

Autenticità e Alterità

Il ruolo dell' esemplarità nella trasformazione morale di sé



ROBERTA GUCCINELLI

Max Scheler Gesellschaft

Citation: R. Guccinelli, *Autenticità e Alterità. Il ruolo dell' esemplarità nella trasformazione morale di sé*

Copyright: © 2022 R. Guccinelli. This is an open access, peer-reviewed article published by Fondazione Centro Studi Campostrini (www.centrostudcampostrini.it) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Abstract:

The terms “destiny” and “fate” are often used interchangeably in common parlance. In the course of history, in its relation to morality and religion, fate has sometimes prevailed over destiny as an irrational law or necessity capable of determining the course of events according to an inscrutable order. Scheler—whose philosophy inspired this contribution on authenticity as a fundamental quality of one’s identity—excludes all possible forms of fatalism. In this regard, he phenomenologically distinguishes “destiny” from “individual destination” or “vocation” (*individuelle Bestimmung*). On his view, it is only by identifying the first with the second, or rather by identifying a set of personal data, traditions, characters, and environments with the specific task that each of us has been called on to carry out in the moral cosmos, that fatalism can arise—where fatalism is linked to the necessity of the world and the absolute impossibility of carving out spheres of human freedom within it. This paper deals precisely with the link between the phenomenon of authenticity and the concept of a person’s vocation. How can we “be” or “become” our authentic selves if we do not know ourselves? If we do not feel what we really love or prefer? If we never feel the breath of freedom? This paper focuses on the role that otherness, understood as effective exemplarity, plays in the formation and moral growth of essential individuality. I will argue, from a Schelerian perspective, that the discovery of the “true” or “ideal” self and the exercise of freedom—as presuppositions of all authentic behavior—do not exclude but rather require the ability to establish meaningful interpersonal relationships. The aim of this work is to offer an axiological, dynamic-relational and embodied model of authenticity.

Keywords: authenticity, individual destination, effective exemplarity, Scheler, values

[...] appartiene alla natura essenziale [...] della destinazione individuale. [...] l'essere [...] *corresponsabile* da parte di ogni individuo del fatto che ciascun uomo riconosca e realizzi la propria destinazione individuale. L'idea di destinazione individuale quindi non esclude ma piuttosto comprende in sé la reciproca *solidarietà nella responsabilità* per le colpe e i meriti del soggetto morale.
(Max Scheler, *Ordo amoris*)

Lasciate che appaia quale sarò!
(J. W. Goethe, *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato*)

Il cosmo morale scheleriano

Meritoriamente tradotto in italiano per il numero inaugurale di "Dynamis", l'articolo sull'ideale dell'autenticità del filosofo francese Claude Romano presenta interessanti spunti e nuclei tematici che vorremmo qui di seguito valorizzare. Essi favoriscono un dialogo cui volentieri partecipiamo su un ideale dalla storia complessa, capace ancora oggi di esercitare una forte attrazione sull'animo umano. L'autenticità, tuttavia, può suscitare qualche perplessità quando rivela, ad esempio, tratti di velleitarismo o assume forme di "autoindulgenza"¹, quando è un'apparente autenticità. Esistono dei criteri di correttezza dell'autenticità che, in base ai nostri interessi teorici, di tipo fenomenologico, cercheremo di mettere in luce nel corso di questo lavoro o, nei limiti del possibile, di giustificare nelle loro pretese elementari. Che non sono di natura logico-proposizionale, ma di natura onto-logico-assiologica. Sono pretese, cioè, fondate su determinati contenuti a priori, innanzitutto assiologici, e sulle loro relazioni eidetiche, dove i contenuti valoriali, o meglio, le unità valoriali, fondano, in terminologia scheleriana, le unità di beni (*Gütereinheiten*) che sono, appunto, cose di valore (*Wertdinge*): cose belle, orrende, graziose, volgari, eleganti ecc.

La realtà si offre primariamente seguendo ancora Scheler, o la nostra stessa esperienza, nei suoi aspetti di valore. Lo conferma quanto motiva, da un lato, azioni o condotte oppure semplici comportamenti, nonché vissuti emotivi con i quali rispondiamo, appunto, o reagiamo a ciò che ci attrae o respinge, appassiona o disgusta e, soprattutto, a ciò che amiamo o odiamo².

1 Varga, S. and C. Guignon, "Authenticity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/authenticity/>.

2 Per quanto riguarda gli atti di amare e odiare occorre tuttavia ricordare che, dal punto di vista fenomenologico, essi si distinguono nettamente dagli altri vissuti emotivi. Si veda in merito quanto scrive Scheler: "Nell'amore e nell'odio, la persona fa qualcosa di molto più importante che "rispondere" a valori già sentiti ed eventualmente preferiti. Amore e odio sono piuttosto atti nei quali il regno dei valori (a cui si riferisce anche il preferire), di volta in volta accessibile al sentire assiologico di un essere, esperisce un *allargamento* o un *restringimento* (e questo, ovviamente, in modo del tutto indipenden-

te dal mondo dei *beni* disponibili e dalle cose reali dotate di valore, che non costituiscono un presupposto del sentire la molteplicità, la pienezza e la varietà dei valori). [...] Voglio dire che all'atto d'amare non inerisce essenzialmente l'orientamento verso il valore sentito o verso il valore preferito - come se si trattasse di una "risposta" a quel valore - che all'atto d'amare, invece, spetta il ruolo d'autentico scopritore nella presa umana dei valori - ruolo che svolge in modo esclusivo: esso descrive per così dire un movimento in cui risplendono e balenano nuovi e più alti valori, ancora sconosciuti alla persona in questione. L'atto d'amare, dunque, non segue il sentire assiologico e il preferire, ma li precede come un pioniere, e guida." (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. 513-515.)

Lo conferma inoltre l'*ethos*, di un soggetto o di un'epoca, o anche di un popolo, ad esempio. Nella "conoscenza" (di altri) della struttura di concrete preferenze e valutazioni, in cui soggetti o epoche consistono, abbiamo infatti l'impressione di cogliere ciò di cui essi si prendono cura, e la possibilità di conseguenza di poterci avvicinare (o non avvicinare) a loro. Il nucleo dell'*ethos*, il suo stesso "cuore", è precisamente ciò che Scheler, ispirandosi ad Agostino e a Pascal, definisce *ordo amoris*: non solo la struttura assiologica di una persona individuale, dunque l'insieme di ciò che davvero conta per lei, ma anche l'ordine delle sue preferenze, dei suoi amori e di quanto suscita in lei odio. In un'indagine sull'autenticità come la nostra volta a mostrarne la natura e l'intreccio con la "destinazione individuale" o vocazione (*individuelle Bestimmung*)³ e la conoscenza di sé, la costituzione specifica dell'*ordo amoris* della persona coinvolta non è affatto irrilevante. Odio e amore, in particolare, quando appartengono allo strato più profondo della vita emotiva, coincidente con quello personale-spirituale⁴, possono svolgere in virtù di un determinato contenuto valoriale un ruolo cruciale nell'orientamento assiologico-morale altrui. Essi possono assumere, cioè, una portata esemplare per individui che, interagendo con i loro portatori, si rivelino sensibili al medesimo contenuto essendo, quest'ultimo, dello stesso tipo di quelli che loro stessi amano e prefe-

te dal mondo dei *beni* disponibili e dalle cose reali dotate di valore, che non costituiscono un presupposto del sentire la molteplicità, la pienezza e la varietà dei valori). [...] Voglio dire che all'atto d'amare non inerisce essenzialmente l'orientamento verso il valore sentito o verso il valore preferito - come se si trattasse di una "risposta" a quel valore - che all'atto d'amare, invece, spetta il ruolo d'autentico scopritore nella presa umana dei valori - ruolo che svolge in modo esclusivo: esso descrive per così dire un movimento in cui risplendono e balenano nuovi e più alti valori, ancora sconosciuti alla persona in questione. L'atto d'amare, dunque, non segue il sentire assiologico e il preferire, ma li precede come un pioniere, e guida." (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. 513-515.)

3 Su "destinazione individuale" e "destino" cfr. R. Guccinelli, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in M. Scheler, *Il formalismo...*, op. cit., pp. XVII-XCVIII.

4 Sulla teoria scheleriana della stratificazione della vita emotiva, esposta dall'Autore principalmente nel *Formalismus*, ci siamo più volte soffermate in numerosi altri lavori sul pensiero del filosofo tedesco. Ci permettiamo quindi di rinviare ad esempio a R. Guccinelli, *Dal destino alla destinazione...*, cit.; Id., *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*, in: *Thaumazein. Rivista di Filosofia, Etica e Passioni*, 2, 2014, pp. 343-379. <https://rivista.thaumazein.it/index.php/thaum/article/view/29>; Id., *Felicità e significato dell'esistenza. Il contributo della fenomenologia all'analisi della «sindrome della felicità» di Rümke*, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 21 (2020), pp. 1-41 [pubblicato: 31/07/2020], disponibile online: <https://mondodamani.org/dialegesthai/articoli/roberta-guccinelli-02>

riscono. Oppure scoprono di amare nel corso della loro frequentazione di simili persone capaci di risvegliarne precisamente gli amori. Il nucleo fondamentale di priorità assiologico-emotive in cui consiste l'*ordo amoris* di ogni singola persona corrisponde, quando è corretto, a un assoluto *ordo amoris*. Il primo è corretto quando è conforme, nella disposizione dei suoi contenuti, all'ordine gerarchico degli aspetti qualitativi della realtà fondato nella loro essenza. È possibile quindi commisurare la propria "verità", quella che si fa nella propria vita ed esistenza (microcosmo), alla verità dell'*ordo amoris* del macrocosmo⁵. L'idea di un *ordo amoris* corretto corrisponde

all'idea di un regno strettamente obiettivo, indipendente dall'uomo e composto da tutti gli aspetti che nelle cose sono degni d'essere amati in base a un determinato ordine - corrisponde a un qualcosa che noi possiamo solo conoscere, non "porre", creare, fare.⁶

La metafisica realistica di Scheler

Scheler afferma nell'idea di un mondo come fonte infinita di informazione, di un regno obiettivo, indipendente dall'essere umano e dalla sua effettiva conoscenza, il proprio realismo, nella sua versione innanzitutto assiologica, un realismo contrario in quanto tale a ogni possibile "costruzione" dell'esperienza nel cervello. L'estrema ricchezza e varietà delle "apparenze" spinge un fenomenologo come lui a tentare di scoprirne, secondo la propria idea direttrice nella ricerca dei "fatti" (inclusi quelli valoriali), un fondamento onto-assiologico. Per Scheler, come per altri fenomenologi realisti (Geiger,

5 Riguardo alla nota gerarchia di valori scheleriana e alle relazioni che i valori stabiliscono tra loro, il filosofo tedesco ritiene che esistano "qualità di valore *autentiche* e *vere* che costituiscono un ambito specifico d'*oggetti* e stabiliscono tra loro *determinati* rapporti e correlazioni; che possono occupare, come *qualità* di valore, una posizione superiore o inferiore ecc. Se questo è vero, allora nel regno dei valori esistono (almeno è possibile) un *ordine* e una *gerarchia* - che possiamo esperire *a priori* - assolutamente indipendenti dal *mondo di beni* in cui si manifestano; indipendenti anche dall'evoluzione e dalla trasformazione del mondo dei beni nella storia." (M. Scheler, *Il formalismo...cit.*, pp.55-57.) A livello di verità (e veridicità) fenomenologica o di senso del mondo e, primariamente, di verità assiologica, possiamo assumere una qualche forma di *adaequatio rei et intellectus*. Cfr. Id., p. 153. Sulla "veridicità" a livello espressivo-percettuale cfr. R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne Editrice, Roma 2016. Su una possibile versione dinamica (non aristotelico-tomista) di *adaequatio rei et intellectus* cfr. anche A. Delogu, *Questioni di senso. Tra fenomenologia e letteratura*, Donzelli Editore, Roma 2017.

6 M. Scheler, *Ordo Amoris* (1914/1916), in *Schriften aus dem Nachlass* Bd. I. - *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X., a cura di M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1986, p. 351; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 58.

Pfänder ecc.) vale quindi il principio secondo il quale è possibile riconoscere tanti tipi nuovi di realtà quanti sono i tipi di oggetti apparenti: alberi, libri, nuvole, colori ecc.⁷. In questo senso, appunto, egli invita a conoscere, scoprendone ulteriori strati onto-assiologici, quella stessa realtà aperta e irriducibile alla individuale prospettiva che di essa ognuno di noi può avere. Non è possibile crearla, la realtà, ma è possibile, nelle forme di conoscenza, che di essa si possono acquisire, parteciparne con altri e conoscere, insieme, ulteriori strati della nostra stessa realtà. Quando le nostre percezioni e credenze, i nostri sentimenti trovano nei suoi contenuti esperienziali ulteriori verifiche intuitive guadagniamo nuove verità - come stanno le cose nel mondo - e contemporaneamente, grazie al "sistema di scambio" fenomenologico (organismo-ambiente; persona-mondo), nuove verità su noi stessi e in noi stessi (come stanno le cose in noi stessi). Analogamente alla realtà, inclusa quella assiologica, che è una fonte infinita, appunto, di informazione, noi siamo per noi stessi e per gli altri una fonte infinita di informazione. La percezione interna e la conoscenza di sé, possiamo anche dire, non hanno per Scheler alcun vantaggio (cartesiano) sulla percezione esterna e la conoscenza del mondo: entrambe possono essere ingannevoli o corrette e suscettibili di accrescimento. Quel poco che, vivendo, riusciamo a conoscere di noi stessi, strappandolo al mistero che circonda le nostre esistenze; quel poco di libertà che riusciamo a esercitare, a dispetto del nostro eventuale destino, riusciamo a conoscerlo e a praticarlo solo se continuiamo a cercare, all'infinito. Non potremmo mai, anzi, pervenire minimamente a noi stessi, se non impiegassimo quegli occhi un po' herschiani che sono "destinati" - per vocazione o chiamata ("destinazione") - a guardare fuori: per imparare a guardare anche un po' dentro, senza temere di accecarci. Se i confini del mondo sono aperti o possono variare all'infinito e se è sempre possibile, quando non vi siano ostacoli, progredire nelle proprie conoscenze, allora il proprio processo di formazione e il proprio sviluppo, la conoscenza di sé e degli altri nella vita non hanno mai fine. Tutto questo, però, non potrebbe avvenire o avverrebbe solo parzialmente, senza gli altri. A cui dobbiamo guardare per conoscere (almeno un pezzettino di) noi stessi, proprio come gli altri devono guardare a noi stessi⁸.

7 Ovviamente ci riferiamo soprattutto allo Scheler del *Formalismus* e alla sua esplicita polemica nei confronti di ogni forma di costruttivismo (associazionismo, empirismo, tutto ciò che ritiene presupposto del pensiero kantiano ecc.). Sul metodo di ricerca fenomenologico cfr. R. De Monticelli, R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e Associati, Milano, 1998.

8 Su questo punto cfr. R. Guccinelli, *On the Ecological Self. Possibilities and Failures of Self-Knowledge and Knowledge of Others*, in L. Aguiar de Sousa, A. Falcato (a cura di), *Phenomenological Approa-*

La correlazione tra la conoscenza emotivo-assiologica, vale a dire, tra la conoscenza degli aspetti che nelle cose, come abbiamo visto, sono degni di essere amati, e la conoscenza della propria destinazione, di ciò a cui ognuno di noi appunto è “destinato” (dal punto di vista morale)⁹, vale come una conferma della metafisica realistica di Scheler: gli aspetti delle cose degni di essere amati e il contenuto destinale sono entrambi, non posti da noi, ma suscettibili precisamente di essere conosciuti; il microcosmo (contenuto destinale) si rispecchia nel macrocosmo (regno degli aspetti assoluti); possiamo concorrere alla reciproca salvezza personale (ma in negativo anche alla reciproca dannazione morale realizzando la nostra dannazione), realizzando la nostra salvezza e quella *altrui*; la destinazione individuale – che non è il destino (in parte legato alla vita della specie) – è altrettanto obiettiva, nei suoi contenuti valoriali, dell’assoluto *ordo amoris*. “Assoluto”, come il “bene in sé per me”, nel senso che è sciolto (*absolutus*) – nell’accezione che vogliamo enfatizzare del termine “assoluto” –, indipendente, anche dalla conoscenza effettiva che qualcuno potrebbe averne o addirittura non averne.¹⁰

ches to Intersubjectivity and Values, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2019, pp. 84-98.

9 Su questi punti cfr. ad esempio *Ordo Amoris*: “[...] esiste però questa conoscenza dell’ordine gerarchico in cui si trovano tutti i possibili aspetti che nelle cose sono degni d’essere amati, un ordine gerarchico strutturato appunto in base al valore intrinseco e appropriato di queste stesse cose. Tale conoscenza è il problema centrale dell’etica intera” (M. Scheler, *Ordo Amoris*, cit., p. 347; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, cit., p. 50). Per il rapporto tra “etica”, “conoscenza morale-assiologica” e fondamento della rispettiva intuizione (assiologica) nel sentire, nell’amare e odiare cfr. anche Id., *Il Formalismo...*, cit. Sulla relazione tra l’“ordo amoris”, e la rispettiva conoscenza emotiva, da un lato, e la conoscenza della propria “destinazione”, dall’altro cfr. Id., *Ordo Amoris*, cit. Tutti i punti, indicati di seguito, che confermano la metafisica realistica di Scheler e che richiederebbero, per essere singolarmente commentati e giustificati o criticati, uno spazio adeguato e un obiettivo diverso da quello che ci siamo proposti, in questa sede, trovano i rispettivi riferimenti testuali nel *Formalismus* e in *Ordo Amoris*.

10 Sul fatto, ad esempio, che l’esperienza vissuta della propria vocazione, di questo singolare “obbligo”, che è precisamente “di qualcuno”, sia indipendente dalla conoscenza che se ne può avere, al punto che altri, amando la persona coinvolta, potrebbero averne una conoscenza e comprensione migliore della stessa persona cfr. ad esempio Id., *Il Formalismo...* cit.; cfr. anche Id., *Ordo Amoris*, cit. La verità “metafisica”, che è sempre per lo Scheler del *Formalismus* una verità “personale”, rende il mondo dal punto di vista della propria destinazione, o del compito di realizzare beni che è “destinato” solo a “una determinata persona”, quella coinvolta, e non a un’altra. Ognuno può acquisire, tuttavia, una conoscenza di quel tipo o agire nella direzione indicata solo in virtù dei valori ultimi o personali-spirituali, ossia amando il mondo, come lo invitano a fare quei valori, aprendosi ad esso. In caso contrario, l’individuo in questione rimane cieco rispetto alla propria destinazione, alla conoscenza di sé e del mondo.

Il “bene in sé”, come possiamo definire con Scheler il bene che illumina il nesso ontologico sussistente tra la persona e il mondo, non confligge necessariamente col bene “destinato a”, “per” ciascuno di noi. Indipendentemente dalla conoscenza che qualcuno, forse lo stesso individuo cui è destinato quello specifico contenuto che è chiamato a realizzare, potrebbe averne o addirittura non averne. In questo consiste, appunto, il versante tragico della questione: possiamo non solo autoingannarci sul nostro bene e la nostra salvezza, ma anche rimanere del tutto all’oscuro di quei “fatti” morali che riguardano noi e soltanto noi. Si capisce ancora meglio, allora, l’importanza della conoscenza che di tutto ciò, della salvezza di quella persona individuale, potrebbe avere invece un’altra persona. Questa “destinazione” (*Bestimmung*) – scrive Scheler – porta alla luce il posto peculiare che spetta a questo soggetto nel piano salvifico del mondo (*Heilsplan der Welt*); esprime così anche il suo compito specifico, la sua ‘vocazione’ (*Beruf*) nell’antico significato etimologico della parola¹¹.

Nella possibile convivenza del bene “in sé” col bene “per” qualcuno, anticipiamo la risposta di Scheler a un problema cruciale al centro del nostro contributo, come di quello di Romano, che sarà oggetto di un’analisi volta a enuclearne il nesso con l’autenticità.

Per quanto riguarda i criteri di correttezza dell’autenticità e la questione, per noi ineludibile sul piano emotivo, della sua possibile conoscenza, possiamo dire, in via preliminare: esistono dei criteri di correttezza dell’autenticità, intesa come qualità personale e condotta personale (oltreché come qualità e comportamento ecologici dei quali qui non possiamo occuparci), perché esiste un ordine di priorità, in questo caso assiologico, dei nostri contenuti valoriali, delle rispettive preferenze e dei nostri amori, ordine che può essere corretto o scorretto. L’autenticità personale, intesa come qualità, non può tuttavia essere direttamente presa di mira (intenzionata). Non possono esserlo, analogamente né il bene morale né la profonda felicità né l’amore personale di una persona individua-

11 M. Scheler, *Ordo Amoris*, cit., p. 351; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, op cit., p. 59. Traduzione lievemente modificata. Il fatto, tra l’altro, che “*Beruf*” significhi anche “professione” aprirebbe inoltre un’ampia riflessione sulle politiche del lavoro e della cosiddetta “formazione”, nella realtà contemporanea, sulla loro effettiva bontà o efficacia, sulla drammatica difficoltà e spesso impossibilità di far coincidere “professione” e “vocazione”, sulla cronica mancanza di “posti” di lavoro (e “posti” nel mondo anche solo sociale); sul ruolo che possono e dovrebbero avere la scuola e la cultura in generale in una questione tanto cruciale e tanto delicata. Sulla nozione di *Beruf* cfr. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, J. Winkelmann, (a cura di), J. C. B. Mohr, Tübingen 1988⁹; Id., *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1926², online: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssor-59888-1>

le, nei quali si manifesta il valore morale della persona che li porta¹². L'autenticità come qualità personale deve avere quindi, non solo una posizione del tutto peculiare nella vita ed esistenza della persona coinvolta, ma anche un ruolo decisivo nell'orientamento della stessa persona verso determinati valori, e non altri, e nella formazione della sua identità più profonda. L'ordine di priorità dei nostri contenuti valoriali, delle rispettive preferenze e amori può essere corretto o scorretto, proprio perché sussiste, nella prospettiva delineata, un assoluto e obiettivo *ordo amoris*; perché sussistono, cioè, degli obiettivi e assoluti aspetti, degni di essere amati (valori positivi, ad esempio, il bello, l'elegante, valori del sacro e della personalità ecc. nella rispettiva altezza), della realtà - realtà che esperiamo primariamente nel sentire e nei sentimenti di amare e odiare. Rispetto a quei contenuti obiettivi e assoluti i nostri contenuti possono essere commisurati.

Non è necessario e nemmeno opportuno, per l'autonomia e autenticità dell'esistenza morale, far dipendere l'obiettivo e assoluto *ordo amoris* dall'affermazione dell'esistenza di Dio¹³. Necessario, invece, è che quell'ordine sia interpersonalmente accessibile, ed è in questo senso che un'esemplarità efficace e il suo volere, nella sua connotazione morale, devono avere una funzione centrale nella dinamica identità morale-conoscenza e autenticità personali e per il carattere (anche) "normativo, nell'accezione individuale e non impersonale del termine, del concetto di *ordo amoris*"¹⁴.

Sosterremo, schelerianamente, che la scoperta del "vero sé", o "sé ideale", come possiamo anche definire l'identità essenziale, e l'esercizio della propria libertà - presupposti di ogni autentica condotta e comportamento - non escludono, ma anzi esigono la capacità e la possibilità di stabilire significativi contatti interpersonali.

Incontri che salvano

Individuare e descrivere le dinamiche di un incontro possibile e necessario alla propria emancipazione emotiva e al genuino divenire personale, alla correzione, inoltre, di eventuali autoillusioni circa la propria autenticità, costituisce il compito che in generale qui ci proponiamo. Si tratta dell'incontro di un sé con altri, che può addirittura

12 Su questi punti cfr. R. Guccinelli, *Felicità e significato dell'esistenza. Il contributo della fenomenologia all'analisi della 'sindrome della felicità'* di Rümke", cit.; R. Guccinelli, 'La felicità sulle spalle'. *Modi positivi di esperire la propria soggettività*, in "Materiali di Estetica", a cura di A. Z. Formaggio, N. 7.3 (dicembre), 2020, pp. 226-274, online: <https://riviste.unimi.it/index.php/MdE/article/view/14805/13683>

13 Cfr. M. Scheler, *Ordo Amoris*, cit., p. 347-348; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, op. cit., pp. 50-51.

14 Su questo punto cfr. ivi, pp. 347-348; ivi, pp. 50-51.

risultare salvifico. Non dell'incontro di un sé con un altro essere qualsiasi, ma con qualcuno che, stando "al di fuori" del "destino"¹⁵ (*Schicksal*) del primo e della struttura del rispettivo ambiente, possa aiutarlo a modificarli o a prenderne le distanze. È qualcuno che ha il potere di abbattere le false certezze, invitando il sé che ne aveva a crearsi un nuovo spazio qualitativo, non anonimo quindi, in cui poter crescere. L'autenticità, la qualità senza la quale il rispettivo portatore non potrebbe mai venire in chiaro su se stesso, e gli atteggiamenti, di conseguenza, che possono manifestarla non sono in realtà così "puri" come potremmo immaginare. Nel senso, cioè, che sono meno *propri* (*eigen*) di quanto possiamo illuderci siano. È questo il risultato, in generale, che otterremo alla fine della nostra indagine. Con buona pace di Heidegger che ha insistito, lo si ricorda spesso nella letteratura sull'autenticità, sul termine *Eigentlichkeit*¹⁶. Dove l'aggettivo *eigen* enfatizza, appunto, il senso di ciò che è "proprio" o separato, il gesto in fondo di trarsi fuori dal mondo sociale, negativamente connotato dal *Man*, per relazionarsi di nuovo solo a se stessi. Diversamente da Heidegger, Scheler tende invece a impiegare la coppia *echt/unecht* per scandire di volta in volta l'"autentico" (genuino, vero) o l'"inautentico" (artificioso, falso) della vita soprattutto emotiva. Più che sul "puro"/"impuro", l'accento cade qua sull'"originale"/non originale", sulla "firma"/"non firma" dell'atto che si compie, ri-compie o compie-insieme ecc.

Il riconoscimento, come nel nostro caso, dell'intervento di un'alterità nel processo di formazione e di vera e propria scoperta o riscoperta di sé, della fonte più originale della propria individualità ha tra l'altro qualche virtù anche in relazione alla possibile riformulazione, rispetto alla sua versione moderna, del concetto di "autenticità". Esso permette fondamentalmente di liberare, in linea con Romano, l'autenticità da quel fraintendimento di natura romantica che la riduce a una sorta di assoluta, tautologica intimità con se stessa (della persona autentica). Permette insieme di cogliere l'ingenuità di una prospettiva assolutamente costruttivista, incentrata come nota ancora Romano, sulla volontà, sul volersi scegliere del rispettivo portatore in conformità agli impegni assunti. Un modello di autenticità pertanto che di fatto si declina, come quello precedente, in termini individualistici, solipstistici¹⁷.

15 Ivi, p. 353; ivi, p. 63.

16 Su questo punto cfr. ad esempio S. Gallagher, B. Morgan, N. Rokotnitz, *Relational Authenticity*, in *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience*, a cura di G. Caruso, M. Flanagan, Oxford, Oxford UP, 2018, pp. 126-145.

17 Sull'individualismo dei modelli esistenzialisti dell'autenticità cfr. S. Gallagher, B. Morgan, N. Rokotnitz, *Relational Authenticity*, cit.

Rivelarsi a se stessi e agli altri, nell'attimo in cui ci si sente toccati in profondità, attraversati da un'alterità, segnala invece un risveglio alla realtà, dal torpore nel quale si era avvolti, o dalla non verità, su sé e sugli altri, che forse ci si raccontava come una verità. Una simile rinascita merita di essere indagata.

Il bene "in sé" "per me"

Nel segno di una ricerca aperta e sempre in cammino, sottoscriviamo il dialogo promosso da "Dynamis": un dialogo ideale, oltreché con Romano, con Scheler. Al cosmo morale di Scheler abbiamo fatto riferimento, appunto, muovendo da un testo come *Ordo Amoris* (edito postumo per volontà di Maria Scheler) coevo al *Formalismus* (1913-1916), il capolavoro del filosofo tedesco. Romano sembra, tra l'altro, avere a sua volta una certa familiarità con Scheler, come alcune pagine del suo articolo lasciano supporre.

Correlato essenziale della persona, nel nostro caso autentica o che aspira ad esserlo, senza dover per questo prendere di mira la sua autenticità, è il mondo. Il mondo è un macrocosmo qualitativamente connotato, con una precisa fisionomia, che rispecchia, nel suo contenuto, la precisa fisionomia del proprio correlato, della sua individualità. Nel mondo così inteso dove non la persona isolata ha valore morale, ma quella, appartenente a una comunità di persone, che nel sentire e negli atti d'amore in cui si apre completamente al cosmo si esperisce solidale con l'umanità; nel mondo, appunto, così concepito vige il principio della reciproca *solidarietà* tra le persone¹⁸. Questo vincolo lega precisamente gli individui personali in un modo non convenzionale. Esso non ha un carattere contrattuale, ma si fonda, oltreché nell'appartenenza di un individuo a un regno di persone, nell'unitaria ed esclusiva struttura onto-assiologica di ogni persona. La solidarietà si fonda, in particolare, nell'ideale unità di significazione e di valore degli atti della personalità di un individuo umano che, nella personalità, si manifesta nella sua stessa unicità, atti in conformità ai quali si determina una reciprocità, primariamente assiologica, di condotte morali. Una simile struttura, nella quale centrali sono gli atti di amore, permette ai rispettivi portatori di trascendere, grazie all'aiuto altrui, quando non vi siano ostacoli insormontabili, il proprio sé empirico e il proprio destino; di trascenderli almeno per un momento in direzione della propria e dell'altrui destinazione, o salvezza morale.

¹⁸ Su questo punto cfr. ad esempio M. Scheler, *Il Formalismo...* op. cit., p. 15.

Contemporaneamente, riflettendosi il microcosmo nel macrocosmo, come abbiamo visto, essa permette loro di trascenderli verso il mondo. Raccogliersi in se stessi, elevarsi, emergere sui propri stati-sensoriali o sul proprio ambiente (destino, carattere ecc.), ritrovarsi, non significa ripiegarsi su se stessi, ma rendersi disponibili alla scoperta di sé e del mondo. Ogni persona è un *ens transcendens*, dunque costitutivamente libera, diretta verso un'ulteriorità, anche se non lo fosse di fatto, perché in terminologia scheleriana, è innanzitutto un *ens amans*: aperta ad altro/altri¹⁹.

È in questo contesto che intendiamo soffermarci sul nesso eidetico che sussiste tra la destinazione così intesa, nella quale emerge in piena luce l'originalità o novità di ogni esistenza, e la rispettiva condotta morale, improntata all'autenticità. Diventare o sentirsi se stessi, in questa accezione, oppure comportarsi in modo autentico di fronte a se stessi e agli altri sono rispettivamente un processo infinito e un tentativo, non sempre riuscito, di rimanere fedeli a se stessi, non in modo statico, ma dinamico come vuole Scheler, *variando* la persona intera, senza perdere nondimeno il proprio profilo, in ogni atto che compie.²⁰ Il divenire se stessi, con gli altri, non è esente da deviazioni e regressioni e richiede, per essere innescato, un gesto d'amore, l'efficacia, in altre parole, di una esemplarità che, venendo da un altrove, rispetto al nostro ambiente, possa toccarci in profondità, schiuderci le porte del mondo personale e mostrarci la possibile direzione, verso noi stessi e verso gli altri, del nostro cammino. Qui si gioca, è evidente, la partita morale decisiva, quella contro l'individualismo e mero soggettivismo, contro il relativismo, partita che permette a ogni individuo, quando la vince, di guadagnare un bene "in sé" "per lei/lui". Perché la verità che facciamo in noi e di noi stessi, le nostre preferenze e i nostri amori, i nostri valori, non confliggono in determinate condizioni con altre verità individuali o prospettive sul mondo, con determinati valori e principi universali, che governano la vita in comune. Il fatto che quel bene, nel suo contenuto, si rivolga proprio a noi, che punti il "dito", in linguaggio scheleriano, verso di noi, non ne fa qualcosa che solo a noi sembra un bene, qualcosa di meramente soggettivo, proprio perché il bene "per noi" ritaglia un aspetto del bene universale. Esattamente come la mia verità sul mondo è il giudizio che il mondo sia "in

¹⁹ Sulla precedenza dell'*ens amans* sull'*ens cogitans* o *volens* e sulla dipendenza dalla forza dell'amore del massimo grado di apertura al cosmo cfr. M. Scheler, *Ordo Amoris*, op. cit., p. 356; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, op. cit., p. 71.

²⁰ Sulla variazione della persona cfr. R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne Editrice, Roma 2016, pp. 221-260.

sé” così e così, giudizio che nel mondo, di cui ritaglia un aspetto della verità universale, trova conferma in un contenuto²¹. La verità di quel giudizio deve farsi, come vuole Romano, nella nostra vita.

Riflettere insieme sull'ideale dell'autenticità

Nel suo contributo sull'ideale dell'autenticità, Romano muove appunto dalla questione del rapporto, non del tutto pacifico, tra universale e particolare. Una questione che, a partire dalla modernità e sotto svariate forme, sembra riproporsi nella storia della filosofia a chiunque affronti il problema dell'“essere se stessi, [del]l'essere tutt'uno con se stessi, o [del] rappresentare veramente se stessi”²². Come possono convivere i principi universali, che regolano il vivere comune, ad esempio quelli etici, con le nostre preferenze e addirittura idiosincrasie, con i nostri sentimenti o le nostre convinzioni? Con quanto riteniamo di poterci attribuire come “nostro” ricavandone almeno la sensazione, attribuendocelo, di viverci come *noi stessi*?

Romano individua nell'ideale tipicamente moderno dell'autenticità il sostituto dell'antico ideale della saggezza. Un passaggio questo, come osserva il filosofo francese, non privo di contraddizioni. L'ideale della saggezza, seguendo la sua riflessione, era caratterizzato infatti dall'universalità. Si rivolgeva quindi entro certi limiti a ogni essere umano, in quanto parte di un ordine cosmico, invitandolo non solo ad aderirvi, ma a universalizzare il proprio sé, a spogliarsi, cioè, di ogni particolarità contingente. L'ideale moderno dell'autenticità si caratterizza, invece, per la singolarità. Si rivolge a ogni essere umano, inteso appunto nella sua particolarità, valorizzandone, in piena coerenza con ciò che propone, le peculiari inclinazioni e i gusti. Esso lo invita a crearsi come un'opera d'arte, nella versione ad esempio foucaultiana, sul piano filosofico, o a sviluppare pienamente se stesso, a massimizzare, per meglio dire, le proprie potenzialità, a perseguire in sostanza i propri obiettivi, come nelle versioni manualistiche del *coaching*, sul piano pop-manageriale. Lo slittamento da un ideale all'altro e la differenza, soprattutto, di quello del mondo moderno rispetto all'antica saggezza, di cui il primo suo malgrado fa le veci, vengono colte perfettamente secondo Romano da Oscar Wilde quando ricorda, distinguendola dalla massima adottata dalle nostre società, l'antica esortazione: ““Conosci te stesso” (*Know thyself*) era scritto sul portale del mondo antico. Su quello del mondo nuovo

dovremo scrivere ‘Sii te stesso’ (*Be thyself*)”²³.

Sembra poter offrire almeno una parziale soluzione al conflitto universale/singolare e riconciliare quanto appare inconciliabile, come l'ideale della saggezza e quello dell'autenticità, la riformulazione in chiave fenomenologica, dunque relazionale,²⁴ dell'antico problema del conoscere se stessi: della conoscenza di sé, che avviene nella conoscenza del mondo, nel suo diretto rinvio a un'identità dinamico-morale, che diviene costantemente altrimenti, con le proprie esperienze, e si rivela nei casi felici a se stessa e ad altri, con i quali condivide il “principio di reciproca *solidarietà nella responsabilità* per le colpe e i meriti del soggetto morale”²⁵.

La conoscenza di sé costituisce il presupposto, nel caso specifico, di una corretta formazione e crescita della propria identità, di una “correzione” eventuale che passa, non dalla costrizione e nemmeno da un dover-essere impersonale, ma dall'amore per il mondo e per altri, di chi ha incontrato la realtà nelle resistenze che opponeva al suo volere, e dal prendersi cura, da parte della stessa esemplarità personale, di ciò che conta davvero per l'altro, per favorirne di conseguenza la piena fioritura e l'autenticità. Dove l'autenticità si presenta nella forma di un'originalità che, della persona individuale, costituisce la *fonte più centrale*.²⁶

Nuclei tematici assiologicamente rilevanti

A proposito di spunti e nuclei tematici che l'articolo di Romano offre, ci limitiamo a ricordarne un paio che ci invitano, come in parte abbiamo visto, a proseguire in qualche modo la riflessione dell'Autore. A noi sembrano particolarmente promettenti dal punto di vista *assiologico*; dal punto di vista di quanto, nel quadro abbozzato, ci sta a cuore, ovvero, ci appare “*degn*” (*axios*) di essere ulteriormente esplorato. In essi riconosciamo l'esordio delle considerazioni, assolutamente non esaustive e molto libere, che abbiamo maturato sull'autenticità.

(a) Il problema cruciale – soprattutto ai tempi della pandemia e di “patologie della cultura” come il risentimento

23 C. Romano, *Autenticità. Un abbozzo di definizione*, *infra*, p. 2.

24 Che la fenomenologia abbia una connotazione relazionale risulta evidente non solo in riferimento ai classici di fenomenologia, ma anche a pensatori contemporanei come, ad esempio, Bernhard Waldenfels.

25 M. Scheler, *Ordo Amoris*, cit., p. 352; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, cit., pp. 60-61.

26 Tesi come queste trovano ampia conferma, ad esempio, nel lavoro della pensatrice ginevrina Jeanne Hersch oltreché in quello di Scheler, ai quali abbiamo dedicato numerosi volumi e articoli.

21 Cfr. *infra*, nota 42.

22 S. Varga, C. Guignon, “Authenticity”, op. cit.

e il narcisismo²⁷ – del rapporto precisamente tra *principi universali e preferenze individuali*, cui autorevoli fenomenologi del presente e del passato hanno dedicato importanti lavori. O quello del conflitto, nella versione metafisico-epistemologica della stessa questione, tra verità universale e verità individuali, la cui soluzione, anche solo parziale, è del tutto auspicabile se il “fare la verità nella propria vita”²⁸ intende realizzarsi, correttamente, nel rispetto delle altrui verità. Dove le verità in gioco, vorremmo dire, non possono esaurirsi nella loro mera soggettività, altrimenti il conflitto rischia di protrarsi all’infinito o di trovare solo determinate soluzioni contingenti, del tutto arbitrarie, perché non hanno alcun aggancio nella realtà.

(b) Il problema, cui Romano accenna, del possibile rapporto tra *conoscenza di sé e autenticità*, che rinvia, nella nostra prospettiva fenomenologica, a un tema di grande attualità e massima importanza per la filosofia della *Bildung*, quello dei modelli o *esemplarità*²⁹.

Riguardo all’ultimo punto occorre sottolineare un aspetto centrale nella chiarificazione che veniamo offrendo della dinamica sé-altro. Se la conoscenza di sé/di altri ha una precisa funzione nell’esercizio della propria libertà, come pensiamo, esercizio nel quale impariamo ad affrancarci almeno parzialmente dal nostro ambiente e dal nostro “destino” (*Schicksal*), che non è appunto la nostra “destinazione” (*Bestimmung*); se quel tipo di conoscenza, socratica, ha una precisa funzione, inoltre, nel compimento di atti in cui si manifesta la fedeltà a se stessi, non è escluso che altri possano guadagnare di noi stessi, del nostro “vero sé”, una comprensione ancora più profonda di quella che potremmo avere noi di noi stessi. Proprio per questo le esemplarità personali, in grado di dare il buon esempio nella loro accezione positiva, e non in quella negativa di contro-modelli, possono svolgere un compito fondamentale nel processo di formazione e di crescita di un individuo che ha la fortuna, nel corso della propria esistenza, di incontrarle. Avendo una chiara

27 Su questo punto cfr. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte-Abhandlung und Aufsätze* (1912), GW III., a cura di Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München, 1972⁵ pp. 33-147; ora in GW, Bd. III (2007⁶). Cfr. anche C. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York 1979.

28 C. Romano, *Autenticità...*, cit., *infra*, p. 5.

29 Sui modelli cfr. ad esempio G. Cusinato, *Sull’esemplarità aurorale*, in M. Scheler, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia* (1933), a cura di E. Caminada, con un saggio introduttivo di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 7-28.

comprensione della loro costituzione emotivo-valoriale, penetrandone lo strato di valori e di vissuti più profondi in una sorta d’*intelletto d’amore*, esse sono in grado di orientare il rispettivo portatore verso se stesso.

Ai modelli, del resto, si richiama per certi versi anche Romano. Sia pure in ambito letterario, egli coglie nell’ipocrisia apparentemente priva di ambiguità di Julian Sorel, il protagonista del noto romanzo di Stendahl, *Le Rouge et le Noir*, una reazione a una carenza di amore. È l’amore infatti, e lo sarebbe anche nell’ottica scheleriana che privilegiamo, il sentimento che in maniera significativa attrae Sorel, avvicinandolo al modello esemplificato da M.me de Rênal, modello che, in punto di morte, paradossalmente, lo riconduce a se stesso. Strappandolo, insieme, all’“amor proprio”³⁰ – un concetto per noi centrale e assai scheleriano opposto all’autentico “amore di sé”³¹ – quell’amore cieco che offuscandone lo sguardo, potremmo dire gli “occhi del cuore”³² in linguaggio scheleriano, lo aveva tratto in inganno fino a quel momento, facendolo deviare rispetto a se stesso e al suo vero amore.

Un approccio valoriale all’autenticità

Simili spunti e nuclei tematici meritano dunque di essere accolti e sviluppati anche in ambienti teorici meno frequentati nel dibattito filosofico contemporaneo sull’autenticità, ma non del tutto estranei, crediamo, a Romano. Sembrano rivelarlo certi passaggi del suo articolo che rimane, per altri versi, rispetto a un approccio propriamente scheleriano, più focalizzato sul sociale che sul personale, più sensibile alla dimensione soggettiva (convinzione, gusti, inclinazioni ecc.) dell’autenticità che non a quella oggettiva (valori, ben distinti da principi più o meno universali). Con “ambienti teorici meno frequentati nel dibattito filosofico contemporaneo” sul *topic* in questione mi riferisco infatti al cosmo morale e alla teoria dei valori di Scheler principalmente esposta nell’*opus magnum* del pensatore tedesco, vale a dire, ne *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*. L’approccio al fenomeno dell’autenticità che abbiamo adottato nel presente studio è in effetti di tipo assiologico e attinge in larga misura al ricco repertorio concettuale di Scheler.

Il modello di autenticità che proponiamo non è quindi

30 C. Romano, *Autenticità...*, op. cit., *infra*, p. 11.

31 Sull’opposizione di *Eigenliebe/ echte Selbstliebe* cfr. M. Scheler, *Ordo Amoris*, op. cit., p. 376; E. Simonotti (a cura di), *Ordo Amoris*, op. cit., p. 64.

32 M. Scheler *Metaphysik und Kunst* (1923), in M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß* Bd. II. - *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI., a cura di M. Frings, 1979, p. 40.

né un modello formale, privo di contenuto, né un modello cosiddetto quantitativo, inteso cioè nei termini di una qualche “interiorizzazione” di più valori, esclusivamente “collettivi”³³, per cui il potenziale non estrinseco di autenticità, che si tratterebbe di realizzare, si risolverebbe in un’autorealizzazione di qualcosa di genericamente umano.

Proponiamo al contrario un modello valoriale di autenticità, ossia, conforme (nella condotta) a una struttura di *qualità* di valore (il proprio *ordo amoris*); individualmente connotato. Esso non consiste tuttavia in una mera interiorizzazione di valori di un certo tipo, ma in una peculiare incarnazione di quei valori – nel senso che l’autenticità trova (o non trova) indirettamente (in valori diversi da quelli del tipo che al momento esemplifica, ma dello stesso tipo di quelli amati e preferiti dal rispettivo portatore) verifica intuitiva in un contenuto materiale a priori costituito, appunto, dalle qualità di valore dello stesso tipo di quelle preferite e amate. Nella realizzazione di simili qualità, quelle che più “le/gli assomigliano, per così dire, l’individuo trascende abbiamo detto il proprio ambiente e il proprio destino (dati anagrafici, tradizioni, caratteri, qualità del *milieu*, “destini erotici”³⁴ ecc.). Orientandosi verso il mondo e verso la propria destinazione individuale, la persona compie un atto di libertà. Si tratta di qualità di valore personali, in questo caso, sperendosi l’individuo coinvolto a livello personale.

Ad altri livelli della propria vita potrebbe trattarsi di qualità di valore vitali, oppure tipiche dell’individuo sociale, a livello, rispettivamente ecologico e sociale. È un modello pertanto stratificato di autenticità, di cui ci siamo limitati a esaminare lo strato personale al fine di cogliere, nella dinamica sé-altro, il nesso eidetico che sussiste tra il *fenomeno dell’autenticità* e quello della *destinazione individuale*. La nostra condotta sarà autentica ogni volta che realizzeremo, in un atto libero (campo di azione tra destino e destinazione), valori dello stesso tipo di quelli che amiamo e preferiamo o dello stesso tipo di quelli che ha amato la persona che ci ha dato il “*buon esempio*”³⁵ e, così facendo ci avvicineremo alla nostra destinazione individuale, assomiglieremo sempre di più alla nostra

immagine ideale (della destinazione), che forse nemmeno immaginavamo potesse esistere.

L’autenticità, come qualità propriamente personale, noi non possiamo prenderla di mira nel volere, come abbiamo detto, ma essa nutre in silenzio la nostra identità, come una delle fonti più profonde della nostra vita ed

esistenza, e come la più centrale di esse: come la qualità senza la quale non potremmo mai essere fedeli a noi stessi, ovvero capaci di trascendere il nostro destino e il nostro sé empirico verso il nostro *sé ideale*. In questo modo, indirettamente, essa contribuisce nelle nostre esperienze più personali, vale a dire, più originali, non soltanto al processo di formazione di noi stessi, ma anche al processo di *ri-creazione* di noi stessi rispetto al sé immerso in un ambiente quotidiano, ordinario, e in una tradizione; rispetto a un sé spesso preda di contagi psichici. E chi saprà riconoscerla, quell’originalità, in un atto d’amore, potrà risvegliare la nostra esistenza alla sua vocazione:

È in primo luogo quella “*comprensione*” dell’originalità più profonda (*zentralsten Springquells*) della persona, che acquistiamo mediante l’amore per lei, a permetterci di vedere la sua ideale essenza di *valore individuale*.³⁶

Che il nostro modello di autenticità sia inoltre un modello relazionale non dovrebbe ormai suscitare stupore. L’autenticità o originalità esige, ai fini del suo corretto manifestarsi e anche solo per essere messa in moto, prima ancora che possa afferrarla il rispettivo portatore, una relazione non convenzionale con altri che Scheler definisce relazione del “*seguace rispetto al modello*, o del seguito”³⁷: “l’*unica* relazione nella quale i valori morali positivi dell’ordine personale di A possono determinare *direttamente* quel processo originario in cui si formano analoghi valori personali in B”³⁸. Essi possono esercitare un’influenza decisiva sull’esistenza morale di B, avere un ruolo determinante nella promozione in B di valori nuovi e superiori, rispetto a quelli che fino a quel momento B di fatto portava.

Si tratta di una relazione assolutamente originale: “*unica*” (*einzig*), sia nel senso numerico del termine (una), secondo il quale non vi sono relazioni diverse da questa che possano innescare lo stesso processo, - un processo [*Ursprung*] in cui qualcosa inizia, nasce -, sia nel senso dell’“unicità” o “singolarità” che la caratterizza, consi-

33 S. Varga, *The Paradox of Authenticity*, in “Telos”, n. 156, 2011, pp. 113-130.

34 M. Scheler, *Ordo Amoris*, cit., p. 376; E. Simonotti (a cura di), *Ordo Amoris*, op. cit., p. 118.

35 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927³), GW II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, a cura di M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2009⁸, p. 560; R. Guccinelli (a cura di), *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1927³), Bompiani, Milano, 2013, p. 1101.

36 Ivi, p. 480; ivi, p. 941. L’“originalità più profonda” è, alla lettera, la “fonte più centrale” (*zentralsten Springquells*): un geyser o fontana a getto, a zampillo.

37 Ivi, p. 560; ivi, p. 1101.

38 *Ibid.*

stendo tra l'altro in una relazione tra due *individualità* personali. Una delle due individualità, in particolare, viene colta nel suo stesso formarsi o ri-formarsi sul piano personale-morale, conformemente al tipo di valori (positivi e morali) di cui è portatrice l'esemplarità efficace. "Efficace" perché esercita un'attrazione, fa qualcosa nel seguace: suscita in lui amore per il proprio contenuto originario *a priori*. Lo suscita perché il suo stesso sguardo, capace di penetrare in profondità nella sua vita personale, ne scopre, ad esempio, anticipandola agli occhi stessi del seguace, la bontà. In questo caso la personalità del modello è portatrice del "buono".

Un ulteriore aspetto del singolare processo messo in moto dall'esemplarità personale merita di essere portato all'attenzione. Si tratta di una trasformazione ontologica, volta ad orientare diversamente lo stesso *divenire* morale del seguace: l'esemplarità non agisce su un essere statico o sostanziale, ma su un centro dinamico d'atti. La trasformazione pertanto non riguarda né il fare né il volere della persona che rimane autonoma, sia nel discernimento sia nel volere. Il suo volere, in altre parole, non si riduce a un volere *coatto* come potrebbe accadere invece, nel contagio del volere. La "trasformazione primaria (*die primäre Umbildung*) [...] riguarda [...] l'essere della persona stessa che segue il modello: l'essere in quanto radice d'ogni attorialità [*Aktbetätigung*]"³⁹. Non viene modificato un semplice atto, ma la radice ontologica di ogni possibile attività d'atto: l'attorialità, ossia, il potere di significazione di una persona, l'unità di senso in cui essa consiste, e la sua stessa capacità d'interpretare (impersonare) il suo fare e decidere.

Il nostro modello di autenticità si rivela infine non indifferente, nel suo portatore, a determinati valori universali, riconosce anzi in essi quel "minimo di valori, senza il riconoscimento e la realizzazione dei quali la persona non può comunque raggiungere la propria salvezza (*Heil*)"⁴⁰. Non sono, tuttavia, i valori universali a permettere "concretamente", una volta realizzati, di raggiungerla, ma i valori morali. Valori universali come l'obbedienza alle norme dovrebbero essere curati da tutte le persone individuali, assieme ai valori individuali - altrettanto obiettivi di quelli universali in condizioni normali -, se esseri del genere volessero che la verità sul mondo metafisico, per ognuno di loro contenutisticamente diversa, fosse una verità davvero personale, come il bene è un bene personale, e perciò "in sé", oltreché "per loro." L'individualità dei mondi correlati alle individualità, questo prospettivismo assiologico, che non comporta affatto mero relativismo o

mero soggettivismo, avvicina il *Formalismus*, nella sua portata metafisica, alla *Monadologia* di Leibniz.

Affrontare la questione relativa al conflitto dei valori universali con quelli individuali, per formularla in termini più scheleriani, implica inevitabilmente un riferimento a una verità metafisica *quasi-leibniziana*⁴¹. Se comprendiamo l'intreccio di etica e metafisica nel pensiero di Scheler e il rapporto non casuale, di conseguenza, tra le questioni che avevamo posto (rapporto tra *principi universali e preferenze individuali* e rapporto tra *conoscenza di sé, autenticità* e destinazione), allora possiamo dire di avere guadagnato anche un'idea meno vaga del cosmo scheleriano.

La verità metafisica è una verità personale.

La verità metafisica, o meglio, "la" verità stessa, *deve* avere quindi un contenuto originario *a priori* diverso per ogni persona (nei limiti della struttura *a priori* del mondo), perché il contenuto originario *a priori* dell'essere del mondo, appunto, è diverso da persona a persona. Che la verità sul mondo, dunque, e sul mondo assoluto, in un certo senso sia una "verità personale" (così come il bene assoluto è un "bene personale" [...], non dipende da una presunta "relatività", "soggettività" o "umanità" dell'idea di verità, ma dalla relazione d'essenza che sussiste tra la persona e il mondo: il fatto che sia così e non altrimenti, si fonda nell'essenza dell'essere, *non* in quella della "verità"⁴².

Tra persona e mondo sussiste infatti una relazione d'essenza secondo la quale, l'abbiamo visto, a ogni persona individuale corrisponde un mondo altrettanto individuale. Se la persona è irriducibile a una parte di mondo, allora è tutta intera nel mondo in cui si esperisce, come intero è il mondo. "Intero", nel senso fenomenologico di "concreto". Ogni oggetto che costituisca una parte del mondo diventa a sua volta concreto, risultando riconoscibile come un oggetto di *quel* mondo – anche se l'oggetto può essere considerato in astratto, qualora si prescindano appunto dall'intero. Analogamente ogni atto appartiene come parte a una persona che ne fa un concreto: lo individua. Anche il mondo è concreto solo viene individuato da una persona; solo se è il mondo di quella persona, e

41 Cfr. in quest'ottica il mondo di Scheler con la "città" di Leibniz: "E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata *prospettivamente*, allo stesso modo per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente *punto di vista* di ciascuna monade." (G. W. Leibniz, *I principi della filosofia o la Monadologia*, in G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, p. 2004², p. 85.)

42 M. Scheler, *Der Formalismus...*, op. cit., p. 394; R. Guccinelli (a cura di), *Il formalismo...*, op. cit., p. 769.

39 Ivi, p. 561; ivi, p. 1103.

40 Ivi, p. 484; ivi, p. 949.

non di un'altra.

È proprio muovendo dalla correlazione di mondo e persona che Scheler trae la conseguenza, secondo la quale la verità deve avere un contenuto originario a priori diverso per ogni persona. Questo spiega come una verità sul mondo assoluto o un bene assoluto possano essere contemporaneamente personali, senza scadere nel soggettivo. Questa tesi, certo estrema, ha il vantaggio di offrire una risposta alla domanda relativa al presunto conflitto singolare/universale. La stessa relazione d'essenza mondo-persona giustifica inoltre, se pensiamo alla seconda questione, il rapporto tra *conoscenza di sé, autenticità* e destinazione. Il bene diretto a quella persona e soltanto a quella persona, come la verità sul mondo assoluto, può essere solo scoperto o conosciuto, oppure rimanere completamente sconosciuto alla persona cui è indirizzato. Solo l'amore, diretto alla persona intera, e non a una parte di essa, può afferrarne l'originalità e illuminare per questa via, anche a lei stessa, la sua ideale essenza di valore individuale e la sua destinazione. Può schiudere una via verso una libertà, un campo di azione in cui possa esercitarla (dal destino alla destinazione, dall'ambiente al mondo), perché possa avvicinarsi sempre di più a quell'immagine ideale di sé che le permetterebbe di vedersi, non solo “come” attraverso gli occhi di Dio⁴³, ma anche di amarsi “solamente per quello che” sarebbe “di fronte ad un occhio “che tutto vede”⁴⁴, e sentirsi parte dell'intero universo.

Non è un caso che proprio in queste pagine Scheler riconduca esplicitamente la materia alla sua origine: alla voce dell'eterna *saggezza*, che guida senza costringere, ma la cui voce “risuona [...] tanto più fortemente quanto più agiamo in modo ad essa *contrario*”⁴⁵.

Personalità e identico esser-persona

In questa nuova cornice abbiamo descritto afferrandone il senso morale, quella relazione con l'esemplarità efficace nella quale avviene, quando avviene, il processo di trasformazione del proprio sé, da proprio (sé) ad altro (sé), in virtù della presenza altrui. Scoprirsi altro però significa in questo caso scoprirsi al tempo stesso come una personalità (*Personalität*), come un'irriducibile individualità, che si distingue, in quanto tale, dall'“l'identico esser-persona (*identische Personhaftigkeit*) di tutti gli individui appartenenti a una comunità”⁴⁶.

43 M. Scheler, *Ordo Amoris*, op. cit., p. 351; E. Simonotti (a cura di), *Ordo amoris*, op. cit., p. 65. Traduzione lievemente modificata.

44 Iv, p. 351; ivi, p. 65.

45 Iv, p. 354; ivi, p. 66.

46 Ivi, p. 489; ivi, p. 959.

L'autonomia, senza la quale una persona non potrebbe assumere alcuna rilevanza morale, ovvero non potrebbe portare dei predicati morali; la stessa autonomia, che pure permette di discernere il bene e il male e di volere quanto si presenta, in condizioni normali, come buono o malvagio, non può essere affatto sopravvalutata per Scheler. La persona autonoma, per meglio dire, non è la persona davvero felice, che non punta direttamente né alla propria felicità, né al bene, persona nella quale Scheler riconosce, muovendo dalla sua stessa esistenza emotiva e non, appunto, volitiva, un individuo buono. Il portatore in generale dell'autonomia pertanto non si identifica pertanto con *questa* persona buona (o malvagia) *individuale*, con questa, e non con un'altra. Come la responsabilità in generale, l'autonomia trova infatti il proprio fondamento - la propria fondatezza o ragione - nell'identico esser-persona, precisamente, di tutti gli individui appartenenti a una comunità. Non quindi nella individualità della persona o personalità. È una differenza fondamentale, quella tra persona autonoma e persona buona (o malvagia), tra autonomia e persona. Altrettanto lo è la differenza, in parte analoga, tra persona e carattere, dove il carattere (associato all'ambiente e al destino), diversamente dalla persona, non costituisce l'intero (*das Ganze*), ma una parte di esso, esattamente come l'ambiente non è il mondo, ma una parte di esso. In breve, la persona individuale, originale o autentica, quale *intero* o concreto centro d'atti (soggetto d'atti), non può mai essere oggettualizzata, non può essere esaminata come un momento di se stessa considerato in astratto, separatamente appunto da se stessa, dalla persona. In virtù della differenza tra autonomia e persona buona (o malvagia), autonomia e individualità personale è sempre possibile e opportuno distinguere il moralmente buono (o malvagio), quindi la responsabilità morale di una persona che compie atti, dallo psichicamente normale (o patologico), dunque dalle eventuali malattie dell'anima, intesa come sostanza.⁴⁷ Per lo stesso motivo, la salvezza individuale di una persona, la sua destinazione, si distingue dalla salute dell'anima così intesa.⁴⁸ In ambito giuridico, per fare ancora un esempio scheleriano, è la capacità di intendere e di volere a presupporre la responsabilità morale, non viceversa.

L'individualità personale o identità essenziale, in tutta

47 Su questa distinzione cfr. R. Guccinelli, *'Divenire altrimenti'. Persone, caratteri e variazioni morali*, in R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, op. cit., 2016, pp. 221-260.

48 Su questi punti cfr. ad esempio *Ibid.* Cfr. anche R. Guccinelli, *Felicità e significato dell'esistenza. Il contributo della fenomenologia all'analisi della 'sindrome della felicità' di Rümke*, op. cit.

la sua originalità, è il modo in cui le persone possono contribuire, sotto forma di “destinazione” alla propria salvezza e a quella altrui, partecipare alla scoperta del mondo con altri, rispondendo alla propria chiamata.

Conclusione

Abbiamo visto che la scoperta o conoscenza del “vero sé”, o “sé ideale”, e l’esercizio della propria libertà – presupposti di ogni autentico comportamento e condotta – esigono la capacità e la possibilità di stabilire significativi contatti interpersonali. Non esiste sé, e nemmeno originalità, senza alterità.

L’identità (sempre in *divenire*) consiste, *a parte objecti*, nel peculiare mondo di una persona, nella sua stessa struttura assiologica o, *a parte subjecti*, nell’ordine dei suoi amori e delle sue preferenze, del suo odio, ecc.

Tra identità (individuale) e libertà (individuale), ho argomentato altrove⁴⁹, esiste una “relazione di reciprocità”, secondo la quale l’identità reale esiste solo entro determinati margini di libertà, e la libertà reale esiste solo entro determinati margini di identità, dunque l’una non esiste senza l’altra. In ogni autentico momento di libertà, quando si realizza ciò che davvero si ama, un’identità *individuale* si illumina. Possiamo quindi definire la libertà che, indica qui la capacità di trascendere il proprio destino in direzione della destinazione, nei seguenti termini: la libertà *individuale* consiste nella possibilità di compiere valori del tipo di quelli che preferiamo e, soprattutto, amiamo, valori del tipo di quelli che costituiscono il nostro proprio ordine di priorità assiologiche e, in quanto persone, di priorità morali.

Quanto all’autenticità, possiamo intenderla in una duplice accezione:

(i) come una *qualità* essenziale dell’identità, la sua stessa originalità, che non può essere, tuttavia realizzata direttamente. Essa nutre l’individualità personale, della quale costituisce la fonte più centrale, contribuendo in parte al suo stesso processo di (ri)formazione o ri-creazione.

(ii) come un comportamento e, in un’accezione propriamente morale, come una *condotta* che decliniamo in termini *relazionali* e di *corresponsabilità*: siamo autentici,

quando, di fronte a noi stessi e agli altri, con noi stessi e con gli altri, in un ambiente e un mondo condivisi, esperiamo la nostra vita e la nostra esistenza conformemente al tipo di valori e beni che preferiamo e amiamo, nella *fedeltà*, cioè, a noi stessi, e nell’*apertura*, verso il mondo e verso gli altri (che diventa massima apertura nell’amore verso il mondo e verso gli altri). Esistono dei gradi di autenticità, per questo l’autenticità non si esaurisce nell’integrità, così come esistono dei gradi di libertà (primari o ecologici e secondari).

Nel suo stesso statuto ontologico, la persona è essenzialmente correlata alla (cor)responsabilità. Essa contribuisce quindi, o dovrebbe contribuire, alla “salvezza morale della *totalità degli ambiti personali* (principio della solidarietà)”⁵⁰.

BIBLIOGRAFIA

Cusinato, G., *Sull’esemplarità aurorale*, in M. Scheler, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia* (1933), a cura di E. Caminada, con un Saggio introduttivo di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 7-28.

Delogu, A. *Questioni di senso. Tra fenomenologia e letteratura*, Donzelli Editore, Roma 2017.

De Monticelli, R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e Associati, Milano, 1998.

Gallagher, S., Morgan, B., Rokitnitz, N., *Relational Authenticity*, in *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience*, a cura di G. Caruso, M. Flanagan, Oxford, Oxford UP, 2018, pp. 126-145.

Guccinelli, R., *Dal destino alla destinazione. L’etica vocazionale di Max Scheler*, in M. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. XVII-XCVIII.

Guccinelli, R., *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l’impotenza del volere secondo Scheler*, in *Thaumazein. Rivista di Filosofia*, 2, *Etica e Passioni*, 2014, pp. 343-379. <https://rivista.thaumazein.it/index.php/thaum/article/view/29>

49 Sulla “relazione di reciprocità” tra libertà individuale e identità individuale cfr. R. Guccinelli, “‘The World as ‘Representation’. Scheler’s Philosophy of Psychopathology”, in S. Gottlöber (a cura di), *Max Scheler: His Thought and Influence*, Springer Nature Switzerland AG, Cham. In pubblicazione nel corso del 2022.

50 M. Scheler, *Der Formalismus...*, op. cit., p.15; R. Guccinelli (a cura di), *Il formalismo...*, op. cit., p. 15.

- Guccinelli, R., 'Divenire altrimenti'. *Persone, caratteri e variazioni morali*, in R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, cit., 2016, pp. 221-260.
- Guccinelli, R., *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne Editrice, Roma 2016.
- Guccinelli, R., *On the Ecological Self. Possibilities and Failures of Self-Knowledge and Knowledge of Others*, in L. Aguiar de Sousa, A. Falcato (a cura di), *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2019, pp. 84-98.
- Guccinelli, R., *Felicità e significato dell'esistenza. Il contributo della fenomenologia all'analisi della «sindrome della felicità» di Rümke*, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 21 (2020), pp. 1-41 [pubblicato: 31/07/2020], disponibile su World Wide Web: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/roberta-guccinelli-02>>, ISSN 1128-5478
- Guccinelli, R., "La felicità sulle spalle". *Modi positivi di esperire la propria soggettività*, in *Materiali di Estetica*, a cura di A. Z. Formaggio, N. 7.3 (dicembre), 2020, pp. 226-274. <https://riviste.unimi.it/index.php/MdE/article/view/14805/13683>
- Guccinelli, R., "'The World as 'Representation'. Scheler's Philosophy of Psychopathology", in S. Gottlöber (a cura di), *Max Scheler: His Thought and Influence*, Springer Nature Switzerland AG, Cham. In pubblicazione nel corso del 2022.
- Lasch, C., *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York 1979.
- Leibniz, G. W., *I principi della filosofia o la Monadologia*, in G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, p. 2004², pp. 59-99; 107-137.
- Scheler, M., *Metaphysik und Kunst* (1923), in M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß* Bd. II. - *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI., a cura di M. Frings, 1979, pp. 28-45.
- Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte-Abhandlung und Aufsätze* (1912), GW III., a cura di Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München, 1972⁵, pp. 33-147; ora in GW, Bd. III (2007⁶).
- Scheler, M., *Ordo Amoris* (1914/1916), in M. Scheler, *Gesammelte Werke* Bd. X: *Schriften aus dem Nachlass* Bd. I. – *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, a cura di M. Frings, Bouvier Verlag Bonn 1986, pp. 347-376.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [1927³], in M. Scheler, *Gesammelte Werke* Bd. II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, a cura di M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2009⁸.
- Scheler, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Bompiani, Milano 2013.
- Varga, S. *The Paradox of Authenticity*, in *Telos*, n. 156, 2011, pp. 113-130.
- Varga, S. and C. Guignon, "Authenticity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Zalta Edward N. (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/authenticity/>.
- Weber, M., *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1926². <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-59888-1>
- Weber, M., *Gesammelte politische Schriften*, J. Winkelmann (a cura di), J. C. B. Mohr, Tübingen 1988⁹.