della nostra educazione sentimentale che deve coinvolgere anche il sentire *negativo*, in tutte le sue forme.

### 3. *Educazione sentimentale*

Muovendo dalla consapevolezza acquisita fin qui della complessità del nostro sentire, si tratta a questo punto di chiedersi quale sia il ruolo da attribuire alla sfera emotiva e in che misura sia possibile parlare di “un’etica del sentire”. Il riconoscimento di una dimensione negativa della sfera emotiva comporta forse l’abbandono di un progetto di “etica del sentire”?

Riprendendo ancora le analisi di Scheler, possiamo riconoscere che grazie alla nostra capacità di “ri-sentire” e di “co-sentire” si dischiudano per noi esperienze valoriali estremamente significative. È solo grazie alla nostra capacità di sentire che siamo in grado di “cogliere” i valori e dare significato alle nostre esperienze. È grazie alla dimensione emotiva nel suo complesso che noi riusciamo a considerare importante, giusto, amabile qualcosa. In polemica con il razionalismo positivisticò di matrice cartesiana che vedeva nell’affettività un ostacolo rispetto alla dimensione propriamente razionale, l’intenzione di Scheler è quella di mostrare come la sfera del sentire (*Fühlen*) sia alla base delle funzioni superiori della coscienza, come la ragione stessa e l’intelletto. Grazie all’empatia e alla simpatia, si dischiude per noi la possibilità di partecipare ai vissuti dell’altro, alle sue gioie e ai suoi dolori, sperimentando anche il valore della condivisione e della partecipazione. La caratteristica della simpatia, il co-gioire e il co-patire, è di portarci a sentire il vissuto degli altri partecipando ad esso; questo atto di apertura (agli altri e al mondo nel suo complesso) è di per sé un valore: ci rende capaci di essere in relazione con l’altro su più livelli. È grazie alla simpatia che ci sentiamo accolti e davvero compresi quando un amico ci consola e sentiamo che

non lo fa perché *deve* farlo, ma perché *gli fa piacere* farlo. In questo senso Scheler riconosce alla simpatia e alla dimensione emotiva un ruolo assai rilevante, un ruolo che potremmo definire qualitativo e contenutistico delle relazioni intersoggettive.

Tuttavia, contestualmente, Scheler sottolinea che la simpatia non può collocarsi a fondamento della riflessione etica, in quanto “cieca” nei confronti degli atti di valore di chi agisce. La partecipazione e la condivisione dei vissuti dell'altro non sempre avvengono in base ad una valutazione delle azioni o dei sentimenti altrui, quanto piuttosto in base a regole diverse, che chiamano in causa la relazione tra soggetto empatizzante e soggetto empatizzato, regole che tendono a inficiare la capacità di giudizio. Nel momento in cui una persona a me cara e uno sconosciuto compiono un'azione che io non condivido, io sarò portata a giustificare più facilmente la persona che mi è vicina, rispetto allo sconosciuto. È più facile simpatizzare ed immedesimarsi con i nostri cari o con gli “eroi” dei racconti con i quali abbiamo familiarizzato, personaggi dei quali conosciamo le vicende, il modo di pensare, le relazioni che li hanno condotti fin lì e le intenzioni che li muovono, anche indipendentemente dalle azioni che commettono. Come dice chiaramente Hume, la simpatia funziona in base alla similitudine e alla contiguità. In particolare, sono proprio le dinamiche basate sul co-sentire che si rivelano essere dinamiche della prossimità e della similitudine: la famiglia, il gruppo o il clan sono legati da dinamiche simpatetiche palesi, che costruiscono il proprio legame in opposizione a ciò che è diverso e distante. Il simpatizzare, pur essendo un con-gioire e un con-patire, può anche essere rivolto verso vissuti che non hanno nulla di etico: la madre, ad esempio, facilmente simpatizzerà con i vissuti del figlio, anche se il figlio è un ladro, un bugiardo o addirittura un mafioso. Il simpatizzare proprio per questo si rivela essere «cieco verso il valore»: può accadere di simpatizzare con la gioia di qualcuno che ha compiuto un atto malvagio, oppure «con il suo odio, la sua malvagità, la sua cinica soddisfazione»<sup>28</sup>. La relazione simpatetica può essere addirittura ciò che impedisce di guardare al valore o al dis-valore del suo comportamento, delle azioni che effettivamente compie.

Proprio questa analisi ci consente di ripensare il problema che stiamo inseguendo fin dal principio, nel tentativo di delineare

<sup>28</sup> Scheler, *Essenza e forme della simpatia* cit., p. 41.

un'etica del sentire. Posto che non possiamo, riprendendo ancora le parole di Paolo Masullo citate in apertura, pensare di tradurre ciò che sentiamo «in un'azione immediata» che rischia, anche in base a quanto abbiamo detto sin qui, di diventare un'azione «brutale o banale, automatica»<sup>29</sup>. Si tratta allora di guardare più da vicino il nesso tra dimensione emotiva (e patica) e motivazione.

### 3.1 *Attivazione empatica e letteratura*

Negli ultimi anni ha assunto notevole rilevanza nella riflessione sulla possibilità di un'educazione sentimentale il ruolo dell'immaginazione letteraria. Martha Nussbaum, ad esempio, ha molto insistito sulla connessione tra immaginazione narrativa e intenzione morale. I romanzi, nella sua prospettiva, insegnano a guardare le cose da diverse angolature – tante quanti sono i personaggi coinvolti nel racconto – ed esprimono attraverso la loro forma e il loro stile «un senso normativo della vita»<sup>30</sup>. Leggere un racconto ci porta ad assumere determinati atteggiamenti emotivi e a cogliere il punto di vista di altri. Nella lettura saremo spinti a riflettere sugli accadimenti e sugli intrecci narrativi, ma anche sul senso delle azioni compiute dai protagonisti; una sorta di meta-riflessione nella quale ci si chiede che tipo di sentimenti e di valori siano espressi nell'atto di raccontare una storia. Questi “esercizi” che ci spingono a immaginare altre vite possibili, almeno in parte simili alle nostre vite, o a quelle dei nostri cari, ci consentono e ci insegnano a coglierne il significato e il valore, in alcuni casi anche nella differenza. Nussbaum sostiene inoltre (richiamandosi ad Aristotele), che «la narrativa è attività teoretica più elevata della storia», perché la storia mostra solo gli eventi *reali*, mentre la narrativa ci mostra una enorme varietà di eventi che possono accadere in una vita umana. La letteratura, e in particolare il romanzo, un po' come i giochi di ruolo, mette a fuoco il *possibile*, sollecitando i suoi lettori a interrogarsi su se stessi, scatena una «fervida attività immaginativa ed emozionale», ed è proprio sulla natura di questa attività che si concentra la riflessione di Nussbaum: «il romanzo è concreto in una misura generalmente ineguagliata da altri generi narrativi», presentando «forme persistenti di bisogno e

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, nota 1.

<sup>30</sup> M. C. Nussbaum, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, cur. E. Greblo, Milano 2012 (ed. or., Boston 1995), p. 36.

di desiderio umani fatte apparire reali in situazioni sociali specifiche»<sup>31</sup>. È in particolare il romanzo realista ottocentesco che, secondo Nussbaum, costruendo un lettore implicito, diviene «in grado di stringere vincoli di identificazione e di simpatia» con i personaggi<sup>32</sup>. È con l'esperienza della grande arte che cogliamo un evidente nesso, negli esseri umani, tra una chiara visione realistica e la compassione. Il romanzo, in particolare, è un'immensa miniera di eventi, situazioni e personaggi, nei quali tendiamo a immedesimarci o a rivedere le persone che ci sono vicine, assumendo punti di vista differenti. È fuor di dubbio che la lettura di *David Copperfield* oppure di *Canto di Natale* scateni nel lettore «una fervida attività emozionale o immaginativa»<sup>33</sup>.

Questa idea di Nussbaum prende le mosse, almeno in parte, dalle riflessioni sull'arte e in particolare sul romanzo, sviluppate già qualche anno prima da Iris Murdoch. L'arte, sostiene Murdoch, è l'unico caso in cui si riesce a contemplare la condizione umana in una forma fissa, perché «trascende le limitazioni egoistiche e ossessive della personalità, e può accrescere la sensibilità di chi ne fruisce. Essa rappresenta una sorta di bontà per procura»<sup>34</sup>.

Le metafore, o in generale le "storie" che la letteratura racconta, possono essere espressioni di rappresentazioni più o meno appropriate della realtà. È ovvio che la descrizione *reale* del mondo e del nostro rapporto con gli altri non è un compito facile, messo a dura prova dalla concentrazione che noi esseri umani riserviamo a noi stessi e dalla capacità di mistificazione che mettiamo in campo nel tentativo di proteggere quello che, usando le parole di Kant, potremmo definire «il caro io». Molti errori morali nascono da disattenzione nei confronti degli altri, da mancanza di partecipazione, dall'apatia e anche dalla mancanza di immaginazione. L'immaginazione va pensata proprio un modo dell'attenzione: è attraverso l'immaginazione che si può focalizzare l'attenzione sulla realtà, ma in un modo peculiare. Murdoch fa una differenza tra la fantasia, che implica un allontanamento dalla realtà, e l'immaginazione, che descrive come un

<sup>31</sup> Ivi, p. 41.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> I. Murdoch, *La sovranità del bene*, cur. G. Dibiasi, Lanciano 2005 (ed. or., London 1970), p. 145.

modo di prender parte in maniera attenta alla realtà<sup>35</sup>. Se pensiamo alla descrizione della gelosia che attanaglia Anna Karenina, del suo stato psicologico, delle evoluzioni mentali che la portano alla sua scelta tragica capiamo in che senso, nella prospettiva di Murdoch, lo sforzo creativo e immaginativo di Tolstoj dà una fenomenologia della vita morale *reale*, non nel senso che sia *realmente* accaduta, ma nel senso che mostra una *reale* modalità in cui può funzionare una coscienza.

La struttura narrativa propria del romanzo ha, in questo senso, un ruolo particolarmente significativo, se si tiene conto, come sottolineato da Nussbaum, che la stessa modalità cognitiva delle emozioni ha, almeno in parte, una forma narrativa, visto che «implica la storia del nostro rapporto con gli oggetti amati nel corso del tempo»<sup>36</sup>. Le narrazioni aiutano quindi a comprendere il modo in cui certi sentimenti prendono forma e ci condizionano. In questo senso la lettura di romanzi può divenire una sorta di palestra, un esercizio ad acquisire punti di vista diversi e modi di sentire e di ragionare diversi dal nostro. E, ancora nello stesso senso, leggere *La capanna dello zio Tom* ha reso comprensibile a molti americani le condizioni dei neri, portandoli ad uscire dal loro punto di vista consueto; allo stesso modo, i romanzi del Settecento come *Pamela o la virtù premiata*, o *Clarissa*, dedicati a eroine donne, hanno contribuito all'emancipazione femminile<sup>37</sup>. La caratteristica del romanzo è quella di «oscillare tra il generale e il concreto», e per questo «costituisce un paradigma stilistico di ragionamento etico che è contestuale senza essere relativistico»<sup>38</sup>.

Tuttavia, una caratteristica rilevante della nostra relazione con i personaggi di un racconto è la netta separazione dalla realtà. Perché ci sia un'autentica esperienza artistica, con tutto ciò che essa implica, l'esperire in questione «non riguarda me, inteso come questo individuo reale [...] bensì l'Io che vive e si sviluppa nel mondo della raffigurazione artistica, assolutamente sottratto

<sup>35</sup> Cfr. sul tema: I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, cur. P. Conradi (ed. or., London 1997), Milano 2006.

<sup>36</sup> Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* cit., p. 18.

<sup>37</sup> L. Hunt *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, cur. P. Marangon, Roma-Bari 2010 (ed. or., New York 2007), pp. 21-49.

<sup>38</sup> Nussbaum, *Giustizia poetica* cit., p. 43.

ad ogni realtà»<sup>39</sup>. Solo attraverso questa netta distanza dalla realtà, l'arte mi porta in una dimensione altra, ideale, nella quale io posso indagare anche, come scrive lo psicologo e filosofo del primo Novecento – nonché tra i più importanti teorici del concetto di empatia – Theodor Lipps, «il negativo, il fastidioso, l'avverso» e comprenderne le dinamiche senza fuggirle. Anche nelle vicende tragiche o in ciò che è «malvagio e avvizzito» afferma Lipps, io posso trovare l'umano e, potremmo aggiungere, l'umano è anche orrore. Guardare a fondo quelle dinamiche consente – se si è ben separati da esse – di cogliere «anche in ciò che è raccapricciante, l'essere umano», senza aderire al modello. Attraversare il negativo inteso proprio come morte, disperazione e malvagità consente di sentirlo e di guardarlo e, aggiunge Lipps, anche di lasciar emergere, proprio attraverso tale negazione, il positivo. In fondo milioni di ginnasiali hanno parteggiato per l'eroe dell'Iliade, Achille, che in preda all'ira, non solo compie una strage di troiani, ma attua una vendetta che fa invidia alle cronache della mafia: trascina il suo rivale e nemico Ettore per nove giorni dietro al suo carro, facendo scempio del suo corpo. Eppure, trovandosi in un contesto assai diverso da quello in cui vivono il loro quotidiano, i ginnasiali hanno attraversato l'orrore imparando a riconoscere che nell'uomo abitano rabbia, ira, paura e desiderio di vendetta, senza per questo pensare di rendere Achille un proprio modello di comportamento nella realtà quotidiana.

Anche in questo caso, però, riconoscere la rilevanza della letteratura per imparare a riconoscere la propria grammatica emotiva, imparare a comprendere i propri sentimenti, non comporta una automatica capacità di agire in maniera morale. Si tratta, infatti, di chiedersi se la partecipazione, anche accorata e totale, alle vicende singolari di un eroe letterario riesca a divenire fonte di “motivazione” nell'agire pratico e nelle valutazioni quotidiane del lettore, e in che misura. Come ha sostenuto di recente Susan Keen, c'è il rischio che la letteratura offra l'opportunità di «godere dell'empatia liberamente, senza pagare alla società un corrispettivo di altruismo»<sup>40</sup>. Keen mette infatti in evidenza una diffe-

<sup>39</sup> T. Lipps, *Empatia e godimento estetico*, in *Una “scienza pura della coscienza”: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, cur. S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli, «Discipline filosofiche», XII,2 (2002), pp. 31-45, pp. 43-44.

<sup>40</sup> S. Keen, *Empathy and the Novel*, Oxford 2007, in particolare p. 168.

renza tra l'empatia letteraria e l'empatia in quanto capacità generale di entrare in una relazione compassionevole nei confronti degli altri. Se volessimo porla in termini fenomenologici la domanda dovrebbe essere questa: l'empatia letteraria e le emozioni che di fatto scatenano riescono a divenire *motivazione* che orienta il nostro agire?

#### 4. *Emozioni e razionalità*

L'attivazione empatica letteraria ha una funzione rilevante nell'aiutarci a conoscere nel dettaglio lo stato d'animo e il vissuto di un altro; attraverso la letteratura, come attraverso i giochi di ruolo che facciamo nell'infanzia, usciamo dal nostro punto di vista e impariamo a guardare il mondo da una prospettiva diversa dalla nostra. Ma è evidente che – in particolare se con Nussbaum facciamo riferimento al romanzo realista dell'Ottocento – attraverso le vicende commoventi del soggetto sfruttato o dell'avidità del suo sfruttatore, l'empatia che la lettura stimola è solo una parte della storia. Perché in fondo impiegando l'attivazione empatica come un mezzo la storia intende veicolare un messaggio razionale. In *Canto di Natale*, Dickens ci vuole parlare della condizione dei poveri in Inghilterra o forse più in generale delle disuguaglianze, sottolineando un principio che aspira ad essere universale: non è giusto che ci siano persone che non hanno mezzi sufficienti alla sopravvivenza. Dickens aveva letto un rapporto parlamentare sui bambini nella forza lavoro, che conteneva testimonianze di giovani lavoratori, sulle loro lunghe giornate, i bassi salari e le condizioni di lavoro pericolose. La relazione parlamentare lo spinse prima a progettare un opuscolo intitolato "Un appello al popolo d'Inghilterra a nome del figlio dei poveri"; poi abbandonata quest'idea affermava in una lettera di avere in mente altri strumenti per far conoscere la situazione, strumenti con «ventimila volte la forza»<sup>41</sup> di un opuscolo. Progettava infatti un racconto che mettesse in evidenza le sfide quotidiane affrontate dai lavoratori inglesi e allo stesso tempo sottolineasse come una maggiore generosità da parte di chi possedeva di più potesse migliorare le loro condizioni. La compassione – e di questo Dickens

<sup>41</sup> Ch. Dickens, *The Letters of Charles Dickens*, vol. 3, Oxford 1974, lettera 461; vedi anche lettera 459.

era pienamente consapevole – diventa un mezzo per veicolare un messaggio, che però non è emotivo, ma razionale.

In conclusione, la capacità di sentire il vissuto altrui, insieme alla capacità di provare compassione per l'altro, costituiscono un aspetto importante della nostra dimensione emotiva e patica. La capacità di sentire gli altri e di comprenderne le azioni è parte del nostro essere motivati in un senso o in un altro (e come abbiamo visto non sempre e non necessariamente in un senso etico). Può essere ricondotta all'empatia anche la capacità di leggere un senso condiviso negli atteggiamenti e nelle azioni degli altri che condividono il nostro mondo circostante, le nostre tradizioni i nostri riferimenti valoriali. Si tratta di quello che Husserl definisce il potere «determinante» della cultura e del contesto che ci «avvolge»<sup>42</sup>. Scheler ha sottolineato anche il «potere vincolante» della tradizione, basato sul fatto che la cultura nella quale siamo stati educati è parte del nostro vissuto, al punto che ci capita di considerare «le reazioni tramandate proprio come nostre»<sup>43</sup>. Il contesto culturale all'interno del quale siamo, le opinioni del gruppo al quale apparteniamo, quelle della maggioranza, tendono a dare forma anche ai nostri canali empatici, e dunque ci abituanano a empatizzare più o meno, in base ai valori condivisi. In sostanza l'empatia può divenire uno strumento per veicolare valori, ma i valori non derivano direttamente dalla nostra capacità empatica.

In questa prospettiva che legge l'empatia come una forma di conoscenza, ma anche come uno strumento per veicolare valori, credo ci sia lo spazio di una «educazione» che renda i soggetti più disponibili a comprendere il punto di vista degli altri. Imparare a considerare le persone lontane e diverse da noi come portatori di fini e di speranze in prima persona, e a pensarle dunque come degne di rispetto. Attraverso un libro o un film possiamo riconoscere in persone diverse e lontane nello spazio e nel tempo le stesse speranze e gli stessi desideri che sentiamo in prima persona, di modo che esse appaiano inevitabilmente più vicine e comprensibili. Lo stesso discorso può essere fatto con i progetti che portano nelle scuole storie o racconti. Dalla storia che mette al centro il bullismo omofobico, a quella che lavora contro il razzismo, ciò che emerge – mi pare – non è tanto un progressivo

<sup>42</sup> Husserl, *Idee II* cit., p. 231.

<sup>43</sup> Scheler, *Essenza e forme della simpatia* cit., p. 67.

aumento dell'empatia, ma un suo impiego per veicolare un principio fondamentale, che però è frutto della ragione: l'uguaglianza nei diritti di tutti gli uomini, in quanto portatori di progetti e di fini. L'empatia diviene uno strumento cognitivo mediante il quale non ci limitiamo a *sapere* che l'altro ha i miei stessi diritti, ma riusciamo a *sentire* che quel determinato altro ha suoi fini e suoi desideri, proprio come me.

L'empatia, allora, non va intesa come una capacità che ci definisce come esseri morali, ma come uno *zoom* che consente di conoscere emotivamente un aspetto del mondo che ci circonda: sofferenze, gioie, paure, ma anche contesti nei quali l'altro agisce, attese che ne guidano le scelte. Educazione sentimentale, dunque, come premessa di ogni riflessione etica: imparare a conoscere la grammatica delle emozioni proprie e altrui costituisce uno sforzo e un obiettivo che è il senso profondo di ogni progetto di una possibile etica che per questo sarà sempre e comunque, almeno nel suo fondamento, un'etica "del sentire".

ADRIANO FABRIS

*Questioni antropologiche ed etiche negli ambienti digitali*

*Anthropological and Ethical Issues within Digital Environments*

*Abstract:* The paper starts from Paolo Augusto Masullo's latest anthropological and ethical reflection on the transition from «man/machine» to «machine/man» paradigm. This reflection is developed in the specific direction of digital environments and, more specifically, by analysing some aspects of the relationship between human beings and AI-equipped devices. In particular, the transformations of the “human horizon”, in the various senses of this expression, following this transition are explored. This is accomplished above all by showing the difference between human behaviour and machine activity, and the ethical consequences this entails. In conclusion, the capacity for ethical reflection is indicated as the characteristic trait of human beings which differentiates them from the actions of machines, and which risks being forgotten by the theories of the post-human critically discussed by Masullo himself.

*Keywords:* Human Being; Technologies; Digital environments; AI devices; Ethics; Paolo Augusto Masullo

1. *Per Paolo*

Uno dei temi sui quali si è concentrata maggiormente l'ultima riflessione di Paolo Augusto Masullo è stato senz'altro quello dei mutamenti antropologici dovuti ai molteplici e variegati sviluppi delle tecnologie. Lo si può vedere da alcuni suoi significativi contributi degli ultimi anni<sup>1</sup>. Essi approfondiscono tali trasforma-

<sup>1</sup> Cfr. in particolare P. A. Masullo, *The Pathosofie of the Posthuman*, in *Posthuman. Consciousness and Pathic Engagement*, cur. M. Maldonato, P. A. Ma-

zioni soprattutto discutendo gli esiti trans-umani del nuovo paradigma del post-umanesimo, formulando con chiarezza non già la domanda «chi è l'essere umano?», bensì «chi è che l'essere umano sta diventando?». E la risposta a quest'ultima domanda, necessariamente legata agli scenari che di volta in volta si vengono definendo, è cercata da Masullo confrontandosi in maniera autenticamente interdisciplinare soprattutto con le scienze della vita, con i saperi bio-tecno-informatici, con le neuroscienze.

Tutto ciò viene fatto senza mai abbandonare l'interesse e l'ispirazione filosofica di fondo che ha sempre animato la ricerca di Masullo. Anzi: senza mai tralasciare quella sensibilità etica che attraversa tale ricerca. Ne è una riprova la centralità, nella trattazione dell'essere umano, di quella dimensione affettivo-emotiva che fa parlare esplicitamente l'autore di un «pato-centrismo»<sup>2</sup>. Il riferimento di fondo, nell'utilizzo di questa espressione, è com'è ovvio Viktor von Weizsäcker: il fisiologo, neurologo e medico le cui riflessioni, nella misura in cui nel Novecento sono importanti proprio dal punto di vista filosofico e antropologico, Masullo introdusse meritoriamente nel dibattito italiano<sup>3</sup>.

L'originalità della prospettiva di Masullo, al di là di questo richiamo specifico, sta tuttavia proprio nell'utilizzare tali riflessioni, e insieme a esse quelle di altri autori riferibili all'ambito della biomedicina, per confrontarsi con le conseguenze antropologiche ed etiche degli sviluppi tecnologici: soprattutto per quanto riguarda gli effetti del potenziamento dell'essere umano che essi comportano e le conseguenze della relazione uomo-macchina. Riguardo a tale relazione, anzi, Masullo rileva con acutezza un vero e proprio rovesciamento del paradigma cartesiano. Come viene detto,

ora l'uomo, secondo tale prospettiva “tecnofila”, nel XX e, soprattutto, nel XXI secolo, non è più una macchina-con dentro l'anima/pensiero; ora, l'uomo, riconosciuti come insormontabili i

sullo, Brighton-Portland-Toronto 2017, pp. 113-133; P. A. Masullo, *Anthropogenesis and Technopathy*, «Thaumazein» 7 (2019), pp. 77-107; P. A. Masullo, *Il futuro dell'umano: post, iper, trans. Dall'“uomo/macchina” alla “macchina/uomo”*, in *Humanity. Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, cur. D. Calabrò, D. Giugliano, R. Peluso, A. P. Ruoppo, L. Scafoglio, I, Roma 2020, pp. 177-197.

<sup>2</sup> Si veda P. A. Masullo, *Il patico come modo essenziale della “forma-vita”*, «Thaumazein» 2 (2014), pp. 433-54, e Masullo, *The Pathosophie of the Posthuman* cit., p. 123.

<sup>3</sup> In particolare, oltre che traducendo questo autore e dedicandogli vari scritti, con il libro *Patsofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992.

propri limiti biologici, risulta “inferiore” a una macchina, proprio per i suoi limiti biologici, e deve diventare del tutto macchina e magari, per soli fini di adattamento estetico, con sembianze umane: ecco avanzare la macchina-uomo (sembianze umane ma interiorità di macchina), cioè i robot<sup>4</sup>.

Tutto ciò – Masullo lo sa bene – ha conseguenze importanti non solo su di un piano antropologico, ma anche e proprio da un punto di vista etico. Si tratta di conseguenze che chiamano in causa sia l’andamento stesso della ricerca scientifica e tecnologica, la quale rischia di riproporsi coattivamente senza che la sua efficienza si riveli propriamente attraversata da un senso, sia la responsabilità dell’essere umano all’interno di questi processi. Il rischio, per quanto riguarda appunto l’essere umano, sta nella distruzione del desiderio che anima il suo agire e nel sopravvento di una «ideologia nichilista» capace di colonizzare definitivamente «l’unità psicofisica» di questo essere<sup>5</sup>.

Nel presente saggio, rispetto a tali esiti della riflessione di Masullo, intendo compiere un passo ulteriore. Movendomi sulla linea della sua ricerca e delle sue preoccupazioni, voglio approfondire alcuni aspetti specifici della “rivoluzione digitale” e dell’incidenza che essa ha su ciò che, in generale, possiamo chiamare “l’orizzonte umano”. Subito preciserò meglio il significato di questa espressione. Ciò che va visto, comunque, è in quali termini tale orizzonte muta, non solo nel contesto delle biotecnologie, ma anche, in maniera analoga, negli ambienti digitali, e quali conseguenze su di un piano etico questo mutamento comporta. Sono i temi sui quali cercherò specificamente di dire qualcosa nelle pagine che seguiranno.

<sup>4</sup> Masullo, *Il futuro dell’umano* cit., p. 188.

<sup>5</sup> Ivi, p. 195.

## 2. *Questioni antropologiche*

Ho appena parlato di “rivoluzione digitale” e di “orizzonte umano”. Tali espressioni richiedono di essere precisate<sup>6</sup>. Sicuramente la seconda, forse meno la prima. Essa credo infatti che sia chiara, sebbene un po’ enfatica. Semmai richiede di essere inquadrata, come avviene in libri recenti, all’interno di altre “rivoluzioni” – o meglio, rivolgimenti di prospettiva – che riguardano la storia dell’umanità e il ruolo dell’essere umano all’interno di essa: si tratti di quattro sue fasi, come viene suggerito in uno di questi libri, o invece siano di più; si tratti di una progressiva e irreversibile perdita di centralità della dimensione antropologica, o non piuttosto di una rideterminazione di essa<sup>7</sup>.

Merita invece soffermarsi sulla questione dell’orizzonte umano e su ciò che tale espressione significa. Infatti tale orizzonte può essere molteplice e variamente inteso. Può essere l’orizzonte in cui s’inquadra la rivoluzione digitale, intesa come fenomeno prodotto e regolato dall’essere umano, oppure quello che da tale rivoluzione viene radicalmente modificato, in quanto essa provoca una completa trasformazione di ciò che siamo, o infine quello all’interno del quale più specificamente si verifica, e richiede di essere governata, l’interazione fra essere umano e mutamenti tecnologici.

Si tratta di tre prospettive diverse. Esse però chiamano tutte in causa, in qualche modo, una dimensione etica: la dimensione cioè relativa a quei comportamenti dell’essere umano (e ai principi che li regolano) che, proprio grazie agli sviluppi tecnologici, subiscono oggi una profonda trasformazione. Dico subito che la trasformazione di cui parlo non è tale né da riguardare solo tangenzialmente e in maniera contingente l’umanità dell’uomo (la prima interpretazione dell’espressione “orizzonte umano” che ho appena dato), né da trasformarla completamente e irreversibilmente, come prospettano le tesi avanzate nell’ambito del post-iper- e del trans-umanesimo. Si tratta invece, nei fatti, di un’*interazione* fra i due ambiti, quello antropologico e quello digitale, la

<sup>6</sup> Un approfondimento di tali temi è contenuto anche nel mio *L’orizzonte umano nell’epoca della rivoluzione digitale*, in *La natura e l’umano. Quale rapporto?*, cur. E. De Bellis, «Annali del Centro Studi filosofici di Gallarate», I, 1-2 (2021), Brescia 2021, pp. 53-62.

<sup>7</sup> Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Milano 2018.

cui portata dobbiamo ancora comprendere appieno e valutare fino in fondo. Voglio dire che l'essere umano non perde la sua umanità in un contesto tecnologico, ma certamente la vede trasformata ed è chiamato a governare questo processo per quanto gli è possibile. In ciò sta la novità della situazione in cui viviamo: a livello della nostra esperienza quotidiana e delle scelte che la investono.

Che cosa voglio dire, più precisamente? La mia tesi, che altrove ho sviluppato più articolatamente<sup>8</sup>, è che nell'epoca della rivoluzione digitale avviene anche una radicale trasformazione dell'etica, e più precisamente un suo allargamento. Su ciò dobbiamo appunto riflettere.

Mi riferisco al fatto che, nella dimensione tecnologica, vi sono anche altri agenti, oltre a quelli umani e a quelli appartenenti all'ambito della natura. Si tratta di soggetti – gli apparati tecnologici – che sono anch'essi capaci, in vario modo, di agire. Agiscono però in una maniera diversa da come si sviluppa attivamente un processo naturale, le cui leggi noi cerchiamo di ricostruire, per esempio, attraverso modelli matematici e che comunque conserva sempre un margine d'imprevedibilità. Agiscono in una maniera diversa anche rispetto al modo in cui agiscono gli esseri umani. Questo è il punto chiave, che fra poco cercherò di articolare.

Proprio tenendo conto di questi aspetti l'etica, nella sua versione tradizionale, subisce una trasformazione. Non riguarda più l'agire dell'essere umano, più o meno potenziato attraverso gli strumenti tecnici: quegli strumenti che comunque dipendono, per il loro esercizio e quanto alle loro conseguenze, proprio da tale agire. Né concerne i modi in cui l'essere umano, appunto mediante tali strumenti, cerca di porsi al riparo dall'imprevedibilità e della potenza degli eventi naturali. Viene invece a interessare, anche e soprattutto, lo spazio d'interazione che si apre fra l'agire umano – intenzionale o meno, orientato a uno scopo oppure no – e l'agire delle macchine: quello oggi reso possibile, nelle

<sup>8</sup> Soprattutto in: *Ethics of ICTs*, Berlin-New York 2018; *New Environments: Rethinking Ethics in an Era of Technological Changes*, in *Global Changes. Ethics, Politics and Environment in the Contemporary Technological World*, cur. L. Valera, J.C. Castilla, Berlin-New York 2019, pp. 9-16; *Can we Trust Machines? The Role of Trust in Technological Environments*, in *Trust. A Philosophical Approach*, cur. A. Fabris, Berlin-New York 2020, pp. 123-135; *Ripensare l'agire morale. Al di là di analitici e continentali*, «Filosofia morale/Moral Philosophy», 1 (2022), pp. 155-65.

forme che abbiamo sotto gli occhi, appunto dalla cosiddetta “rivoluzione digitale”.

L’agire delle macchine, infatti, non è sempre prevedibile né controllabile dall’essere umano. L’agire delle macchine, oggi, è capace a sua volta d’interagire con l’ambiente. L’agire delle macchine, in effetti, possiede un certo grado, variabile e incrementabile, di autonomia. Tutto ciò è possibile quando si tratta dell’agire di un dispositivo dotato d’intelligenza artificiale (AI).

### 3. *L’intelligenza artificiale*

Ecco dunque il punto. È il punto su cui, come abbiamo visto, Paolo Masullo si sofferma discutendo il passaggio dall’uomo/macchina alla macchina/uomo. Per svilupparlo ulteriormente è necessario però restringere ancora il campo dell’indagine. Ciò comporta la necessità di concentrarsi non tanto sugli sviluppi del digitale nell’ambito generale delle telecomunicazioni, quanto, come accennavo, sull’interazione specifica fra l’essere umano e le entità dotate di AI.

Il restringimento, qui, è duplice. Da un lato, si tratta di limitarsi a una particolare lettura del tema antropologico sottolineandone solo alcuni aspetti. Bisogna evitare – ripeto – di ricadere sia nelle utopie, pur differenti, dei post-, iper- e trans-umanisti, sia nella determinazione di chi confonde la tecnica con la tecnologia, e dunque mette sullo stesso piano uno strumento controllabile – ad esempio l’automobile – e un dispositivo capace di “apprendere” dal proprio ambiente – ad esempio una macchina a guida autonoma – e dunque solo in parte prevedibile nei suoi “comportamenti”. Bisogna poi precisare la differenza fra l’essere umano e un dispositivo dotato d’intelligenza artificiale, e mostrare le modalità di una relazione fra i due ambiti, nonché la necessità di governare eticamente tale relazione. Dall’altro lato, proprio per raggiungere questi scopi, è opportuno limitarsi, anche per motivi di brevità, sul più ristretto ambito dei dispositivi dotati di AI piuttosto che sul contesto digitale inteso in maniera ampia.

Ma che cos’è la AI? Molte sono le sue definizioni. Ripropongo qui quella elaborata dalla EU, a supporto del lavoro svoltosi tra il 2018 e il 2019 da un High Level Group (HLEG), con

<sup>9</sup> Su questi temi si veda G. Tamburrini, *Etica delle macchine. Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale*, Roma 2020.

l'obiettivo di redigere le «Linee guida etiche per un'Intelligenza Artificiale degna di fiducia» (*Ethic Guidelines for Trustworthy Artificial Intelligence*)<sup>10</sup>. Proprio in relazione a questo progetto è stato elaborato e messo a disposizione, dallo stesso gruppo di esperti, un testo parallelo, in cui è stata fornita appunto una definizione di AI (*A Definition of AI: Main Capabilities and Disciplines*)<sup>11</sup>. Eccola:

*Artificial intelligence (AI) refers to systems that display intelligent behaviour by analysing their environment and taking actions – with some degree of autonomy – to achieve specific goals.*

*AI-based systems can be purely software-based, acting in the virtual world (e.g. voice assistants, image analysis software, search engines, speech and face recognition systems) or AI can be embedded in hardware devices (e.g. advanced robots, autonomous cars, drones or Internet of Things applications).*

Sembrerebbe, da questa definizione, che non vi sia una differenza sostanziale tra i dispositivi menzionati, quali quelli esemplificati all'interno di essa, e i comportamenti umani. Si vede infatti, per un verso, che l'accento è posto sul "comportamento" delle entità intelligenti, sia umane che artificiali, e, per altro verso, che le parole usate per indicare tali comportamenti sono *le stesse* in entrambi i casi. D'altronde, se ci si rifà a un approccio comportamentista, quest'uso omogeneo e uniformante del vocabolario certamente non è un problema. Ma si tratta, a ben vedere, di un presupposto accolto implicitamente e acriticamente.

Questo, appunto, è il problema: intendiamo la stessa cosa quando parliamo dei processi che caratterizzano l'essere umano e quando ci riferiamo alle procedure degli agenti artificiali? Il significato è lo stesso che attribuiamo alle caratteristiche degli esseri umani quando, nel caso di alcune macchine – come nella definizione che ho citato –, usiamo termini come "intelligenza", "analisi", "azione", "autonomia", o diciamo che esse hanno la capacità "di raggiungere determinati obiettivi"? L'estensione semantica è uguale nei due ambiti, anche ad esempio quando viene conferita ai dispositivi dotati di AI – come nel prosieguo del documento EU, che qui non posso riportare nella sua interezza – letteralmente l'attitudine a "percepire", "interpretare", "ragionare", "decidere" interagendo con l'ambiente?

<sup>10</sup> Si possono leggere su <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai> (consultato il 2/1/2023).

<sup>11</sup> Consultabile allo stesso link citato nella nota precedente.

Questa, ripeto, è la questione da approfondire. Ciò che ci fuorvia è il linguaggio che utilizziamo. O, più precisamente, è il fatto che non abbiamo un altro linguaggio da utilizzare, all'infuori di quello che è applicato dagli esseri umani agli esseri umani stessi. Tale linguaggio, perciò, lo applichiamo anche alle entità dotate di AI.

Da tale situazione derivano alcune conseguenze. Emerge soprattutto una tentazione che è ricorrente nel dibattito attuale, anche se non sempre viene espressa in maniera esplicita. Ne sono un esempio molte ricerche condotte nell'ambito delle neuroscienze, su cui anche Paolo Masullo si sofferma. La tentazione è quella di omologare l'essere umano, e più in generale l'essere vivente, alla macchina. L'idea è che la nostra struttura e i nostri processi possano essere spiegati, ricostruiti e controllati sulla base delle stesse procedure secondo cui funzionano le macchine dotate di AI<sup>12</sup>.

Avviene dunque un vero e proprio cortocircuito argomentativo. In mancanza di altre parole, per esprimere il funzionamento delle macchine, si usano gli stessi termini usati nel caso degli esseri umani: primo fra tutti il termine "intelligenza". Le macchine, per quanto riguarda le loro procedure e il loro "agire", possono essere spiegate e riprodotte, sia per quanto riguarda il loro *hardware*, sia per ciò che concerne il loro *software*. La riproduzione viene pensata secondo le modalità di una programmazione. Ciò fa sì che si consolidi l'idea che le macchine possono essere controllate. Lo stesso modello di spiegazione, riproduzione, programmazione e controllo viene poi applicato all'essere umano. Può esserlo grazie al fatto che le parole utilizzate sono le stesse, in una sorta di effetto di retroazione – certamente paradossale – per il quale ciò che serviva a noi, in una forma metaforica, per comprendere il funzionamento delle macchine, adesso viene assunto in un senso letterale, e risulta finalizzato alla spiegazione

<sup>12</sup> Si veda ad esempio, per quanto riguarda lo specifico e spinoso tema della "coscienza", la posizione chiaramente espressa da C. Koch nel suo volume *Una coscienza. Confessioni di uno scienziato romantico* (ma il titolo originale dell'opera del 2012 è: *Consciousness. Confessions of a Romantic Reductionist*, cur. S. Ferraresi, Torino 2013): «Una teoria della coscienza deve quantificare la coscienza, collegando aspetti specifici della neuroanatomia e della fisiologia ai qualia, e spiegare perché la coscienza svanisce durante l'anestesia e il sonno. Deve spiegare a che cosa serve la coscienza all'organismo, ammesso serva a qualcosa».

del funzionamento dello stesso essere umano, ormai omologato a una macchina.

Tutto questo non è certo una novità. Si tratta del punto di arrivo di un progetto elaborato nell'immediato secondo dopoguerra. È il progetto della cibernetica elaborato da Norbert Wiener: quello che proponeva una scienza unica, una scienza che, sulla base di una determinata concezione del linguaggio, potesse ricomprendere biologia e ingegneria, e dunque l'attività dell'organismo e quella della macchina, e controllare entrambe<sup>13</sup>. Tale disegno ora è diventato realtà, non solo grazie agli sviluppi delle tecnologie digitali, ma anche e soprattutto a seguito di quella tendenza ideologica a omologare ogni differenza, cioè di quella tentazione che spinge all'uniformità, che si è ormai imposta nella mentalità comune.

#### 4. *Machine ethics*

Invece l'orizzonte umano è qualcosa di differente. L'essere umano "funziona" infatti – potremmo dire – in una maniera analogica, non già digitale<sup>14</sup>. L'intelligenza è apertura di possibilità, è luogo di creatività, è occasione di scelte, non già una sequenza di procedure da applicare pedissequamente. Al contrario della macchina, in altre parole, l'essere umano può retroagire sulle regole che sta seguendo, modificarle, cambiare prospettiva: addirittura farne a meno, far saltare il banco. Questo la macchina, anche la macchina dotata di AI, non lo può fare. Per funzionare essa ha bisogno di seguire una procedura, ha bisogno di essere programmata secondo un pensiero unico. Insomma: nel caso dell'essere umano è in gioco una riflessività dinamica, adattativa, critica; allo

<sup>13</sup> Cfr. il titolo, davvero programmatico, dell'opera principale di Norbert Wiener: *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and in the Machine* (1948), Boston (MA) 1965 (trad. it. della prima edizione di A. Klinz, *La cibernetica*, Milano 1953). La teoria della comunicazione assunta da Wiener è quella ingegneristica elaborata da Shannon e Weaver, che identifica l'attività del comunicare con le procedure della trasmissione di dati. Si veda C.E. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana-Chicago 1963.

<sup>14</sup> Il modo in cui l'analogia è tratto specifico del pensiero umano è indagato, nei suoi vari sensi e articolazioni, da Giampaolo Ghilardi nel suo libro *L'uomo analogico*, Salerno 2020.

stato attuale una macchina, pur capace d'interagire con il proprio ambiente, pur dotata di capacità di retroazione, ha bisogno invece di essere preventivamente indirizzata, cercando di prevedere tutti gli scenari possibili<sup>15</sup>.

Ecco allora, all'interno di questo scenario, che si delinea il problema etico – inedito – che dobbiamo affrontare nell'epoca della rivoluzione digitale in cui viviamo. Lo possiamo affrontare solo se manteniamo la corretta distinzione tra l'essere umano e il dispositivo artificiale, anche quello dotato di AI. Vale a dire: se non assorbiamo tale dispositivo, omologandolo e antropomorfizzandolo, all'interno dell'orizzonte umano, e parimenti se non ne facciamo un modello per l'essere umano stesso, in virtù della sua migliore produttività ed efficienza. Per mettere in relazione questi due agenti – potremmo anche dire: questi due agenti *morali*, sebbene lo siano in forme diverse – è infatti necessario anzitutto non confonderli. Solo così è possibile valutare la loro relazione da un punto di vista etico e qualificarla come buona oppure no.

Sono quindi due, soprattutto, gli aspetti da tenere presenti. Il primo, al quale posso solo accennare, è di carattere ontologico. Esso si riassume in un assunto che ho ripetuto più volte: la relazione – ogni relazione, anche la relazione fra l'essere umano e la macchina – è possibile solo nella differenza dei termini che essa collega. Una relazione fra identici non è propriamente una relazione. O, quanto meno, risulta sterile. In essa non s'impara né si guadagna nulla.

L'altro aspetto è quello propriamente etico. L'espressione "*machine ethics*", ovvero "etica delle macchine" è un'espressione equivoca. Fa pensare che le macchine, in quanto soggetti agenti e capaci in molti casi di operare con una certa autonomia, siano

<sup>15</sup> Come scrive Daniela Tafani (*Sulla moralità artificiale. Le decisioni delle macchine tra etica e diritto*, «Rivista di filosofia» CXI, 1 (2020), pp. 100 e ss.): «Lo sviluppo di macchine in grado di assumere decisioni in modo autonomo [...] può indurre a ritenere possibili, e lecite, tre operazioni di surroga, variamente intrecciate: del diritto con l'etica, in primo luogo, con la formulazione sul piano morale di dilemmi che implicano discriminazioni vietate, a livello istituzionale, da molti ordinamenti giuridici; della valutazione morale, in secondo luogo, con un modello computazionale delle preferenze socialmente prevalenti e, infine, dell'agire umano con il funzionamento autonomo, imprevedibile e opaco, delle macchine. [...] La questione cruciale [è] ricordare che le macchine che mimano [...] il comportamento umano pongono questioni morali agli uomini che le progettano, le costruiscono, le utilizzano e ne regolano giuridicamente ruoli e funzioni».

anche dispositivi a cui poter attribuire un certo grado di moralità. Fa pensare che possano essere, in questa loro autonomia, anche soggetti produttori di azioni morali<sup>16</sup>. E dunque, se le cose stanno così, fa credere che tali dispositivi siano a loro volta imputabili e responsabili.

In realtà anche qui c'è il rischio di fare confusione. La confusione riguarda proprio il termine "autonomia". Le macchine sono certamente agenti morali, nella misura in cui possono agire, come ho ripetuto, appunto con un certo grado di autonomia. In quest'accezione, certo, il termine "autonomia" è inteso nel senso della capacità di dare l'avvio a una catena di azioni senza che essa sia conseguenza di un *input* immediato. Vale a dire, è sinonimo di "indipendenza". Ma esso, in questo caso, non indica la capacità di autodeterminarsi nel senso – come accennavo – della possibilità d'interagire e, se necessario, di rideterminare i criteri e i principi che guidano una specifica azione. L'autonomia delle macchine, in assenza di una facoltà di riflessione e di scelta (nel senso in cui tutto ciò è attribuibile a un essere umano), è un'autonomia, per dir così, "programmata": programmata non nel senso della determinazione e del controllo immediati che si possono avere nei confronti di certi dispositivi, ma nell'accezione per cui lo spazio in cui si colloca questo agire, e dunque i margini della sua autonomia, sono pur sempre progettati, programmati, costruiti e realizzati da un essere umano. Mi riferisco appunto al progettatore, programmatore, costruttore, collaudatore e utilizzatore di un determinato apparato dotato di AI. E dunque questo dispositivo certamente agisce, agisce con un certo grado d'indipendenza e di autonomia, nell'accezione indicata, e perciò acquisisce a buon diritto, seppure in maniera diversa dall'essere umano, la qualifica di "agente morale": anche se il suo agire si svolge pur sempre in un contesto morale aperto e delineato dall'essere umano stesso<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. W. Wallach, C. Allen, *Moral Machines. Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford-New York 2009.

<sup>17</sup> Il quale si trova nella condizione peculiare di essere responsabile anche di ciò che non riesce pienamente a controllare, visti i margini di autonomia che sono propri del dispositivo artificiale. Ho approfondito questa diversa accezione del termine "responsabilità" nell'ultimo capitolo del mio *Etica delle nuove tecnologie*, Brescia 2021.

Si tratta, come dicevo all'inizio, di un processo d'interazione, complesso e articolato. Su questo terreno avviene l'allargamento del campo dell'etica – vera e propria novità relativa a tale disciplina – al quale stiamo assistendo. Ma l'ampliamento di cui parlo, di nuovo, non si ha perché le macchine sono soggetti morali nel senso che intenzionalmente possono compiere certi atti e scegliere a ragion veduta, dopo opportuna valutazione, le opzioni migliori. Questo scenario di scelte e l'impulso che spinge in una direzione piuttosto che in un'altra è offerto dall'essere umano, nella misura in cui – in quanto progettatore, programmatore, costruttore, collaudatore e utilizzatore – determina la propria attività e quindi il comportamento dell'agente artificiale, che viene pur sempre prodotto a partire da un determinato orientamento morale. Di solito, implicitamente, l'orizzonte assunto è quello di un'etica dell'utilità, dell'efficacia, dell'efficienza, del massimo risultato con il minimo impiego di risorse. Ma non è detto che tali criteri siano quelli da assumere inevitabilmente.

Tutto ciò, lo abbiamo visto, non porta a risultati determinati e controllabili. Il dispositivo dotato di AI non è uno strumento tecnico. È invece capace di “apprendere”, di volta in volta, dall'interazione con l'ambiente e di assumere specifiche “decisioni” con un certo grado di “autonomia”<sup>18</sup>.

Con questa situazione bisogna fare i conti. È la sfida che un'etica dell'interazione uomo-macchina deve far propria e affrontare tematicamente. È il modo nel quale è possibile governare, se non propriamente controllare, il passaggio, messo opportunamente a fuoco e studiato da Paolo Masullo, dalla prospettiva dell'“uomo/machina” a quello della “macchina/uomo”. È possibile farlo, però, grazie a quella riflessione etica che è specifica solo dell'essere umano.

Il riferimento alla tradizione della filosofia e, soprattutto, la possibilità per l'essere umano stesso di rivendicare, anche nell'epoca della rivoluzione digitale, la propria umanità, possono essere utili allo scopo. Più ancora può esserlo, come dice Paolo Masullo, la sua capacità di «coltivare i sentimenti, non riducendo se stesso al “mare di dati” – laddove non potrebbe che naufragare – ma coltivando quel *mare* come *cifra* totale del suo originarsi negli

<sup>18</sup> Uso qui, come ho fatto già in precedenza, implicitamente, le virgolette per rimarcare la differenza nell'uso di questi termini se applicati all'ambito umano oppure all'orizzonte dei dispositivi digitali.

affetti, nell'essenziale *sentimento* di appartenenza alla totalità<sup>19</sup>. Ma ciò può riuscire, tuttavia, solo se non si dimentica – come diceva Musil all'inizio de *L'uomo senza qualità* – che noi siamo «eseri del possibile», e che mai possiamo essere appiattiti, dunque, su ciò che semplicemente risulta un dato di fatto.

<sup>19</sup> Masullo, *Il futuro dell'umano* cit., p. 196.



FRANCESCO MIANO

*Persona ed etica.*

*Paolo Masullo in dialogo con Romano Guardini*

*Person and Ethics. Paolo Masullo in Dialogue with Romano Guardini*

*Abstract:* The essay aims to delve into the interpretation that Paolo Masullo offers of Romano Guardini's thought, with particular attention to the contribution of phenomenology to the investigation of the human and to the centrality of the person within the horizon of Romano Guardini's thought and ethics.

*Keywords:* Phenomenology; Person; Ethics; Human

1. *L'apporto della fenomenologia all'indagine sull'umano*

La prospettiva fenomenologica è stata decisiva nella maturazione e nello sviluppo del percorso scientifico di Paolo Masullo. Anche quando il suo interesse si è concentrato in modo particolarmente significativo e importante sull'umano e sul postumano e, più in generale, sui possibili e problematici significati dell'antropologia filosofica, con testi molto fecondi quali, ad esempio, *L'umano in transito*<sup>1</sup> l'attenzione al contributo della fenomenologia è rimasto fondamentale. «L'indagine sull'uomo non può fare a meno di essere compiuta e di partire dallo studio fenomenologico»<sup>2</sup>. Così egli scriveva nel 2010. E nel 1999, nel volume dal titolo *L'intersoggettività della persona Husserl Scheler Guardini Weizsäcker*, affermava:

<sup>1</sup> Cfr. P. A. Masullo, *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, Bari 2008.

<sup>2</sup> P. A. Masullo, *Rinnovamento antropologico e modi del "sé"*, in *Etica antropologia religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, cur. R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazarella, F. Miano, Napoli, 2010, p. 235.

il tema della *persona* viene [...] posto in nuovi termini concettuali, soprattutto grazie alla riflessione fenomenologica, pur nelle diverse concezioni, di Husserl e di Scheler [...] assumendo, in tal modo, un ruolo centrale nella variegata articolazione teorica dell'etica del Novecento<sup>3</sup>.

La nozione di persona appare, come sottolinea Paolo Masullo, «il centro da cui far muovere una nuova etica» – quel centro da approfondire e scandagliare adeguatamente – e, nello stesso tempo, si pone come «l'estremo tentativo di rispondere al farsi evidente progressivo della mancanza di senso, così da poter costruire un fronte da opporre all'avvento del nichilismo»<sup>4</sup>. Persona, etica, senso: tre parole fondamentali per la ricerca di Paolo Masullo e la sua lettura della fenomenologia.

Ai contributi essenziali apportati dalle riflessioni di Husserl e Scheler sulla “costituzione” della *persona* il primo e sul “valore intrinseco” della *persona* il secondo, va senz'altro aggiunto il contributo del teologo e filosofo di origini italiane, Romano Guardini che della temperie culturale del circolo fenomenologico fece parte negli anni di fervente dibattito in Germania sulla riforma dell'etica, accogliendo il nuovo atteggiamento che il metodo della fenomenologia veniva assumendo nell'ambito della problematica teoretico-conoscitiva<sup>5</sup>.

Proprio a partire da questa consonanza di fondo che Paolo Masullo rileva tra Guardini e le visioni di Husserl e Scheler è possibile intendere l'ulteriore passaggio che conduce all'approfondimento della visione di Guardini specie in senso antropologico ed etico.

Il problema della “natura dell'uomo” [...] si ripropone, prepotentemente, all'inizio del secolo XX, come problema di un nuovo autoriconoscimento, particolarmente nella prospettiva di una riflessione etico-morale. Alle soglie dell'ultimo secolo del secondo millennio, l'uomo si riscopre ignoto a se stesso. Pertanto [...] ogni discorso che si occupi di etica, deve partire dalla sua fenomenologia, dalla descrizione dell'esperienza morale che ha di mira l'essenza. Si tratta dell'essenza concreta, effettuale dell'uomo il quale

<sup>3</sup> P. A. Masullo, *L'intersoggettività della persona Husserl Scheler Guardini Weizsäcker*, Napoli 1999, p. 79.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 79-80

<sup>5</sup> Ivi, p. 80.

si trova “obbligatoriamente” nella sua *gettatezza* di fronte alla totalità del mondo<sup>6</sup>.

Così egli scrive guardando a quell'unità dell'umano in senso dinamico e non statico che proprio il pensiero di Guardini mira ad indagare. Si tratta di un'unità come punto di equilibrio che si definisce in maniera sempre nuova, un punto sempre di nuovo cercato e mai raggiunto in termini definitivi. Si tratta del dinamismo dell'unità della persona così come emergerà, con sempre più chiarezza, in particolare in *Welt und Person*, volume degli anni Trenta<sup>7</sup>, che rappresenta uno dei testi guardiniani più importanti dal punto di vista personalistico ma comunque in continuità con *Der Gegensatz*<sup>8</sup> e la teoria dell'opposizione polare e del concreto vivente che, in quest'opera del '25, è significativamente delineata. Senza il pieno riconoscimento della persona non vi può essere etica. In questo senso anche *Welt und Person* appare decisivo per lo sviluppo della riflessione etica complessiva di Guardini e in special modo alla base degli approfondimenti dei successivi anni monacensi<sup>9</sup>.

Proprio *Welt und Person* è oggetto di approfondimento specifico da parte di Paolo Masullo in *L'intersoggettività della persona*<sup>10</sup> convinto della centralità della relazione persona mondo altri. E come scriverà anche in seguito in *L'umano in transito* «ogni separazione dell'uomo dal mondo è pretesa assolutamente priva di senso»<sup>11</sup>. Mantenendo la stessa impostazione di fondo del percorso degli anni precedenti, Guardini sottolinea infatti che, in relazione alla persona, «da ricerca dev'essere condotta non a partire dal problema dell'essenza astratta della persona, ma da quella dell'uomo concreto che esiste personalmente»<sup>12</sup>, individuando i diversi strati del fenomeno complessivo della persona (la forma, l'individualità, la personalità) che hanno una loro

<sup>6</sup> Ivi, p. 81.

<sup>7</sup> Cfr. R. Guardini, *Mondo e persona*, cur. S. Zucal Brescia 2000 (ed. or., Mainz/Paderborn 1995).

<sup>8</sup> Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, cur. G. Colombi, postfazione di H. B. Gerl, Brescia 1997 (ed. or., Mainz-Paderborn 1998).

<sup>9</sup> Cfr. R. Guardini, *Etica, Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, cur. M. Nicoletti e S. Zucal, Premessa di F. Henrich, Brescia 2001 (ed. or., Mainz/Paderborn 1993).

<sup>10</sup> Cfr. Masullo, *L'intersoggettività della persona* cit., pp. 81-84.

<sup>11</sup> Masullo, *L'umano in transito* cit., p. 121.

<sup>12</sup> Guardini, *Mondo e persona* cit., p. 135.

assoluta concretezza ma nessuno, da solo, è in grado di dire il tutto della persona. Scrive in merito Masullo:

Il metodo che adotta Guardini, ce lo dimostra l'articolazione della sua riflessione, è quello di individuare, dunque, i "livelli" che costituiscono la "struttura-persona" in senso proprio, per ricavare, in spirito prettamente antropologico, il "quid" che innalza l'uomo al di sopra della dimensione immediata della natura. Laddove senza la dimensione spirituale non si avrebbe manifestazione storica e, dunque, non si avrebbe manifestazione etica. Solo dall'incontro spirito-corpo, il fenomeno etico può manifestarsi rispetto ad una visione impostata in termini di materialismo biologistico dove non si darebbe alcun fenomeno etico-morale né, quindi, avrebbe senso la sua analisi<sup>13</sup>.

La persona infatti, per Guardini, sfugge alla rigidità delle definizioni e ad ogni rapporto di proprietà. Scrive Guardini: «Persona significa che io non posso essere usato da nessun altro ma che sono a me il mio fine»<sup>14</sup>, nel senso più profondo dell'espressione. «"Persona" significa che nel mio essere me stesso in ultima analisi non posso essere posseduto da alcun'altra istanza, ma mi appartengo»<sup>15</sup>.

Commenta Masullo:

In questa affermazione, Guardini individua nella persona un carattere di vincolatezza a se stesso che, appunto lo limita ma al tempo stesso lo pone, in quanto libero, poiché l'appartenere a sé della *persona* lo rende, in quanto possesso assoluto, libero. Unicità e insostituibilità sono i caratteri specifici della persona che attraverso la giustizia ha l'amore. La norma lo garantisce nella sua esistenza costantemente minacciata, l'amore gli garantisce la libertà che in quanto amore, è riconoscimento dell'esistente distinto da sé<sup>16</sup>.

Ogni essere umano è persona, anche l'uomo che vive esperienze di massificazione rimane persona e ha la sua propria dignità. Ma questa visione della persona, che insiste sulla dimensione dell'autoappartenenza, come Masullo segnala<sup>17</sup>, è lontana dalla caduta in forme solipsistiche, essendo la persona, nella prospettiva di Guardini, intrinsecamente relazionale. La persona non

<sup>13</sup> Masullo, *L'intersoggettività della persona* cit., p. 83.

<sup>14</sup> Guardini, *Mondo e persona* cit., p. 148.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Masullo, *L'intersoggettività della persona* cit., pp. 83-84.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 83-85.

può appartenere adeguatamente a sé stessa senza vivere relazioni vere, sia pur tra loro diverse, con le altre persone, con Dio e con il mondo in cui è inserita. La persona si attua nell'incontro, vive pienamente facendo esperienza dell'amore e di tutte quelle dimensioni relazionali che sono decisive per la vita.

L'incontro naturalmente sta a significare la centralità della dimensione dell'intersoggettività, dell'interpersonalità, della relazione interumana. In Guardini incontro dice anche la consapevolezza che ciascuno non può bastare a se stesso, avendo bisogno degli altri in tutti i sensi. E dice inoltre che ieri e oggi ancora di più c'è come compito etico da favorire l'incontro tra tensioni opposte, tra visioni diverse, tra la particolarità delle aspettative e delle esigenze di ogni persona, di ogni realtà politica, sociale, culturale, religiosa e l'aspirazione all'universale senza di cui sarebbe impossibile intendersi e costruire quel minimo comune in grado di far andare avanti ogni società.

La dimensione dell'incontro non è in contrasto con l'insistenza sulla centralità della persona, sulla ricerca di unità che in un modo o in un altro appartiene alla sua vita. Nella visione guardiniana non viene mai assolutizzata una singola dimensione. Ogni dimensione è messa in luce nella sua intrinseca relazione con altri aspetti che contribuiscono a far cogliere l'intero senza assolutizzare la singola parte. «L'uomo – scrive Guardini – trova sé stesso nella misura in cui si distoglie da se stesso, si dedica al suo compito e realizza se stesso nella misura in cui dimenticandosi, adempie le esigenze etiche che di volta gli si propongono»<sup>18</sup>.

## 2. Essere persona e domande dell'etica

L'itinerario di Romano Guardini, come sottolinea Paolo Masullo<sup>19</sup>, trova negli anni di Monaco il suo punto di arrivo. Le lezioni di quegli anni dedicate all'etica, per quanto non completate ai fini della pubblicazione direttamente da Guardini, rappresentano uno degli esiti più preziosi del percorso del filosofo italo-tedesco anche per la capacità di porsi e riproporsi domande radicali<sup>20</sup>. Molto indicative, infatti, appaiono le questioni affrontate da Guardini nel *Prologo* al corso:

<sup>18</sup> Guardini, *Etica* cit., p. 68.

<sup>19</sup> Cfr. Masullo, *L'intersoggettività della persona* cit., pp. 79-81.

<sup>20</sup> Cfr. nota 9 del presente contributo.

Le domande cui intendiamo dare risposta sono: che cosa accade quando una persona si comporta in modo etico? Quali esperienze stanno a fondamento di questo comportamento? Quali norme e quali valori intervengono a determinarlo? In quali forme si compie? Quale posizione occupa nell'insieme dell'esistenza?<sup>21</sup>

Guardini muove, anche in queste lezioni, da un'impostazione fenomenologica, da una fenomenologia dell'etica, che scandaglia gli interrogativi radicali

Come si presenta alla coscienza naturale dell'uomo il compito morale? Che cosa consente all'uomo di riconoscere, sulla base dell'esperienza della propria essenza, la relazione con gli altri uomini e con il mondo circostante come un'esigenza etica, e come si struttura l'adempimento di questa esigenza?<sup>22</sup>

La visione etica di Guardini si costruisce perciò tra la considerazione piena della storicità dell'umano e la ricerca di determinazioni essenziali che, pur nel volgere del tempo, la caratterizzano. Le determinazioni essenziali dell'umano sono inserite dentro la storia e nell'ambito delle relazioni che si stabiliscono sul piano storico. L'agire etico è il luogo in cui la tensione dinamica e feconda tra la storia e le determinazioni essenziali dell'umano appare in tutta la sua concretezza.

Afferma Guardini:

L'uomo non ha una natura appunto nel senso degli animali e delle piante: la "sua" natura consiste addirittura nel fatto di non averne una. Esprimendoci in termini positivi, possiamo dire che a partire da un limite non determinabile, l'uomo esiste in vista dell'incontro con le cose, con gli altri uomini e, non dimentichiamolo, con se stesso; e questo incontro si compie in modo assolutamente specifico, che dobbiamo imparare a conoscere ancora più da vicino, e cioè nel modo della libertà. Quasi a dire che il corso delle cose e il suo significato non si possono fissare in anticipo. È appunto a partire da questo incontro che l'uomo determina di volta in volta il proprio agire e, al di là di esso, seppure entro certi limiti, il suo essere<sup>23</sup>.

Nello stesso tempo egli sottolinea che

<sup>21</sup> Guardini, *Etica* cit. p. 11.

<sup>22</sup> Ivi, p. 15.

<sup>23</sup> Ivi, p. 18.

l'essere umano porta in sé autentiche determinazioni essenziali ed è inserito in ordinamenti che derivano a loro volta da determinazioni essenziali, che però vivono nella sfera della libertà; a tali ordinamenti l'uomo in quanto libertà può esprimere assenso o dissenso, può influenzare in modo giusto o sbagliato la sua vita può edificarla o distruggerla. Queste determinazioni sono inserite nella storia e nell'ambito delle relazioni che si stabiliscono sul piano storico, dalle quali ricevono influssi sempre imprevedibili<sup>24</sup>.

Sulla base di questa visione di fondo Guardini pone questioni che hanno una portata universale e appaiono ineludibili anche per la riflessione etica post novecentesca. Qual è il rapporto tra il bene e la coscienza? Come si configura la coscienza e la coscienza morale? Che cosa vuol dire essere responsabili della propria azione? Come si coniugano la libertà della decisione e l'incondizionatezza dell'esigenza morale?

Nella prospettiva di Guardini gli elementi fondamentali del fenomeno morale sono rappresentati dal bene e dalla coscienza, sicché ogni comportamento morale si basa sul loro rapporto.

Afferma Guardini:

Se il bene costituisce, in tal modo, per così dire, il fuoco oggettivo dell'ellissi del comportamento morale, la coscienza forma il fuoco soggettivo. Al valore in generale corrisponde, nell'essere umano, una recettività: in lui c'è una sensibilità che viene innescata, messa in moto e in tensione dal valore [...]. Al centro di questa capacità di corrispondere ai valori vi è la facoltà di rispondere alla chiamata del valore morale, vale a dire del bene. Questa facoltà è la coscienza: la coscienza è l'immediata ricettività al bene, è la facoltà di essere toccati da esso, il senso che avverte l'esigenza posta dal bene e la consapevolezza dell'assolutezza di questa esigenza e del fatto che il suo Tu devi ha diritto di imporsi<sup>25</sup>.

Di qui deriva che

la coscienza morale è l'aspetto della nostra consapevolezza finalizzato al bene e insieme a quest'ultimo costituisce il rapporto morale,

<sup>24</sup> Ivi, p. 20.

<sup>25</sup> Ivi, p. 286. Su questi temi cfr. G. Cantillo. *L'Etik di Romano Guardini nell'orizzonte dell'etica del Novecento*, in *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini*, cur. M. Nicoletti, S. Zucal, Brescia 1999, pp. 79-102.

al punto che, potremmo dire, agire moralmente significa agire secondo coscienza, presupposto che questa stessa coscienza morale sia conforme alla sua natura<sup>26</sup>.

Secondo Guardini quindi già solo parlare di coscienza richiama qualcosa di interiore, di intenso, di fondamentale per la vita perché ne esprime il cuore stesso, il suo stesso centro.

Ecco allora perché la centralità della persona, di ogni persona, ognuna unica, può essere considerato il tema unificante della prospettiva etica guardiniana<sup>27</sup>: un tema classico eppure di assoluta attualità. Al di là delle declinazioni che il termine può assumere, esso costituisce il riferimento imprescindibile per una nuova e più adeguata coniugazione di libertà e responsabilità, singolarità e comunità, individuale e universale, diritti e doveri, per nuove e più adeguate possibilità di incontro. Guardini riprende così e rielabora gli apporti della fenomenologia husserliana e in particolare della prospettiva scheleriana coniugandoli con un'originale rilettura della tradizione filosofica in particolare agostiniana e bonaventuriana nel confronto costante con figure fondamentali della modernità<sup>28</sup> e con un'adeguata capacità di lettura e di interscambio con il proprio tempo<sup>29</sup>.

In questo senso, sottolinea Masullo rileggendo Guardini, la persona è

il “centro” dell'esistenza, è cioè il punto di scaturigine della decisione e dell'azione le quali [...], in virtù di quell'appartenersi, proprio dell'uomo divenuto *persona*, comportano la responsabilità e l'imputabilità, il giudizio, il sentimento di soddisfazione o di colpa. L'essere persona, con il suo carattere ontologico, porta con sé il diritto all'inalienabilità di questa sua dimensione “specificata”, ma impone un “compito” (*Aufgabe*) a cui, come per il “destino” (*Schicksal*), non ci si può sottrarre. Lo specifico dell'uomo, in quanto persona è il suo essere “soggetto spirituale” e non oggetto, come può esserlo un atomo, dello spirito creatore. La persona, come “soggetto spirituale reale”, è, però, individuale e finito. In tal modo si

<sup>26</sup> Guardini, *Etica* cit., p. 111.

<sup>27</sup> Cfr. S. Zucal, *L'etica di Guardini nella prospettiva personalistica e dialogica*, in *Tra coscienza e storia. L'etica di Romano Guardini* cit., pp. 75-100.

<sup>28</sup> Cfr. a questo proposito G. Cantillo, *La presenza di Pascal nell'etica di Romano Guardini in Il moderno tra Prometeo e Narciso*, cur. M. V. Romeo, Catania 2007, pp. 25-49.

<sup>29</sup> Cfr. al riguardo F. Miano, *Il potere sul potere. Prometeismo e responsabilità dell'umano in Romano Guardini*, «Archivio di filosofia», 2-3 (2019), pp. 127-138.

presenta la peculiare condizione del “soggetto spirituale” che l'uomo, in quanto *persona*, è<sup>30</sup>.

È per questo insieme di motivi che

la riflessione di Guardini muove a concludere che l'eticità può darsi solo a partire dalla personalità e, dunque, l'etica è possibile solo a partire dal riconoscimento della *persona*. Solo a partire dalla *persona*, dalla sua incondizionata potenza etica, al di là che essa sia realizzata in base al proprio comportamento o che venga “colpevolmente” disattesa, è possibile costruire un rapporto di riconoscimento della verità che solo ad essa appartiene<sup>31</sup>.

Qui si pone, nella lettura di Masullo, uno dei punti più significativi della riflessione guardiniana sulla *persona*.

La “medietà” dell'uomo, il suo essere tra la “pura natura” e il “puro spirito” significa, per Guardini, che il “compito” dell'uomo in quanto *persona*, compito al quale non può sottrarsi, è quello di “autoformarsi”, affidandosi, affidandosi alla “esperienza vissuta” [...]. Ma è proprio l'esperienza vissuta (*Erlebnis*) a rivelare all'uomo la dimensione dell'interiorità, quell'interiorità che è testimonianza del suo essere libero. Si tratta di una libertà da intendersi come “nesso”, punto di passaggio ma anche punto di inizio del “processo” di *autoformazione*. La scelta dell'*autoformazione*, resa possibile dalla libertà della dimensione interiore, autoriflettente, apre alla scelta, alla decisione (*Entscheidung*) dell’“io voglio”. Se, allora, l'essere *persona* significa l'assumere se stessi, lo stare in sé, il comprendersi (*Selbst-Verstehen*), l'essere sempre soggetto e mai oggetto, questo è solo il punto di partenza – reso possibile nella storia dall'evento della rivelazione cristiana – a partire dal quale la *persona*, come io, si “apre” alla relazione con il “tu”, alla *relazione intersoggettiva*<sup>32</sup>.

Si situa qui un punto di sintesi decisivo del dialogo di Masullo con Guardini: ricerca del senso dell'umano e centralità della *persona* non sono prospettive astratte ma trovano nella dimensione della relazionalità una dimensione costitutiva e la relazionalità diviene eticamente banco di prova della libertà ed esercizio della responsabilità per l'altro, per gli altri, per il mondo intero.

<sup>30</sup> Masullo, *L'intersoggettività della persona* cit., p. 89.

<sup>31</sup> Ivi, p. 90.

<sup>32</sup> Ivi, p. 91.



ORESTE TOLONE

*Adolf Portmann e il ruolo della storia nella biologia*

*Adolf Portmann and the Role of History in Biology*

*Abstract:* Portmann's biology was more successful among philosophers and anthropologists than among biologists, who pointed out certain criticisms. These criticisms, however, must be placed within the interpretative framework of the science of the time, which was characterised more by neo-Darwinism and the 'epistemological hardening' of the Modern Synthesis than by Darwinist evolutionism. The current openness of biology to the historical dimension of evolution allows for a more objective and positive reinterpretation of Portmann's thought and his "introduction of the subject into biology".

*Keywords:* Adolf Portmann; Philosophy of Biology; Darwinism; Modern Synthesis; Philosophical Anthropology

1. *Portmann: tra biologia e filosofia*

Per quanto Adolf Portmann sia stato un importante biologo e zoologo del suo tempo, è significativo constatare che l'impatto più duraturo della sua opera e della sua riflessione teorica sia avvenuto principalmente a livello filosofico. La pubblicazione dei *Frammenti biologici*<sup>1</sup>, nel 1944, ebbe un effetto deflagrante nello scenario filosofico dell'epoca, molto maggiore che tra gli addetti ai lavori, a cui pure l'opera era rivolta. Direttamente o indirettamente, lessero, ebbero modo di commentare il testo o si confrontarono con esso gran parte dei filosofi e degli antropologi – in particolare di lingua tedesca – impegnati da Scheler in poi a ridefinire, da un punto di vista concettuale, l'immagine di uomo: Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Friedrich Buytendijk, Karl Jaspers, oltre ovviamente al

<sup>1</sup> A. Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo*, cur. O. Tolone, Milano-Udine 2022 (ed. or., Basel 1969).

fenomenologo ungherese Wilhelm Szilasi<sup>2</sup>, filosofo e amico di Portmann, ma ancor prima allievo e collega di Husserl e Heidegger presso la Ludwigs Universität di Freiburg. Alcune idee fondamentali contenute nel libro – tra cui quella di “anno prematuro extrauterino”, di “utero sociale” o di uomo come “nidicolo secondario” – furono oggetto di ampio dibattito ed entrarono tra il novero di concetti chiave, da trasferire dal mondo della scienza a quello della filosofia.

Al contrario, nel mondo della biologia il volume venne accolto con una certa circospezione; prima ancora dei *Frammenti biologici*, tuttavia, fu l'intera produzione scientifica di Portmann a non raccogliere il plauso unanime né a provocare il particolare entusiasmo dei suoi colleghi<sup>3</sup>. E non ci riferiamo tanto alle indagini di embriologia, allo studio di zoologia comparata dei vertebrati, né a quelle dedicate al canto e alla livrea degli uccelli, o tantomeno ai lavori degli anni '50, che lo pongono, di fatto, tra i precursori dell'etologia<sup>4</sup>. Ci riferiamo, piuttosto, all'impostazione di fondo, che colloca Portmann – in un'epoca di grandi stravolgimenti e scommesse nel campo della biologia – più tra gli epigoni di una corrente come la morfologia idealista, che tra i capostipiti di una biologia molecolare, genetica, «dell'invisibile», come sarà in qualche modo definita dallo stesso autore. In un'epoca di svolta, come gli anni '40 in biologia, Portmann appare legato a un approccio, che paradossalmente – a distanza di poco meno di

<sup>2</sup> H. Müller, *Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns*, Weinheim 1988, pp. 19-25; M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cur. G. Cusinato, Milano 2004 (ed. or., Bonn 1991); H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cur. V. Rasini, Torino 2006 (ed. or., New York 1975); A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cur. V. Rasini, Milano-Udine 2010 (ed. or., Wiesbaden 1978); M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cur. V. Verra, Roma-Bari 1985 (ed. or., Bonn 1929); A. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, cur. S. Finzi, Milano 2017 (ed. or., Chicago 1958); F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958; K. Jaspers, *Zum 60. Geburtstag von Professor Adolf Portmann*, Zürich 1957.

<sup>3</sup> Cfr. F. Jaroš, J. Klauđa (cur.), *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life*, Berlin 2021, pp. 1, 50, 53.

<sup>4</sup> Cfr. A. Portmann, *Animal Forms and Patterns*, London 1952; Id., *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich 1953; Id., *Tarnung im Tierreich*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.

un secolo – potrebbe tornare a svolgere una sua efficace funzione di stimolo<sup>5</sup>.

## 2. Dubbi e riserve sulla biologia di Portmann

Che la sua posizione potesse sembrare all'epoca poco ortodossa e ai margini della scienza, lo mostrano, come dicevamo, la scarsa recezione delle sue opere biologiche e una serie di valutazioni perplesse. A un'accoglienza entusiastica da parte di antropologi e filosofi, infatti, ne fa da contraltare una piuttosto fredda da parte di biologi e zoologi. A proposito della sua opera, si parla di cedimento al vitalismo, di riflessione prettamente filosofica, addirittura di «concezione spirituale dell'evoluzione», secondo Stephan Gould<sup>6</sup>, perfino teleologica; il direttore della Società Zoologica Tedesca, Adolf Remane – dai trascorsi nazisti e razzisti piuttosto chiari – bolla le riflessioni di biologia teoretica di Portmann come speculazioni metafisiche, o, per essere precisi, come «pensieri metafisici da scrivania»<sup>7</sup>. La nuova concezione dell'organismo proposta da Portmann sembrerebbe, quindi, non sfuggire al pericolo di portare a una “grande confusione”, collocandosi la sua indagine tra filosofia, epistemologia e biologia. In particolare, il limite principale evidenziato negli anni '60 da Gavin de Beer<sup>8</sup> pare essere quello di non aver avallato il suo programma teorico, ambizioso, ma niente affatto infondato, mediante esperimenti, raccolta di prove, dimostrazioni, strumenti concettuali adeguati e un minimo di metodo quantitativo<sup>9</sup>. In altre parole, l'apporto sperimentale, indispensabile per supportare un programma alternativo alla biologia dell'epoca, risulterebbe limitato

<sup>5</sup> Cfr. A. Kurismaa, *Revisiting Basal Anthropology: A Developmental Approach to Human Evolution and Sociality*, in Jaroš, Klouda (cur.), *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life* cit., pp. 89-118. Cfr. A. Minelli, *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evoluzionistica dello sviluppo*, Torino 2007.

<sup>6</sup> S. J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, cur. M. Turchetto, Milano - Udine 2013, (ed. or., Cambridge MA - London 1977), pp. 313-332.

<sup>7</sup> Cfr. J. Illies, *Das Geheimnis des Lebendigen. Leben und Werk des Biologen Adolf Portmann*, München 1976, p. 167.

<sup>8</sup> Cfr. F. Jaroš, *Portmann's View on Anthropological Difference*, in Jaroš, Klouda (cur.), *Adolf Portmann* cit., pp. 122-124.

<sup>9</sup> K. J. Klouda, *The New "Morphology" Between Biology and Philosophy: The Hermeneutic Dimension of Portmann's Thought*, in Jaroš, Klouda (cur.), *Adolf Portmann* cit., p. 200.

e parziale, insufficiente, comunque, a favorire un cambio di paradigma o quanto meno un'integrazione di evolucionismo genetico e culturale in direzione di una teoria sociogenica. In particolare, si scontra con tali limiti di sperimentazione l'ambizione di avanzare un programma altamente scientifico e fondativo di una nuova morfologia<sup>10</sup>, capace di dimostrare l'insufficienza dell'approccio funzionalistico per spiegare la complessa e variegata morfologia del vivente. Più che *dimostrare* l'origine alternativa del lusso biologico delle forme, egli generalmente si limiterebbe a *mostrare* l'impossibilità di fornire una spiegazione funzionale di tale proliferazione. Una "dimostrazione per contrasto", che tuttavia ha sollevato dubbi e perplessità da un punto di vista metodologico<sup>11</sup>.

### 3. Darwin e il neodarwinismo

Tralasciando, comunque, le valutazioni meno clementi<sup>12</sup>, quello che si evince nella riflessione del nostro autore è da un lato la diffidenza nei confronti della nuova biologia che si profila all'orizzonte, di cui egli riesce a cogliere – intrecciati con le grandi opportunità – i rischi di riduzionismo e i pericoli connessi alla macchinazione e alla manipolazione degli organismi. Dall'altro, una forte esigenza di reindirizzare la biologia in direzione "olistica", nel tentativo di giungere a una comprensione dell'umano, che tenesse conto tanto della sua specificità biologica, quanto di quella antropologica, storica e sociale. Il fatto che «le scienze del vivente abbiano radicato nel loro statuto epistemologico, cioè nel loro approccio cognitivo all'oggetto di studio, una dimensione storica irrinunciabile»<sup>13</sup>, è una verità oggi riconosciuta; molto meno, però, all'epoca di Portmann.

La posizione di Adolf Portmann è stata a tratti considerata diffidente, se non addirittura ostile, nei confronti del darwinismo

<sup>10</sup> Ivi, pp. 201 ss; cfr. A. Portmann, *Die Beurteilung der Erscheinung im Organischen*, in Id., *Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, Zürich 1970.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 206 ss.

<sup>12</sup> M. Ritter, *Die Biologie Adolf Portmanns in zeitgeschichtlichem Kontext*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 100 (2000), p. 207.

<sup>13</sup> T. Pievani, *Introduzione alla filosofia della biologia*, Roma-Bari 2005, p. 140.

e della teoria evoluzionistica<sup>14</sup> – teoria che negli anni '40 aveva assunto i tratti di una vera e propria verità incontestabile. Certamente bisogna riconoscere che la formazione del nostro autore fu molto influenzata da personalità quali il botanico Hans André, con il quale stringerà una lunga amicizia epistolare<sup>15</sup>, decisamente distante dalla posizione evolutiva, o Edgar Dacqué<sup>16</sup>. Ma soprattutto egli fu estremamente sensibile alla biologia teoretica di Jakob von Uexküll, a cui riconosce espressamente il merito di aver influenzato le proprie idee e di aver inaugurato un'importantissima riflessione sull'interiorità degli animali e sulla specificità dei loro diversi ambienti (*Umwelten*)<sup>17</sup>. Che Uexküll sia stato un termine di riferimento fondamentale per la riflessione antropologica di inizio secolo è fuori di dubbio<sup>18</sup>, ma nel caso di Portmann il nesso sembra ancora più stretto, tanto che Portmann sembra individuare in lui l'antesignano di una “nuova biologia”. Come sostiene Riin Magnus

<sup>14</sup> Portmann è d'accordo con la corrente principale del neodarwinismo nel riconoscere il fatto che l'evoluzione culturale abbia superato l'influenza dei cambiamenti genetici sulla formazione del genere umano, ma contrario con la tendenza a sussumere il processo di evoluzione culturale sotto il dominio teorico della biologia pura.

<sup>15</sup> Cfr. Illies, *Das Geheimnis des Lebendigen* cit., pp. 24 e 166; J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkerichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg-München 2008, pp. 345-361.

<sup>16</sup> Egli, ad esempio, pur apprezzando il volume di Dacqué del 1925, intitolato *Umwelt, Sage und Menschheit*, non si lasciò trasportare dal suo slancio visionario, che, a suo parere, in modo larvato e travestito, nascondeva una riedizione delle teorie di Cuvier; cfr. Illies, *Das Geheimnis des Lebendigen* cit., p. 94.

<sup>17</sup> In particolare, riferendosi al volume *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Hamburg 1956 (tr. it. di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata 2010). All'edizione tedesca del 1956 Portmann contribuirà con una sua significativa prefazione, da cui si evincono debiti e distanze tra i due autori. Cfr. Anche A. Portmann, *An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*, Wien-Düsseldorf 1974; Cfr. K. Köchy, *Helmut Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms*, in K. Köchy, F. Michelini (cur.), *Zwischen den Kulturen. Plessners "Stufen des organischen" im Zeithistorischen Kontext*, Freiburg-München 2015, pp. 25-63.

<sup>18</sup> Cfr. Fischer, *Philosophische Anthropologie* cit., pp. 134 ss; H.-P. Krüger, G. Lindemann (cur.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin 2006; C. Wulf, *Anthropologie, Geschichte, Kultur, Philosophie*, Reinbek 2004.

una riluttanza ad accettare tendenze riduzionistiche nelle scienze della vita, un interesse per le relazioni tra forme biologiche e interazioni biologiche, concentrarsi sulla formazione e sul funzionamento di strutture significative nel mondo biologico e l'apprezzamento dell'eredità del romanticismo tedesco come potenziale quadro filosofico per la biologia sono condivisi da entrambi gli autori<sup>19</sup>.

Tuttavia, mentre Jakob von Uexküll è evidentemente in rotta di collisione con la teoria evoluzionistica di Darwin, tanto da mettere in dubbio gli stessi assunti teorici<sup>20</sup>, Portmann ne riconosce i meriti e le potenzialità interpretative, cogliendo in essa la potenza di uno strumento, capace di fornire un quadro unitario della realtà vivente e della sua trasformazione. Tanto, che in più di un'occasione, egli ammette:

Il nostro punto di osservazione non ci pone in contrasto con un'indagine scientifica della teoria evoluzionistica; da questo punto di vista si vedono però più nitidamente i numerosi sconfinamenti di una biologia lontana dalle sue origini scientifiche, che troppo spesso deve farsi carico di problemi per i quali, visto il declino della fede nell'antica tradizione religiosa, sono richieste nuove soluzioni<sup>21</sup>.

Ciò che si evince, dunque, è una sorta di preoccupazione epistemologica, che una teoria scientifica legittima, proprio in virtù della propria efficacia e di un'apparente estendibilità universale a diversi ambiti di applicazione, possa finire per ribaltarsi nel suo contrario, ossia in una fede, in un sistema, in una chiave di lettura universale e sistematica in grado di spiegare lo sviluppo di tutto ciò che è stato e di ciò che sarà. «La teoria dell'evoluzione è un audace tentativo di interpretare enormi masse di fatti» ammette Portmann, ma «in ogni suo dettaglio resta oggetto di una critica rigorosa e di dibattito e nelle sue conclusioni finali conduce al di là di ciò che è scientificamente afferrabile, ossia nel regno della fede»<sup>22</sup>. In altre parole, la teoria evoluzionistica perde il proprio

<sup>19</sup> R. Magnus, *Novel Ecological Mismatches in the Light of Jakob von Uexküll's and Adolf Portmann's Works*, in Jaroš, Klouda, *Adolf Portmann* cit., p. 19.

<sup>20</sup> Cfr. C. Brentari, *Jakob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Brescia 2011.

<sup>21</sup> Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo* cit., p. 158.

<sup>22</sup> Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo* cit., p. 43: «porterà a una visione obbiettiva solo quando verrà riconosciuta l'incertezza di uno dei fondamenti attualmente più efficaci di tutto il pensiero e di tutto

*appeal* sul nostro autore, nella misura in cui smette di essere scientifica e si propone come una verità evidente, capace di spiegare in modo semplicistico praticamente tutto ciò che accade, in particolare “il grande enigma delle origini” e la posizione speciale (*Sonderstellung*) dell'uomo<sup>23</sup>.

#### 4. Una diversa comprensione della “vita”

In questo approccio possiamo leggere una certa sensibilità, presente e diffusa in molti biologi, medici, filosofi dell'epoca, proveniente dall'esigenza di coniugare un approccio scientifico rigoroso, fondato su leggi universali – che prendeva a parametro essenziale discipline quali la fisica, la chimica e la matematica, che mirava a studiare il singolo come caso particolare dell'universale e il visibile come epifenomeno dell'invisibile – con un'idea di vita plastica, creativa, imprevedibile, difficilmente riconducibile a griglie rigide, a schemi definiti, in grado di sorprenderci di continuo con le sue soluzioni creative e originali. Un'idea, quest'ultima, che pur affondando le proprie radici nell'800 e pur non essendo del tutto estranea a una certa forma di vitalismo<sup>24</sup>, si proiettava nel nuovo secolo con l'intento di conservare le giuste rivendicazioni di quell'epoca, senza tradire il nuovo spirito della scienza: valorizzare il ruolo del “caso singolo”, di ogni singolo caso, per ripensare la legge e il protocollo generale piuttosto che per confer-

l'agire biologicamente condizionato: quando la teoria dell'evoluzione su base biologica verrà retrocessa dal rango di verità evidente, al più semplice rango di una teoria biologica importante e fruttuosa», *ivi*, p. 42.

<sup>23</sup> «Sappiamo che proprio l'accettazione della teoria dell'evoluzione alla luce della moderna genetica mostra da un lato la necessità della visione darwiniana, ma dall'altro dimostra anche che l'evento reale dell'origine è particolarmente misterioso, perfino scientificamente incomprensibile, sia per la sua natura che per la sua portata», A. Portmann, *Biologie und Geist*, Frankfurt am Main 1968, pp. 336-337.

<sup>24</sup> Cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, Bologna 1976 (ed. or., Paris 1965), pp. 125-147. Per i rapporti di von Uexküll col vitalismo: J. M. Heredia, *Jakob von Uexküll, an Intellectual History*, in F. Michelini, K. Köchy, *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*, London-New York 2020, pp. 19 ss.

marlo (pensiamo alla medicina); riconoscere la dimensione ambientale e circolare dell'essere vivente<sup>25</sup>, per cui la direzione che ogni vivente prende nella propria esistenza è sempre anche il frutto di un'interazione costante con l'ambiente circostante, che finisce per renderne ogni mossa, ogni azione frutto di un'interazione, risposta ad un incontro inatteso e dunque mai totalmente prevedibile; "introdurre il soggetto" all'interno delle scienze della vita<sup>26</sup>, attribuendo a ogni singolo fenomeno vivente una quota di libertà, di iniziativa che, oltre a renderlo individuale, *in-dividuum*<sup>27</sup>, trasforma la vita da un meccanismo deterministico laplaciano in un cantiere aperto, in uno spazio libero, nel quale una molteplicità di soggetti autonomi concorrono alla formazione di una realtà nuova e dall'esito incerto; osteggiare un'idea di scienza statica, cristallina, corroborata da leggi perenni e quindi olimpica, a vantaggio di un sapere scientifico aperto, storico, fluido, frutto di continui aggiustamenti. Una scienza, dunque, più vicina a quella immaginata da Gaston Bachelard<sup>28</sup> e Karl Popper, che a quella testimoniata da un certo neodarwinismo. Su questa scia, ad esempio, si possono collocare, a diverso titolo, autori quali Viktor von Weizsäcker, Georges Canguilhem, Alexander Mitscherlich, Erwin Strauss, Kurt Goldstein, e più in generale tutti coloro che sentivano il bisogno di una comprensione profonda del vivente e dell'uomo, che integrasse i saperi delle scienze naturali con quelli antropologici, storici, sociologici, nella convinzione che solo in questo modo fosse possibile avere una cognizione più veritiera del grande enigma della vita.

##### 5. *Contro l'indurimento epistemologico della "Sintesi moderna"*

<sup>25</sup> Cfr. V. v. Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk, C. F. von Weizsäcker, 4, Frankfurt am Main 1997.

<sup>26</sup> A proposito dell'introduzione del soggetto nella biologia, nella psicologia e nella medicina si veda V. v. Weizsäcker, A. P. v. Auersperg, *Zum Begriffswandel der Biologie*, in Weizsäcker, *Der Gestaltkreis* cit., pp. 63-70. Sull'importanza antropologica di tale svolta, si veda P. A. Masullo, *Mutamento del paradigma epistemologico e conseguenze antropologiche*, in Id., *L'uomo in transito. Saggio di antropologia filosofica*, Bari 2008, pp. 45-65.

<sup>27</sup> Si veda la distinzione tra *dividuum* e *in-dividuum*, introdotta da Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo* cit., pp. 243-251.

<sup>28</sup> Cfr. P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata 2020.

Ora, questa sensibilità, più che con la scienza in quanto tale, sembrava entrare in contrasto con un “tipo di scientificità”, che trovava nel neodarwinismo e nella Sintesi Moderna degli anni '40 la loro massima espressione. Nonostante lo stesso Darwin, su molte questioni potrebbe risultare meno neodarwinista di quanto noi stessi potremmo attenderci<sup>29</sup>, resta il fatto che proprio in concomitanza con la pubblicazione delle principali opere antropologiche di Portmann, si assisteva all'imporsi di un programma di ricerca scientifico, che mirava a spiegare ogni tipo di macro-trasformazione organica facendo ricorso a un accumulo di micro-trasformazioni di tipo genetico. Secondo Telmo Pievani,

L'idea forte della Sintesi Moderna era che tutti i cambiamenti osservabili a livello macroscopico (cioè le grandi differenze fra specie, generi e famiglie diverse di organismi) fossero riconducibili a piccole innovazioni accumulate a livello microscopico, cioè nel corredo genetico, sotto la pressione costante della selezione naturale. Lo slogan della grande Sintesi fu che “la macroevoluzione è totalmente riconducibile alla microevoluzione”<sup>30</sup>.

Nonostante le perplessità su tale assunto di massima fossero presenti sin dall'inizio anche in autori come Mayr e Dobzhansky<sup>31</sup>, esso segnò un'epoca che vide nel riduzionismo di Georg C. Williams e Richard Dawkins un esito prevalente; bisognerà attendere la teoria “degli equilibri punteggiati” di Eldredge e Gould, nel 1972<sup>32</sup>, perché si cominciasse a mettere in dubbio la validità di tale impostazione, ipotizzando che le trasformazioni di tipo morfologico, visibili, fossero il risultato non soltanto di fattori genetici, ma «di un cambiamento delle regole ecologiche di sopravvivenza». Con tale svolta,

l'adattamento è concepito come un processo non direzionale di accomodamento specifico a condizioni ecologiche locali. La macroe-

<sup>29</sup> Ad esempio, sulla questione dell'estetica e dell'adattamento all'ambiente. Cfr. K. Stibral, *The Beauty of Organismus: Biological Aesthetics between Darwin and Portmann*, in Jaroš, Klouda, *Adolf Portmann* cit., pp. 221-140. Cfr. C. Darwin, *La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrichi con osservazioni intorno ai loro costumi*, Torino 1882 (ed. or., London 1881).

<sup>30</sup> Pievani, *Introduzione alla filosofia della medicina* cit., p. 14.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 24.

voluzione non è completamente riconducibile alla microevoluzione, poiché fattori genetici “verticali” si integrano a fattori ecologici geografici “orizzontali”<sup>33</sup>.

Fino a quel momento, tuttavia, fu la Sintesi Moderna o neodarwinismo – in particolare nella sua fase di “indurimento” teorico avvenuto negli anni Cinquanta e Sessanta – a segnare il dibattito dell’epoca, favorendo una forma di evolucionismo più rigido da un punto di vista epistemologico, e proponendosi come un paradigma scientifico monolitico<sup>34</sup>. Immediatamente prima della pubblicazione dei *Frammenti biologici*, nel 1942 era apparsa l’opera di Julian Huxley dal titolo *Evolution: The Modern Synthesis*<sup>35</sup>, il testo fondativo, per così dire, della Sintesi Moderna, nel quale venivano poste le basi per un’interpretazione rigidamente genocentrica dell’evoluzione, per una lettura adattazionistica dello sviluppo degli organi animali e per una comprensione onnipotente della selezione naturale, come strumento in grado di spiegare la comparsa di nuove specie sulla base di processi continui<sup>36</sup>. La riflessione antropologica di Portmann si inserisce, temporalmente, proprio nel periodo di massima espansione del neodarwinismo nella sua versione indurita; “indurimento” che Stephen J. Gould attribuisce a tutta una generazione di studiosi, e il cui carattere trionfalistico e semplificatorio – ancor più evidente nei manuali scientifici – sarebbe tanto in contrasto con il trascurato pluralismo metodologico di Darwin quanto in linea con l’impostazione irrigidita che da Thomas giunge fino a Julian Huxley<sup>37</sup>. Se ciò, in linea di principio, aiuta a fornire all’antropologia di Portmann una giusta collocazione rispetto all’evoluzionismo darwinista, nondimeno conferma una netta presa di distanza nei confronti della Sintesi nella sua variante indurita. Per quanto egli prendesse parte, come Plessner, alla Conferenza di Chicago del 1959 – organizzata in occasione della ricorrenza dei 100 anni dall’uscita de *L’origine delle specie* di Charles Darwin – e per quanto egli fosse in

<sup>33</sup> Ivi, p. 26.

<sup>34</sup> Ivi, p. 14.

<sup>35</sup> J. Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis*, London 1942.

<sup>36</sup> Cfr. Jaroš, *Portmann’s View on Anthropological Difference* cit., p. 122.

<sup>37</sup> S. Caianiello, *Da Gould a evo-devo. Percorsi storici e teorici*, Roma 2014, p. 57; S. J. Gould, *The Hardening of Modern Synthesis*, in M. Grene et al. (cur.), *Dimensions of Darwinism*, New York 1983, pp. 71-96.

contatto con molti rappresentanti del neodarwinismo di Oxford<sup>38</sup>, resta il fatto che quella di Portmann fu una posizione decisamente ostile e critica nei confronti del neodarwinismo, in quanto refrattario a ogni tentativo di comprensione della realtà, che tenesse conto anche delle variabili ecologiche, sociali, politiche e storiche in generale<sup>39</sup>. È emblematico, come rileva Filip Jaroš, che agli occhi dello stesso Stephan Gould la visione psicogena o sociogena di Portmann appaia come una forma spirituale e non-darwiniana di evoluzionismo spiritualista<sup>40</sup>. Tuttavia, diversamente da Max Scheler, e ancor più da Teilhard de Chardin<sup>41</sup>, egli non parla di uno spirito estraneo alla vita, né individua una forza ortogenetica, che agisce all'interno dell'evoluzione – anche storica; piuttosto, egli fa appello alle “forze profonde” della biologia<sup>42</sup>, che agiscono nel mondo, che forniscono una partenza unitaria alla vita e di cui noi uomini continuiamo ad essere solo parzialmente consapevoli. Forze che agiscono e si sviluppano, per Portmann, in costante interazione con l'ambiente circostante, tanto fisico e biologico che sociale.

### 7. I timori di Portmann per una deriva riduzionistica

Tale dimensionamento della potenza dei geni e della genetica dipende innanzitutto da un fatto obiettivo, che negli anni '40 la genetica era soltanto agli albori e nulla faceva presagire quello sviluppo rapido e dirompente che avrebbe condotto nel giro di

<sup>38</sup> Cfr. G. De Beer, *In the Genes. New Paths in Biology by Adolf Portmann*, Review of Books, «The New York», April 14, 1966, <https://www.nybooks.com/articles/1966/04/14/in-the-genes/>.

<sup>39</sup> «Se gli scienziati non si interessano della storia, è a loro danno. Molti credono che le conclusioni della scienza derivino dal mondo empirico, che basti guardare gli oggetti del mondo, e che la storia proceda per accumulazione. Ma non è così: tali conclusioni sono un miscuglio complesso, condizionato dal contesto sociale e politico, e se si ignora quest'ultimo, non si comprende da dove vengano i pregiudizi, né quali alternative esistano», Caianiello, *Da Gould a evo-devo* cit., p. 57.

<sup>40</sup> S. J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, cur. M. Turchetto, Milano 2013 (ed. or., Harvard 1977) p. 313.

<sup>41</sup> Cfr. A. Portmann, *Der Pfeil des Humanen. Über Pierre Teilhard de Chardin*, Freiburg - München 1960.

<sup>42</sup> Cfr. O. Tolone, *Ptolemaic Man and Copernican Man: In Favour of "Depth Anthropology"*, in Jaroš, Klouda, *Adolf Portmann* cit., pp. 177-198.

qualche decennio a una vera e propria rivoluzione nella biologia. Solo nel 1944 fu dimostrato da Averoy, Macleod e McCarty che l'informazione genetica risiedeva nel DNA, e soltanto dieci anni più tardi, nel 1953, i due premi Nobel James Dewey Watson a Francis Crick ne riuscirono a dedurre la struttura a doppia elica, fino a enunciare il “dogma centrale della biologia molecolare”. Diversamente, però, da molti suoi contemporanei, Portmann ne colse probabilmente più i rischi intrinseci e i pericoli manipolativi connessi<sup>43</sup>, piuttosto che le opportunità, intuendo anzitempo le controindicazioni epistemologiche di tale “dogmatismo”. A corroborare tale timore vi era un passato recente, quello che in nome di un darwinismo sociale aveva giustificato, nella Germania nazista, pratiche tutt'altro che scientifiche e umane. Agli occhi del nostro autore, «la delusione per il ripetuto uso improprio dell'attività intellettuale come arma nella brutale lotta per l'esistenza»<sup>44</sup>, e il disprezzo per la vita libera e cosciente (che aveva dato drammaticamente prova di sé), unita alla sostituzione di un Creatore del mondo e della sua evoluzione con organismi autonomi, forniti di auto-movimento, che si sviluppano da soli e che si auto-creano<sup>45</sup> (in qualche misura auto-sufficienti), al convincimento epistemologico che tutto ciò che diviene possa essere compreso deterministicamente: tutte queste cose avevano contribuito ai tragici eventi della Seconda Guerra Mondiale e allo svilimento dell'uomo e della sua dimensione spirituale. Il timore che la riduzione dell'umanità alla pura dimensione materiale e il disconoscimento della specificità dell'uomo potessero condurre a una sua reificazione era stato drammaticamente confermato da quanto avvenuto nella Germania di quegli anni. Di fronte a tale riduzionismo, il problema dell'origine e la questione della forma dei viventi<sup>46</sup> sembravano rappresentare un freno a una teoria, quella neodarwinista, pronta a spiegare ogni cosa a partire dal microscopico. Secondo Portmann, la concezione dominante è convinta che

<sup>43</sup> Cfr. A. Portmann, *Biologie als technische Weltmacht*, in Id., *Entläßt die Natur den Menschen?*, München 1970, pp. 365 ss; Id., *Wir sind unterwegs. Der Mensch in seiner Umwelt*, Olten-Freiburg i.B. 1973, pp. 36-41.

<sup>44</sup> Cfr. Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo* cit., p. 43.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 36 ss.

<sup>46</sup> Cfr. F. Vercellone, S. Tedesco (cur.), *Glossary of Morphology*, Berlin 2020. Si veda anche Minelli, *Forme del divenire* cit.

l'intero enigma di tutte le relazioni morfologiche si trovi davanti a noi, ancora racchiuso nella struttura invisibile del protoplasma e tuttavia esplorabile! Nessuno può sottovalutare il potere di stimolo che un'idea del genere può occasionalmente fornire. Se, tuttavia, i risultati della ricerca suscitati da questa idea portano a una visione più ampia della realtà, allora anche nei biologi sperimentali deve rimanere vivo il pensiero, che qualsiasi intuizione sull'inizio dello sviluppo di un embrione non dice nulla sul problema dell'origine reale, e che lo studio sull'embrione può procedere solo a partire dalla struttura complessa già esistente della cellula uovo. Fino a che punto lo studio delle strutture submicroscopiche del protoplasma svelerà questo dato ultimo, il plasma specie-specifico?<sup>47</sup>

La morfologia degli animali e delle piante, pertanto, sembrava possedere, agli occhi di Portmann, la forza per correggere tale impostazione, svelando la potenza di un'estetica biologica, capace di sfuggire alla pura logica della conservazione e della sopravvivenza<sup>48</sup>.

#### 8. Tra scienza e antropologia: l'introduzione del soggetto nella biologia

Alla base di questa posizione non vi è propriamente un'istanza anti-scientifica, quanto l'esigenza di intendere la scienza in modo meno riduzionistico e di perseguire uno stile di ricerca integrato. La convinzione di fondo è che una spiegazione fisico-chimica degli eventi biologici, per quanto indispensabile, non sia affatto sufficiente a rendere conto della complessità e della originalità di ciò che accade. La vita, infatti – così come nella metafora della rappresentazione teatrale<sup>49</sup> – può essere spiegata semplicemente come un fatto determinato da movimenti meccanici, spostamenti di scenografia, movimenti sequenziati in base a un piano preciso, può cioè essere compresa esclusivamente come effetto di elementi fisiologici, genetici, come epifenomeno le cui

<sup>47</sup> Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo* cit., p. 38.

<sup>48</sup> L'intera concezione di Portmann sulla *Selbstdarstellung* ne è un esempio: cfr. A. Portmann, *Um eine basale Anthropologie*, in Id., *Biologie und Geist* cit., pp. 293 ss.

<sup>49</sup> A. Portmann, *Über die Eigenart des biologischen Forschens*, in E. Grassi, T. v. Uexküll (cur.), *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften*, Bern 1951, pp. 69-93. Cfr. Klouda, *The New "Morphology" Between Biology and Philosophy: the Hermeneutic Dimension of Portmann's Thought* cit., pp. 207 ss.

cause profonde sono da individuare nella sfera dell'invisibile, nel patrimonio genetico che regola l'azione del vivente<sup>50</sup>. In tal caso, sulla scia di Laplace, potremmo essere tentati addirittura di desumere in modo progressivo e graduale tutto ciò che accade e accadrà nell'universo – tanto fisico quanto biologico – da un patrimonio genetico originario<sup>51</sup>. Tuttavia, la rappresentazione teatrale assume anche un senso e un significato per lo spettatore che l'osserva dall'esterno, che guarda dalla platea lo spettacolo delle «infinite forme bellissime e meravigliose»<sup>52</sup>, e per il quale i movimenti degli attori, dei protagonisti viventi, più che l'effetto di automatismi, di movimenti meccanici e reconditi, appaiono essere l'espressione di un soggetto, di una vita che esprime se stessa. In altre parole, la “potenza del gene”, per quanto possa essere difficilmente sopravvalutabile e per quanto fosse all'epoca solo lontanamente intuibile, non è sufficiente per spiegare la complessità delle forme viventi, l'originalità delle sue manifestazioni, l'imprevedibilità dei suoi percorsi, senza fare appello anche a una dimensione prettamente individuale. Collocandosi agli antipodi rispetto all'egoismo del gene di Dawkins<sup>53</sup>, per il quale – almeno in prima battuta – l'individuo esiste essenzialmente solo come tramite e strumento di trasmissione e conservazione del gene e del suo patrimonio<sup>54</sup>, Portmann rivendica un ruolo attivo al soggetto vivente, di cui l'osservatore prende coscienza quando si trova al cospetto di un organismo. Cercare il *sensu* del comportamento di un animale o di una pianta, sottintende non tanto un approccio antropomorfo da parte dell'uomo verso il

<sup>50</sup> P. Conte, *Playing Appearances: on Some Aspects of Portmann's Contribution to Philosophical Aesthetics*, in Jaroš, Klouda, *Adolf Portmann* cit., pp. 159-175.

<sup>51</sup> Minelli, *Forme del divenire* cit., p. 200: «la biologia moderna è stata dominata dall'idea dell'onnipotenza dei geni, da cui discende la pericolosa metafora dello sviluppo come esecuzione di un programma iscritto nel genoma».

<sup>52</sup> Espressione usata da Charles Darwin, per concludere la prima edizione de *L'origine delle specie*, del 1859: «Vi è qualcosa di grandioso in questa concezione della vita, con le sue molte capacità, che inizialmente fu data a poche forme o ad una sola, e che, mentre il pianeta seguita a girare secondo la legge immutabile della gravità, si è evoluta e si evolve, partendo da inizi così semplici, fino a creare infinite forme bellissime e meravigliose», cfr. S. B. Carroll, *Infinite forme bellissime. La nuova scienza dell'Evo-Devo*, Torino 2019, p. 271.

<sup>53</sup> Cfr. R. Dawkins, *Il gene egoista*, Milano 2013 (ed. or., Oxford 2017).

<sup>54</sup> Dawkins, nel considerare la propria teoria una «derivazione logica del neodarwinismo ortodosso», sostiene «che l'unità fondamentale della selezione, e quindi dell'egoismo, non è né la specie né il gruppo e neppure, in senso stretto, l'individuo, ma il gene, l'unità dell'ereditarietà», *ivi*, pp. 25 e 65.

resto del mondo, quanto l'intuizione di trovarsi al cospetto di qualcosa che non è assolutamente riducibile a un puro meccanismo fisico-chimico. Sulla scia del medico e neurologo Viktor von Weizsäcker e del suo *Gestaltkreis*, non a caso del 1940<sup>55</sup>, e di Jakob von Uexküll, potremmo parlare di «introduzione del soggetto nella biologia». Secondo Weizsäcker la biologia, così come la medicina, è una disciplina che ha come proprio oggetto un «oggetto dotato di soggetto»<sup>56</sup>, cosa che costringe gli scienziati di tali ambiti a tenerne conto, obbligandoli a ripensare il metodo e l'approccio scientifico da utilizzare nei loro confronti. Il fatto di trovarsi di fronte a qualcosa dotata di soggetto, o di interiorità (*Innerlichkeit*) come dirà Portmann, pone un problema epistemologico, a cui, ad esempio, tenta di rispondere una medicina orientata antropologicamente<sup>57</sup>. Lo studio di un oggetto inerte differisce dallo studio di un oggetto animato, ragion per cui il postulato fisico<sup>58</sup>, di cui parla Weizsäcker, non è in alcun modo trasferibile nel campo della biologia. Facendo appello alla morfologia, alla fanerologia, ma anche all'etologia, alle scienze del comportamento, alla teoria dell'aspetto, alla bio-fenomenologia<sup>59</sup>, alla dimensione storica, Portmann evidenzia la necessità di integrare la lettura da dietro le quinte con la lettura dalla platea, ossia di interpretare, ermeneuticamente<sup>60</sup>, l'aspetto e il comportamento del vivente, percependoli come frutto di una soggettività, di un'interiorità, di un'unità organica, che nell'azione dà prova di sé. In tal caso, la biologia sarebbe chiamata a compiere un'opera di *ermeneutica*, più che di deduzione.

Tale approccio mirava a integrare la dimensione genetica e filogenetica della biologia con quella bio-culturale, fenomenologica, nella convinzione che la comprensione del vivente nella sua totalità, e in particolare dell'uomo, richiedesse un'integrazione dei fattori sociali e storici.

<sup>55</sup> V. v. Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, cur. P. A. Masullo, Napoli 1995 (ed. or., Leipzig 1940).

<sup>56</sup> Ivi, p. 238.

<sup>57</sup> Cfr. V. v. Weizsäcker, *Antropologia medica*, cur. O. Tolone, Brescia 2017.

<sup>58</sup> Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa* cit., p. 238.

<sup>59</sup> Cfr. Klouda, *The New "Morphology" Between Biology and Philosophy: the Hermeneutic Dimension of Portmann's Thought* cit., p. 201.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 210 ss.

Sulla scia di molti altri autori e di una temperie culturale che, soprattutto in Europa, spingeva per una conciliazione tra le scienze della natura e le scienze dello spirito, tra le discipline scientifiche e quelle umanistiche, Portmann ritiene che una biologia veramente scientifica debba valorizzare la dimensione soggettiva del vivente, sottolineando, ad esempio, le dimensioni socio-culturali dello sviluppo ontogenetico, il ruolo attivo e costruttivo del vivente nella sua interazione con l'ambiente e quello dell'ambiente nei confronti delle disposizioni genetiche – tutt'altro che immutabili. In altre parole, in linea con un recupero in atto nella biologia odierna e nell'Evo-Devo<sup>61</sup>, egli tendeva a interpretare l'evoluzione dei viventi sulla terra più come un fatto storico, una vicenda biografica dal decorso incerto, che come un processo evolutivo *graduale* e determinato<sup>62</sup>. La storia della vita sulla terra appare come un percorso a-posteriori, nato dall'interazione imprevedibile e aperta di fattori genetici, ambientali e soggettivi. Cosa che se da un lato escludeva la possibilità di una lettura teleologica dell'evoluzione, alla Theillard de Chardin, dall'altro, tuttavia, ribadiva la dimensione olistica e organismica<sup>63</sup> dei processi biologici, che anche nelle loro singole manifestazioni, appaiono pienamente comprensibili solo se messi in relazione con l'intero organismo – così come i singoli organismi si comprendono nella loro pienezza solo in rapporto alla totalità dei viventi e dell'ambiente che li circonda. Anche questo, come vedremo, oggi può essere meglio compreso facendo ricorso alla

<sup>61</sup> Cfr. Carroll, *Infinite forme bellissime. La nuova scienza dell'Evo-Devo*, cit.

<sup>62</sup> Pievani, *Introduzione alla filosofia della biologia* cit., p. 245: «La modulazione fra le leggi naturali e il regno della contingenza storica [...] è un filo conduttore fondamentale per la filosofia della biologia. I processi ecologici sono sensibili ai dettagli della storia e non si ripetono mai due volte nello stesso modo. Eppure, alcune regolarità emergono a lungo andare e permettono di fare qualche timida previsione. A parità di condizioni storiche sono i pattern a fare la differenza. A parità di pattern è la storia a fare la differenza. Il compito diventa dunque quello di trovare regolarità che abbiano un grado sufficiente di generalità, senza perdere dettagli storici significativi».

<sup>63</sup> Per un approccio organismico si veda l'opera di K. Goldstein, *L'organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Roma 2010 (ed. or., New York 1939).

biosemiotica<sup>64</sup>. In quest'ottica, l'evoluzione genetica andrebbe integrata con l'evoluzione culturale – cosa che si evince particolarmente nel caso dell'uomo – e i fenomeni di espressività morfologica e comportamentale rivalutati. La stessa *antropologia basale*<sup>65</sup> di Portmann rispecchia questa concezione della biologia e del vivente, dal momento che assume una posizione decisamente critica nei confronti del meccanicismo, del dualismo cartesiano, presuppone una concezione olistica dell'uomo, tiene insieme scienze umane, antropologia, fisiologia e biologia, esaltando la dimensione storica dell'umanità e delle teorie scientifiche. L'interrogativo principale, infatti, pare essere piuttosto *cosa l'uomo deve diventare*, più che: *che cosa è l'uomo?*<sup>66</sup>

### 9. Conclusioni

In questo senso Portmann è effettivamente filosofo e antropologo, ancor prima che biologo e zoologo, poiché ritiene prioritario individuare i punti ciechi della scienza, le zone di frizione nelle quali le spiegazioni consuete dei processi viventi sembrano non funzionare, non bastare. Un filosofo, poiché non teme di sfumare i confini tra le diverse discipline scientifiche e tra la scienza e la filosofia, dando l'impressione di muoversi in una pericolosa zona di confine, che facilmente può essere tacciata di metafisica<sup>67</sup>. Una profonda consapevolezza della “complessità” del vivente guida la sua riflessione teorica, e della necessità di

<sup>64</sup> Cfr. K. Kleisner, *The Semantic Morphology of Adolf Portmann: a Starting Point for the Biosemiotics of Organic Form?*, «Biosemiotics» 1,2 (2008), pp. 207-219. Cfr. C. Brentari, *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Berlin 2015.

<sup>65</sup> Cfr. Portmann, *Um eine basale Anthropologie* cit., e pp. 293-308, e *Die Biologie und das Phänomen des Geistigen*, in Id., *Biologie und Geist* cit., pp. 9-49.

<sup>66</sup> Anche in V. v. Weizsäcker, *Fälle und Probleme. Klinische Vorstellungen*, in Id., *Gesammelte Schriften* cit., 9, p. 558.

<sup>67</sup> «Quando i biologi producono conoscenza scientifica, devono in qualche modo *operare* con essa, e con la loro scienza nel suo insieme, nel qual caso questa “utilizzo della scienza” non è più essa stessa scienza esatta; si svolge su un altro livello – lo stesso livello che i biologi stessi mirano a indagare, il livello degli esseri viventi che cercano di interpretare il loro mondo», Jaroš, Klouda, *Adolf Portmann* cit., p. 2.

un'epistemologia che sappia essere all'altezza di tale complessità<sup>68</sup>. La biologia, diversamente dalla fisica e dalla chimica, e in modo simile alla medicina, *usa la scienza*, ma non è scienza. Non è una scienza esatta, ma una comprensione, un'interpretazione del vivente, del soggetto vivente e storico, sulla base tanto dei vincoli scientifici genetici, fisici, quanto dei fattori ambientali, storici, biografici, dell'imprevedibile interazione col mondo di soggetti biologici, dotati di una quota di libertà e autodeterminazione.

Tale complessità, per Portmann, risulta ancora più evidente e fondamentale per la comprensione dell'uomo e della sua specificità. La specificità dell'essere uomo, infatti, va ricondotta più che a un tratto somatico, a una mutazione genetica capace di innescare trasformazioni a catena di incredibile intensità, a una forma del tutto particolare di cooperazione tra evoluzione genetica e culturale, ossia tra scienza e storia<sup>69</sup>. Ed è questo il tentativo che Portmann porrà in atto, pubblicando nel 1944 i *Frammenti biologici* e che lo rende di estrema attualità. Usando le parole di Telmo Pievani, potremmo dire che oggi,

dopo un lungo periodo nel quale biologi e genetisti hanno puntato "all'indurimento" epistemologico della loro pratica sperimentale, adottando come modello le scienze fisico-matematiche, siamo entrati in una fase in cui le scienze del vivente possono rivendicare "pari dignità" per il loro metodo pluralista, in cui esperimento e ricostruzione storica si completano a vicenda<sup>70</sup>.

E Portmann potrebbe essere a buon diritto inserito nell'elenco dei grandi precursori di tale "rivendicazione".

<sup>68</sup> Per un confronto di Portmann con la complessità di Edgar Morin, si veda, Tolone, *Ptolemaic Man and Tolemaic man* cit., pp. 190-191; E. Morin, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München-Zürich 1974.

<sup>69</sup> Cfr. Pievani, *Introduzione alla filosofia della biologia* cit., p. 52.

<sup>70</sup> Ivi, p. 153.

## *Appendice*

A testimonianza dell'attività che Paolo Augusto Masullo ha svolto come docente e tutor nell'ambito del Dottorato di Ricerca in "Storia, culture e saperi dell'Europa mediterranea dall'antichità all'età contemporanea", riportiamo, nelle pagine che seguono, un testo scritto da tre sue allieve, le dottoresse Alessia Araneo, Carmen Caramuta e Alessandra Zito, che hanno conseguito il Dottorato di ricerca (Ciclo XXXI) sotto la sua guida.



ALESSIA ARANEO, CARMEN CARAMUTA,  
ALESSANDRA ZITO

*Lo scenario antropologico tra bioetica e biopolitica*

*The Anthropological Scenario between Bioethics and Biopolitics*

*Abstract:* This article presents the themes of research carried out under the guidance of Paolo Augusto Masullo as part of the PhD program in “History, Cultures and Knowledge of Mediterranean Europe from Antiquity to the Contemporary Age.” Although they are different researches, they are united by an anthropological perspective that finds its core in the pathic dimension of the living-human, but, at the same time, takes into account the necessary bio-technological change.

*Keywords:* Anthropology, Bioethics, Biopolitics, Post-human

In questo contributo si intende esplicitare lo sfondo teorico che ha accomunato tre diverse ricerche di Dottorato: una prospettiva antropologica incentrata sulla dimensione *pativa* del *vivente-umano*, nel contesto del necessario *mutamento bio-tecnologico*.

L’antropologia filosofica di Max Scheler con la sua attenzione all’*eccedenza*, all’*a-logicità*, all’*irriducibilità* e all’*apertura* al mondo del vitale è stata un punto di riferimento cardine nelle indagini di Masullo. Proprio dal confronto su Scheler, prende forma la tesi dottorale di Alessandra Zito, dal titolo *L’antropologia della Bildung. Max Scheler teorico dell’Ausgleich*.

Al principio del XX secolo, infatti, l’antropologia filosofica di Scheler tenta di recuperare una dimensione più complessa dell’umano, accogliendo la rivoluzione della biologia che va mano sottraendosi a un’impostazione meramente naturalistico-scientistico-causalistica, a favore di un processo di trasformazione dei concetti della biologia in un’accezione più storica e processuale.

La critica alla tradizione razionalistica trova risposta nel *potenziamento degli affetti* che si realizza nel recupero della corporeità.

Questo tema è affrontato dalla fenomenologia husserliana e, successivamente, da Scheler che ha particolare attenzione per la considerazione del corpo vivente, in rapporto alla coscienza caratterizzata dai vissuti dati, in una dimensione sempre dinamica.

Il filosofo cerca di andare oltre la mera coscienza, mirando, attraverso un gradualismo affettivo, alla strutturazione della *persona*: Scheler prova a ripensare l'uomo nella sua totalità alla luce degli sviluppi ultimi delle scienze, per rispondere all'esigenza, propria del suo tempo, di ricostruire in modo unitario l'uomo, ripensando il concetto di *psichico*, di *coscienza*, di *vivente*.

Tutto ciò che è vivo, per Scheler, è coscienza, è psichicità e si caratterizza in livelli organici diversi, partendo da un impulso affettivo primario, per poi sviluppare un gradualismo emozionale "dal basso".

Il contributo della fenomenologia delle emozioni di Scheler è fondamentale per ribadire come queste – le emozioni appunto – siano all'origine tanto dei processi percettivi quanto di quelli cognitivi: la dimensione valoriale è quella originaria, necessaria per strutturare l'*Ordo amoris*<sup>1</sup> dell'uomo, categoria che consente di comprendere perché l'etica scheleriana sia un'etica della persona, un'etica che muove il processo di *Bildung*<sup>2</sup> e, quindi, di formazione dell'uomo, allo scopo di realizzare un'armonizzazione delle differenze, tanto nella dimensione interiore quanto esteriore, culturale, politica e sociale.

Negli scritti sulla formazione<sup>3</sup>, Scheler fa inoltre notare che, a causa di una conoscenza insufficiente della psiche animale, si è mal compresa anche la natura dell'uomo la cui "specialità" non deriva dalla complessità del suo sistema nervoso, né dallo svi-

<sup>1</sup> M. Scheler, *Ordo Amoris* (ed. or., Bonn 1989), in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, cur. V. d'Anna, Milano 2008.

<sup>2</sup> Cfr. G. Cusinato, *Rettificazione e Bildung*, in M. Scheler, *Formare l'uomo*, cur. G. Mancuso, Milano 2009, pp. 7-18.

<sup>3</sup> Il riferimento è in particolare alla conferenza che fu chiamato a tenere sul tema *sapere e formazione*. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, svolta il 27 gennaio del 1925 presso la Lessing Hochschule di Berlino. Il testo fu pubblicato dalla casa editrice Friedrich Cohen, Bonn 1925, è inserito in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. M. S. Frings, Bd. 9, Bern-München 1976, pp. 177-216. Per le traduzioni italiane: Scheler, *Le Forme del sapere e la formazione* in *Formare l'uomo* cit. pp. 49-89; Id., *Le forme del sapere e la Bildung*, in *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, cur. A. Kaiser, Milano 1999, pp. 170-216.

luppo quantitativo, inteso in termini di potenzialità di determinate facoltà: l'uomo è l'unico essere vivente in grado di guadagnare una coscienza del mondo e, di conseguenza, oltrepassare il *milieu* della vita.

Svincolandosi dalla causalità vitale-psichica, l'uomo deve riuscire ad orientare la propria struttura assiologica in conformità a quella del mondo e del suo fondamento ultimo con cui *con-diviene*. Ecco che il processo di *Bildung*, chiaramente inteso non solo in senso pedagogico, ha anzitutto questo compito: l'*orientamento* dell'uomo, della persona caratterizzata da un'unità di corpo, anima e spirito.

Il lavoro di ricerca ricostruisce necessariamente una cornice fenomenologica ed etica per chiarire l'ineludibile connessione tra i concetti di *Ordo amoris*, *Bildung* e *Ausgleich*<sup>4</sup> senza i quali non si potrebbe cogliere la contemporaneità e la sfida ambiziosa affrontata dal filosofo nel tentativo di ripensare un uomo all'altezza della "nuova età del mondo", un mondo complesso in cui si è chiamati a scegliere se "salvare" la differenza o eliminarla, esercitando un determinato potere sulla vita, a partire dal corpo.

L'antropologia filosofica di Scheler, del resto, dopo aver consentito un ripensamento della scienza politica e sociologica, ha stimolato una diversa concezione della psicologia, della psichiatria e della medicina intesa – quest'ultima in particolare – come scienza esatta. In effetti, i primi decenni del Novecento sono stati caratterizzati da una notevole rivoluzione concettuale: i tragici avvenimenti, primo fra tutti la Grande Guerra, hanno sancito il fallimento del pensiero moderno, interpretato come parabola trionfante della categoria del soggetto. Già nel XIX secolo, tanto l'idealismo hegeliano quanto il darwinismo sociale, di cui il positivismo di Spencer è espressione, avevano portato alle estreme conseguenze l'atteggiamento autoreferenziale del soggetto moderno, destinato a essere destrutturato. Si assiste, quindi, a una ridefinizione dei paradigmi epistemologici dei saperi e la biologia, come anticipato precedentemente, si svincola dal modello delle scienze fisico-naturali, superando il modello dicotomico tra scienze della natura e scienze dello spirito. L'antropologia medica

<sup>4</sup> M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in *Formare l'uomo* cit., pp. 121-150. Il testo pubblicato postumo nel 1929 nel fascicolo 8 della collana «Politische Wissenschaft», dal titolo *Ausgleich als Schicksal und Aufgabe*, Berlin-Grunewald 1929, pp. 31-63, è confluito nel IX volume delle *Gesammelte Werke*.

di Viktor von Weitzsäcker aveva, infatti, riconfigurato biologicamente il soggetto: si tratta dell'introduzione del soggetto nella biologia<sup>5</sup>. La classica differenza tra anima e corpo viene ripensata nei termini di una relazione inscindibile.

Come afferma Paolo Masullo:

Se il carattere dell'umano, infatti, si era venuto definendo per *differenza* da ogni altra "creatura" per il fatto di essere costituito di "anima" (dapprima *psychè*, poi, attraverso molteplici ridefinizioni, divenuta *soggetto*) e "corpo", il che aveva fatto dell'uomo soggetto il centro dell'universo – segnatamente, nella modernità, il concetto si rafforza con la nascita del dualismo cartesiano –, dopo tre secoli, con *l'introduzione del soggetto nella biologia*, che è anche, si direbbe finalmente, l'introduzione della biologia nel soggetto, questa differenza viene dissolvendosi in maniera definitiva<sup>6</sup>.

Pertanto, sia l'indagine filosofica che la ricerca scientifica (si pensi alle scienze neurobiologiche) recuperano la *molteplicità dimensionale umana* espressa dal principio di unità psicofisica per il quale la dimensione del corpo, in quanto *Leib*, e la dimensione psichica sono necessariamente inscindibili.

L'introduzione della biologia nella riflessione filosofico-antropologica voluta da Scheler riformula, dunque, la domanda sull'uomo incentrata sul divenire che è necessariamente *pativo*<sup>7</sup> e che, di conseguenza, non può essere *de-finito*, perché dotato di una dimensione *noetica* che gli consente di posizionarsi liberamente, responsabilmente e autonomamente nel mondo.

Rispetto a questa "apertura" antropo-biologica che recupera una certa dimensione del corpo sostenendo la vita come originariamente affettiva, si prospetta lo sviluppo più contemporaneo della biopolitica che, a partire dal corpo, riflette sulle dinamiche del controllo, della manipolazione e del possibile potenziamento dell'umano.

Sulla biopolitica e, in generale, sul tema del controllo e della plasmazione della vita è incentrata la tesi dottorale di Carmen Caramuta, dal titolo *Lo scenario biopolitico tra attualità e superamenti*,

<sup>5</sup> V. v. Weitzsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cur. P. A. Masullo, Napoli 1995, (ed. or., Leipzig 1940), p. 2.

<sup>6</sup> P. A. Masullo, *L'umano in transito*, Bari 2008, p. 49.

<sup>7</sup> Sulla concezione dell'esistenza biologica come patica Cfr. P. A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weitzsäcker*, Milano 1992; Id., *Il pativo come modo essenziale della 'forma-vita*, «Thaumazein» 2 (2014), pp. 445-446.

risultato di un'indagine accuratamente seguita da Masullo, sul paradigma biopolitico, a partire da una mappatura degli usi e delle appropriazioni che la nozione di biopolitica ha generato.

Muovendo da un'analisi preliminare dell'uso, spesso eterogeneo ed ambiguo, di questa categoria, la cui ridefinizione è legata a quella dei due termini che la costituiscono, *bios* e *politica*, l'indagine si focalizza su Michel Foucault.

Il filosofo francese, infatti, nei suoi studi degli anni Settanta, riconosceva nel potere esercitato sulla vita e non più sulla morte, l'effettiva forma della biopolitica.

«Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere nella morte*»<sup>8</sup>, recita la formulazione foucaultiana.

Foucault, dunque, ha il grande merito di aver messo in relazione il biopotere con la sovranità. Secondo lo studioso francese, a partire dal XVII secolo, si assiste a una trasformazione sostanziale dell'esercizio del potere: le funzioni produttive, gestionali e organizzative volte a far crescere e moltiplicare le forze alle quali si applicano sostituiscono il dispositivo repressivo, sottrattivo, *tanatopolitico* della sovranità.

Tali funzioni produttive – biopolitiche – fanno emergere la dimensione microfisica del potere, la sua capacità di penetrazione pervasiva attraverso i corpi.

Il percorso designato dal filosofo francese non è sempre lineare e il modello biopolitico non è sempre pienamente coerente, ciò nonostante, «nessuna delle questioni di interesse pubblico – che per altro è sempre più difficile distinguere da quello privato – è interpretabile fuori da una connessione profonda e spesso immediata con la sfera del *bíos*»<sup>9</sup>.

Il *bios* è al centro della discussione internazionale e grazie all'*Italian Theory* – punto di distacco e di rinnovamento rispetto all'impostazione foucaultiana – il concetto di biopolitica si è ricentrato sulla contemporaneità<sup>10</sup>. La biopolitica, inoltre, per effetto delle nuove conoscenze scientifiche ha subito un processo

<sup>8</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cur. P. Pasquino, G. Procacci, Milano 2014, (ed. or., Paris 1976), p. 122.

<sup>9</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, p. 159.

<sup>10</sup> Cfr. L. Chiesa, a cura di *Biopolitics in Early Twenty-First-Century Italian Theory*, «Angelaki», XVI, 3 (2011); *Italian Thought Today: Bio-economy, Human*

di risemantizzazione. Il potere biopolitico non si rapporta più al molare, al corpo nella sua unità, come potere di vita o di morte, ma al molecolare, al corpo nella sua particolarità genetica<sup>11</sup>: si può, pertanto, individuare nella genetica, nella proteomica e nella farmacologia postgenomica una forma di *sorveglianza molecolare* sulla vita dei singoli e delle collettività. Insomma, la biopolitica che si esercita sempre più attraverso la biomedicina e le biotecnologie amplifica le potenzialità di controllo dell'uomo sull'uomo.

Il tema del controllo e della plasmazione della vita genera problemi concettuali, pratici ed etici. Come afferma Masullo,

il grado di finezza raggiunto nell'analisi genetico-molecolare pone, non solo in campo medico ma soprattutto in quello filosofico-medico, la differenza tra l'uso della tecnica come strumento di potenziamento e miglioramento della salute dell'uomo e l'uso della tecnica come mezzo di asservimento e/o annientamento dell'uomo<sup>12</sup>.

Lo scenario biopolitico è attualmente completamente "aperto". La necessità di una riflessione etica – mai prima d'ora manifestatasi con così grande evidenza – sugli scenari a lungo termine, implica, pertanto, la disamina dei limiti o delle potenzialità delle biotecnologie.

Appare, inoltre, sempre più condivisibile la prospettiva di Masullo, secondo la quale «l'etica oggi presenta condizioni di azione

*Nature, Christianity*, cur. L. Chiesa, London 2014; *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, cur. L. Chiesa, A. Toscano, Melbourne 2009; S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma 2018; *L'italian theory existe-t-elle?*, cur., S. Contarini, D. Luglio, Paris 2015; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010; S. Forti, *Biopolitica delle anime*, «Filosofia politica», 3 (2003); D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Bologna 2012; *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, cur., D. Gentili, E. Stimilli, Roma 2015; *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, cur. P. Maltese, D. Mariscalco, Verona 2016; A. Negri, *La differenza italiana*, Roma 2004; S. Paparella, *Fare Italian Theory: prospettive e problemi. Note a margine del convegno internazionale di Napoli*, «Lo Sguardo. Rivista di Filosofia», 15 (2014); A. Righi, *Biopolitics and Social Change in Italy. From Gramsci to Pasolini to Negri*, New York 2011; D. Tarizzo, *Soggetto, Multitudine, Popolo. A proposito dell'«Italian Theory»*, «Filosofia politica» 3 (2011).

<sup>11</sup> Cfr. N. Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino 2008, p. 18.

<sup>12</sup> P. A. Masullo, *Critica della salute biocantropotecnica*, «Teoria» XXXI, 1 (2011), p. 84.

per cui anche l'evoluzione genetica ricade sotto atti de-cisivi attraverso il grado raggiunto dall'evoluzione "culturale"/tecnica<sup>13</sup>. Insomma, l'etica dovrà guidare l'autotrasformazione genetica della specie umana:

L'uomo stesso ricollocandosi in un orizzonte naturale, ha l'occasione, forse per la prima volta nella storia della vita, di essere, almeno in parte *de-ciso* e "orientato" da se stesso non solo come *Bios* ma anche come *Zoé*. L'uomo diviene processo trasformativo consapevole: per la prima volta da soggetto astratto, per un verso radicato *in* una natura che lo ha "plasmato", per l'altro totalmente separato da essa e perciò suo *dominus* che, in ogni caso, lo ha "costretto" alla rassicurante ma illusoria costruzione difensiva della "seconda natura", ora, davvero *homo creator*, ha la possibilità di influire sul processo di mutamento di sé in quanto formazione originaria. In questa possibilità di *de-cisione* e nella condizione d'esser egli stesso agente del mutamento, essere naturale e, al tempo stesso "sovra-naturale", cioè continuatore della natura *oltre* – pur *dentro* – la natura stessa, risiede la sua nuova prospettiva etica "bio-antropo-tecnica"<sup>14</sup>.

Nella prospettiva di un'«etica *bioantropotecnica*» e di un uomo che, oggi, «può partecipare attivamente al *far divenire se stesso*»<sup>15</sup>, assumendo la vita e il potenziale che gli si rivela è, dunque, inevitabile chiedersi se rispetto alla storia dell'esercizio del potere come pervasività totale, le tecnologie biomediche e le scienze *postgenomiche* costituiscano ulteriori raffinati meccanismi di dominio della vita.

A complicare ulteriormente il quadro si aggiunge il tema dell'*enhancement*, traducibile con il termine "potenziamento" con il quale si indicano, nel dibattito bioetico contemporaneo, tutti gli interventi non strettamente terapeutici che hanno lo scopo di migliorare la condizione di un soggetto considerato "sano".

Diversamente dall'intervento prettamente terapeutico – finalizzato cioè alla cura e dunque al ripristino di una condizione di benessere a partire da uno stato patologico o morboso – l'intervento potenziante agisce sul soggetto "sano", aumentandone una o più prestazioni.

Il tema del potenziamento costituisce uno dei fuochi della tesi di dottorato di Alessia Araneo, dal titolo *Morale Onlife: Problemi di soglia tra soggettività postumana e neo-alterità robotica*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 87.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 86-87.

<sup>15</sup> Ivi, p. 87.

Una tesi, guidata con vivo interesse da Masullo, che ha inteso indagare uno dei possibili scenari dischiusi dal potenziamento, ossia quello relativo all'eventuale potenziamento bio-chimico delle qualità morali dell'essere umano.

L'ipotesi di un potenziamento sintetico (farmacologico) delle qualità morali del vivente nasce dalla constatazione del *gap* esistente tra la nostra psicologia morale e quanto, ad oggi, siamo in grado di poter fare.

Ingmar Persson e Julian Savulescu<sup>16</sup>, tra i primi a esplorare la possibilità di un bio-potenziamento morale, attestano la propria attenzione sullo scarto che vedono consumarsi tra la psicologia morale sviluppata e consolidata dall'essere umano nel corso delle generazioni e l'accelerazione tecnologica dell'ultimo secolo, che ha radicalmente mutato l'ambiente in cui agisce (più o meno moralmente) il soggetto. A un ambiente che rimodula costantemente i propri confini – aumentando incessantemente i propri punti di intersezione con nuove forme di alterità (si pensi a quelle robotiche) – pare non corrispondere un adeguato mutamento e adattamento della psicologia morale dell'essere umano, la quale richiede un tempo evolutivo di gran lunga maggiore. Nel loro *Unfit for the Future*, Persson e Savulescu individuano nelle armi di distruzione di massa e nella questione ambientale le più temibili e gravose problematiche del nostro tempo. Dal loro punto di vista, poiché è difficile immaginare un immediato cambiamento delle condotte collettive e una improvvisa metanoia morale individuale, per fronteggiare le nuove sfide globali è necessario prevedere un supporto, un potenziamento appunto, della nostra psicologia morale naturale. Sinteticamente, l'idea sarebbe quella di aumentare farmacologicamente le cosiddette attitudini *prosociali* dell'essere umano.

Se, in linea di principio, l'idea di aumentare le qualità morali degli esseri umani, al fine di promuovere una più armoniosa convivenza tra popoli, può risultare attraente, di fatto, la questione si complica quando si inizia a pensare a *come* realizzare un simile progetto.

Prima di ogni cosa, bisognerebbe chiarire se la morale risieda o meno nell'intenzione (o nella motivazione) che guida l'azione, nella capacità di discernere il bene dal male (o la cosa giusta da fare) oppure nel comportamento finale messo in atto (*output*). Prima di immaginare un bio-potenziamento di tipo morale, cioè,

<sup>16</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.

bisognerebbe stabilire su quale delle tre dimensioni della scelta morale intervenire (ammesso che sia possibile). Bisognerebbe rispondere, in definitiva, all'interrogativo *cos'è una scelta morale* e capire se essa si identifichi con una motivazione (causa agente dell'azione), con una intuizione su cosa è giusto e su cosa non lo è o con un comportamento.

La difficoltà nel valutare la possibilità di un *moral bio-medical enhancement* consiste esattamente nell'incertezza legata alla definizione di cosa sia la morale e nella pluralità delle teorie morali generata proprio dalla suddetta vaghezza originaria. Harris Wiseman ha dedicato il suo *The Myth of the Moral Brain*<sup>17</sup> alla questione del biopotenziamento morale, focalizzando l'attenzione sul cosiddetto *mélange problem*, ossia sulla natura per definizione interconnessa e sovrapposta della morale, che, lungi dal costituirsi quale ineluttabile esito di una disposizione biologica, si presenta, piuttosto, come prodotto multicausale e multifattoriale di una serie di processi (genetici, evolutivi, culturali, politici, sociali, economici).

La complessità propria della dimensione morale sembra infirmare la possibilità stessa di un bio-potenziamento morale o, almeno, ridurne le aspettative. Se la dimensione biologica rappresenta soltanto un piano della stratificata facoltà morale, allora, più propriamente, si dovrebbe parlare di un possibile potenziamento della *materia* della morale; tuttavia, affinché si dia un potenziamento di questo tipo, è necessario capire in che direzione condurlo e, dunque, ispirarlo a una condivisa idea di Bene, storicamente problematica, data la sua natura socio-culturalmente (si potrebbe dire *biopoliticamente*) condizionata.

Queste difficoltà non invalidano il dibattito aperto sulla possibilità di un bio-potenziamento morale né intendono scoraggiare ulteriori ricerche in questa direzione; al contrario esse esprimono l'urgenza di approfondirle e intensificarle, al fine di promuovere un confronto interdisciplinare che utilizzi modelli teorici meno semplificatori e più corrispondenti alla complessità del reale e alle sue nuove sfide.

<sup>17</sup> H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain. The Limits of Moral Enhancement*, Cambridge-London 2016.

La città mondiale<sup>18</sup>, la sua metageofisica e i suoi rischi hanno dilatato la nostra cerchia morale in un'infosfera<sup>19</sup> che ha azzerato la diacronia del tempo, non consentendoci, così, di adattare, con la medesima velocità, le nostre categorie morali al mutamento in atto. Questo scarto non può che essere colmato da un nuovo sforzo filosofico – e più ampiamente culturale – in grado di coniugare i *millepiani* del giudizio morale.

Uno sforzo filosofico che ci auguriamo possa proseguire nell'orizzonte di un nuovo dialogo “critico” con il nostro Professore la cui riflessione può continuare a generare nuovi interrogativi, punti critici e ipotesi di indagine.

<sup>18</sup> Cfr. P. Virilio, *La bomba informatica*, Milano 2000 (ed. or., Paris 1998).

<sup>19</sup> Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano 2017.



Finito di impaginare  
nel giugno 2025

Questo volume nasce dalla volontà di ricordare la figura e gli studi di Paolo Augusto Masullo mantenendo viva, seppur riplasmata in nuove e autonome forme, la corrente dei suoi interessi e delle sue ricerche. Muovendo da una profonda riflessione sul concetto weizsäckeriano di patico, Masullo ha indagato i risvolti etico-epistemologici del rapporto tra soggettività e struttura biologica, le riconfigurazioni e decostruzioni a cui il concetto di soggettività è andato incontro nel Novecento, fino a giungere ad un vero e proprio ripensamento dell'umano, centrato sulla sua dimensione corporeo-affettiva e relazionale. Paticità, soggettività e relazione sono le direttrici concettuali lungo le quali anche le autrici e gli autori dei saggi raccolti in questo volume hanno articolato, con accenti, sfumature e sensibilità differenti, i loro contributi, tessendo la trama di un dialogo che, nonostante tutto, non ha smesso di produrre i suoi frutti.

Mariafilomena Anzalone è professoressa associata di Filosofia Morale nell'Università degli Studi della Basilicata. È autrice di monografie e saggi sulla categoria di soggettività nel pensiero hegeliano, sull'antropologia filosofica e medica, sul sentimentalismo etico e sul tema del conflitto morale.

Anna Donise è professoressa ordinaria di Filosofia Morale nell'Università di Napoli Federico II. È autrice di molti volumi e saggi sul neokantismo, sulla fenomenologia, sul concetto di "Valore" e quello di "Empatia".

Maurizio Martirano è professore ordinario di Storia della filosofia nell'Università degli Studi della Basilicata. È autore di monografie, saggi e edizioni critiche sulla tradizione filosofica e storiografica italiana e sulla cultura tedesca del primo Novecento, con particolare riferimento a Ernst Cassirer e Ernst Troeltsch.

ISSN: 2704-7423

ISBN: 978-88-31309-42-4