

LA PERCEZIONE DI SÉ ATTRAVERSO LA STRUTTURA DEL COMPORTAMENTO

di Cristina Manzo

È una buona cosa vederci come ci vedono gli altri. Potremmo fare tutti i tentativi che vogliamo, ma non riusciremo mai a conoscere appieno noi stessi, specialmente la nostra parte peggiore. Ciò può accadere soltanto se non siamo arrabbiati con i nostri critici, ma accettiamo senza offenderci qualsiasi loro affermazione.

Mahatma Gandhi

Viktor: *Chi conosce chi? Tu conosci te stessa?*

Lena: *Non del tutto, ma a volte mi sembra di conoscermi bene. Poi all'improvviso capita qualcosa, ti guardi da fuori e pensi: «Sei tu o non sei tu?». Ti succede mai?*

Viktor: *Di continuo*.*

Ognuno di noi, almeno una volta, si sarà trovato a doversi chiedere: «Chi sono io? Sono davvero quello che penso di essere?» E soprattutto, «La visione che ho di me stesso, corrisponde a quella che gli altri hanno di me?» Interrogativi inderogabili che ci accompagnano all'esistenza, quando ci troviamo in situazioni imbarazzanti che sembrano prendere la piega dell'inganno o della malafede, quando siamo convinti che le nostre intenzioni siano state male interpretate, quando non riusciamo a percepire chi abbiamo di fronte. Sorge doveroso il nostro esame di coscienza: "È colpa mia, è stato il mio atteggiamento a generare l'equivoco? Ho dato di me una falsa impressione? O inconsciamente ho solo lasciato trasparire la mia verità senza schermi? Cioè, io sono veramente così come vengo percepito, quando abbasso il muro delle mie difese, che erigo continuamente, solo in ossequio doveroso, alla società che lo richiede? Esiste un punto in cui è possibile che quello che noi siamo realmente, possa coincidere con la visione che l'altro ha del nostro sé? Quanto conta avere una corretta misura di sé nel nostro

relazionarci con il mondo, e nell'autorealizzazione della nostra esistenza?»

Si potrebbe dire che sicuramente la misura di sé è fondamentale. Costruire un'esistenza su una falsa idea del nostro sé è in un certo senso come innalzare un grattacielo su delle fragili fondamenta che prima o poi sono destinate a crollare, e le cui conseguenze si allargheranno come onde concentriche, coinvolgendo inesorabilmente altri da noi. Bisogna però considerare, che il nostro vivere è una metamorfosi continua, l'essere che prosegue il suo cammino nel continuo divenire non può in alcun modo essere ancorato a una figura iconografica di sé e, in conseguenza di ciò, la percezione che ne è data non può restare immutata. Siamo sempre noi, anche quando le circostanze della vita e la nostra crescita interiore ci portano a cambiare, e con questi cambiamenti, cambia anche la soglia di percezione del nostro sé e quella dell'essere percepiti dagli altri, anzi cambia persino il nostro modo di percepire gli altri, e le cose che sono all'esterno del nostro sé, in base alla percezione che abbiamo di noi stessi.

La misura di sé

“L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono”¹. Con “uomo” (secondo l'interpretazione dell'asserzione fatta da Platone) Protagora intese il singolo individuo e con “cose” gli oggetti percepiti attraverso i sensi. Quindi, molto semplicemente, il sofista voleva dire che la realtà oggettiva appare differente in base agli individui che la interpretano: «quali le singole cose appaiono a me, tali sono per me e quali appaiono a te, tali sono per te: giacché uomo sei tu e uomo sono io».²

Nel libro *La misura di sé tra virtù e malafede*, Giovanni Invitto scrive:

Si tratta di mettere in conto che il sé è in permanente divenire, perché la realtà, il contesto, gli eventi chiedono integrazioni, crescite, tagli. Allora abbiamo la consapevolezza del sé, di essere un sé». Ma cos'è il sé di cui ognuno di noi dovrebbe o vorrebbe avere misura? E con quali categorie

misurarlo? Ed è possibile questa misurazione che ci permetterebbe di evitare sopravvalutazioni o sottovalutazioni di quello che "siamo" o potremmo "essere?"³

La genesi del sé, nel processo sociale, è una condizione di controllo, il sé è un emergente che mantiene la coesione del gruppo. La volontà individuale viene armonizzata attraverso i mezzi di una realtà ben definita. Nella teoria sociale di Mead ci sono due dimensioni: l'interiorizzazione degli atteggiamenti degli altri verso se stessi e verso gli altri, e l'interiorizzazione degli atteggiamenti degli altri verso gli aspetti dell'attività sociale comune. Il sé fa riferimento ai progetti sociali e ai traguardi.

È con i mezzi del processo di socializzazione che l'individuo è portato ad assumere gli atteggiamenti degli altri nel gruppo: e gli altri sono coinvolti con lui nelle sue attività sociali. Il sé è perciò uno dei più sottili ed efficaci strumenti di controllo sociale. Possiamo provare a immaginare il nostro sé suddiviso in tre parti: un sé che denota il senso che una persona ha di sé ed è unico, tranne che nelle patologie, un sé che è la totalità degli attributi di una persona incluse le credenze su sé stessi ed il sé che simboleggia il tipo di persona che siamo considerati dagli altri. Il secondo e il terzo sé possono essere molteplici, visto che «mentre nello spazio si può avere un unico sé, poiché esiste in un solo corpo, nel tempo la persona può avere e ha molti sé»⁴, considerato nondimeno che esistono vari sé chiamati in causa in occasioni diverse e nei dialoghi con persone diverse.

Così pare inevitabile, come scrive nel suo libro *Invitto*, che dobbiamo necessariamente accettare il nostro sé come provvisorio, sapendo che nell'averne misura possiamo chiedergli oggi, alcune cose, che domani potrebbero diventare altre⁵. Tuttavia, il nostro sé dovrebbe coincidere con la nostra identità, e viviamo in un mondo che è saturo di singolarità tra le pluralità, che si dimenano in un equilibrio barcollante, alla continua ricerca di senso, dove diventa difficoltoso per l'uomo riuscire ad attribuire questa identità prima a se stesso e poi agli altri. In un mondo dove niente è come ci appare dobbiamo possedere una grande abilità per distinguere la nostra vera identità e divenirne padroni consapevoli.

La virtù nella misura di sé

Forse, un aiuto in questo difficile percorso potrebbe provenire dalla virtù, che è sin dall'antichità considerata simbolo di medietà, come già sosteneva Aristotele. Ma cosa si intende esattamente per virtù? Qualcosa che è insito dentro di noi o che si impara crescendo? Se si impara crescendo, bisogna riconoscere che è insegnabile. La virtù [*areté*] è insegnabile [*didactón*]? Si produce con l'esercizio, o si possiede per natura? Per rispondere al problema è necessario scoprire qual è l'essenza della virtù. Nel *Menone*, dialogo platonico che si svolge tra Menone e Socrate, incentrato sul rapporto tra la virtù, che si giunge ad identificare con la conoscenza, e la teoria delle idee, vengono affrontati proprio questi due problemi: l'essenza della virtù e l'insegnabilità della virtù. Socrate definirà la virtù in modo ipotetico come una qualità posseduta dall'anima, e se essa è insegnabile dovrà essere scienza, perché solo la scienza è insegnabile. Tuttavia mentre appare chiaro che ci sono scolari che desiderano apprendere la virtù, (come lo stesso Menone) secondo Socrate non esistono maestri capaci di insegnarla.

Le conclusioni sembrerebbero, che anche la virtù è una dimensione strettamente soggettiva, che dipende dalla dimensione interiore del nostro sé. Dunque: l'idea regolativa della misura di sé, si affida unicamente alla conoscenza che abbiamo di noi stessi. L'anima, che conosce le relazioni logico-matematiche, non è uno strumento privato (*òrganon idion*),⁶ ma qualcosa che è, in quanto ente conoscente, intrinsecamente pubblico e interpersonale, perfino quando ha a che fare col pensiero di un pensatore solitario: "come un ignorante io cerco di spiegarti la cosa; ma insomma l'anima, quando pensa, io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi (*dialégesthai*) con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando."⁷ Ma la cosiddetta anima ha ancora la capacità di conoscere se stessa e il proprio soggetto?⁸ Il conoscere se stessi può sembrare in opposizione al conoscere il mondo, ma le due conoscenze possono considerarsi due facce di una sola medaglia: la filosofia è slancio dell'uomo verso il conoscere e una conoscenza viva e

attuale non può prescindere dalla mente che conosce (e dai suoi condizionamenti). L'esortazione "conosci te stesso" è un motto greco (*Γνώθι σεαυτόν, gnôthi seautón*), scritto sul tempio dall'Oracolo di Delfi e può ben riassumere l'insegnamento di Socrate, in quanto esortazione a trovare la verità dentro di sé anziché nel mondo delle apparenze. La locuzione latina corrispondente è *Nosce te ipsum*. La frase scritta sul tempio, tradotta recita: "Uomo, conosci te stesso, e conoscerai l'universo e gli Dei". Accanto al "Conosci te stesso" era scritto "Niente di troppo" che, attestazione o invito che fosse, evidentemente era comunque collegato al se stesso. La seconda formula voleva dire il rifiuto di ogni eccesso, di ogni presunzione infondata, della tracotanza.⁹ Il significato originario è incerto, deducendo da alcune formule a noi pervenute (nulla di troppo, ottima è la misura, non desiderare l'impossibile), sarebbe quello di voler ammonire a conoscere i propri limiti, «conosci chi sei e non presumere di essere di più»; sarebbe stata dunque una esortazione a non cadere negli eccessi a non offendere la divinità pretendendo di essere come un dio.

Del resto tutta la tradizione antica mostra come l'ideale del saggio, colui che possiede la *sophrosyne* (la saggezza), sia quello della moderazione, cioè della misura. Un concetto simile si trova anche nel monito di Sant'Agostino: "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas".¹⁰ Il processo conoscitivo, sostiene infatti Agostino, non può che nascere all'inizio dalla sensazione, nella quale il corpo è passivo, ma poi interviene l'anima che giudica le cose sulla base di criteri che vanno oltre gli oggetti corporei. Si può notare come Agostino assimili quei concetti perfettissimi alle idee di Platone, ma, diversamente da quest'ultimo, egli le concepisce come i pensieri di Dio che noi intuiamo non in virtù della platonica reminiscenza, ma per illuminazione operata direttamente da Dio. L'intelletto umano trova la verità come oggetto ad esso superiore: la verità misura di tutte le cose, e lo stesso intelletto è "misurato" rispetto ad essa, al punto tale che in riferimento alla verità non si potrebbe neppure parlare propriamente di oggetto, bensì di soggetto. Per Platone, inoltre se in generale l'amore rende cieco l'uomo, in particolare l'uomo

mediocre è accecato dall'amore di sé, che lo rende incapace di distinguere il vero ed il giusto. L'uomo davvero grande è invece profondamente umile, disposto a riconoscere e ad ammirare la superiorità negli altri.

Il sé nella comunicazione con l'altro

Quando avremo imparato a conoscerci e a comunicare con intelligenza emotiva, saremo veramente padroni dei nostri pensieri, delle nostre emozioni, delle nostre scelte, del nostro comportamento e della nostra vita. Saremo in grado di riconoscere e accettare i nostri limiti e i nostri punti di forza. Tutti concordano sull'importanza di un'efficace comunicazione come *conditio sine qua non* per creare relazioni sane e reciprocamente gratificanti. Nonostante ciò, comunicare bene diventa sempre più difficile. Basta guardare le innumerevoli situazioni di conflitto interpersonale che finiscono inevitabilmente nello sterile gioco a somma zero, che vede tutti perdenti, anche se qualcuno conserva l'illusione di aver vinto a spese dell'altro. La risposta al perché questo accada sembra essere che non siamo emotivamente intelligenti, manchiamo di quella forma sofisticata, ma indispensabile di intelligenza umana di livello superiore, che è appunto l'intelligenza emotiva, e così il nostro modo di comunicare risulta inefficace e inappropriato, qualche volta anche socialmente scorretto, e comunque disfunzionale, rispetto agli obiettivi in gioco. È proprio l'intelligenza emotiva a fare la differenza.

Se si avesse maggiore consapevolezza di sé e del proprio stile di comunicazione, si eviterebbero tanti errori nel rapportarsi agli altri. È importante rendersi conto che quando si comunica solo con la testa razionalizzando sempre tutto, si arriva al confronto o alla discussione con un sé fragile, conflittuale, carico di ansia e paure e generalmente questo porta ad uno scontro tra due persone bloccate da emozioni angoscienti, che si sentiranno reciprocamente minacciate e insicure, e quindi più propense a stare sulla difensiva e a vedere l'altro come un nemico da affrontare e battere a tutti i costi, con il risultato di trasformare un costruttivo incontro dialogico, per effetto della dissonanza cognitiva, in una situazione di aspro conflitto che generalmente

diventa guerra psicologica ad oltranza. Chi perde l'etica della vita e non vive a livello psicospirituale, entra in un delirio di onnipotenza. Vuole essere potente proprio perché è un im-potente, un incapace. La parola è, per Merleau-Ponty, un corpo attraverso il quale appare un'intenzione. La parola non è un semplice automatismo al servizio del pensiero, ma ne è lo strumento di attualizzazione. Il pensiero si realizza veramente solo quando ha trovato la propria espressione verbale.¹¹ Con il dialogo non solo conosco l'altro, mi apro e mi dono verso di lui con una forte e generosa disponibilità d'animo, ma posso anche ritrovarmi in lui, avvicinato dalle stesse paure, dalle medesime riserve, in una iniziale forma di chiusura che, a suo modo, nasconde, paradossalmente, un insopprimibile bisogno di apertura. Si tratta di un percorso ermeneutico di vicendevole arricchimento, un'opera di mutuo e reciproco riconoscimento che mette in risalto certezze e presunte verità, in un gioco di personalità che si incontrano per mediare le prospettive e aspettative: "Comunicare con l'Altro vuol dire avviare un'attività di corpi e, in questo, è pure la parola. Anche il timore dell'artista, vedi il caso di Cézanne e quanto ne scrive Merleau-Ponty, è generato dalla risposta che si attende dallo sguardo dell'altro alla propria visione. Perché un quadro non può né deve essere spiegato ma solo percepito."¹²

Con il dialogo, testimonianza per Socrate di una ricerca interiore e di un cammino verso la verità e la sapienza, si possono superare i limiti tratteggiati dall'io individuale, il quale si renderà accogliente, disponibile, tollerante, pronto ad uscire da sé perché fiducioso nella reciprocità. In Sartre ed Heidegger la comunicazione, intesa come relazione con l'altro richiede il superamento di sé stessi, la rinuncia alle proprie caratteristiche esistenziali, alla propria individualità al fine di generare il "conflitto" reciproco e l'annullamento delle proprie coscienze individuali. In senso generalissimo parliamo di coscienza per indicare una certa capacità: la capacità (propria dell'uomo) di cogliere la manifestazione dell'essere (ovvero della realtà) e di esprimerla in giudizi.¹³ La coscienza è detta "morale" in quanto è anche capacità di cogliere il bene (l'essere come bene) e di valutarlo: la

valutazione del bene ontologico dà luogo a “giudizi di valore” (cioè giudizi di apprezzamento sulla desiderabilità di qualcosa).¹⁴

La valutazione del bene morale dà luogo a “giudizi morali” (cioè giudizi sulla qualità morale di comportamenti e azioni)¹⁵. In tedesco si distingue lessicalmente tra la coscienza nel senso generalissimo di consapevolezza (*Bewusstsein*) e la coscienza in senso specificamente morale (*Gewissen*). “Coscienza” è la traduzione del greco *synéidesis* (da *syn+idéin*) e del latino *conscientia* (da *cum+scire*): entrambe le parole esprimono un “con-vedere” o un “con-sapere”. Il termine greco compare nei testi pitagorici (Pitagora raccomandava ai suoi seguaci di fare ogni giorno, prima di alzarsi e prima di addormentarsi, l’“esame di coscienza”),¹⁶ il termine latino compare in Seneca¹⁷.

Struttura del comportamento e percezione: io nel mondo

Sul piano squisitamente filosofico, Merleau-Ponty radicalizza il rapporto tra coscienza e mondo e prende le distanze dalla prospettiva sartriana, ancora fondata sul dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans*. Infatti, com’è noto, la contrapposizione tra il per sé e l’in sé di cui parla Sartre, che concepisce il per sé quale puro non-essere e l’in sé quale puro essere, è identificabile con la rappresentazione dualistica del mondo fornitaci da Cartesio. Rappresentazione dualistica che di fatto culmina in una filosofia riflessiva del “soggetto puro” (cogito ergo sum) da cui deriverebbe l’intera esistenza. Soggetto e oggetto invece vengono a costituirsi, sin dalla “Struttura del comportamento” come rapporto di implicazione reciproca e non di fronteggiamento o contrapposizione. Qui, le analisi sulle strutture comportamentali condotte da Merleau-Ponty si rivelano essere una vistosa critica dei risultati della psicologia contemporanea, dal comportamentismo all’introspezionismo, alla psicologia della forma.

Ma, se nella *Struttura del comportamento* il problema era quello di delineare, contro le concezioni della psicologia dominante, il rapporto tra l’organismo che percepisce e il suo ambiente, nella *Fenomenologia della percezione* il compito diventa più radicale. È in quest’opera, infatti, che il filosofo imprime una

svolta decisiva al suo itinerario di pensiero: la classica opposizione tra soggetto e oggetto, direttamente derivante dalla contrapposizione tra essenza ed esistenza si colloca dentro una nuova prospettiva, non più logica o psicologica, ma esistenziale. Il nostro essere-al-mondo svela come primaria la nostra esperienza percettiva che co-nasce all'intersezione del soggetto e dell'oggetto, dell'io e del mondo. Vengono così respinti sia il realismo sia il razionalismo. Il primo in quanto priva la percezione della facoltà di "inaugurare la conoscenza", disgregandola in una miriade di sensazioni; esso risolve infatti l'atto di coscienza in una mera concatenazione di avvenimenti, ribaltandolo drasticamente nell'esteriorità delle cose e nascondendoci così gli orizzonti umani, culturali e naturali entro cui si svolge la nostra vita. In altri termini, riduce il percepito ad una somma di proprietà fisiche, degradando a illusione il mondo culturale - "mentre tale mondo è l'alimento della nostra esperienza" ed è quello in cui siamo immersi da sempre. E, in pari tempo, "sfigura anche il mondo naturale" riducendolo ad un insieme di stimoli e qualità. La percezione è, quindi, comunione, coesistenza, relazione vissuta e ambigua degli elementi soggettivi e oggettivi.

Essa non è né uno stato o una qualità, né, tantomeno, la coscienza di uno stato o di una qualità. Bisogna dimostrare che il soggetto della percezione non è né un pensatore che annota una qualità né un ambito inerte che sarebbe colpito o modificato da essa, bensì una potenza che "co-nasce" ad un certo contesto di esistenza. Si capisce, in tal senso, perché il soggetto della percezione è - per Merleau-Ponty - anonimo. Scrive infatti il filosofo: "se volessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che si percepisce in me e non che io percepisco"¹⁸

La percezione è dunque "anonima", "fungente" e si installa "nel mondo del Si". Questo "Si" percettivo prelude così a quella presenza inalienabile di me nel mondo e del mondo in me che è costitutiva dell'essere-al-mondo. Di qui la valenza ontologica che presto essa acquista nel discorso di Merleau-ponty. "Essere-al-mondo" significa essere in comunicazione interna con esso prima di qualsiasi atto riflessivo. Il corpo, nodo vivente di interiorità ed esteriorità, sopporta e realizza questa specie di permutazione o

scambio delle rispettive situazioni del soggettivo e dell'oggettivo. Esso è, insieme, senziente e sentito; è, dunque, rapporto di sé con sé e vincolo tra me e le cose. La percezione diviene così il filo conduttore che apre il nostro esserci all'alterità, divenendo così, geneticamente al di là di ogni riduzione idealistica o positivista, il luogo originario entro cui accade il mondo. L'esigenza di mettere a fuoco il primato del momento percettivo, inteso come momento unitario del modo in cui l'uomo sente e vive, permea l'intera riflessione merleau-pontyana, volta ormai a radicalizzare, fuori da ogni pensiero metafisico, l'interrogativo filosofico fino a risalire alla questione originaria dell'Essere. L'opera prima di Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, si chiudeva con questa domanda: "È possibile pensare la coscienza percettiva senza sopprimerla come modo originale, è possibile conservarne la specificità senza renderne impensabile il suo rapporto con la coscienza intellettuale?"¹⁹ [...] La nostra esperienza è nostra, il che significa due cose: che non è misura d'ogni essere in sé immaginabile, e che tuttavia è coestensiva ad ogni essere di cui possiamo aver nozione"²⁰ L'individualità è la cifra della mia universalità: sono, in quanto soggetto, estensibile, se è vero che, in quanto esistente, sono coesistente; «la mia esperienza, appunto in quanto mia, m'apre a ciò che non è me».²¹ Ogni cogito non esprime, come voleva il cartesianesimo, la certezza di uno spirito pensante per se stesso, quanto piuttosto il fatto di esistere a condizione che esista un altro da sé. *L'homo mensura* non vuole più essere principio, paradigma, legge, ma, proprio sfuggendo a dogmatismi, si propone come eco, come metro dall'andatura titubante.²²

Bisogna rinunciare a cercare l'origine del senso in una coscienza costituente, dal momento che l'ego trascendentale non rinvia ad altro che ad una positività della costituzione e rappresenta una condizione privilegiata, nonché astratta. "Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poiché ciò può farsi difficilmente, le reputerò vane e false; e così intratterrò solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso".²³ «l'interiore e l'esteriore sono

inseparabili. Il mondo è tutto dentro ed io sono tutto fuori di me». ²⁴ La struttura della percezione implica, in forma inderogabile, l'intenzionalità, che è sempre un protendersi oltre, verso il percepito. Non posso, in definitiva, rendermi familiare a me stesso se non attraverso le continue e obbligate pro tensioni, le incursioni verso ciò che erroneamente viene definito oggetto, e che in realtà descrive in maniera profonda la mia stessa soggettività. L'io e il noi sono temporali proprio nella misura in cui sono strutturalmente incompiuti e quindi funzionalizzati, e perciò costituiscono delle storie nel corso delle quali succedono delle cose e sopraggiungono degli eventi. L'io e il noi sono due fasi dello stesso processo, perché innanzitutto, condividono lo stesso fondo pre-individuale in cui si costituisce l'orizzonte transindividuale. ²⁵ Siamo in presenza di un trascendentale totalmente radicato nell'orizzonte tellurico; l'opacità del cogito tacito fa appello ad una coscienza attraversata dalla contingenza, che si riconosce come indissolubilmente e irrevocabilmente relazionata al mondo in un mutuo rapporto.

Laddove la totalizzante trasparenza del cogito cartesiano faceva leva solo su se stessa, l'opacità di quest'altro genere di cogito vuole, implica l'altro. Il punto è: com'è possibile pensare questo nuovo cogito al di fuori del linguaggio se è vero che, come lo stesso Merleau-Ponty afferma, non c'è pensiero fuor di parola? Nella traduzione da un cogito tacito ad uno parlante, qualcosa resta invischiato in un'ambiguità, qualcosa resta nell'inarticolato, così come avviene sempre, quando di traduzione si parla. La transizione vive di mancanza, che non va però letta come perdita: è vero che non vedo, ma è vero anche che intravedo. Il pensiero occidentale ha incastrato la meditazione ontologica tra due estremi: l'intuizione dell'essere e la ne intuizione del nulla. Entrambi questi atteggiamenti sono stati solidali: essi hanno trattato l'essere e il nulla come oggetto di pensiero, totalmente pieni, da un lato un essere pieno di essere, dall'altro un nulla vuoto del tutto; il negativismo assoluto non è che l'altra faccia di un positivismo assoluto. Il nulla invece non va pensato come buco, ma come quello spazio cavo costitutivo dell'essere; un nulla inteso come annientamento radicale è solo un nulla di principio, in una

pluralità di modi che ci impone di slabbrare costantemente i margini dei saperi.

La coscienza e la malafede

In che senso aver coscienza è un vedere-con (*syn*) o un sapere-con (*cum*)? Nel senso che la coscienza è la capacità, tipica di un soggetto razionale, di vedere qualcosa (qualunque cosa) sullo sfondo di qualcos'altro, cioè di un orizzonte che ha l'ampiezza dell'essere. Vedere qualcosa nell'ambito di tale orizzonte, comporta la possibilità di relativizzare quel qualcosa: problematizzarlo, paragonarlo ad altro. La coscienza, dunque, è un vedere, che è capace di vedere sempre più e sempre meglio; e quindi di ri-vedere (e anche, eventualmente, di ravvedersi sul già visto). Proprio perché è strutturale alla coscienza avere un orizzonte, non esiste una coscienza "chiusa": la coscienza è, in quanto tale, aperta su un orizzonte senza limiti. Quando essa pretende di chiudersi, cioè di non vedere qualcosa che pure è in vista, allora è in "malafede", cioè tradisce se stessa. La malafede è l'atteggiamento di chi fa finta di non sapere quello che in realtà sa. La coscienza è appunto in malafede, quando socchiude i propri occhi, ignora l'orizzonte in cui le cose le si offrono, e si lascia vincere dalle cose (in quanto non le relativizza più in riferimento all'orizzonte di cui pure è capace). La malafede è la scelta di non scegliere, ma di farsi scegliere dagli eventi e dalle loro circostanze passionali: essa è, insomma, la scelta occulta di agire in modo non responsabile, bensì reattivo.²⁶ Si può ben dire, allora, che quella tra responsabilità e reattività sia la scelta cui la coscienza è tenuta in primo luogo.²⁷

La coscienza in senso generalissimo ha presente l'orizzonte dell'essere come un orizzonte strutturato da alcuni elementari principi: tra tutti ricordiamo il "principio di non contraddizione", secondo cui ogni realtà è se stessa, e non è l'altro da sé.²⁸ Analogamente la coscienza morale ha presente un orizzonte, quello del bene, che è a sua volta strutturato da un principio fondamentale: la legge morale. La tradizione filosofica, dall'età patristica in poi, distingue tra due aspetti della coscienza morale: uno intuitivo e uno applicativo. La coscienza morale è una

capacità che ha bisogno di condizioni opportune per passare dalla potenza all'atto. Il primo è l'approfondimento della capacità di riconoscere la legge morale; il secondo è la crescita della responsabilità. Il primo catalizzatore è senz'altro l'educazione che si riceve in famiglia: educazione che ci introduce, in prima battuta, ad un ethos,²⁹ cioè ad un contesto vissuto e condiviso di atteggiamenti e di rapporti morali. La coscienza procede ordinariamente formulando giudizi, e non seguendo impulsi. Ci sono comunque casi nei quali è talmente evidente il bene da fare o il male da evitare, che essa procede quasi intuitivamente. Si parla allora di "voce della coscienza".

Nella sua *Apologia*, Socrate parlava in proposito di una "voce" divina che, in alcuni casi, gli vietava certi comportamenti incompatibili con la sua dignità. Non sono mancate, nella storia della filosofia, voci che hanno preteso che la coscienza fosse qualcosa di assoluto e indipendente. Si tratta di una concezione che trova la sua espressione massima nell'idealismo romantico di J. A. Fichte, il quale afferma che «la coscienza non erra mai e non può mai errare», e, in quanto è «essa stessa giudice di ogni convinzione, non conosce alcun giudice sopra di sé». ³⁰ A ben vedere, lo stesso Nietzsche è l'erede (tardo-romantico) di una simile posizione, quando descrive l'"oltre-uomo" come colui che riscrive le "tavole della legge" (cioè, come colui che reinventa per sé, di volta in volta, la legge morale). ³¹ Il maggior teorico della autonomia e della libertà della coscienza è stato Tommaso d'Aquino, che ne parla in riferimento, non solo alla legge positiva, ma anche alla Rivelazione. Da un lato, Tommaso riconosce che «è cattiva la volontà che non concorda con la ragione, anche quando questa è errante». Infatti, la volontà inevitabilmente si rapporta alla qualità morale di un possibile contenuto d'azione, «secondo il modo in cui tale contenuto le è proposto dalla ragione» ³² In altre parole, anche la verità rivelata deve passare attraverso l'inevitabile riconoscimento della coscienza, e non può dunque venire imposta coattivamente (se non in modo violento e velleitario). Riconoscere che la coscienza è un vedere nel quale non possiamo essere sostituiti (in quanto nessuno può vedere al posto di un altro), non vuol dire concepirla come sottratta a qualsiasi rapporto. Infatti, se è

vero che si vede da soli, è altrettanto vero che si può guardare e di fatto, sempre si guarda, insieme ad altri; altri che possono farci notare qualcosa che prima non vedevamo: l'educazione consiste appunto in questo processo. La coscienza che non intenda chiudersi nella malafede, deve rimanere aperta a guardare tutto quel che c'è da vedere; e quindi accettare anche di essere educata e istruita da altre voci, purché essa abbia buone ragioni per riconoscerle come autorevoli.

Il sé come recita e malafede

Come termine filosofico, Sartre ha utilizzato "malafede" (*mauvaise foi*) per definire i "concetti di malafede", che sono quelle affermazioni che in una posizione esistenziale devono essere credute, contemporaneamente, sia vere che false. Chi abbraccia uno di questi concetti non sta ingannando altre persone, e nemmeno si può dire che commetta un errore logico; ma sta, in un certo senso, ingannando sé stesso. Il termine "malafede" è dunque utilizzato in un senso lontano dal suo significato comune. Sartre sceglie come oggetto di quest'analisi la malafede perché non è soltanto uno dei comportamenti in cui l'uomo prende atteggiamenti negativi, ma un comportamento, al tempo stesso, essenziale alla realtà umana, e tale che in esso la coscienza invece di dirigere la negazione verso l'esterno la rivolga verso se stessa. Ma cosa intende Sartre per malafede? Non la semplice menzogna. Quest'ultima infatti implica, da un lato la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato, e dall'altro la completa coscienza da parte dell'ingannatore della completa verità che egli maschera. Se la malafede è menzogna a sé, colui che si pone in malafede maschera la verità a se stesso.³³ Come dice Invitto nel suo libro, infatti, "La malafede è un mentire a se stessi, la menzogna è mentire agli altri. Ma perché mentiamo a noi stessi? Perché non accettiamo la coscienza come Nulla, cioè soltanto come spazio di attraversamento dei fenomeni."³⁴

Eccolo che avanza: "Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi, esprimono un interesse un po' troppo pieno di

sollecitudine per il comando del cliente [...]. Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l' un l' altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca, si diverte."³⁵ Sta giocando, naturalmente, ad essere cameriere. Non c'è bluff, il cameriere realizza la sua condizione di cameriere in perfetta sincerità. Una condizione che presuppone, come tutte le altre, una serie di atti, riflessioni e concetti, come, ad esempio, l'obbligo di alzarsi ad una certa ora, provvedere alle pulizie del locale, apparecchiare e sparecchiare i tavoli, i diritti alla retribuzione, alle mance, ecc..., anche se tutto questo, in un certo senso, rinvia al trascendente.

Chiunque di noi, per esercitare il proprio particolare lavoro, deve per forza, sempre in quel certo senso recitare la particolare parte che questo richiede. Credo sia assolutamente ovvio. Ma è altrettanto ovvio che il cameriere in sé non è un cameriere (non come, ad esempio, un qualsiasi oggetto è quel dato oggetto: una penna, un bicchiere sono oggettivamente penna e bicchiere): egli sta rappresentando l' essere cameriere, e purtuttavia non sta mentendo quando sente d' esserlo. Ecco che egli si trova nella condizione d' essere ciò che non è. Noi non siamo alcuno dei nostri atti o comportamenti. "Il buon parlatore è colui che recita a parlare, perché non può essere parlante [...] Perpetuamente assente al mio corpo, ai miei atti, sono a dispetto di me stesso la 'divina essenza' di cui parla Valéry. Non posso dire né che sono qui, né che non ci sono, nel senso in cui si dice 'questa scatola di fiammiferi è sulla tavola'; sarebbe confondere il mio "essere-nel-mondo" con un "essere-in mezzo-al mondo"[...] Da ogni parte sfuggo all' essere e tuttavia sono."³⁶ Con quale certezza, quindi, possiamo dirci sinceri? Esiste un' oggettiva possibilità di identificazione con la sincerità?

Poniamo il caso che un uomo sia cattivo e se lo confessi. Egli, con l'atto della sincerità, contempla sé stesso nell' esercizio della sua "libertà di scegliere il male" ed in tale contemplazione la disarmo, perché essa non è più nulla al di fuori dal piano del determinismo: confessandola egli le contrappone la sua libertà, il suo avvenire è potenzialmente vergine, tutto sarà possibile. Così

l'uomo cattivo sincero si costituisce come ciò che è per non esserlo. La sincerità ha dunque la stessa struttura essenziale della malafede. "Se la malafede è possibile, è perché essa è la minaccia immediata e permanente di ogni progetto dell' essere umano, è perché la coscienza nasconde nel suo essere un rischio permanente di malafede. E l' origine del rischio è che la coscienza, nel suo essere e contemporaneamente, è ciò che non è, e non è ciò che è."³⁷

In conclusione di questo lavoro, Invitto sembra evidenziare che è una speranza puramente utopica, quella di poter stabilire che esista una corretta valutazione della misura di sé. Infatti, se anche volessimo considerare che lo sguardo degli altri possa anche essere il nostro specchio, esattamente come nella storia di *Uno nessuno centomila* di Pirandello, dipenderebbe esclusivamente dalla percezione di noi stessi poterci riconoscere nella visione che ci viene rimandata da tutto ciò che è altro da noi, con il rischio di avere anche seri problemi con la nostra stabilità psichica. Quindi "Il sé è in interiore ma non è *veritas*: lasciamolo in noi come idea regolativa, come l'orizzonte che è linea illusoria, che non attingeremo mai, ma che comunque, nel momento in cui lo poniamo come linea ipotetica da perseguire, ci fa compiere davvero un "cammino in avanti," ci fa progredire e accumulare esperienze del nostro essere."³⁸

**Lunga felice vita* (in russo Долгая счастливая жизнь, *Dolgaya šastlivaya žizn*) è un film del 1966 diretto da Gennadij Špalikov.

¹ PLATONE, *Teeteto*, 152a (Protagora fr.1)

² Ivi, 152a

³ G. INVITTO, *La misura di sé tra virtù e malafede*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp.10-11.

⁴ R. HARRE, (1998). *The Singular Self*. London: SAGE; *La singolarità del sé. Introduzione alla psicologia della persona*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 190.

⁵ G. INVITTO, *La misura di sé tra virtù e malafede*, cit., p. 14.

⁶ Platone, *Teeteto*, cit., 85d.

⁷ Ivi, 189e-190d

⁸ G. INVITTO, *La misura di sé tra virtù e malafede*, cit., p. 22.

⁹ Ibidem.

¹⁰ AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX.

¹¹ *La conscience et l'acquisition du langage* in Merleau-Ponty à la Sorbonne. *Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, p. 39.

¹² Invitto, op. cit., p. 91.

¹³ All'interno della manifestazione del reale, di cui siamo capaci, si dà anche il nostro io: si parlerà allora di "auto-coscienza"

¹⁴ Esempio di un giudizio di valore: "questo tuo scritto è valido, e merita di essere conosciuto".

¹⁵ Esempio di giudizio di coscienza: "è bene che io vada a lavorare, anche se oggi non ne ho voglia"

¹⁶ Cfr. PORFIRIO, *Vita Pythagorae*, 40; Giamblico, *De pythagorica vita*, 356.

¹⁷ Nell'ambito della coscienza bisogna decidere come se si fosse davanti a tutto il popolo (cfr. Seneca, *De vita beata*, 20, 4), in modo da evitare poi di subire l'interiore flagello del rimorso (cfr. *Epistula* 97). Seneca raccomanda anche la pratica del quotidiano "esame di coscienza" (cfr. *De ira*, III, 34), col quale si dà voce in noi a Dio stesso: «Dio è vicino a te, è con te, dentro di te. Dico questo: uno spirito sacro ha sede dentro di noi, scrutatore e custode del nostro bene e del nostro male» (cfr. *Ad Lucilium epistulae morales*, IV, 12, 41). Analoghi accenti e raccomandazioni troviamo in altri autori stoici, come Marco Aurelio ed Epitteto.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, cit. p. 292.

¹⁹ ID., *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, cit., p. 358.

²⁰ ID., *Senso e Non Senso*, Garzanti, Milano 1962, cit., p. 116.

²¹ Ivi, p. 117.

²² Merleau-Ponty parla di andatura titubante a proposito della logica sottesa al linguaggio: «Occorre che la lingua sia, intorno ad ogni soggetto parlante, come uno strumento dotato dell'inerzia sua propria, delle sue esigenze delle sue costruzioni e della sua logica interna, e tuttavia resti sempre aperta alle loro iniziative (come d'altronde agli apporti bruti delle invasioni, delle mode e degli eventi storici), sempre suscettibile di quegli slittamenti di senso, di quegli equivoci e di quelle sostituzioni funzionali che conferiscono a questa logica come un'andatura titubante». Ivi, p. 111

²³ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Bari 1997, p. 33.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, rinviando a detto agostiniano interiore *hominem habitat veritas*, aveva scritto: «La verità non «abita» soltanto l'«uomo interiore» o meglio non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si conosce», Il Saggiatore, Milano 1965, p. 19.

²⁵ B. STIEGLER, *Passare all'atto*, Fazi, Roma 2005, cit., p. 11.

²⁶ Sul tema della "malafede" ha scritto pagine rilevanti J.-P. SARTRE (cfr. *L'essere e il nulla* [1943], trad. it., Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 84 ss.)

²⁷ La "malafede" sa anche creare quel chiaroscuro che la coscienza consente che si crei intorno al bene da compiere, in modo che si deformi, ad opera delle passioni, l'evidenza di ciò che è da fare, e si dia via libera ad un agire non più giudicato, bensì reattivo. La malafede si ha, in concreto, quando si riconosce il bene da compiere, ma ad esso si oppongono delle obiezioni (dei "ma", dei "però") che non hanno fondamento in un diverso, più complesso, vedere, bensì in un non voler vedere quel che c'è da vedere.

²⁸ Nella formula più semplice: *A non è non-A*

²⁹ Il termine greco *ethos* corrisponde al latino *mos, moris*, e indica un modo stabile e articolato di comportamento: un "costume". Da *ethos* deriva il termine "etica"; da *mos* deriva il termine "morale".

³⁰Cfr. J. G. FICHTE, *System der Sittenlehre*, III, 15, in *Werke*, vol. 4, Berlin 1971, p. 174.

³¹Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, (1885), Parte III.

³²Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 19, a. 5. D'altra parte, Tommaso precisa che la volontà che concorda con la ragione erronea, non è cattiva, solo se l'errore è dovuto ad una ignoranza assolutamente involontaria. Mentre, la volontà che concorda con la ragione erronea è cattiva, se l'errore di coscienza è dovuto ad una ignoranza evitabile, cioè «in qualche modo voluta, sia direttamente, sia indirettamente [ovvero per negligenza]». Dunque, nessuno è scusato se la sua coscienza è erronea circa qualcosa che egli è tenuto a sapere (cfr. *ivi*, I-IIae, q. 19, a. 6)

³³J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit. p.109.

³⁴G. INVITTO, *La misura di sé tra virtù e malafede*, cit., p. 77.

³⁵J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 95.

³⁶*Ibidem*.

³⁷*Ivi*, p. 109.

³⁸G. INVITTO, *La misura di sé tra virtù e malafede*, cit., p. 134.