

## Dentro di sé, fuori da sé

ANDREA AMATO\*

**ABSTRACT:** *Inside oneself, out of oneself.* Staging “dialogue” with and between philosophers and psychologists, I let emerge the thesis that, in its original condition, man lives a sort of communion with the world, given by a substantial affinity between inside and outside. This original condition of man rests both on undifferentiated impulses and on the faculties of feeling and emotion. In particular, the primary impulses find a world already organized and can refer to it without succumbing immediately as they possess and are governed by an autonomous principle, that of economics. Feelings and emotions, on the other hand, can regain agreement with the world only after a break in the balance between us and the external reality. At this point, the new relationship will be internalized and, in some way, will become more aware. Otherwise, in everyday life, we tend to bring back the relationship with the world to a balance, based on the routinization and on the average of our usual energy consumption. Therefore, in multiple ways there arises some form of stabilization and conceptualization of our general and overall disposition towards life and the world.

**KEYWORDS:** Anthropology, Freedom, Logic, Psychology, Social Relationships.

### Introduzione

La condizione umana, nella sua duplice natura di struttura primordiale e di struttura principale, si installa su due fondamentali condizioni antropologiche: le pulsioni indifferenziate e le facoltà, in sé già ben distinte, del sentimento e dell’emozione.

Le prime, in quanto indifferenziate, si pongono prima del bene e del male, cioè non si propongono alcun fine, se non quello di raggiungere l’effetto. Queste pulsioni primarie trovano un mondo già organizzato e

\* andrea.amato2@tin.it.

possono riferirsi ad esso senza soccombere immediatamente, in quanto possiedono e sono regolate da un principio proprio, autonomo, quello di economia. Senza di esse nell'uomo non si definirebbe nessuna facoltà e nessuna disposizione.

Il sentimento e l'emozione, invece, possono ritrovare l'accordo col mondo solo dopo che si è infranta la sua unità con essi, dopo una rottura dell'equilibrio tra noi e il mondo, la quale, ora, comporterà la fuoriuscita da un sé già distinto. La nuova relazione sarà, a questo punto, interiorizzata e, in qualche modo, diventerà più consapevole. In particolare, essa può condurre a una decisione, nel caso di un contatto prevalentemente emotivo, oppure al riconoscimento di un potere interiore, nel caso del sentimento.

Se, dunque, tale è la condizione basilare dell'uomo, occorrerà procedere a un esame sia delle pulsioni primarie che delle facoltà fondamentali.

Cominciamo dalle prime.

### **La carica energetica**

Se riferiamo la carica energetica del bambino ad un suo qualsiasi movimento, anche al semplice librarsi nello spazio vuoto, allora dobbiamo dire che essa costituisce un rapporto tra interiorità ed esteriorità. Una tale relazione produce un effetto, anche quando l'azione non è finalizzata al raggiungimento di alcuno scopo particolare. A essa si deve pure la formazione degli schemi spazio-motori.

Questo raccordo tra dentro e fuori fondamentale può far leva su tre fattori: la regolarità dell'alternanza tra carica e scarica energetica; il coordinamento tra impulsi diversi; la riuscita del movimento o l'ottenimento di un effetto propriocettivamente avvertito come armonico e piacevole.

Pertanto, per quanto sussistano un caos interiore (quello degli impulsi) e un caos sopraggiunto dal mondo, che si alimentano a vicenda, essi riescono comunque a trovare una regolazione, sia in virtù di una tendenza autorganizzatrice degli impulsi, sia in virtù di una spinta ordinatrice esercitata dalla relazione tra dentro e fuori (il fuori è già di per sé strutturato).

Un'analisi di questo tipo la ritroviamo in Heidegger, secondo il quale: "il caos [...] in quanto impeto travolgente del vivente rende necessaria, per la sussistenza dell'essere vivente, l'assicurazione prospettica della sussistenza", la quale si realizza mediante la schematizzazione, la stabilizzazione e la fissazione dell'impulso in una prassi. D'altro canto, è conforme all'impulso "non soggiacere all'impeto, ma stare in esso, sia pure soltanto per poter essere incalzabile e incalzantesi"; fatto che "spinge" "a qualcosa di stabile" (Heidegger 1994: 470, 473).

Nella sua forma originaria, la “schematizzazione entro una prospettiva”, operata dalla prassi, si realizza mediante uno schema motorio elementare, oppure percettivo e visivo, i quali si caratterizzano per l’equilibrio, per il coordinamento (interiore e con l’esteriorità), per la regolarità (la stessa sequenza d’ora in poi tenderà a riproporsi). Aspetti, questi, che porteranno tutti ad affermare la necessarietà del gesto.

A tale necessarietà, d’ora innanzi, concorreranno anche: la finalizzazione del gesto (riprodurre l’effetto o comunque proporsi un equilibrio in sé piacevole); il suo successo; la sua ripetibilità. In forza di queste caratteristiche, il singolo gesto rappresenterà un uso economico e proficuo della propria carica energetica.

In generale, si può ritenere che l’equilibrio di carattere impulsivo, organizzatosi, finalizzatosi e determinatosi in rapporto con l’ambiente circostante, costituisce l’esigenza vitale primaria, la quale si pone come occasione e come bisogno di riunificazione tra uomo e mondo. Per questo Heidegger, riferendosi al “bisogno pratico”, dovuto alla tendenza a stabilizzarsi da parte dell’impulso caotico, dice che la sua soddisfazione rimanda sì a un “fare” ed a una “attività”, ma che con ciò non si può intendere “la realizzazione di fini, l’attuazione di propositi, il conseguire risultati e successi”, né la si deve valutare come “una realtà [che] viene immediatamente, tangibilmente e visibilmente trasformata e ‘messa lì’ da una tale ‘prassi’”. Al contrario, “la prassi e il pratico” rappresentano un “fenomeno che consegue dalla prassi in senso essenziale. Pensata in senso originario, prassi non significa attività come realizzazione; piuttosto, una tale attività è fondata nell’atto del vivere stesso, atto nel senso della vitalità della vita”. Allo stesso modo, il “bisogno pratico” può essere equiparato alla “ragione” (Heidegger 1994: 470, 473).

L’effetto in sé costituisce la realizzazione e il fine dell’impulso, alla cui attività, pertanto, non presiede nessuna intenzionalità, né alcuna coscienza. Ma esso, comunque, soddisfa un “bisogno pratico” e, con ciò, si stabilizza, cioè permette la vita e la vitalità, le quali in definitiva costituiscono il compito fondamentale dell’uomo. Di converso, proprio sul terreno della vita e della vitalità può installarsi la regolarizzazione dell’impulso, cioè una sua disciplina.

Dunque, l’impulso fuoriesce da sé e lo fa in due modi: rapportandosi alla realtà esteriore; entrando in contatto con altri impulsi. L’equilibrio raggiunto viene conseguito automaticamente, in ossequio ai principi di economia e di facilità, per cui una pulsione risultata immediatamente più idonea, prevale sulle altre e le coordina. È come se ogni impulso, mediante la relazione e l’interrelazione, “riconoscesse”, in ordine alla situazione determinatasi, le proprie possibilità ed i propri limiti.

## 1. Il piacere

Parlando del piacere, in questo caso, intendo riferirmi a un piacere originario, quale viene prodotto casualmente e inintenzionalmente. Esso, certo, subito si finalizza, nel senso che tende a riprodursi e a riproporsi come ricerca del piacere, e sarà proprio questa ricerca interiore a indurre a perseguire l'azione corrispondente. Si tratta, dunque, di una finalità che ci collega solo casualmente al mondo, in quanto ripropone tale rapporto solo per considerare strumentalmente il mondo, a partire da un'esigenza nostra intima, senza valutarlo o classificarlo in buono e cattivo, in bene e male, come avverrà, poi, con il giudizio comparativo delle nostre sensazioni piacevoli e spiacevoli.

Questo tipo di piacere sorge in concomitanza di azioni fini a se stesse, il cui svolgimento, però, comporta un effetto, per lo più piacevole, dato che si accompagna al rilascio di una carica energetica accumulatasi e fin qui rimasta inutilizzata, o perché istituisce un rapporto equilibrato tra afferenza ed efferenza, in conseguenza della sensazione ricevuta.

Secondo Wallon, solo in alcune azioni "l'effetto prodotto era atteso...". In altri casi, invece, "[il bambino] agisce per vedere ciò che la sua azione produrrà, e allora è la diversità degli effetti possibili ciò che sembra suscitare il suo interesse". In tali circostanze, "la distinzione tra effetto e azione è in realtà soltanto un'astrazione. In ogni azione vi è qualcosa che ne costituisce il contenuto, l'occasione, lo scopo". A livello più elementare si riscontrano degli "impulsi", i quali "sono come l'effetto di un'autoattivazione, di un'incontinenza", le cui "prime motivazioni sembrano consistere in un effetto sensoriale di cui il bambino sembra accorgersi improvvisamente e che cerca di riprodurre" (Wallon 1980: 61, 153)<sup>1</sup>.

Analogamente, Piaget osserva che alcuni comportamenti ludici subiscono una simbolizzazione, per cui "questo rituale è un gioco che la diverte [la bambina] per la sua stessa regolarità" (Piaget 1993: 21).

Seppure condotta su un altro piano, non diversa è la considerazione svolta da Nietzsche, il quale così dichiara: "Volere: un sentimento impellente, assai piacevole! È il fenomeno concomitante di ogni emanazione di forza", e tale piacere "è solo un sintomo della potenza conseguita, la coscienza di una differenza...". Eppure, l'uomo "non appetisce il piacere, ma il piacere subentra quando consegue ciò che appetisce: il piacere accompagna, il piacere non muove" (Nietzsche 1992: 376).

1. In relazione a tali impulsi Wallon parla di "reazioni circolari", "in cui la sensazione suscita il gesto proprio a farla durare o a riprodurla, mentre il gesto deve adattarsi a essa per renderla riconoscibile, poi per differenziarla metodicamente". Questo "accomodamento" riguarda sia l'azione e il suo effetto, sia "la sensibilità propriocettiva e quella esteroceettiva" (Wallon, 1980: 153).

In quanto non ricercato, possiamo ritenere occasionale il piacere e la scelta ad esso connessa, una scelta che l'uomo trova successivamente e poi riconosce. In seguito a questa sensazione, "percepriamo di avere in qualche modo raggiunto un 'essere signori di'..."; così che "un piacere ci fa rendere conto della potenza conseguita e crescente", cioè, come precisa Nietzsche, fa sorgere "una coscienza della differenza", la quale, però, pur essendo un "sapere", in realtà costituisce un "sentimento", vale a dire uno "stato come disposizione" (Heidegger 1994: 61, 63, 64). In altre parole, noi avvertiamo che possiamo provare piacere e che in noi sussiste una tale 'disponibilità', una tale capacità, la quale, però, si attiva solo se ci apriamo al mondo, se ci smarriamo in esso e ci ritroviamo in esso, più potenti, più capaci, cioè capaci di scegliere o di cogliere le possibilità del mondo, o meglio di trovare il 'noi' essenziale attraverso il mondo. Scegliendo le possibilità del mondo, scegliendo di mantenerci nell'apertura verso il mondo, in maniera 'sentimentale', noi scegliamo anche un nostro modo d'essere.

Il rapporto tra sensazione e piacere viene evidenziato pure da Aristotele.

Per il filosofo greco "il piacere perfeziona dunque l'attività non come la perfeziona la disposizione immanente, ma come una sorta di fine che viene ad aggiungersi in sovrappiù". Inoltre, "si potrebbe pensare che tutti quanti desiderano il piacere, poiché tutti quanti tendono anche al vivere", dato che "la vita è una sorta di attività e ciascuno esercita la sua attività nell'ambito di quelle cose e con quelle facoltà che soprattutto ama" (Aristotele 1994: X4, 1174b 30-35; 1175a 10-15).

Secondo Aristotele, il piacere, di per sé, non è in grado di perfezionare l'attività, in questa funzione non può sostituirsi alla disposizione immanente, ma esso può rendere gradevole e gratificante l'esercizio di quest'ultima. In tal senso, il piacere sopraggiunge, in quanto è connesso al buon esercizio della disposizione, cioè al suo uso equilibrato, e, tuttavia, non è insito nella disposizione stessa, anche se, al pari della disposizione, si manifesta con l'azione, ovvero con una fuoriuscita da sé verso il mondo. Per questa connessione con la disposizione, il piacere sostiene la vita, nel senso che si accompagna a qualsiasi attività vitale, e perfeziona la vita, in quanto perfeziona le nostre attività vitali, così che noi ci dedichiamo a esse o più semplicemente persistiamo in esse per il tempo necessario al loro perfezionamento. Per la stessa ragione, un'attitudine immanente, una disposizione, si perfeziona solo mediante l'attività, noi potremmo dire che si definisce, si perfeziona e si differenzia con l'attività.

Di tutto ciò, inizialmente, non vi è predeterminazione. Tutto avviene nel corso dell'azione e in rapporto all'oggetto, per mezzo di una sensazione piacevole. "La vita è una sorta di attività", ha detto Aristotele, ed aggiunge: "il piacere risiederà nell'attività" (Aristotele 1994: X4, 1175a 1-15). Aprirsi alla sensazione, alla vita, al mondo, per il tramite dell'attività, costituisce la base

per la successiva considerazione sentimentale della sensazione, della vita, del mondo. L'uomo sceglierà, così, di vivere e di dedicarsi alla vita, compiendo la sua scelta più importante, anche se inconsapevolmente, visto che, come dice Aristotele, "non sembra che il piacere sia pensiero né sensazione (sarebbe infatti assurdo)" (Aristotele 1994: X5, 1175b, 30–35).

## 2. La tendenza all'infinito

Esamineremo adesso come diverse disposizioni tendano all'infinito e come, quindi, si definiscano diversi tipi di infinito, i quali, comunque, possono entrare in relazione tra loro.

Il fondamento comune a tutte le disposizioni, in questa loro tensione, la si può ritrovare nella libertà dell'uomo. Più precisamente dobbiamo far riferimento alla capacità dell'uomo di andare oltre il puro stato di necessità, per porsi dei fini differenziati e differiti. Come vedremo, questa condizione particolare dipende dalla spinta delle varie disposizioni a universalizzare le proprie esperienze, in verità circoscritte.

L'emozione, in particolare, può dare questo senso di immediatezza e di infinità.

Heidegger, analizzando l'espressione "il mantello è troppo pesante", fondata in ultima analisi sull'emotività, giunge alla conclusione che essa derivi da una comprensione, basata sul confronto, la quale "mediante l'interpretazione e l'articolazione di ciò che congiunge, nel contempo separa". Questo risultato segue, però, un processo che passa attraverso: "la predicazione" della cosa, "troppo pesante"; la "comunicazione", con la quale si allarga "l'ambito dei compartecipi" e mediante la quale "l'asserito può essere 'ripetuto'"; la definizione di una "proprietà", cioè una "concettualità già formata" nel linguaggio; il rapporto tra analisi e sintesi (Heidegger 1978: 251–259).

L'emozione e la comprensione, dunque, via via determinano una generalizzazione delle singole proprietà della cosa (il peso, ad esempio, è tale per me, ma si trasforma subito nell'asserzione: "è", trasformando così un'emozione in un giudizio); così come determinano un'unificazione dei singoli aspetti della cosa; e, infine, determinano una generalizzazione della cosa in quanto tale.

Pertanto, seppure in modo non dimostrativo, noi perveniamo ad una universalizzazione, condotta su basi esperienziali, nel molteplice senso: di operare un'oggettivazione dell'esperienza data; di prefigurare l'esperienza possibile, dimodoché l'osservazione presente diventa asserzione per il futuro (quel mantello sarà sempre troppo pesante e ugualmente troppo

pesante); di preporsi alle ulteriori esperienze prossime (il resto si rapporterà a questo “troppo”).

Parallelamente, Hegel distingue diversi tipi di unità e di generalità. L'unità e l'universalità dettata dalla “legge del cuore” è diversa da quella della legge in quanto tale, dato che la prima rimanda al “piacere personale”, mentre la seconda rinvia al “contenuto della necessità universale”, evidentemente di natura concettuale. Rispetto ad Heidegger, però, Hegel ritiene la prima immediata e la seconda mediata e pienamente consolidata, laddove il filosofo di Heidelberg aveva, in ultima analisi, ricondotto “l'asserzione” alla “visione ambientale preveggenete”. Per Heidegger, infatti, tutti i gradi intermedi che vanno dalla “comprensione prendente cura” all'“asserto teoretico” “hanno la loro ‘origine’ nell'interpretazione ambientalmente preveggenete” (Heidegger 1978: 255–257).

Hegel, per parte sua, ritiene che alla “legge del cuore” particolarità e universalità “appaiono inseparate: il suo piacere è conforme alla legge, e la realizzazione della legge dell'umanità universale è la preparazione del suo piacere singolare”, e “ha qui il valore di esibizione della propria eccellenza e di produzione del benessere dell'umanità”. Di converso, la legge in quanto tale “riceve la forma dell'essere, costituendosi perciò come potenza universale che è indifferente verso questo cuore”, mediante il quale “l'individuo finisce soltanto col trovarsi coinvolto nell'ordine reale come in una potenza superiore che gli è non solo estranea, ma anche avversa” (Hegel 1995: 505–507).

La stessa pretesa universalistica, del resto, viene avanzata anche dal pensiero, il quale nelle sue generalizzazioni procede “per analogia”.

A tal proposito, Hegel rileva che, per stabilire la legge di caduta dei gravi, “la coscienza non pretende che se ne faccia la prova con tutte le pietre; essa dice che in tal caso bisogna per lo meno mettere alla prova molte pietre, e da qui, con la più grande probabilità o con pieno diritto, si può poi concludere per analogia a tutte le restanti pietre” (Hegel 1995: 359).

In generale, si può dire che non vi è idealità e universalità senza ripetizione. Anche Heidegger, richiamandosi ad Aristotele, dice che “il mostrare è congiunzione e divisione”, dove questi termini si riferiscono al ricollegare tra loro “descrizioni di utilizzabili, ‘relazioni di situazioni’, osservazioni e registrazioni di ‘fatti’, descrizioni di stati di cose, racconti di incidenti”, ossia ad associazioni e dissociazioni di tutti questi eventi in relazione alle singole cose o ai singoli fatti (Heidegger 1978: 257–258). L'estensione della ripetizione ha questo valore di universalizzazione, ma già l'iterazione dello stesso gesto o la perseveranza dell'osservazione dell'oggetto sono in grado di condurre ad una idealizzazione. Una ripetizione limitata e temporalmente definita, come dice Hegel, aspira a essere una ripetizione infinita, o, meglio, lo presume in virtù dei principi di “analogia”, “verosimiglianza”, “probabili-

tà”, e, con ciò, pretende di essere valida in ogni caso e per sempre (Hegel 1995: 359, 361).

Derrida definisce una “follia” questa pretesa del pensiero, almeno per come l’hanno descritta Descartes e i filosofi a lui successivi. Certo, per questi filosofi solo “Dio [...] esclude la follia e la crisi, vale a dire le ‘comprende’ nella presenza che riassume la traccia e la differenza”, ma, per essi, “Dio è l’altro nome dell’assoluto della ragione stessa, della ragione e del senso in generale”, e Dio rappresenta il “riparo” contro la follia e contro questa follia (Derrida 1990: 73).

Rispetto a queste forme di infinito ve n’è un’altra, quella che Kant definisce “la *comprehensio* logica in un concetto di numero”, la quale si affianca alla “*comprehensio aesthetica*”. Per Kant, “la valutazione logica della grandezza si estende senza ostacoli all’infinito” e riguarda entrambe le forme di comprensione. In tal modo, “l’animo sente in se stesso la voce della ragione che [...] esige la totalità, e quindi la comprensione in una intuizione; e richiede l’esibizione per tutti gli elementi di una serie progressivamente crescente di numeri, non escludendo dalla sua esigenza nemmeno l’infinito”. Cosicché, “l’animo si sente elevato nella propria stima quando [...] si abbandona all’immaginazione, e a una ragione, che, sebbene si unisca all’immaginazione senza nessuno scopo determinato, ha per effetto di estenderla; e trova nondimeno che tutta la potenza dell’immaginazione è inadeguata alle idee della ragione”. In tal modo, si instaura, comunque, un “gioco soggettivo delle facoltà dell’animo” (immaginazione e ragione) come armonico nel loro “stesso contrasto”. La stessa “violenza” esercitata dalla immaginazione sul nostro “senso interno” viene così giudicata “necessaria” e “come finale rispetto alla destinazione totale dell’animo” (Kant 1994: 83–87).

Diversamente, Aristotele, parlando del rapporto tra facoltà, introduce una differente disposizione quale *trait-d’union* tra immaginazione e intelletto pratico, individuandola nell’“appetito”, o desiderio. Infatti, se l’intelletto “ragiona in vista di uno scopo”, “l’appetito, a sua volta ha sempre di vista uno scopo, perché ciò di cui si ha appetito è, proprio questo, principio dell’intelletto pratico e quel che è l’ultimo è il principio dell’azione” (Aristotele 1998: III, 10, 433a, 13–18).

Di conseguenza, due sono “i principi del movimento, appetito e pensiero pratico, giacché l’appetibile muove e la ragione intanto muove in quanto suo principio è l’appetibile”. Inoltre, “anche l’immaginazione, quando muove, non muove senza appetito” ed essa può essere considerata “una specie di intellesione” (Aristotele 1998: III, 10, 433a, 11–21).

In realtà, anche Kant accenna ad “un libero piacere”, ma lo fa derivare o lo connette al gusto, facendolo intervenire in un secondo momento.

Pertanto, in Heidegger prevale l’emozione; in Kant, a livello di giudizio estetico, l’immaginazione; Aristotele, infine, sottolinea il ruolo del piacere.



In definitiva, si può constatare come la tendenza all'infinito, ove adeguatamente sostenuta, determina un effetto armonizzatore e dinamogenetico. Essa, inoltre, produce un sentimento e attiva un gioco di facoltà. Una tale tendenza, al tempo stesso, fonda e si fonda su un rapporto immediato tra dentro e fuori e su una loro immedesimazione. In questa immediatezza si realizza, così, un gioco di facoltà, che mette in relazione tra loro: sensazione, emozione, immaginazione, piacere, ragione.

Si può, dunque, ritenere la tendenza all'infinito come la primordiale forma di raccordo tra uomo e mondo, vale a dire la prima forma di sistemazione di tale relazione.

### 3. La prelogica

Si può definire prelogica quel tipo di logicizzazione dei rapporti tra sé e il mondo che o resta inconsapevole, o giunge a una logica operativa, dei cui risultati ci avvaliamo consapevolmente e deliberatamente per far riuscire l'azione, senza, però, essere coscienti di come abbiamo maturato una tale logica e senza un successivo ritorno sugli strumenti formali adoperati durante l'azione.

In particolare, Piaget analizza il formarsi di una tale logica in relazione alla considerazione da parte del bambino della nozione di tempo.

Volendo ricapitolare sommariamente i suoi risultati, si può dire che si passa gradualmente da una logica di coppia, durante la quale si attua "un confronto due per due", ma senza "coordinamento delle coppie tra loro"; a una logica classificatoria, per cui durate parziali vengono assimilate ma non ricomposte né associate; e, infine, a una logica complessa, in base alla quale si uguagliano durate totali, attraverso la fusione "in una uguaglianza di insiemi (di) due disuguaglianze parziali" (Piaget 1979: 151, 173, 176). In tal caso, riprendendo uno degli esperimenti tentati da Piaget, si confrontano non più i segmenti dei tragitti percorsi in un certo tempo, ma le loro somme parziali, e, al tempo stesso, si ricompongono e si scompongono somme totali e somme parziali, arrivando alla percezione della differenza tra tutto e parti e delle loro reciproche relazioni.

Si potrebbe, dunque, dire che da una logica di coppia, di per sé complementare, si passa a una più articolata, che integra anche le contraddizioni e non più soltanto gli opposti, e, infine, si perviene a una logica complessa, che ricerca una più chiara coerenza e una più completa dialettica tra generale e particolare.

Piaget osserva anche che per i bambini è giusto cambiare le regole del gioco e introdurre delle novità, pur continuando a considerarle sacre e immutabili. Questo, perché si può attribuire ai bambini una "specie di teoria

infantile dell'invenzione e dell'eternità delle essenze", dato che loro "non giung[ono] a differenziare come noi l'operazione che consiste nell'inventare qualcosa di nuovo e quella che consiste nel ricordarsi del passato". "[Per loro], come per Platone, la creazione intellettuale si confonde con la reminiscenza" (Piaget 1993: 41, 44, 45).

Questo carattere inventivo viene al tempo stesso constatato e contestato da Heidegger, il quale, commentando il pensiero di Nietzsche, in riferimento alle categorie logiche, osserva che "porre l'albero come lo stesso albero è in certo modo un porre qualcosa che non c'è, e precisamente nel senso di qualcosa che si trovi lì davanti", perciò, "questo porre un 'uguale' è [...] un inventare ed escogitare", e "ciò che in siffatto inventare viene inventato sono le categorie". In tal modo, la ragione trasforma "la soggettività del soggetto umano" in una "sua oggettività". Heidegger osserva anche che "per Nietzsche questo carattere della ragione è dato con l'atto del vivere, con la prassi (la chiama [...] "utilità"); ma egli prende la vita come ciò di cui l'uomo stesso — non dipendente che da sé — è padrone" (Heidegger 1994: 480-482).

Ma se le cose stanno così, allora, tra volontà e logica, chi modella l'altro?

In generale, l'azione deve risultare al bambino comprensibile, se appresa dagli altri; piacevole, se condotta autonomamente. Analogamente, le regole connesse all'azione appresa devono possedere la medesima comprensibilità. Ma anche l'azione in sé piacevole, se ripetuta e se volutamente riproposta, deve seguire delle regole che la rendano appunto ripetibile e ugualmente piacevole. La regolarità diventa ancor più necessaria quando l'azione viene condivisa con altri, caso, questo, in cui, alla necessità interiormente e individualmente avvertita, si aggiunge quella dovuta alla sua universalizzazione.

Il piacere, dunque, deve essere formalizzabile, deve regolarizzarsi e questa regola, oltre a preservare il piacere, deve anche risultare comprensibile o spiegabile, vale a dire deve assecondare sia il piacere, sia, nelle sue linee generali, la dinamica del gioco o dell'azione. Pertanto, mentre il piacere si sottomette alla regola o alla necessità, queste, a loro volta, subiscono il condizionamento del piacere e della realtà trovata. La logica attiene la motivazione e la comprensione, e in tale funzione essa è necessaria e al tempo stesso detta una necessità, e, tuttavia, essa deve rispettare un fine predeterminato. La necessità della logica e della regola il bambino la accetta e la rispetta; inoltre, egli la applica volontariamente, sebbene si tratti di una volontà vincolata dal carattere obbligatorio e necessitante della regola, ma una tale necessità non è costrittiva, in quanto in ultima analisi risponde a un'esigenza intima del bambino, a un'esigenza di equilibrio e di piacevolezza.

Se, dunque, la logica nasce dall'esigenza della motivazione e della comprensione e dall'esigenza di un reciproco adattamento tra uomo e mondo,

allora possiamo dire che la logica, o prelogica, ha un carattere e un valore, a un tempo, morale ed esistenziale.

Inoltre, proprio perché la motivazione, la comprensione e l'adattamento reciproco si pongono come necessari, la necessità acquista un carattere formale, un formalismo che è dato dall'uomo, e in un certo senso si impone al mondo, anche se non arbitrariamente, in quanto deriva da una relazione col mondo o da una sua riappropriazione. Nello stesso tempo, in quanto obbliga l'uomo, la logica si impone all'uomo, sebbene si tratti di un obbligo a lui congeniale.

L'assunzione cosciente del carattere necessitante del formalismo logico, invece, si prepone al mondo e si impone a esso, diventando una regola, una logica e una necessità assoluta, anteriori a qualsiasi ulteriore rapporto col mondo e a qualsiasi ulteriore rapporto critico e/o dialettico col mondo, come paventa Heidegger quando, rifacendosi a Nietzsche, dice che l'uomo diventa così "padrone" della vita, in quanto "non dipendente che da sé" (Heidegger 1994: 480-482).

Allo stesso risultato conduce l'egocentrica persuasione di "essere in possesso della verità integrale" descritta da Piaget. Per lo studioso svizzero, infatti, "l'egocentrismo ci appare come una condotta intermedia tra le condotte puramente individuali e quelle socializzate". Giocare "individualmente con una materia sociale questo è l'egocentrismo". In tal modo, la pratica conduce sì a delle regole, ma esse sono pur sempre rivestite della "fantasia personale" del fanciullo (Piaget 1993: 23-29).

In conclusione, si può affermare che la prelogica e il suo formalismo, intesi come logicizzazione inconsapevole od operativa dei rapporti tra sé e l'esteriorità, non costituiscono un dominio assoluto dell'uomo sul mondo, ma rappresentano, dopo la tendenza all'infinito, un'ulteriore sistemazione dei rapporti tra uomo e mondo, la quale nasce nel mondo e viene interpretata dall'uomo, ma nasce obbligatoriamente anche per l'uomo e diventa obbligatoria per lui e per il suo mondo.

#### 4. La libertà di fondo

Heidegger, commentando Nietzsche, rileva che si stabilisce un rapporto inscindibile tra "caos" e "stabilità" e che proprio nel duplice caos sensitivo, quello sopraggiunto dal mondo e quello degli impulsi interiori, è insita una progettualità (Heidegger 1994: 470, 473).

I fini nascono dal caos, avendoci il caso liberato dai fini, cioè dal proporci premeditatamente dei fini, ma, al tempo stesso, è il caso che libera i fini.

D'altronde, senza casualità non vi sarebbe neppure la libertà, epperò una casualità totale e pervicace porterebbe alla distruzione. Elementi minimi

di autorganizzazione sia della materia che dell'attività umana (il principio di economia) rendono possibile le rispettive stabilizzazioni e la stessa relazionabilità tra uomo e mondo.

Agli occhi dell'uomo, comunque, il mondo in sé presenta una propria regolarità e si presenta con una propria regolarità, che riguarda sia i suoi aspetti ciclici sia i suoi singoli dati.

A tal proposito, Piaget osserva che sussiste una permanenza della realtà, ossia "una convinzione secondo la quale una figura percepita corrisponde a 'qualche cosa' che continua a esistere anche quando cessa di essere percepita". (Piaget 1967: 21).

Dunque, il mondo possiede non solo una sua regolarità ma anche una stabilità e una continuità. La differenziazione successiva si impianta su questa continuità di fondo, la quale in quanto trovata era indiscussa, mentre ora dovrà essere ricostituita in modo diverso.

La regolarità del mondo l'uomo la ritrova in sé, dato che regolari sono i principi costitutivi della sua attività e altrettanto regolari sono i suoi progressivi schemi motori e percettivi, cioè le sue relazioni col mondo. A questo risultato l'uomo perviene mediante una disciplina, la quale, in questa fase, essendo associata al piacere propriocettivo, risulta gradita e gradevole. Di questa regolarizzazione di sé l'uomo non può fare a meno. Essa non costituisce un fine predeterminato, ma, comunque, risulta piacevole.

Quindi, l'uomo si trova a convivere con la disciplina di sé, con la regolarità del mondo e delle reciproche relazioni. Per questo, la successiva assunzione consapevole della regola non gli risulta penosa. Secondo Piaget, ciò avviene "sin dai primi mesi di vita", quando il piccolo "si trova immerso in un'atmosfera di regole", per cui "diviene da allora estremamente difficile distinguere, nei rituali che rispetta, ciò che proviene proprio da lui, e ciò che risulta dalla pressione delle cose o dalla costrizione dell'ambiente sociale" (Piaget 1993: 37). Ma anche quando sarà in grado di distinguere la provenienza delle regole, per il bambino non si porrà mai una questione di principio su chi sia titolare del diritto di stabilire le regole, dato che autoregolazione ed eteronomia convivono e si giustificano a vicenda. Verso i 6 anni al bambino le regole, in quanto regole, appariranno "sacre ed intangibili" (Piaget 1993: 39).

Proprio su questa condizione di fondo si è esercitata e continuerà a esercitarsi la libertà personale.

Prima di questa libertà che si misura con la storia e con la necessità, vi è, però, una libertà originaria, la quale è incondizionata solo in quanto indifferenziata. Essa si presenta come apertura totale verso il mondo, come disponibilità a esplorare il mondo intero, senza fini predeterminati, essendo regolata soltanto dai principi di alternanza e di economia. Questa libertà, indifferenziata e incondizionata pretende di possedere tutte le potenzialità

e di poter raccogliere tutte le potenzialità, ma, appena stabilisce le prime relazioni tra gli impulsi e tra questi e la realtà esterna, essa perde i suoi caratteri di indifferenziazione e di "incondizionatezza" assolute, incominciando a schematizzarsi e a schematizzare il mondo. A dire il vero, la libertà si illudeva di possedere e di poter cogliere tutte le potenzialità, mentre il suo potere effettivo si fondava sulla casualità delle sue prime relazioni, che, proprio per questa causalità, erano illimitate. Una volta proiettata nel mondo, la libertà può solo aspirare ad allargare le sue potenzialità, cosa che può accadere solo se amplia le sue relazioni col mondo.

Questo carattere originario dell'"incondizionatezza" e dell'indifferenziazione risulta anche da una condizione interna, quella per cui tutti gli impulsi, inizialmente, sono ugualmente attivabili, e, a questo momento, il loro gioco è veramente e completamente libero. Sarà poi la situazione a determinare l'intervento di questi o di quegli altri impulsi, o a stabilire le prime connessioni tra di essi.

## 5. L'immedesimazione

In ordine al tema dell'immedesimazione dovremo distinguere due sue forme principali: una che deriva da una debolezza dell'uomo e da una sua sottomissione al mondo esterno; l'altra che, invece, riporta l'esteriorità al soggetto.

In verità, ambedue le forme sono riconducibili al riconoscimento di un potere dell'individuo, un riconoscimento che si verifica anche quando ci rapportiamo a una forza, a un'entità ritenuta superiore, più intensa, più profonda, rispetto alla quale, però, commisuriamo la nostra forza e il nostro essere.

Considerata in questa ottica, l'immedesimazione costituisce la manifestazione preminente del sentimento e la si può definire come un rapporto immediato tra due entità, che permette di commisurare le loro rispettive forze e che si risolve nell'unificazione regolata (da un fine, da un'azione, da una situazione) o gerarchizzata dei termini posti in relazione.

Perché si arrivi a un tale riconoscimento non sempre è necessaria una preventiva distinzione dei ruoli, basta ammettere sia che un'organizzazione complessiva o una forza unitaria accomuna e mette in relazione il mondo, sia che all'interno di questo habitat condiviso, e a partire da questo *humus* solidale, emergono delle differenze; differenze di posizione, di forza, di ruolo.

È quanto avviene nel bambino con la sua visione ambientale.

Dal punto di vista spaziale, con la visione ambientale, il bambino si sente immerso in una totalità spaziale di cui si ritiene parte integrante.

Fatta questa premessa, consideriamo, ora, quella forma di immedesimazione che consiste nel sottomettere la nostra soggettività all'esteriorità.

Hegel intravede, a questo proposito, due possibilità. Secondo il filosofo tedesco, l'esteriorità, "come mondo e situazione essente in sé e per sé, ess[a] è mondo dell'individuo in due sensi: o in quanto l'individuo, essendosi semplicemente fuso col mondo, si è fatto riempire dal mondo così com'è e si comporta verso esso soltanto come coscienza formale, oppure perché l'individuo ha invertito le datità presenti nel mondo", così che "o si lascia influenzare dalla realtà senza opporre resistenza alcuna, oppure interrompe questo influsso e lo inverte" (Hegel 1995: 427)<sup>2</sup>.

Probabilmente non si tratta di un vero e proprio assoggettamento alla cosa, come può avvenire a causa di un cattivo accomodamento ad essa o per una sua errata valutazione, nel caso ad esempio della percezione infantile; bensì si tratta di una prevalenza della cosa, in quanto essa si presenta nella sua indiscutibile oggettività, a fronte di una nostra incertezza concettuale o sensitiva; oppure la cosa prevale semplicemente perché, avendo già noi preceduto a una regolarizzazione rassicurante del mondo, ritroviamo in essa e nell'ambiente in cui è iscritta una stabilità che ci sopraffà; o, ancora, perché il mondo è lì e noi lo usiamo per come lo troviamo, per cui la sua indiscussa datità e utilizzabilità prendono il sopravvento.

Può anche darsi che noi ci rapportiamo all'oggetto con una intenzionalità vaga, la quale non si precisa nel corso dell'azione e, perciò, non viene ricondotta all'unità della coscienza, in nessuna forma, né di una teoria, né di una morale, né di una concettualità o di un uso finalizzato. In tal caso, il rapporto con l'oggetto si protrae per inerzia o soggiace all'incanto per la cosa.

In ogni caso, l'immedesimazione, qualunque sia l'esito cui conduce, comporta un triplice movimento: la fuoriuscita da sé, il superamento dell'alterità della cosa, il ritorno in sé conseguente a un'immediata valutazione di sé e della cosa.

Heidegger, nel descrivere questo movimento insito nel rapporto tra individuo e oggetto, dice che: "se però la volontà è volere-al-di-là-di-sé, in questo al-di-là-di-sé è insito il fatto che la volontà non va semplicemente da sé, ma riprende se stessa nel volere. Che il volere voglia se stesso nella sua volontà significa: nel volere, il volere stesso e, insieme, il volente e il voluto si fanno manifesti a sé". L'apertura della volontà, dunque, comporta un "trovar-si nel via-da-sé", che, però, "è sempre un portar-si-a-se-stessi" (Heidegger 1994: 63).

2. Altrove, parlando della "unità fra la propria realtà e l'essenza oggettiva", Hegel dice che "la coscienza pratica ha la certezza di questa unità, scorge cioè che, in sé, tale unità, tale armonia tra sé e la cosalità, è già data" (HEGEL 1995: 489). Inoltre, Hegel definisce "la vita sentimentale" come la "forma dell'immediatezza in cui non sono date le differenze tra Soggettivo e Oggettivo, tra personalità intellettuale e mondo esteriore, né i rapporti finiti tra queste differenze" (HEGEL 1996: 683).

Anche la libera scelta tra diverse possibilità presenti, ugualmente attraenti, richiede una momentanea rinuncia alla soggettività, nel senso che non ci poniamo di fronte a tali possibilità avendo già una finalità prestabilita, ma la troviamo attraverso un'immediata valutazione o mediante un confronto tra le possibilità disponibili, per cui per un attimo dobbiamo accettare che siano le diverse proposte a prevalere su di noi, che siano esse a suggerirsi e a suggerirci eventuali utilizzabilità, così che, solo rimettendoci a esse, noi ritroviamo un nostro ruolo e la nostra finalità.

Qualcosa di analogo si verifica a livello di istinti.

A tal proposito, Piaget rileva che l'animale, quando "nessuno schema si manifesta con una necessità attuale e costrittiva", "non resta passivo, ma rimane in stato di ricerca costante di alimenti funzionali (stimoli) capaci di attivare l'uno o l'altro dei suoi schemi" (Piaget 1983: 282).

In questo caso, si manifesta un'esplorazione indifferenziata del mondo, la quale costituisce una iniziativa del soggetto, ma che di fatto viene determinata dallo stimolo esterno, cui spetta il compito di differenziare, di distinguere e di individuare lo schema corrispondente. In altre parole, il soggetto trova una propria finalità determinata e determina anche se stesso e la sua vaga soggettività solo in quanto mosso da una particolarità esteriore, e solo a questo punto prende di nuovo il sopravvento su di essa.

In definitiva, l'immedesimazione, pur nella sua immediatezza, conosce un movimento di tipo dialettico, la cui sintesi ci conduce a un contenuto non prevedibile a priori, né tanto meno univoco. Tuttavia, in quanto si conclude con un ritorno a sé, determina un'identificazione di sé, dopo aver misurato istantaneamente se stesso e l'altro.

## 6. L'emozione

In prima battuta dovremo chiederci se sia possibile indicare una qualche connotazione dell'emozione. Io ritengo di sì e penso che questa si possa ritrovare nell'intreccio indissolubile tra due sue caratteristiche essenziali.

La prima di queste caratteristiche consiste nel fatto che l'emozione, al pari delle altre attitudini, tende a consolidarsi e a strutturarsi, vale a dire che si trasforma in una disposizione diventata patrimonio dell'individuo.

Essa, così, si attiva prevalentemente in un certo modo o assume una gamma di atteggiamenti tipici, per cui, ad esempio, in genere siamo coraggiosi, timorosi, e così via; oppure, di fronte a certe situazioni siamo irascibili, mentre in altre ci mostriamo euforici, e via di seguito.

Dal punto di vista neurologico la tipicità della risposta può essere intesa in due sensi: in ordine al rapporto abituale che si stabilisce tra sinapsi elettriche

e chimiche; in riferimento alle peculiari modalità attentive che assumiamo in rapporto a specifiche situazioni.

In genere, una circostanza più minacciosa, o più urgente, richiede una risposta più rapida, la quale diventa possibile sia perché disponiamo di meccanismi neurologici più rapidi, sia perché ormai abbiamo acquisito una disposizione a intervenire in maniera appropriata, a seconda dei casi.

In ordine alle sinapsi, occorre distinguere quelle “elettriche”, più rapide, da quelle “chimiche”, più lente e capaci di inibire, oltre che di eccitare. I due meccanismi non agiscono separatamente, ma a volte prevale l’uno, altre volte l’altro e ciò distingue il tipo di risposta data. Si può desumere che proprio il tipo di risposta immediata manifestatasi condizioni sia il successivo stato di attenzione, sia il grado di attenzione. Cosicché, “la risposta inizia con l’instaurazione di uno stato di allerta, che è una sorta di attenzione generale”, propedeutica alla “attenzione selettiva” (Matelli [et alii] 2008: 51, 368).

Queste precisazioni preliminari, di tipo scientifico, ci aiutano a chiarire i caratteri del fondamento dell’emozione.

Se sussiste uno stato preattentivo propedeutico a qualsiasi tipo di attenzione, ciò significa che è innata in noi una capacità di autoattivazione, che possiamo definire una tendenza ad esplorare il mondo, la quale in rapporto all’esteriorità si specifica, tanto da diventare una disposizione ad allertarsi, prima ancora dell’intervento delle eventuali sollecitazioni esterne, per il semplice fatto che ci proponiamo al mondo e nel mondo.

Perciò, Heidegger, a proposito della paura, dice che “non è che dapprima si accerti un male futuro [...] per poi temerlo. L’aver paura non comincia con la semplice constatazione dell’avvicinarsi di qualcosa, ma, fin dall’inizio, scopre la cosa come tale da far paura”. Infatti, “il ‘per che’ la paura è tale, è l’ente stesso che ha paura, l’Esserci. Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, può spaventarsi” (Heidegger 1978: 234).

Dunque, una pre-disposizione diventerà disposizione e regolerà i nostri complessivi rapporti con il mondo. Di essa possono distinguersi: un’attitudine generale, preliminare, e comportamenti tipici, selettivi.

La seconda caratteristica fondamentale dell’emozione è quella di ‘annullarsi’, nel senso che essa attiva, dinamizza e mette in relazione tra loro diverse facoltà, e, a questo punto, o cessa la sua funzione, o si pone come sostrato ad attività adesso guidate da altre facoltà.

Wallon rileva che “le emozioni [...] aprono la via così a dei cambiamenti che tendono a ridurre loro stesse” e “man mano che precisandosi, il loro significato li rende più autonomi, essi [“gli addestramenti gregari”] si staccano dall’emozione stessa” (Wallon 1980: 138).

L’attivazione delle altre facoltà, il loro potenziamento, il loro libero gioco viene come sostenuto da un’ebbrezza, direbbe Nietzsche, cioè da un sostrato



comune, il quale dà il tono complessivo della nostra attività. Su queste basi, nelle relazioni tra facoltà, una di esse prevale e guida il nostro operare.

Le due caratteristiche dell'emozione: il suo porsi come disposizione preliminare e la sua disponibilità ad "annullarsi" in favore di altre facoltà e di altre disposizioni, associate tra loro, spiegano e fondano la peculiarità dell'emozione, la quale consiste nel mettere radicalmente in discussione l'individuo stesso, senza pervenire, autonomamente e indipendentemente da altre facoltà, come avviene per il sentimento, a un'immediata valutazione del mondo e di se stessi. In tal senso, l'emozione pone all'individuo una domanda relativa al suo essere e al suo essere nel mondo, e, perciò, richiede una decisione, la quale parte da un mettersi in discussione.

Naturalmente, il grado di coinvolgimento e di sconvolgimento dipende dall'intensità dell'emozione, dal modo in cui si vive intimamente un'esperienza, o dall'urgenza delle situazioni che ci si presentano.

## 7. L'armonia

Al rapporto tra dentro e fuori presiedono anche l'armonizzazione e l'idealizzazione.

Per quanto riguarda l'armonia interiore, Kant la riconduce al gusto estetico, il quale "precede il piacere dell'oggetto, ed è fondamento di questo piacere per l'armonia delle facoltà del conoscere" (Kant 1994: 49). Lo stesso filosofo, dopo aver definito la virtù "una forma di bellezza", in quanto attiene alla "occupazione delle facoltà di giudicare che ci fa sentire le nostre proprie facoltà di conoscere", prima ancora di un "interesse alle azioni e alla loro stessa moralità" (io direi prima del bene e del male), afferma che tutto ciò "produce soggettivamente una coscienza dell'armonia delle nostre facoltà rappresentative", tale da procurarci piacere, "benché l'esistenza dell'oggetto ci lasci indifferenti, perché esso viene considerato soltanto come l'occasione per scoprire in noi l'indizio di talenti superiori all'animalità" (Kant 1993: 157)<sup>3</sup>.

Heidegger interverrà su questa posizione di Kant per confutare l'opinione corrente, secondo cui, per il filosofo di Königsberg, "con l'esclusione dell'interesse sarebbe impedito ogni riferimento essenziale all'oggetto". Secondo Heidegger, "accade invece il contrario. Il riferimento essenziale all'oggetto entra in gioco proprio in virtù del 'senza interesse'". Kant, sol-

3. Sullo stesso argomento Kant aggiunge che il giudizio estetico, "senza avere a fondamento un concetto determinato dell'oggetto", "rappresenta semplicemente il giuoco soggettivo delle facoltà dell'animo (immaginazione e ragione), come armonico nel loro stesso contrasto" (KANT 1994: 86).

tanto, non estende il bello “a tutto quello che è storicamente significativo e grande” (Heidegger 1994: 117).

Sostanzialmente, si tratta di decidere se il gusto estetico e, per quanto ci riguarda, l’armonia tra le facoltà, costituisca un a priori che precede la considerazione dell’oggetto, o se, invece, si leghi essenzialmente a esso.

Se ci riferiamo alla semplice alternanza di carica e scarica energetica, la quale di per sé è armonica e produce piacere, dovremmo dire che l’armonia, almeno in questo caso, costituisce un a priori rispetto al mondo. Tuttavia, non si verifica mai un’alternanza energetica che non fuoriesca dal soggetto e non si relazioni all’ambiente. Lo stesso movimento del braccio nel vuoto da parte del bambino, in realtà, vince la resistenza dello spazio e si coordina in base all’ampiezza del gesto, cioè in base allo spazio che attraversa, oltre che alla resistenza che l’aria e la forza di gravità oppongono.

Kant, però, sembra distinguere gli effetti della relazione che intessono le nostre facoltà dalla relazione stessa e dice che l’appercezione dell’esercizio delle facoltà e del loro gioco armonico precede qualsiasi giudizio determinato. A questo proposito, Heidegger precisa che, senza l’esercizio concreto delle nostre facoltà, noi non appercepiremmo nemmeno il piacere che lo accompagna e gli effetti che esso produce, per cui la distinzione tra un prima e un poi sarebbe puramente soggettiva, non reale.

Il commento di Heidegger alla tesi kantiana risulta giustificato nel senso che il disinteresse di cui parla Kant non può essere preso alla lettera. Esso, infatti, rappresenta, più precisamente, una comunione ideale, disinteressata, tra soggetto in sé e oggetto in sé.

Questa interpretazione può essere corroborata da un’altra affermazione di Kant, secondo cui “nella necessità di ciò che è finale ed è fatto in modo come se fosse destinato con intenzione al nostro uso, ma sembra appartenere originariamente all’essenza delle cose, senza riguardo all’uso nostro, sta la ragione della grande ammirazione che suscita la natura, non soltanto fuori di noi, ma nella nostra propria ragione”. Kant, in questo caso, si riferisce agli studi di geometria e di fisica astronomica svolti dagli antichi, i quali trovarono “una finalità nell’essenza delle cose” senza averla ricercata, essendosela solo “rappresentata” “a priori nella sua necessità”. Lo stesso Platone sarebbe stato preso dall’entusiasmo per questa “costituzione originaria delle cose”, alla quale possiamo arrivare pur facendo “a meno d’ogni esperienza”, così come sarebbe stato entusiasta dalla “facoltà dell’animo di ricavare l’armonia degli esseri dal loro principio soprasensibile” (Kant 1994: 168).

Kant riflette sull’idea di armonia che guidava gli studi degli antichi e sul fatto che essa era sorta prima di qualsiasi verifica empirica, e, perciò, poteva fare a meno di qualsiasi esperienza. Ne deduce che, se tale armonia essi non la trovavano nelle cose, per esserne consapevoli, dovevano averla trovata altrove, precisamente l’avevano appercepita dentro di sé come armonia sta-

bilitasi nel libero gioco di facoltà. Tuttavia, l'appercezione interiore fa subito tutt'uno con la percezione "sovrasensibile" di "un'armonia degli esseri", visti nella loro essenza, per cui si può evincere che neanche per Kant può sorgere un'armonia tra le facoltà senza un qualche raccordo con la realtà (per quanto essenziale), raccordo sia pure di carattere soprasensibile. Perciò, ritorna puntuale la precisazione di Heidegger, secondo il quale se l'armonia delle facoltà si realizza nella rappresentazione, in questo caso del bello, allora non può darsi appercezione interiore che non sia legata a una rappresentazione, e questa, a sua volta, non può che riguardare un'oggettività o un'esteriorità, sia pure idealizzata e considerata disinteressatamente.

## 8. L'idealizzazione

L'armonizzazione tra le facoltà e tra queste e la realtà, innanzi considerata, costituisce già di per sé una forma di idealizzazione, giacché assume come valore l'armonia in quanto tale.

Risulta ugualmente idealizzante il giudizio estetico, il quale, per la sua natura "sentimentale", come dice Heidegger, guarda all'opera d'arte come "oggetto", ma, in realtà, rispecchia in quell'oggetto il sentimento del soggetto, che, a sua volta, diventa oggetto, in un rispecchiamento, all'infinito, attraverso il quale, si può aggiungere, la coscienza, il sentimento o qualsiasi altra facoltà riverberano se stessi, si potenziano, si autoconvalidano, raccordano immediatamente interiorità ed esteriorità, mediante una apparente o provvisoria reciproca idealizzazione (Heidegger 1994: 103, 122)<sup>4</sup>.

Detto questo, riguardo all'idealizzazione, intesa nel suo senso più ampio, prenderemo in considerazione due autori: Jaspers e Heidegger.

Jaspers parte dall'esame del fenomeno religioso, ma presto allarga la sua attenzione al senso dell'infinito presente nell'uomo, a quella "ricerca di una acosmicità" che "è un'istanza inestinguibile", sostenendo l'idea "dell'esistenza possibile protesa, nel mondo, alla ricerca di una propria giustificazione nella sua felicità". Attraverso questo tipo di coscienza, "senza mondo e senza comunicazione, voglio realizzarmi solo nel rapporto con la trascendenza, e per questa voglio negare tutto...". "Non c'è oggettività mondana, né soggettività empirica in cui io mi identifichi". E, tuttavia, "nel mondo è impossibile realizzare oggettivamente un abbandono del mondo" (Jaspers 1978: 802-803).

4. Inoltre, per Heidegger, nell'estetica "il rapporto sentimentale dell'uomo con il bello raffigurato nell'arte costituisce l'ambito decisivo della determinazione e della fondazione". L'opera diventa, per così dire, "oggetto", ma "nel suo aspetto rivolto all'esperienza vissuta". Perciò, il giudizio estetico si riferisce allo "stato sentimentale" e "determina tutto in base a esso". Il "sentimento", così, diventa "puro" e "l'opera è ormai soltanto un attivatore di esperienza vissuta" (HEIDEGGER 1994: 102-104).

Heidegger, invece, commentando Nietzsche, richiama i titoli di alcuni suoi appunti, tra cui quelli in cui si annota: “3) Il sentimento di forza e di pienezza nell’ebbrezza: il suo effetto idealizzante”. “4) L’effettivo in più di forza: il suo effettivo abbellimento”. In riferimento a essi, Heidegger aggiunge che se si vuole comprendere davvero Nietzsche, “dobbiamo ritornare con la mente all’essenza dell’ebbrezza e della bellezza, dell’andare–al–di–là–di–sé per pervenire dinanzi a ciò che corrisponde a quello di cui ci riteniamo capaci”, cioè il creare. Solo in questa ottica possiamo cogliere il senso delle parole di Nietzsche, per il quale “gli artisti” vivono “una specie di ebbrezza abituale nella vita” (Heidegger 1994: 102, 122).

Dunque, due tesi opposte si confrontano: quella di Jaspers, secondo cui l’uomo tenta di negare il finito, e, per questa via negativa, arriva a un infinito positivo, colto per contrasto e calato poi nel mondo e nell’esistenza; quella di Heidegger, che fa riferimento alla percezione di un potere interiore, che è, o si ritiene, armonico e bello e che, perciò, idealizza se stesso e il mondo.

Come si vede, il tema vero del contendere tra i due filosofi riguarda il rapporto con il mondo, in particolare, se a esso ci si può rapportare, preliminarmente, in modo negativo o in modo positivo. Creare dice Heidegger, negare sostiene in prima battuta Jaspers.

Certo, neanche Jaspers vuole impedirsi un ritorno nel mondo e una ricaduta mondana, positiva, da parte della ricerca dell’infinito. Ma, a questo punto, il problema che si pone è: come possiamo recuperare in modo positivo il rapporto col mondo dopo averlo negato radicalmente?

Questa scelta non apre forse le porte all’ “assoluto”, cioè a quel carattere che, pure, Jaspers riporta al dogmatismo religioso? In fondo, una questione del genere l’aveva posta Hegel, quando aveva criticato la “virtù astratta” che si contrapponeva alla “individualità” e al “corso del mondo”.

Il sentimento di potenza, l’ebbrezza e la bellezza che gli sono connaturati, nella prospettiva di Heidegger, invece, intessono un rapporto diverso col mondo.

Il filosofo di Heidelberg, in merito a ciò, riprende ancora le parole di Nietzsche, secondo il quale: “Di questo sentimento si fanno partecipi le cose, le si costringe a prendere da noi, le si violenta – questo processo si chiama idealizzazione”. E poi così le commenta: “Ma idealizzare non è, come si crede, il mero tralasciare, cancellare e togliere ciò che è piccino e secondario. L’idealizzare non è un’azione difensiva, ma la sua essenza consiste in un ‘immane estrapolare i tratti capitali’” (Heidegger 1994: 122).

La potenza, dunque, si esercita nel mondo e idealizza il mondo stesso. Questa potenza, certo, si impone al mondo, ma, nello stesso tempo, non può fare a meno di esso. Qui non ci troviamo di fronte a una armonia interiore che trova opposizione e contraddizione nel mondo, da vincere a tutti i costi, anche travalicando il mondo; qui l’armonia e la potenza

interiore si estendono al mondo perché possono trarre da esso l'essenza, "i tratti capitali", cioè una idealità conforme a quella nostra, la quale, forse, è presunta, ma non contrapposta al mondo. In tal senso, occorre violentare la cosa per renderla manifesta nella sua essenza, non per annullarla.

L'idealizzazione, dunque, può anche essere definita un'astrazione, ma solo nel senso che con essa noi ci stacciamo dal finito, non nel senso che con essa noi ci estraniamo o ci contrapponiamo al reale; nella cosa stessa ritroviamo qualcosa di infinito e questo qualcosa da un lato lo rendiamo 'reale', nel senso che lo realizziamo dentro di noi; dall'altro lo riportiamo nel reale della cosa.

## 9. Sentimento e ragione

A questo punto, possiamo condurre una più specifica indagine sul sentimento, soffermandoci, in modo particolare, sull'analisi dei suoi rapporti con la ragione. Un rapporto possibile, anche se non sempre effettivo, ma che comunque finisce con il qualificare in senso più o meno astratto il sentimento.

La possibilità di una comunicazione tra sentimento e ragione è ammessa da Kant, in quanto "la legge morale [...] perché reca danno a tutte le nostre inclinazioni [...] deve produrre un sentimento" di "dolore", cosicché qui si può individuare il caso eccezionale di concetti a priori che suscitano sentimenti di piacere e di dispiacere in relazione al carattere più o meno costrittivo della legge morale (Kant 1993: 66, 73). Ma anche Hume ritiene che "la relazione delle idee" è "necessaria a far sorgere la passione", e reputa che essa favorisca la "relazione di affezioni" e "il passaggio da un'impressione a un'altra". Inoltre, lo stesso filosofo considera il caso in cui "un'idea di un sentimento o di una passione possa ravvivarsi tanto da diventare quello stesso sentimento o passione", così come "nelle opinioni" "un'idea viva si converte in un'impressione" (Hume 1993: 321, 335). Di converso, secondo Heidegger, la ragione può costituirsi sulla base di un "bisogno pratico", diventando essa stessa un "bisogno pratico". Per Heidegger, infatti, "la ragione è [...] nella sua essenza, cosa che Kant [...] vide in modo sempre più chiaro, 'ragione pratica' — cioè: progettante percepire qualcosa che mira in sé a rendere possibile la vita. Progettare la legge morale nella ragione pratica significa: rendere possibile l'essere uomo come persona, il che è determinato dal rispetto della legge". Tuttavia, se la ragione stabilizza il caos, nel mentre stabilizza, "fa anche apparire il caos in quanto caos" (Heidegger 1994: 473)<sup>5</sup>, per cui ciò che è stabile si staglia sullo sfondo del caos, e viceversa.

5. Altrove, lo stesso filosofo afferma che "la *θεωρία* più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva", e, più avanti, aggiunge che la ragione "rinvia sempre all'ente" (HEIDEGGER, 1978: 633-635, 230).

Dunque, la ragione schematizza il caos del mondo, ma lo può fare solo su questo sfondo caotico, solo stando continuamente in mezzo al caos, per cui per un verso il caos ha bisogno della ragione pratica per essere distinto e colto, oltre che organizzato, mentre la ragione pratica, a sua volta, non può mai staccarsi completamente da esso. In altri termini, possiamo dire che vita e/o mondo e ragione si rinviano l'un l'altro, hanno bisogno l'uno dell'altro.

Nella prospettiva di Heidegger, la ragione, sia essa pratica o teorica, si fonda su un sostrato di carattere mondano, per cui a questo sostrato bisogna risalire per capire il ruolo e la natura stessa della ragione. Essa, però, di solito, non ritorna alle sue origini e non interroga il proprio fondamento, eppure non se ne può neanche allontanare definitivamente e completamente, perché “rinvia sempre all'ente”.

Ora, però, dobbiamo verificare se un percorso analogo e inverso, verso la ragione, avviene anche da parte del sentimento e del vivere pratico.

In genere, accade che al sentimento, allorché si immedesima con l'esteriorità, si richieda una valutazione, seppure immediata, di sé e dell'esteriorità; in questo risiede il suo provvisorio distacco dal mondo o il ritorno in sé. Il sentimento comunque richiede una preliminare distinzione tra sé e gli altri, senza la quale non sarebbe possibile né la valutazione né l'immedesimazione.

D'altronde, l'immedesimazione non comporta l'annullamento dell'individuo, bensì una sua compartecipazione al mondo. Questa immedesimazione, questa sintesi, del resto, si realizzano nella persona, la quale, per raggiungere un tale risultato, deve, in qualche modo, staccarsi contemporaneamente da sé e dal mondo. Cosicché, una relazione si stabilisce tra sentimento e mondo, ma anche tra sé-sentimento-mondo, cioè tra auto-sentimento e sentimento del mondo, ragion per cui il sentimento deve in qualche modo ritornare, volendo usare la terminologia hegeliana, sull'in sé e sul per sé, per pervenire all'in sé per sé. Questo processo comporta una certa comprensione o una certa riflessione, dalla quale deriverà la valutazione, e in cui il sentimento, per modo di dire, interroga il pensiero o si atteggia esso stesso a pensiero. Ciò non significa che necessariamente, nell'immediato, si debba registrare una piena razionalizzazione, ma sta a indicare che il passaggio dal sentimento al pensiero diventa essenzialmente possibile, sulla base di un preliminare atteggiamento proprio del sentimento.

Tra piena razionalizzazione del sentimento e sentimentalità pura si situano diversi gradi ed esiti intermedi, tutti, però, fondati sull'eventuale disponibilità reciproca a incontrarsi tra ragione e sentimento.

Ancor più esplicito sulla possibilità di un contatto, per di più diretto, tra facoltà diverse tra loro, si mostra Aristotele, secondo il quale “due sono i principi del movimento, o l'appetito o l'intelletto” (più precisamente “l'intel-

letto pratico”). Questi sono principi del movimento, in quanto “l’appetibile muove e la ragione intanto muove in quanto suo principio è l’appetibile”. Ma proprio per questa loro dinamica, a rigore, si può dire che “uno solo... è il motore primo, la facoltà appetitiva: se fossero due a muovere, intelletto e appetito, muoverebbero in virtù d’un carattere comune” (Aristotele 1998: Libro III, 10, 433 a, 1–25).

Dunque, Aristotele, nel movimento, assegna la priorità al desiderio o alla volizione, ma, ciò nondimeno, ritiene che ambedue siano compatibili con l’altro principio del movimento, cioè la ragione. Inoltre, il filosofo greco fa un’importante precisazione, dicendo che essi potrebbero anche essere messi sullo stesso piano, in quanto rispondono a un carattere comune, vale a dire a un modo di procedere comune rispetto al fine pratico. Per Aristotele, è possibile individuare nell’immaginazione la “giuntura”, “dove principio e fine coincidono”, dato che l’immaginazione “è sempre razionale o sensitiva”. Il dominio della ragione sull’appetito, invece, diventa necessario quando “nascono appetiti contrari l’uno all’altro”, o quando “la ragione e gli appetiti siano contrari”, e ciò “si verifica negli esseri che hanno la percezione del tempo, perché l’intelletto comanda di resistere in vista del futuro, mentre il desiderio è mosso dall’immediato” (Aristotele 1998: Libro III, 10, 433 b, 1–30).

Queste riflessioni sul rapporto tra desiderio e intelletto pratico possono, nelle loro linee essenziali, essere traslate a quelle tra sentimento e ragione pratica, perché, anche se il sentimento non si propone un possesso immediato del bene o un suo consumo, esso, comunque, svolge una funzione propulsiva, ed è “motore e mosso”, come dice Aristotele, e anch’esso si svolge su uno sfondo “pratico”, nel senso kantiano. Si può, altresì, individuare nell’immaginazione, ovvero nella capacità di rappresentazione, il tratto comune delle due disposizioni, le quali, così, svolgono un ruolo analogo al “progettante percepire” di cui ha parlato Heidegger, nel senso che il percepire o l’essere mosso dalla sensazione piacevole o spiacevole tendono a stabilizzarsi in una visione di sé e del mondo (nel caso del desiderio in una finalità predominante, tale da assumere valore impellente). In particolare, l’idealizzazione dell’immedesimazione tra dentro e fuori, cioè l’ipostatizzazione del presente e del particolare, cui si annette valore universale e infinito, richiede un potenziamento della capacità rappresentativa e un assenso che abbia il carattere di giudizio, per cui in qualche modo il sentimento si appella alla ragione, o interagisce con essa (come vuole anche Kant a proposito del giudizio estetico), oppure si veste dei suoi panni.

In altri termini, anche a livello pratico si pone un problema di universalità e, più precisamente, di un equilibrato rapporto tra individualità e universalità. Ma questo è proprio ciò che vuol raggiungere a suo modo la visione sentimentale, la quale o riporta a sé la totalità del mondo o riporta il

sé in essa, raggiungendo una rappresentazione idealizzata e, a suo modo di vedere, equilibrata, tra individuo e mondo.

A tal proposito, Aristotele ricorda che: “quello che nel pensiero sono affermazione e negazione, nel desiderio sono ricerca e repulsione”, perciò in ogni caso si opera una “scelta”, la quale “è un desiderio deliberato”, per cui, a tal fine, bisogna che tra desiderio e saggezza “ci sia identità” (Aristotele 1994: Libro VI 2, 1139 a, 20–35).

Dunque, sia la saggezza, ovvero l'intelletto pratico, sia il desiderio, pervengono a una valutazione, a una “scelta”, e per far ciò non possono non formulare un giudizio, che consiste, a seconda della facoltà interessata, in una “affermazione” o in una “negazione”, oppure in una “ricerca” o in una “repulsione”.

Cosicché, rappresentazione e giudizio sono tra loro strettamente connessi ed essi accomunano due facoltà diverse tra loro ma non incompatibili. L'armonia tra le facoltà, il loro libero gioco e la loro comunicabilità riposano, infatti, su principi e procedimenti generali comuni. Pertanto, si può ragionevolmente sostenere che una reciproca conversione è plausibile, così come è possibile un loro incontro.

## Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, 1994, *Etica Nicomachea*; trad. it. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli.
- , 1998, *De Anima*; trad. it. di G. Movia, Milano, Rusconi.
- DERRIDA J., 1967, *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990.
- HEGEL G.W.F., 1807, *System der Wissenschaft, Erster Teil, die Phanomenologie des Geistes*; Bamberg und Wurzburg, bei J.A. Goesbhardt; trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Rusconi, 1995.
- , 1830, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, Verwaltung des Oswaldenschen Verlags; trad. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano, Rusconi, 1996.
- HEIDEGGER M., 1927, *Sein und Zeit*, edited by W. von Hermann, Frankfurt a.M., Klostermann; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1978.
- , 1961, *Nietzsche*, Pfullingen: Gunther Neske; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994.
- HUME D., 1874, *Treatise of Human Nature*, London, Longmans, Green, and Co.; trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, Roma–Bari, Laterza, 1993.
- JASPERS K., 1932, *Philosophie*; Berlin, Springer; trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Torino, UTET, 1978.



- KANT I., 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, G. F. Hartknoch; trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- , 1790, *Kritik der Urtheilskraft*, Berlin, Lagarde, Friedrich; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Roma: Bari, Laterza, 1994.
- MATELLI M. et al., a cura di C. Umiltà, 2008, *Manuale di neuroscienze*, Bologna, Il Mulino.
- NIETZSCHE F., 1887, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Kroener; trad. it. di Angelo Treves e Pietro Kobau, a cura di M. Ferraris, P. Kobau, *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 1992.
- PIAGET J., 1964, *Six études de Psychologie*, Paris, Editions Gonthier; trad. it. di E. Zamorani, *Lo sviluppo mentale del bambino*, Torino, Einaudi, 1967.
- , 1946, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. di G. Gorla, *Lo sviluppo della nozione di tempo nel bambino*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- , 1967, *Biologie et connaissance*, Paris, Gallimard; trad. it. di F. Bianchi Bandinelli, *Biologia e conoscenza*, Torino, Einaudi, 1983.
- , 1932, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. di B. Garau, *Il giudizio morale nel fanciullo*, Firenze, Giunti, 1993.
- WALLON H., 1941, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Paris, Librairie Armand Colin; trad. it. di M. Venturini, *L'evoluzione psicologica del bambino*, Torino, Boringhieri, 1980.