

⁷ J. RIFKIN, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Milano, Mondadori, 2000.

L'IO TRA CARATTERE E DESTINO IN RENÉ LE SENNE

di Carla Canullo

René Le Senne¹ è stato, insieme a Louis Lavelle, il fondatore del movimento della *Philosophie de l'esprit*. Nato in Francia nel 1934, questo movimento raccolse attorno ad una collana di testi pubblicata presso l'editore Ferdinand Aubier le opere di filosofi che condividevano i medesimi intenti speculativi. Tali intenti furono esplicitati da Le Senne e da Lavelle nell' *avant propos* del numero 5 (1939) della *Revue internationale de philosophie*, dove i nostri filosofi presentarono la loro opera e le ragioni storico-teoretiche da cui erano stati sollecitati, prime fra tutte la difesa della filosofia contro il prestigio della scienza e contro l'assolutismo dello stato. In un saggio dal titolo *De la "philosophie de l'esprit"*², Le Senne cita anche una terza ipotesi in opposizione alla quale è nato il movimento in questione, ossia la concezione dell'io come soggettività assoluta. Le tre questioni ricordate, benché tra loro apparentemente lontane e tali da riguardare ambiti differenti, partono dalla medesima *concezione dell'uomo*. A fondamento dello scientismo condotto ai suoi limiti estremi, così come a fondamento dell'assolutismo statalista totalizzante e del soggettivismo enfatizzato, troviamo sempre il medesimo intento: depauperare la forza del soggetto umano sradicandolo dal rapporto che ne fonda la natura, ossia il rapporto con lo spirito.

La parola *esprit* possiede un duplice connotato *psico-metafisico* che viene messo in discussione e minacciato dalle istanze di cui sopra. Minacciata è la psicologia quando l'io viene ridotto a dato empirico analizzato o analizzabile dalla scienza; minacciata è la metafisica che viene riusata a vantaggio dell'immanentismo dello stato e del potere assoluto del medesimo. *Mettre l'esprit à sa place*, ridonare allo spirito il ruolo e il compito che gli competono, significa innanzitutto ridonare al soggetto e alla metafisica il valore che essi possiedono. La *spiritualité menacée*, nell'intento dei fondatori di questo movimento, può essere salvata se la filosofia resterà fedele a tre convinzioni, condivise dal *milieu* filosofico che si raccolse attorno alla collana della *Philosophie de l'esprit*: la *visée* dell'Assoluto³, l'attenzione a tutte le manifestazioni dello spirito umano a torto ridotto dalla scienza a dato sperimentabile e, infine, la filosofia come fedeltà alla tradizione. In questo modo, la pienezza dello spirito potrà nuovamente rivivere nell'originalità dell'*esprit* di ogni filosofo⁴.

Il pensiero di René le Senne si sviluppa in questa prospettiva, e, in particolare, in essa si delinea la concezione dell'io che egli traccia. Ed è proprio con la *quaestio* del soggetto che abbiamo scelto di confrontarci in queste pagine⁵, *quaestio* che rappresenta la prima delle *démarches* in cui declinavamo la

parola *esprit*, ossia la *démarche psychologique*. Leggeremo la soggettività lesenniana seguendo le trame delle due tensioni che la animano: quella rappresentata dalla *libertà* che, nel perseguimento del valore, apre l'io alla sua collocazione metafisica, e quella rappresentata *dal corpo e dal carattere* che radicano l'io nel mondo; la dialettica tra queste due tensioni, che si gioca nell'intimità del "soggetto", costituisce il *cuore dell'io*.

1. I significati della parola "io"

Prima di inoltrarci *in medias res*, offriamo uno spettro terminologico delle accezioni con cui, nei testi lesenniani, ricorre la parola *io*. La lingua francese, infatti, dispone di due termini per indicare ciò che noi traduciamo con l'unico termine "io", ossia *je* e *moi*, ambedue presenti, sebbene non indifferentemente, nel contesto lesenniano.

Con *Je* (Io), Le Senne indica *l'unità dell'esperienza*, la *relazione-anima*, ponendoci nel contesto metafisico originario. Il *moi* indica, invece, lo spirito in quanto *soggetto*, lo spirito che conosce il travaglio dell'ostacolo e della determinazione e che si oppone al *Je* come l'accusativo *me* si oppone, nella lingua latina, ad *ego*; nell'opera *Introduction à la philosophie* questo stesso io è definito *moi psychologique*, siamo, in questo caso, nel livello della *soggettività finita*. Vedremo in che modo queste due realtà interagiscano tra loro e quali siano le modalità degli scambi reciproci che "accadono" nella loro storia⁸. Questo è il piano della problematica dell'io in cui abbiamo scelto di attestarci nel corso delle presenti pagine.

Ci sono, inoltre, due ulteriori accezioni con cui Le Senne parla dell'io. Sempre nell'opera *Introduction à la philosophie*, nel terzo capitolo dedicato all'*avènement du moi*, troviamo la definizione del *moi transcendantal*, che è l'io inteso nelle sue determinazioni in quanto esse sono identiche in tutti i singoli soggetti, nei riguardi dei quali costituiscono *un moi structurel profond*, e del *moi absolu*, ossia il *Je* in quanto pensato a prescindere dal rapporto con *l'io empirico* e *l'io transcendentale*, i quali nascono da una distinzione interna al primo e nei confronti dei quali il *Je* rappresenta l'anima comune. A questi due significati accenniamo al fine di esplicitare la complessità del contesto che stiamo analizzando e del quale prenderemo in esame le due realtà più espressive e indicative del pensiero lesenniano, ossia il *Je* e l'io finito.

2. La dialettica vivente del Je e la dinamica del soggetto e della persona.

Presentando la realtà cui Le Senne si riferisce parlando del *Je*, abbiamo accennato al fatto che esso è il contesto metafisico originario e, aggiungiamo ora, la *realtà spirituale prima*. Esso è animato da una dialettica vivente che è strettamente connessa con la dinamica che conduce all'individuazione del

soggetto e della persona. Allo scopo di chiarire tale legame, e in particolare di collocare l'io (*moi*) in questo contesto, chiameremo in gioco separatamente i due termini.

2.1 // *Je, unità dell'esperienza*

Il percorso che Le Senne compie per giungere alla posizione e definizione del *Je*, è ben espressivo del ruolo e del significato che tale realtà occupa in questa filosofia.

Obstacle et valeur si apre con una critica al metodo, o meglio, con la critica alla necessità —che sempre i filosofi hanno considerato “prima”— di descrivere la realtà e l'esperienza partendo dalla definizione di un metodo appropriato a tale compito¹⁰. Contro ogni formulazione astratta del metodo leggiamo, invece, che la filosofia deve essere *descrizione “concreta” dell'esperienza*¹¹. La *descrizione* è il momento nel quale chi descrive e l'oggetto descritto sono strettamente legati, secondo quanto ben esplicitato dalla parola *prova* (*épreuve*). Questo concetto sottende una gamma di significati differenti che vanno dalla “prova”, con cui siamo soliti indicare un'esperienza dolorosa, all'esperimento o anche alla possibilità di verifica. Inoltre, questo termine possiede una valenza al contempo soggettiva e oggettiva, carattere che gli deriva dalla contemporanea possibilità che esso offre di distinguere o di confondere i termini di “colui che prova” (*éprouvant*) e di “ciò che è provato” (*prouvé*). La descrizione, in *Obstacle et valeur*, è esemplificata e “descritta” proprio attraverso l'identificazione della medesima con la *prova*. *Descrivere* significa legare l'oggetto con ciò (o colui) che serve a descriverlo (o che lo descrive)¹², così come, nella prova, l'oggetto e colui che ne dà testimonianza rappresentano un tutt'uno. Quest'unità conduce a *legare* la descrizione con *l'esperienza*, il secondo dei termini che completa la definizione del significato e del compito della filosofia.

Gli *aspetti universali dell'esperienza* che si impongono in seguito ad una prima riflessione e che debbono poter essere ricompresi nella sua definizione sono tre: la molteplicità, l'unità, il non-essere. La prima è testimoniata, oltre che dalla molteplicità della presenza del dato e dalla continuità del medesimo, dal fatto che *una singola esperienza non è tutta l'esperienza* e che una filosofia che voglia fare i conti con un'esperienza concreta deve accogliere la molteplicità. La seconda, ossia l'unità, è testimoniata, oltre che dall'unità comunque supposta dalla molteplicità come elemento o come orizzonte totale e totalizzante di fronte alla dispersione del molteplice, anche dal gioco del tutto e delle parti. L'esistenza del non-essere, infine, è dedotta dall'impossibilità di ridurre al puro niente o all'assolutamente nuovo il non-dato in quanto “altro”; questa realtà si colloca, al contrario, nella medietà tra i due estremi sopra detti, implicando allo stesso tempo in sé l'impossibilità di essere ricondotto all'uno o all'altro limite.

Se questi tre caratteri, differenti e in contrasto tra loro, debbono essere comunque definiti “esperienza”, sarà possibile ipotizzarne ancora l'unità? Il cammino della descrizione si trova a fare i conti con realtà profondamente differenti ma che denotano tutte e allo stesso tempo la medesima esperienza.

Contro la parcellizzazione della realtà (molteplicità), contro una sorta di *reductio ad unum* della medesima (unità) e contro, infine, *l'unità nell'esperienza* (dove l'unità è intesa in senso di realtà compatta, *massive*, che escluda il non-essere), Le Senne propone *l'unità dell'esperienza*, unica che possa soddisfare i tre caratteri che connotano l'esperienza salvaguardandone allo stesso tempo le rispettive differenze. Questa particolare forma di unità è la *relation-âme, relazione-anima*. Il termine *relazione* rivela l'importante debito della filosofia lesenniana nei riguardi di uno dei maestri che, assieme a Frédéric Rauh, fu tra i più importanti nella formazione di questo pensiero, ossia Octave Hamelin, che proprio della relazione fece il perno del suo idealismo. Secondo Hamelin, la relazione è *relazione-norma, è unione di due contrari*, è la realtà espressiva del fondo "elastico" delle cose. Il contraddittorio e la contraddizione cedono il passo al "contrario" inteso come ciò che si risolve in una relazione e non in opposizione, facendo sì che ogni termine si presenti allo spirito come *positività incompleta*. Ma pur nominando la realtà prima allo stesso modo, Le Senne si distacca da questa relazione-norma perché essa sarebbe connotata –a suo avviso– da un carattere esclusivamente intellettuale. Al contrario, la formula *relazione-anima* indica che, all'origine della realtà, c'è un elemento che è contemporaneamente *norma e esistenza*, capace di rendere conto della molteplicità degli aspetti dell'esistenza e dell'esperienza senza rappresentarne una riduzione. Questa è la realtà prima, realtà che il nostro filosofo chiama *Je*. I vantaggi che questa parola reca in sé sono molteplici e giocati nella duplice tensione tra determinatezza e indeterminatezza, tra astratto e concreto, personale e impersonale, universale e particolare, tra conoscenza ed esistenza. Valga per tutti l'esempio del legame, espresso dal *Je*, tra l'appercezione soggettiva e il pensiero oggettivo, dove i due termini arrivano ad unirsi nell'io quale sintesi del pensante e del pensato. Esso è inoltre *universale e sublime*, dove il primo carattere gli deriva dalla sua capacità di essere il minimo astratto possibile, il secondo, dal suo essere *insieme inanalizzato*. Sintetizzando le accezioni con cui la natura e la realtà prima del *Je* vengono definite, diremo che esso è unità complessa e concreta dell'esperienza che mantiene in sé la molteplicità dei termini.

Altra definizione di quest'esistenza prima, definizione che le deriva da due caratteri che esprimono la sua onnicomprensività e la sua infinita capacità, è quella di essere *relazione ideo-esistenziale*, relazione riconosciuta pure come il *tutto dello spirito*³, che, in quanto tale, segue, comprendendole in sé, due differenti *diffrazioni (diffractions)*: dalla prima dimensione, ossia quella *ideale*, seguirà una *diffraction trascendentale*, da cui hanno origine la scienza, la religione e l'estetica, in più luoghi definite *démarches de l'esprit*. Dalla seconda dimensione, *esistenziale*, deriverà la *diffraction ideologica*, la quale "dà vita alle singole storie dei soggetti distinti"¹⁴. Delle due diffrazioni, in questa sede ci occuperemo della seconda, di quella, cioè, che segna l'origine del *moi*, prendendo anzitutto in esame le tappe del suo sorgere all'interno del *Je*, ossia quella che indicheremo come la sua "collocazione metafisica".

2.2. La dinamica del soggetto e della persona.

Dalla seconda *diffraction* della relazione-anima nasce la *subjectivité*, l'io. Le tappe di questa *naissance* sono ben descritte nell'articolo *Sujet et personne*⁵, che qui seguiremo.

Il saggio si apre con la critica all'intelligibilità concepita sul modello di una conoscenza dell'oggetto inteso come solidità e sistematicità perfette. L'uomo possiede una "propensione all'oggettivismo"¹⁶, propensione motivata e fondata dalla sua esigenza di solidità, di stabilità e di unità, motivo per cui l'oggetto che egli cerca continuamente e costantemente di conoscere e di possedere ai suoi occhi non rappresenta soltanto il *quid* amabile di per sé ma anche ciò che, per le caratteristiche che possiede, soddisfa quest'esigenza intrinseca alla sua natura. L'esigenza dell'oggettivismo, allora, prima ancora di essere esigenza dell'oggetto, è *ricerca di solidità perfetta e fondativa*. Di conseguenza, l'"oggetto" —che qui deve essere inteso nella molteplicità delle sue accezioni e non soltanto in quanto "dato"— diventa, nella maggior parte dei casi, un *idolo*, come l'onnipotenza della scienza spesso testimonia¹⁷. Solidità, scienza e tecnica possono diventare palliativi ingannevoli che rispondono alla pretesa riduzione del reale che l'uomo compie nel momento in cui domanda e domanda loro, inconsciamente o consapevolmente, la risposta alla propria esigenza di stabilità e concretezza. Nel tentativo di superare questo contrasto, l'autore "ricollocare" l'oggetto per "ricollocare" lo spirito, tentativo che mostra come il problema non sia tanto quello di opporre tra di loro la scienza e lo spirito quanto quello di leggere correttamente i due termini.

L'oggetto possiede un carattere bifronte: esso è "ciò che conosciuto" ma è anche "ciò che può essere realizzato". Tale carattere è esemplificato dall'atteggiamento del medico nei riguardi del paziente; quest'ultimo è agli occhi del primo sia "oggetto" e "tramite" dello studio scientifico che concerne il decorso della malattia sia "amico" che il medico stesso vuole salvare cercando di precedere le tappe del completamento del medesimo decorso¹⁸. La stessa cosa può essere detta dell'oggetto; se, infatti, pensiamo al rapporto che quest'ultimo intrattiene con la coscienza che lo conosce, vediamo che esso possiede, allo stesso tempo, la trasparenza del "pensato" e l'opacità che gli deriva dal non essere semplice entità rapsodica ma di poter essere contestualizzato e/o contestualizzabile in uno sfondo di intelligibilità ed empiricità pure. In altri termini, nella conoscenza viene messa in questione la tensione grazie alla quale la realtà si dà nella sua semplicità naturale e oggettiva, semplicità che emerge da un fondo che la coscienza, se intesa soltanto come insieme di capacità cognitive, non è capace di rischiarare. Ecco chiarito il senso della duplice ricollocazione cui sopra si accennava: ricollocare l'oggetto significa ricollocare lo spirito, tenendo conto dell'ambiguità spirituale che la determinazione oggettiva riflette. Allo scopo di chiarire questo punto, occorre ritornare all'analisi del *Je* ripartendo dal livello cui eravamo giunti.

Nel tentativo di descrivere una sorta di esistenza pura dell'io, Le Senne lo definisce come una realtà la cui dialettica, ossia la cui vita, parte da un minimo livello possibile di distinzione¹⁹. Tuttavia, proprio perché è un'esperienza che basta a se stessa, il *Je* è caratterizzato da una duplice oscillazione tra un *minimum* (*non minus infra*) e un *maximum* (*non plus ultra*), oscillazione che per-

metterà di chiamarlo comunque “Io” anche nel momento in cui, da esperienza pura quale esso era, passa allo slancio semi-cieco della spontaneità ingenua. Tale spontaneità è la prima frattura che incontriamo all’interno dell’indistinzione originaria dell’Io: essa è l’esperienza (e dunque è il *Je*) in quanto connotata da un accrescimento continuo di intensità, una positività che è slancio. Ma si tratta ancora dell’esperienza indistinta, ossia del *Je* considerato nella sua minima e massima espansione. Tale spontaneità svela e mostra il significato della dinamica interna della relazione-anima, che è quello di essere vitalità dialettica. Ora, da questa dinamica, il *Je* “esce” in virtù di una frattura.

Prima di analizzare tale frattura, è tuttavia necessario che ci domandiamo che cosa possa far sì che, in un primo momento, il *Je* permanga in sé. L’unico elemento utile a questo proposito che possiamo ricavare dal testo lesenniano è il fatto che fino ad un certo punto non esiste contraddizione tanto forte da arrestare lo slancio della spontaneità²⁰. Gli arresti che caratterizzano la presente dialettica non costituiscono, inizialmente, una negatività tale da determinare una sospensione definitiva dello slancio vitale. La descrizione di questa dinamica è espressiva del punto limite cui giunge l’unità complessa del *Je*, unità che, arrivata a questa soglia, si scinde. Tale scissione si manifesta come *fêlure*, incrinatura provocata da una sorta di peso interno che la spontaneità vitale acquisisce nel progressivo esercizio della propria attività, come una sorta di non indifferenza della spontaneità da sé che, da indomabile conquistatrice quale essa era, la rende terra di conquista. Ecco, allora, il punto in cui la relazione-anima, da unità complessa e indeterminata, si scinde suddividendosi in *determinazione e valore*. La determinazione è la relazione in quanto interrotta, è la possibilità che “qualcosa esista”, anzi, è l’unica oggettività esistente in quanto *élément d’object* che riflette l’ambiguità spirituale da cui nasce²¹. Vediamo che cosa legittima il ricorso a quest’ambiguità e in che senso occorre intenderla.

Nel costante porsi dell’oscillazione del *Je* tra un *non minus infra* e un *non plus ultra*, l’ostacolo diventa ciò che esso effettivamente è e può essere perciò riconosciuto nella sua natura oggettiva. Resta però il fatto che esso emerge comunque dalla relazione originaria, di cui è rottura. L’ambiguità del *Je* è legata alla sua natura, al suo essere unità puntuale e continua, universale e sublime. Questi caratteri competono all’Io allo stesso modo in cui gli compete la spontaneità ingenua, ragione per cui diventa ad un certo punto impossibile parlare di un’unica complessa relazione. Perciò, arrivando all’apice di questa dinamica, arriviamo anche all’interruzione della stessa unità indifferenziata, interruzione già in qualche modo rappresentata anche dalla relazione²². L’ambiguità spirituale è, allora, l’ambiguità dello spirito in quanto relazione. Questo movimento, però, non si compie solo nella direzione da-verso: esso si attua anche nella direzione verso-a²³. Perciò, l’oggettività in quanto determinazione non può essere intesa come datità in sé compiuta a prescindere *dal-l’humus* dal quale è generata e che la sostiene. Reciprocamente, tale fecondità non è indifferente all’oggettività che essa stessa ha posto. Tra spirito e determinazione si instaura un processo sulla base del quale oggettività e realtà spirituale vengono a trovarsi in stretta relazione. I due termini, reciproca-

mente, si delimiteranno e si supereranno ma non in un senso circolare, secondo quanto accadeva nella “prima” dialettica del *Je*, ma in un senso verticale, che può attuarsi sia verso il basso che verso l’alto. Il cuore di questa dialettica è la definizione *del soggetto e della persona*.

Lo spirito resta tale anche dopo essere passato attraverso il travaglio della *fêlure*. Tuttavia, dopo che esso ha subito la ferita della separazione, non si potrà più parlare di *Je*, ma di *moi*; di soggetto che si sostituisce alla sovranità della spontaneità²⁴. Il limite è tale innanzitutto nei riguardi dello spirito, il quale, però, a sua volta non ne viene esaurito. A questo punto la dialettica del soggetto e della persona si pone come momento cruciale nella vita dello spirito, assumendo un significato di particolare rilievo non soltanto ai fini della definizione dell’io (*moi*), ma anche nel manifestare la rottura della relazione e della permanenza che connota la vita dello spirito. Diventa un momento cruciale, inoltre, poiché fa venire alla luce la duplice tensione tramite la quale la vita dello spirito definisce l’individualità storica.

La relazione interrotta è la determinazione. Ora, questa, e dunque l’oggettività, rappresentano un singolare crocevia per lo spirito che è *soggetto* in quanto è ostacolato, intralciato, dalla determinazione²⁵; è *persona* in quanto si riconosce alla sorgente della determinazione, la comprende e la possiede²⁶. Inoltre, la distinzione tra il soggetto e la persona è, allo stesso tempo, un’opzione compiuta dall’io, opzione che rappresenta il vero nucleo della questione. Le Senne, infatti, non parla mai di soggetto e persona come di due termini separati e autonomi ma essi sono i *termini di una scelta*, o meglio, le *due possibilità* tra le quali spetta all’io scegliere. Lo spirito in quanto persona e lo spirito in quanto soggetto sono una duplice alternativa che si ripropone sempre (e soltanto) sul piano storico. L’ipotesi della separazione radicale dei due elementi è accostata dall’autore alla morte dello spirito. Se, infatti, per lo spirito si desse la sola possibilità di essere *soggetto*, fino a raggiungere il limite ultimo rappresentato dalla scelta “negativa” della soggettività, esso morirebbe²⁷. Per contro, l’esaltazione della persona implicherebbe un astratto trionfo dello spirito, l’onnipotenza del quale sarebbe posta in risalto a prescindere dal piano storico in cui si concretizza; esso diventerebbe, di conseguenza, uno spirito vuoto (*vide*)²⁸. Soggetto e persona rappresentano, dunque, la duplice opzione di fronte all’ostacolo e alla determinazione intervenuti.

E tuttavia, nonostante queste dichiarazioni esplicite, nel testo lesenniano sembrerebbe essere presente una più forte propensione per la pendenza positiva di questa dialettica piuttosto che per quella negativa. L’autore ci invita espressamente, è vero, a rifiutare la separazione assoluta tra lo Spirito (*Je*) e gli spiriti (*moi*) perché questa sarebbe solo una “finzione astratta” e osserva che è necessario che il soggetto non sia vincolato in modo assoluto all’ostacolo e che la persona non sia vuota astrattezza. Ma occorre fare attenzione a non interpretare quest’affermazione come la ricerca di un vago equilibrio tra le diverse parti. C’è, infatti, una chiara indicazione della preminenza dell’apertura rappresentata dalla persona, e dunque dal superamento della determinazione, perché si compia il progresso verso l’Assoluto. La filosofia, dice Le Senne, è il ritratto dello spirito e “un buon ritratto non si accontenta di ripro-

durre i tratti di un volto, esso cerca di mostrare l'espressione dell'anima²⁹. E l'anima dello spirito si palesa nel *desoggettivarsi* progressivamente per *personalizzarsi* in maniera crescente³⁰. Occorre elevarsi al di sopra della soggettività per cogliere e manifestare il cuore della persona, cuore che consiste nella tensione all'Assoluto, scelta che determina a sua volta la vita o la morte dell'io in quanto soggetto³¹. Perciò, in questa dialettica, la parte preponderante è quella occupata, o almeno che dovrebbe essere occupata, dalla dinamica della personalizzazione, ossia dal movimento ascendente.

Ma in che rapporto sta la "morte" auspicata del soggetto con l'io (*moi*) che nasce in seguito all'avvento dell'ostacolo e della determinazione? In che modo resta o diventa possibile pensare la dignità della fatticità finita dell'io? L'ipotesi della tensione costitutiva della soggettività è quella che meglio può salvare e rendere conto della singolarità dell'io individuata nella sua stessa nascita. E nonostante il soggetto e la persona siano i due poli dello spirito in quanto io, riteniamo che lo sbilanciamento del medesimo verso il "limite positivo" e superiore, limite che è rappresentato dalla persona, sia evidente. Cercheremo un'ipotesi di risposta alle questioni sollevate nell'analisi di un'altra dimensione dell'io, ossia quella che, accanto alla sua "collocazione metafisica", lo costituisce come finitezza ancorata al mondo³².

3. Il cuore dell'io come tensione: il farsi e cercarsi dell'io

28

Una volta chiarita quella che abbiamo definito la "collocazione metafisica" del soggetto, del *moi*, è lecito domandarsi che cosa caratterizzi e faccia sì che si realizzi la storia di "questo" singolo io. La risposta a questa domanda è quanto ci permetterà di chiarire il senso della fatticità storica e della finitezza dell'io; risposta da cui attendiamo l'esito positivo del radicamento dell'io nella realtà a cui nasce, e non soltanto da cui è nato, come l'esperienza del *Je* testimonianza. In che modo, in altri termini, quella dinamica della personalizzazione, le cui priorità e centralità sono innegabili, si coniugano nella soggettività? Nostra ipotesi sarà quella di attestarci, nei livelli che via via incontreremo, nella *tensione tra i due termini della persona e del soggetto*, tensione ben espressa proprio dalla natura dell'io. Un primo segno di quest'originaria tensione che connota l'io è quella rappresentata dalla sua natura in quanto *farsi e cercarsi*.

Riproponendo e parafrasando la celebre domanda rivolta dall'abate di Morellet a Maine de Biran³³, domanda con la quale l'abate chiedeva che cosa fosse l'io, Le Senne dichiara che l'io è una "realtà" che non smette mai di cercarsi (*c'est ce qui ne cesse jamais de se chercher*). Verificheremo ora in che modo e fino a che punto tale farsi e cercarsi dell'io debba essere inteso come il modo originario dell'essere dell'io stesso; se, cioè, la "determinazione" del *moi* all'interno del *Je* sia originariamente attività. A tal scopo riteniamo importante leggere le tesi lesenniane in dialogo con quelle del filosofo dell'*effort* che abbiamo appena citato, ossia Maine de Biran³⁴, il quale è all'origine di molte delle istanze del nostro autore, in particolare del suo intendere l'io come attività.

Ne *Le devoir* troviamo preziose indicazioni riguardo a questo tema³⁵. Pur

riconoscendo a Biran il merito di avere scoperto che l'io è dinamismo volontario, e che dunque esso non è una *res*, Le Senne completa il pensiero del perigordino affermando che “trovarsi nel livello dell' *effort* significa trovarsi nel livello della contraddizione”³⁶. La contraddizione, ne *Le devoir*, è concepita in un senso *empirico* e *interiore*, “biraniano”, appunto, senso che viene chiarito in opposizione all'accezione logica della medesima. Il significato della contraddizione logica è ben esemplificato nell'immagine del cerchio quadrato, del quale “non potremmo neppure riuscire a capire in che modo sia possibile realizzarne uno”³⁷; la contraddizione psicologica, invece, “si pone per essere dissolta”³⁸. Inoltre, mentre la contraddizione logica è soppressa prima di nascere, quella psicologica nasce per essere soppressa. Nasce, però, e la coscienza può parlarne. La sua natura è tale da permettergli di tenere insieme due differenti elementi, secondo quanto è esplicitato dall'esperimento scientifico condotto dagli scienziati Rayleigh e Ramsay, esperimento che permise agli scienziati di scoprire l'esistenza di un nuovo gas, l'argo, e che il nostro filosofo racconta e descrive con dovizia di particolari. Il *factum movens* della ricerca fu la scoperta del tutto casuale che, misurando i pesi atomici di Stas con un campione di azoto chimico e un campione di azoto naturale, venivano ottenuti due pesi sensibilmente differenti; fatto strano e che non avrebbe dovuto verificarsi, stante la legge dell'identità dei pesi delle specie chimiche. La contraddizione è, dunque, riconosciuta perché il punto di riferimento è una legge fondata sull'unità. La prima reazione di fronte a questa novità fu il pensiero di essere incorsi in un errore piuttosto che di essersi imbattuti in una scoperta. Iniziarono, allora, una serie di esperimenti che dimostrarono tutti, l'uno dopo l'altro, che gli scienziati, nonostante continuassero a presupporre l'omogeneità e l'unità dei pesi, avevano incontrato una contraddizione e una differenza irrisolvibili. Al termine della ricerca, tuttavia, i risultati di questi esperimenti dimostrarono tutti inconfutabilmente che era stato scoperto un nuovo gas. La contraddizione è stata, in questo caso, il motore di una scoperta scientifica resa possibile dal fatto che un episodio attribuito all'errore e *contraddittorio* rispetto alla legge conosciuta e applicata, è stato verificato fino al punto in cui la contraddizione stessa, nata in quanto tale nei riguardi della legge, è svanita lasciando il posto alla scoperta del nuovo elemento. Se riesaminiamo il primo momento dell'esperimento, comprendiamo che cosa significhi che la contraddizione mantiene in sé due termini inconiugabili tra di loro (i due differenti pesi attribuiti a due gas in un primo momento considerati identici), contraddizione il cui superamento ha condotto alla scoperta di una verità fino a quel momento sconosciuta.

Una volta posta la natura, e per certi versi, il ruolo della contraddizione, diventa necessario vedere, però, dove sia radicata la possibilità di esistenza della medesima³⁹. È quanto Le Senne si chiede ponendo l'interrogativo: “Che cos'è, per noi, la contraddizione?” Domanda che formuliamo in altri termini chiedendo dove sia possibile cogliere, nel livello della soggettività, l'esperienza della contraddizione. Una testimonianza di ciò che la contraddizione è per noi, ci è offerta dalla coesistenza, nel *cogito* –giungiamo in questo modo al cuore della soggettività– di due termini oscillanti e contraddittori, di un *flotte-ment psychologique* che ne connota l'essenza. All'interno di questo atto del

pensiero troviamo, infatti, il *dubito* e l'*affirmo* come due momenti inerenti alla medesima e complessa realtà; e la *contradiction* consiste proprio in quest'oscillazione che si ripropone sempre all'interno dell'atto del pensare. L'affermazione chiara e distinta, l'atto del pensiero non è un atto isolato ma è generato dal lavoro compiuto dal dubbio, lavoro che resterà nel *cogito* quale segno del primo momento da cui ha avuto origine la certezza che il pensiero ha successivamente raggiunto⁴⁰. Nessuna verità, nessun pensato si dà senza la prova di un ritardo, di uno scarto, di un'approssimazione che, anziché essere un vincolo negativo, rappresenta la fecondità del concreto poiché conduce alla positività della scoperta. "Impensabile pensato" (*impensable pensé*): ecco un'altra suggestiva definizione della contraddizione lesenniana.

Alla contraddizione eravamo giunti cercando il senso dell'affermazione secondo la quale "trovarsi nel livello dell'*effort* significa trovarsi nel livello della contraddizione"⁴¹, laddove, sulla scia del pensiero biraniano e cercando di chiarire il significato del farsi e cercarsi originario dell'io, era stato posto il binomio *effort-io*. L'io è ciò che permette che i termini della contraddizione si pongano in quanto tali; è l'unità senza la quale i medesimi non avrebbero significato. Nell'esperimento scientifico il contraddittorio si palesa perché il presupposto della ricerca è una legge che unifica, in questo caso la legge dell'identità dei pesi atomici. Allo stesso modo, l'io è la *superstance* che mette in relazione i termini contraddittori senza stringerli tra loro, senza, alla fine, integrarli⁴². Il senso in cui occorre intendere tale unità, che è poi l'*unità dell'io*, si mostra in rapporto al concetto di *relazione* (diversa dalla relazione-anima che per la prima volta è tematizzata in *Obstacle et valeur*⁴³), che, ne *Le devoir*, è definita come ciò che realizza o tende a realizzare l'unità complessiva dei termini contro l'esclusione di uno dei due poli operata dalla contraddizione. Tra i due termini esiste una sorta di reciprocità: la natura della contraddizione è, infatti, "strana", poiché si tratta di una relazione che non può essere relazione⁴⁴, ossia di un rapporto che non può essere risolto pur dovendo essere, per sua natura, superato a vantaggio di uno dei due termini. La ragione di questo superamento sta nel fatto che la contraddizione ha di fronte a sé l'unità come promessa incompiuta, come anelito contro la dispersione. Il problema si sposterebbe, semmai, sul significato con cui occorre leggere l'origine dell'unità, origine che è l'io, il quale, nella contraddizione, sperimenta il proprio potere di unione, potere che non può derivare dai singoli termini in gioco, fatto che "contraddirebbe" il senso stesso della contraddizione. Il potere di unione *deve venire da noi*⁴⁵. Perciò il *cogito* è definito nei termini di *Je souffre donc je suis*, dove, in questo *déchirement* originario, troviamo il primo atto della soggettività in quanto atto drammatico, generato dal fatto che l'io è, sì, l'orizzonte di fronte al quale sta la contraddizione, ma quest'ultima, allo stesso tempo, è il veicolo tramite il quale l'io si prova, si sperimenta.

Una volta chiariti i termini in gioco occorre, però, vedere in che modo essi confluiscono nel cuore della tensione dell'io come *farsi e cercarsi*, riprendendo ancora una volta il dialogo con Maine de Biran. Parlare di *effort* in termini biraniani significa collocarsi all'origine dell'io e dell'atto primo della coscienza. La contraddizione lesenniana, invece, pur essendo strettamente legata all'io,

non è l'io. In tale differenza si gioca la diversità tra il *farsi dell'io* "biraniano" e il *farsi dell'io* messo a tema dal nostro autore. Il cuore del distacco dal dinamismo volontario biraniano, di cui pure Le Senne riconobbe la portata rivoluzionaria, sta proprio nel concetto di *contraddizione*. L'*effort* biraniano, ne *Le devoir*, è definito *défaillant* perché rende oggetto, cosifica (*durcit*) l'ostacolo che supera e che è intrinseco alla sua stessa definizione; esso, infatti, consiste nell'atto volontario e in una resistenza che gli si oppone internamente. Al continuo superamento dell'ostacolo, superamento in cui risiede la natura dell'io in quanto *volo* che continuamente si fa, viene contrapposto il costante lavoro nel corso del quale la contraddizione è, in ogni istante, *confessata e riconosciuta*. In questa, al contrario dell'*effort*, i due elementi contraddittori possono essere tenuti ambedue in vita e di tutti e due è possibile pensare alternativamente che essi sono il *mio* e il *non-mio*. Inoltre la contraddizione, se pure è l'*effort* in cui sta l'io, non è l'io. Il *Je souffre donc je suis* si allontana dal *Je veux donc je suis* –formula con cui esplicitiamo l'*effort* biraniano– nel momento in cui esso pone il cuore dell'io nel suo farsi come tensione irrisolta. Ma individuare nell'attività il senso della natura dell'io e scrutarne l'essenza fino ad arrivare a definirla come tensione irrisolta, apre, più che risolvere, un problema. Lo apre nel momento in cui, pur giungendo alla definizione di un io che è tensione all'unità e pur chiarendo che la contraddizione è ciò che muove il farsi dell'io, lascia irrisolto il problema di come questa tensione si attui nella finitezza concreta dell'io stesso. Non basta affermare che l'io è tensione, ma occorre arrivare al cuore della finitezza come tensione, cuore che solo l'analisi della natura *complessa* dell'io ci permetterà di chiarire. Il farsi e cercarsi tracciano il percorso che l'io compie a partire dalla determinazione grazie alla quale esso è, invitandoci allo stesso tempo a risalire all'indagine di una natura complessa che si manifesta, in prima istanza, nella necessità di spiegare il ruolo di quelle realtà che costituiscono l'ancoramento del soggetto finito al mondo, ossia il carattere e il corpo, connotati che costituiscono la struttura originaria dell'io.

4. L'io e il carattere. Analisi di un rapporto di permanenza e di attività.

La caratterologia, lo studio del carattere, occupa un ruolo centrale nella speculazione lesenniana. Essa può essere intesa secondo due accezioni: o come conoscenza dei caratteri, o come conoscenza della modalità con cui l'uomo conosce, esplora il proprio carattere e reagisce sullo stesso. Solo per la prima accezione si può parlare di caratterologia in senso stretto; la seconda è, propriamente parlando, *idologia*.

Che cos'è, dunque, il carattere? Esso è l'insieme delle disposizioni congenite che formano lo scheletro mentale di un uomo e ogni singolo io *possiede* questa struttura che eredita e che gli deriva da circostanze che lo trascendono. Inoltre il carattere è "permanente" e "solido", è una struttura che determina l'io, indipendentemente dai mutamenti storici che gli occorrono;

terza caratteristica, esso è lo scheletro della vita psicologica e si trova ai confini dell'organico e dello spirito⁴⁶. Della prima accezione, sottolineiamo che il carattere è una presenza che, di fatto, appartiene all'io come eredità con cui esso nasce e non come frutto della sua attività, del suo farsi. Per quanto riguarda il carattere inteso come permanenza, occorre ricordare che lo scopo principale della caratterologia è proprio quello di analizzare questa specifica accezione del medesimo, valutando il modo in cui esso possa favorire la conoscenza dell'uomo. Richiamandosi al dialogo tra la scienza della natura e la scienza dello spirito, Le Senne nota come la chiave del dibattito stia proprio nell'esperienza che facciamo di noi stessi. Ci cogliamo internamente (*du dedans*) come io indiviso e unitario (*massif*), compatto (sono io che penso), ma esternamente (*du dehors*), siamo oggetto di conoscenza per certi aspetti oggettivabile e frammentabile, il nostro comportamento è regolato da leggi ed è, almeno fino ad un certo punto, rilevabile in modo scientifico. In questo secondo caso ci riferiamo al comportamento "fisico" e non certo alla sfera della decisione e della libertà. Ci interessa, però, il punto di sintesi di questa riflessione, rappresentato, per l'appunto, dal carattere in quanto esso si trova all'intersezione di due sfere che caratterizzano l'uomo: quella che ne definisce la natura "intima e mentale" e quella che riguarda l'uomo, per così dire, "manifesto".

Il tema della differenza tra il metodo della scienza della natura e quello della conoscenza dello spirito non è certo una novità nella filosofia. Inoltre, esso rientrava anche tra i temi principali della *Philosophie de l'esprit*, la quale si proponeva di liberare lo spirito dalla metodica gnoseologica positivista⁴⁷. Il rischio in cui potrebbero incorrere queste analisi sulla caratterologia è quello di intendere il carattere come un'oggettività di frontiera che favorisce, con ciò che possiede di permanente, la scienza esatta dell'io identificando quest'ultima con la conoscenza dello spirito che si manifesta nell'io stesso. Di fatto, allora, si arriverebbe ad una conoscenza dello spirito dedotta dalle strutture caratteriali, e dunque da una classificazione positiva⁴⁸. Tuttavia, il senso delle analisi caratterologiche di Le Senne non può essere totalmente scisso dal restante contesto di questo pensiero. Rileggiamo gli assunti principali con i quali l'autore illustra i capisaldi di questa disciplina.

Il carattere, dicevamo, manifesta l'io. Il verbo francese usato da Le Senne e che traduciamo con *manifestare*, è *déployer*, che indica la manifestazione in quanto svolgimento e dispiegamento, il "développement dans toute son extension". Questo termine indica che il carattere dispiega, svolge l'io in modo manifesto e in tutta la sua estensione. Ne dobbiamo però dedurre che lo risolve completamente? In questo caso si avrebbe ragione ad accusare Le Senne di voler formulare una caratterologia che sia conoscenza positiva dell'io. Ricordiamo, però, che Le Senne "concede" alla coscienza l'esigenza dell'oggetto; ciò che invece non le concede è la *riduzione* del medesimo. Perciò ci pare sia possibile distinguere tra una *conoscenza positiva* che è rapporto reciproco tra metodo e oggetto e una *conoscenza positivistica* che riduce questo stesso rapporto. La via seguita da René Le Senne è la prima, come è testimoniato dalla collocazione del carattere e della caratterologia nel contesto più

ampio del destino personale, della considerazione antropologica –come egli stesso afferma ne *La destinée personnelle*⁴⁹– ma, prima ancora, nel contesto della concezione complessa dell'io.

Giunti a questo punto, possiamo risalire alla nascita dell'io seguendo, però, una prospettiva diversa: non collocheremo più *le moi* nel contesto metafisico, ma cercheremo di coglierlo nella sua puntualità storica e nel suo ancoramento al mondo.

4.1. *Qu'est-ce qu'un homme?*

Per rispondere a questa domanda⁵⁰, l'autore avverte che occorre ripartire dall'ambito da cui l'io si stacca, ossia dal *Je*. Più volte, nel corso di queste pagine, abbiamo osservato che la nascita dell'io è nascita come determinazione e contraddizione. Nell'opera *La destinée personnelle* Le Senne parla di limite, anzi di *sentimento del limite* che diventa tanto più forte quanto più delinea i tratti della natura umana. Tale sentimento nasce in seguito ad una “descendenza” (*déhiscence*), ad indicare che la nascita dell'io è frutto di un'apertura all'interno del *Je* ormai giunto nella fase della sua piena “maturità”. A questa *déhiscence* del *Je* corrisponde la “surgescenza” (*surgescence*) del *moi*. In seguito a tale distacco si produce una netta distinzione tra *io e non-io*. Il *non-io* si articola secondo due direzioni, ossia come *determinazioni empiriche* distinte in due specie di bagagli (*paquets*)⁵¹; di questi, il primo contiene i dati che esprimono l'io al punto che esso arriva a confondervisi; si tratta del nucleo della soggettività⁵². Il secondo bagaglio è quello dell'oggettività, del riconoscimento, cioè, di quanto è realmente estrinseco all'io⁵³. Ora, se specifichiamo il significato dei dati che costituiscono la soggettività, vediamo che questi rappresentano “il mio” inseparabile dal “me stesso”, “mio” senza il quale io non sarei niente. L'io nasce per il sentimento della propria limitazione, determinazione, ma non sorge come un vuoto di contenuto o come una determinazione astratta. Dire io, significa riconoscere come propri una serie di dati. Ma com'è possibile che alcuni dati empirici ineriscano all'io? Si deve forse pensare che, nell'indistinzione del *Je*, essi siano già presenti e che, solo di seguito al proprio avvento, l'io li riconosca come tali da costituire la soggettività? È evidente come le questioni sollevate, per una via diversa da quella fino ad ora percorsa, riconducano il discorso alla questione della nascita dell'io. Esso nasce come pienezza che è *determinazione empirica*, la quale ne fonda fin dal primo momento la concretezza originaria. Tale determinazione è, tuttavia, l'effetto della *surgescence* dell'io. Il nucleo della soggettività è una serie di dati che, se pure legati allo spirito, sono comunque empirici e riguardano l'esperienza finita. Questi dati costituiscono il “mio” inseparabile dal *me (moi-même)*. Se da una parte ci è difficile spiegare l'antecedente nascita del *moi* e quella successiva dei dati, dall'altra è tuttavia chiaro che senza queste determinazioni empiriche non esisterebbe neppure la soggettività, l'io. Quest'ultimo non esiste senza “il mio”, pena il ridurlo ad uno sguardo che non coglierebbe niente in se stesso, secondo una felice espressione di Le Senne⁵⁴. *Io e mio* costituiscono il nucleo della soggettività, nucleo intimamente riflessivo. Il non-vedere-nulla-in-sé è espressivo del fatto che la soggettività, se non coglie in atto il proprio

contenuto e, soprattutto, se non lo riconosce come il “proprio”, non esiste.

La distinzione dei due bagagli di dati introduce un ulteriore elemento. L'io è *situato* perché è determinato da alcuni dati che gli ineriscono e che costituiscono la sua identità, mentre altri dati gli sono estrinseci. La situazione, esito della sua limitazione, è paragonabile alla frontiera che troviamo sulla carta geografica, è il tracciato tra i due bagagli di dati⁵⁵. Essa è caratterizzata da *zone*, definite sulla base della maggiore o minore prossimità nei riguardi del nucleo che definisce la soggettività. La più ampia è quella *spazio-temporale*, la seconda, *la distinzione di sé e degli altri*, la terza, che come espressamente Le Senne riferisce, riguarda più strettamente l'io, è il *corpo*, la quarta è il *carattere* e la quinta è il foro interiore, *l'intimità*. Questi livelli sono chiamati *couches*, strati dell'io. Ma si tratta di stratificazione progressiva o i vari livelli si implicano tra di loro, sono, cioè, unione complessa? Ricordiamo che Le Senne parla di strati concentrici della situazione e che la situazione è la frontiera tra l'io e il non-io in cui l'io stesso è posto. Dire che l'io è situato non significa appiattirlo in una situazione. Le prime due *couches*, essenziali all'identificazione del *moi*, sono anche le più estrinseche. Delle ultime tre non è possibile affermare la stessa cosa. Queste, pur essendo strati interessano direttamente l'io perché lo costituiscono, anche se resta da chiarire in che modo e secondo quali rapporti.

Innanzitutto, il corpo. Esso è la condizione perché l'io conosca, percepisca, si muova; o più in generale, è ciò che fornisce all'io “gli strumenti dell'azione”⁵⁶. Inoltre, il corpo possiede un duplice carattere fisico e mentale, dove il primo gli deriva dall'appartenere alla natura, il secondo dal poterse ne distaccare in quanto esso aderisce interiormente all'io. Nel corpo sono in gioco la tensione tra interno ed esterno, unità e dualità, interiorità di un rapporto e separazione dei termini, rapporti, questi, dei quali il corpo è espressivo proprio in quanto mentale e fisico⁵⁷. Occorre però specificare in che modo l'io lo coglie. Stando a quanto affermato in precedenza sul “mio”, è necessario che io riconosca che questo è il mio corpo poiché, senza di esso, non potrei neppure dire “io”. Pur se l'autore parla di strato della situazione, ossia dell'io in quanto esso è posto e situato, è evidente come tale situazione sia di natura differente rispetto alle situazioni di cui prima si era parlato. E ciò non soltanto perché quelle sono estrinseche mentre il corpo riguarda l'io direttamente, ma ancor più perché questo necessita dell'aggettivo “mio” in quanto esso nasce con il medesimo ed è da lui inseparabile. Parliamo di strato, è vero, ma perché questo strato mi appartenga occorre che esso sia dato empirico intrinseco. Esiste, dunque, un livello in cui “io” e “corpo” sono indisciungibili: si tratta del livello della soggettività. Ricordiamo che l'io, a prescindere dalla pienezza del mio, sarebbe uno sguardo senza contenuto. Ma, reciprocamente, in che modo quest'impossibilità per la quale l'io deve essere anche il “mio corpo”, riguarda il corpo stesso? Se non ci fosse questa cooriginarietà con l'io, esso sarebbe solo dato estrinseco, oggetto di osservazione. È vero che ciò è scientificamente possibile. Ma è pure vero che, oltre ad essere strumento oppure oggetto di osservazione naturale, esso è anche lo strumento della relazione di sé con

gli altri. Comunicerebbe qualcosa di più di una serie di elementi legati alla sua natura se non fosse di per sé connaturale alla soggettività? Perciò non ci pare si debba escludere la possibilità di parlare di *soggettività del corpo* laddove esso è strettamente in contatto, per un legame cooriginario e imprensindibile, con l'io.

Lo stesso vale per il carattere, il quale è al vertice della *couche* interiore del corpo⁵⁸. Tentando di rendere con un'immagine questi strati concentrici, pensiamo agli anelli del tronco dell'albero; a partire da quest'immagine, proviamo a raffigurare il carattere come collocato nella zona più interna dell'anello del corpo. La stessa natura relazionale che mostrava il corpo come rapporto tra l'interno e l'esterno, la osserviamo nel carattere come relazione tra il corpo e l'intimità spirituale dell'io. Il carattere è, per un verso, condizionato dal corpo, ma, per un altro verso, esso riconduce all'unità dell'io quel corpo che sarebbe altrimenti percepito come rapsodico agglomerato di parti⁵⁹. Ogni singolo organo può essere studiato in quanto preposto alle specifiche funzioni vitali. La concezione corporea, così intesa, è già un primo livello di unità che, a sua volta, si stringe attorno al carattere che è una sorta di "carlinga in cui sta l'io (*le moi*)". Per suo tramite, poiché esso è solidità permanente, l'io integra la molteplicità delle parti; per contro, tramite gli organi e le funzioni, questa molteplicità esercita la sua influenza sul carattere. Non è possibile pensare ad un superamento dell'unità o della molteplicità a vantaggio di uno solo dei termini; l'unità caratteriale è, infatti, per sua natura sempre sospesa tra l'affermazione dell'unità e della frammentazione. La permanenza caratteriale non è dunque assoluta, né lo è la sua funzione unificante.

Infine, lo strato più interno, l'intimità. Questa è la regione più profonda dell'io, quella che lo anima; essa è il *cuore spirituale e libero dell'io*⁶⁰. Ma prima di esaminare ciò che apre l'io, ossia la sua libertà, ritorniamo ancora al carattere.

Che cosa fa sì che io lo definisca e lo senta come il "mio carattere"? Pur esistendo un margine per cui esso si affina e si modella nel corso delle vicende della vita, c'è comunque una permanenza ereditaria alla base di ogni futura evoluzione al punto che l'uomo potrà modificare la propria condotta ma non alcune delle sue predisposizioni congenite⁶¹. Con più forza si ripropone allora la domanda circa la possibilità di dire "il mio carattere" anche se esso costituisce un'eredità con cui nasco. L'unica via percorribile è quella che è stata già esplorata in merito all'identificazione della proprietà corporea. L'io sarebbe impensabile senza il carattere perché, in caso contrario, prevarrebbe la dispersione organica o l'individuazione del *moi* con una delle singole azioni del corpo. Il carattere inerisce intimamente all'io al punto che diventa impossibile pensare il soggetto se non come una complessione originaria di più fattori. Usavamo l'immagine del tronco dove ogni singolo anello concorre alla definizione della storia dell'albero. Lo stesso possiamo dire dell'io: esso non è un tutto che si coglie immediatamente ma è un complesso unico le cui componenti concorrono reciprocamente all'unità. Nell'io tutti gli elementi si ricompongono, elementi senza i quali, per contro, l'autocoscienza non sarebbe possibile. Vedremo ora di che genere sia l'unità propria dell'autocoscienza, di che

genere sia, cioè, "l'unità complessa" dell'io.

4.2. *L'io come centro attivo: l'io è libertà*

Alla domanda "qu'est-ce qu'un homme?" è stato risposto che un uomo è corpo e carattere, che un uomo è io. Ricordiamo, però, che il primo contesto in cui abbiamo collocato l'io è stato quello metafisico; lì abbiamo seguito le tappe della determinazione del *moi* all'interno del *Je*, come pure le tappe della dinamica del soggetto, la cui accezione era, in quella sede, negativa, e della persona. Denunciavamo, inoltre, un certo sbilanciamento della questione verso il termine "positivo" della dialettica, termine rappresentato, appunto, dall'auspicio di una progressiva personalizzazione. Grazie alla dinamica con cui ci accingiamo a confrontarci ritorniamo, con una nuova consapevolezza, a questi temi iniziali per coniugarli con quanto guadagnato grazie a questa definizione dell'io.

Un uomo potrà cambiare la propria condotta ma non il carattere. Il complesso originato da questa predisposizione congenita e quanto, per contro, deriva all'uomo dalla sua storia è *l'individualità*. Mentre il corpo e il dato caratteriale sono conosciuti dall'uomo come una permanenza, l'individualità muta e si trasforma sulla base delle scelte e delle vicende della vita; perciò la responsabilità interesserà soltanto questo secondo livello acquisito o acquisibile, mentre del primo non si è né si può essere responsabili. Non basta, tuttavia, essere "individuo". Occorre essere "persona" e ciò che costituisce l'essere persona, ossia la "personalità", è ciò che manifesta nell'io il suo tendere al valore e, contemporaneamente, il valore cui si tende⁶². In che modo, allora, la personalità coniugata con il carattere farà conoscere qualcosa di nuovo in merito a quella particolare complessione che è l'io? Tornando alla definizione dell'uomo, conosciamo che esso è un io che, in una situazione definita dal carattere, diventa *individualità* che manifesterà il suo *destino personale*. Ora, constatando la convergenza, nell'io, del carattere e della personalità, Le Senne parla di convergenza di questi termini in un centro attivo e libero, centro che è, appunto, l'io⁶³. L'analisi della natura complessa di quest'ultimo ci conduce così a chiarire quel problema che la definizione dello stesso come tensione tra *farsi e cercarsi* aveva aperto.

Corpo, carattere, individualità e personalità sono un complesso di realtà senza le quali la soggettività sarebbe un vuoto. La sintesi complessa di questi dati è l'io, il cui potere unificante è colto nella natura del suo essere *centro attivo e libero*, significato e origine, questo, del *farsi e cercarsi* dell'io. L'io può essere definito in questo modo perché esso agisce liberamente ma la sua libertà non è assoluta, è finita, limitata e dotata di un bagaglio dal quale non può prescindere. Si impone ancora, però, la necessità di cogliere il significato di questo essere centro attivo, soprattutto in risposta allo scientismo che riduce l'io a dato della natura e allo spiritualismo angelico secondo il quale la libertà dell'uomo sarebbe assoluta⁶⁴. Che l'io sia libero è, innanzitutto, un fatto che gli deriva dal suo legame originario con il *Je*⁶⁵. Questa non è, tuttavia, l'unica accezione in cui Le Senne parla di libertà. Ne *La destinée personnelle* vengano, infatti, distinti quattro livelli di libertà: quella originaria, appunto; la libertà attiva, ossia quella dell'io di fronte ad un progetto; la libertà di inventiva, quella dell'io di fronte ad una contraddizione interiore; la libertà reale, infine, che

unisce insieme la libertà e il valore.

Il passaggio più illuminante sul nesso esistente tra la libertà e l'io è il momento in cui la libertà si manifesta, ossia nel superamento della contraddizione. Tale superamento accade nell'io, luogo particolare e privilegiato in cui si innesta il processo nel quale sono chiamate in gioco la contraddizione e la libertà. Ora, il carattere, permanenza stabile, che ruolo assumerà nella necessità del superamento della contraddizione psicologica? Di fronte alla contraddizione che "deve essere risolta", questa permanenza rappresenterà sempre la molla propulsiva? In questo caso l'essenza del soggetto sarebbe ridotta ad un determinismo inevitabile. È solo *decidendo* di risolvere la contraddizione che l'individuo nasce al sentimento della propria libertà nella consapevolezza che tale risoluzione non è meccanica ma che implica una scelta libera⁶⁶. Questo punto può essere meglio precisato se completiamo la dinamica fin qui descritta arrivando al suo ultimo stadio, la personalità. L'io può personalizzarsi, ma tale personalizzazione non può essere perseguita senza la libertà: la contraddizione ne è il motore, la libertà ne rappresenta il nucleo originario. Il cammino al valore è chiamato da Le Senne "ricerca" che esprime l'anima dell'uomo, chiarendo così che cosa significa che l'io è un continuo *cercar-si*. Il perseguimento di ogni valore ha come effetto quello di ricadere sull'io che lo ricerca innanzitutto *per sé*, per la soddisfazione del proprio desiderio e per il suo arricchimento interiore⁶⁷. La sovradeterminazione rappresentata dal valore è legata all'io e alla sua libertà, è legata all'io in quanto esso è *ricerca continua e libera*. Corpo e carattere sono, allora, ciò che rende possibile l'ancoramento dell'io in quel mondo nel quale esso persegue la ricerca del valore e della personalizzazione.

Farsi persona non significa rinunciare alla finitezza concreta e complessa con cui si nasce al mondo ma significa aderire al proprio destino nella ricerca libera che fonda la natura dell'io. Perciò, una volta posto l'ancoramento dell'io al mondo accanto alla sua collocazione metafisica, ricondurremo la ricerca libera del soggetto, e dunque l'essenza dell'io, al destino.

5. Il carattere "serve" il destino.

Personalizzazione e permanenza come condizioni.

Il cuore della "questione" dell'io, il cui ricercarsi è tensione al vero come vero sé, sta nella libertà. La direzione conclusiva che ci permette di approfondire il senso originario dell'attività del soggetto è quella del destino, distinto da Le Senne in *destin* e *destinée*. Con il primo termine viene indicato il fato, con il secondo "l'insieme della vita e degli atti di un uomo"⁶⁸.

Se il carattere è la stabilità permanente propria di ciascun io, il destino è la storia di questo io libero. Tale storia non potrà accadere se non nello scambio reciproco che accade tra carattere e libertà, tensione che avviene in quel nucleo vivente e libero che è il cuore della soggettività. Sebbene il carattere non possa essere il solo a scrivere la permanenza dell'io nella successione

temporale, è però altrettanto vero che questo inerisce strettamente all'io, ne è una *couche*. In altri termini, corpo e carattere, in quanto connotati passivi dell'io, non potranno mai essere superati a vantaggio della dinamica della libertà che "scrive" il destino dell'io. Né quest'ultimo può essere determinato solo da tale passività. Nel livello che riguarda il cuore della permanenza storica dell'io, la complessione della soggettività arriva così ad una sorta di *impasse*. È possibile risolvere la questione senza intaccare la peculiarità dell'io? Come pensare il destino di "questo uomo"? La risposta alle questioni sollevate può essere risolutiva anche in merito ai problemi incontrati a proposito dell'analisi della persona. Là riconoscevamo una sorta di sbilanciamento che, se legittimo e legittimato dagli intenti lesenniani—in particolare laddove si indicava la centralità della ricerca del valore e del tendere allo spirito nella "vita" dell'io— può essere però assestato e restituito alla ricchezza del "soggetto" esaminando la dinamica della personalizzazione che lo anima e che è radicata nell'io. Ora, questo è quanto emerge dall'analisi della *psychodialectique du moi*.

Tale psicodialettica è una "lettura" dell'io alla luce della tensione del carattere e della libertà. Il carattere determina secondo un certo e preciso orientamento le azioni dell'individuo. Ma l'io può reagire sulle disposizioni di cui si trova fornito, esso si trova al confine tra la scelta e la determinazione⁶⁹. Questa singolare constatazione viene chiarita da una modalità con cui vengono assunti i fatti relativi alla persona. Il *mobilier d'acquêts*⁷⁰ rappresentato dai fatti che via via si compongono nell'io non è un materiale passivo ma è una trama di elementi che concorrono alla personalizzazione del *moi*. Il carattere, in altri termini, può essere ostacolo o tramite per il raggiungimento della destinazione scelta. Il valore è ciò cui nella vita si tende o, almeno, ciò cui si dovrebbe tendere. Tale scopo e tensione non sradicano l'io da sé riconducendolo o rinviandolo al *Je* da cui è originato. Per contro, il gioco della psicodialettica—in merito alla quale è legittimo porsi la domanda se si tratti di una finzione o di una realtà psicologica— permette all'io di sfuggire alle maglie del determinismo caratteriale facendo sì che il carattere "serva" il destino. Le scelte, le vicende della vita, le tendenze del carattere e le tensioni che esse ingenerano costituiscono gli acquisti che arredano, ammobiliano, rendono storia e carne l'io. Che non si tratti di determinismo è testimoniato dalla presenza dell'io a se stesso in quanto libertà e "tutto questo ricco bagaglio di acquisti, aggiunto al carattere nudo o specificato dalla psicodialettica, costituisce la personalità"⁷¹. Essendo poi tale personalità l'esito positivo ma non risolutivo della tensione costitutiva dell'io, e in particolare della tensione tra il carattere e la decisione libera, sarà essa stessa un misto di carattere e valore⁷². Ma si tratta di un esito tale da non essere mai completamente risolutivo né tanto meno definitivo. La personalità non è uno stato ma è "azione". Al cuore di quest'azione sta il valore come *visée* che dà al destino umano il vero significato di *destinée* e non di *destin*. Tendere al valore significa tendere al vero destino, al vero bene, del quale il corso delle vicende è espressione approssimativa⁷³. Personalizzarsi significherà, allora, tendere, nella vita, al valore. Questo è il compito dell'io, compito nel quale il carattere possiede un ruolo centrale, pena il fatto che a compiere l'azione del proprio riscatto non

sarebbe più “questo io” storico nato alla determinazione.

All'origine dell'io troviamo, dunque, una complessione originaria di attività e passività rappresentate rispettivamente dalla libertà dell'io, dal carattere e dal corpo. Persona, personalizzazione non significano annichilimento del soggetto ma rappresentano la possibilità per cui –nella storia– l'io incarnato in una situazione può compiere un cammino che lo conduce al valore, ad essere persona, secondo quanto auspicato dal nostro autore in *Sujet et personne*. Sarà così possibile pensare l'uomo secondo tutti i fattori della complessione antropologica senza che il limite che lo rende *soggetto* debba essere superato o rinnegato nel cammino che lo fa *persona*. L'uomo sarà “restituito” alla positività originaria da cui nasce soltanto se l'io sarà reso alla sua natura complessa e concreta⁷⁴.

¹ René Le Senne (Elbeuf-sur-Seine 1882, Paris 1954). Delle sue opere ricordiamo *Le devoir* (che fu la sua tesi principale di dottorato) pubblicata per la prima volta dall'editore Alcan (Paris, 1930) e, nella seconda edizione, cui faremo riferimento in queste pagine, dalla *maison d'édition* Presses Universitaires de France (=Paris, Puf, 1950). *Le mensonge et le caractère* (tesi complementare di dottorato) Paris, Alcan, 1930. *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier éd. Montaigne, 1934 (trad. it. a cura di A. e C. Guzzo, Brescia, Morcelliana, 1950). *Introduction à la philosophie*, Paris, Alcan, 1925 (in questa sede faremo riferimento alla quarta edizione, Paris, Puf, 1958). *Traité de morale générale*, Paris, Puf, 1942. *Traité de caractérologie*, Paris, Puf, 1949 (utilizzeremo qui l'edizione del 1989 –XI ristampa). Nel 1955, e dunque postumo, venne pubblicato il volume *La découverte de Dieu* (Paris, Aubier-Montaigne, 1955) che comprende una raccolta di articoli pubblicati in varie riviste; la pubblicazione dell'opera è stata curata da Edouard Morot-Sir e prende il titolo dallo “schema di un libro iniziato nel 1952” (*avant-propos*, ibidem, p. V). Ad eccezione di *Obstacle et valeur*, la traduzione sarà sempre nostra. Nella citazione di quest'opera dopo il titolo in lingua francese indicheremo la pagina dell'originale; la seconda indicazione sarà quella relativa al testo in lingua italiana.

² *L'activité philosophique en France et aux États-Unis*, Paris, Puf, 1950, 2 voll.; il saggio di Le Senne fa parte del II volume, pp. 113-131.

³ In questo *avant-propos*, gli autori propongono la sintesi di alcune delle forme con cui l'Assoluto è inteso nelle diverse opere pubblicate nella collana *Philosophie de l'esprit*, e dunque l'Assoluto come *Atto*, con evidente richiamo alla filosofia di Lavelle, come *Mystère*, con la ricchezza ontologica che Marcel ha dato a questo termine, come *foyer de valeurs*, secondo la portata lesenniana del concetto di Assoluto.

⁴ A questo scopo “non bisogna sopprimere né la scienza, né lo Stato; occorre farli rientrare nei loro rispettivi limiti e definire la loro portata legittima” (R. LE SENNE, L. LAVELLE, *Avant-propos*, in “Revue internationale de philosophie”, V (1939) –numero interamente dedicato alla *philosophie de l'esprit*– p. 5).

⁵ Gli studi dedicati al pensiero di Le Senne, in Francia e in Italia, sono stati numerosi. In questa sede, pur non essendo nostro intento proporre una sintesi della bibliografia esistente, indichiamo quei testi che offrono uno spettro più ampio delle questioni sollevate attorno al pensiero del nostro filosofo, testi cui rinviamo per un'esautiva esposizione del medesimo. Per una presentazione delle principali questioni del pensiero lesenniano si veda A.A. DEVAUX, *Le Senne, ou le combat pour la spiritualisation*, Paris, Seghers, 1968. Sullo spiritualismo di Le Senne, sul rapporto con l'idealismo e la formulazione di un “idealismo concreto” si vedano C. DOLLO, *Momenti e problemi*

dello spiritualismo, Padova, Cedam, 1967; F. P. ALESSIO, *Studi sul neospiritualismo*, Milano-Roma, Fratelli Bocca editori, 1953; J. PAUMEN, *Le spiritualisme existentiel de René Le Senne*, Bruxelles, éd. du Temple, 1949; A. ETCHÉVERRY, *Une nouvelle orientation de l'idéalisme*, in "Archives de Philosophie" XII (1936), pp. 47-62; E. CENTINEO, *René Le Senne. Idealismo personalistico e metafisica assiologica*, Palermo, Palumbo, 1952. I seguenti studi hanno invece preso in esame la filosofia di Le Senne secondo delle prospettive tematiche: sulla caratterologia, E. CENTINEO, *Caratterologia e vita morale: la caratterologia di Le Senne*, Bologna, N.U. Gallo, 1955; M. GIORDANO, *Le Senne tra spiritualismo e caratterologia*, Cassano, Ecumenica Editrice, 1975 (questo studio costituisce una lettura utile per la conoscenza di tutto il pensiero lesenniano). Sull'assiologia, P. PRINI, *René Le Senne e la metafisica della convergenza assiologica*, in *Verso una nuova ontologia*, Roma, Editrice Studium, 1957; G. MAGNANI, *L'itinerario al valore in René Le Senne*, Roma, Università Gregoriana editrice, 1971 (l'autore, oltre a proporre un'accurata analisi dell'assiologia lesenniana, dedica ampio spazio alla relazione teandrica ed all'evoluzione del concetto di Dio nelle opere lesenniane); J. PIRLOT, *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*, Louvain-Paris, éd. Nauwelaerts- éd. Vrin, 1954.

⁶ Compiendo questa scelta, decidiamo così di non focalizzare la nostra attenzione su temi sicuramente centrali del pensiero di questo autore, quali la questione della morale, il problema di Dio e della relazione teandrica e la tematica dell'assiologia.

⁷ Cfr. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, cit., p. 96; p. 63); Id., *Introduction à la philosophie*, cit., p. 54.

⁸ A questo proposito Le Senne afferma che "l'io (*le moi*) è sempre un'allusione all'io (*Je*); ma grazie a questa allusione e alle conoscenze che vi raccoglie tutt'intorno, egli arriva a progredire sempre più nella conoscenza di sé, la qual cosa significa anche che egli arriva ad una forma di esistenza più chiara, forse più equilibrata e certamente più attiva" (LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, cit., p. 54).

⁹ Cfr. Ivi, cap. III, pp. 43-83.

¹⁰ "La filosofia non può avere un metodo" e, di seguito, "per convincersi sull'insufficienza filosofica di ogni metodo, basta che lo spirito si ripieghi su quell'ambiente d'esperienze, in seno al quale un metodo si deposita" (LE SENNE, *Obstacle et valeur*, cit., p. 9; p. 9).

¹¹ Secondo Giorgio Clava, l'"assenza" del metodo e la "presenza" concreta dell'esperienza sono due aspetti strettamente connessi tra loro. L'autore, infatti, sostiene che "quest'affermare la mancanza di un metodo rivela invece un metodo: si rifiuta la rigidità di uno schema ma si accetta di abbandonarsi senza riserve all'esperienza immediatamente vissuta: e l'affermazione che non vi è nulla da cercare o postulare al di là dell'esperienza intuitiva o mediata che sia, diviene essa stessa un metodo" (G. CLAVA, *L'etica*, cit., p. 11). Per le stesse ragioni, Maurice Gex definisce la filosofia di Le Senne *philosophie de l'expérience* (M. GEX, *Philosophies de l'expérience*, in "Revue internationale de philosophie" XCI (1970), pp. 582-586), ritenendo che sia proprio l'attenzione all'esperienza ad avere in qualche modo "impedito" a Le Senne di rivolgere la propria attenzione al problema del metodo filosofico. Difatti "secondo Le Senne non è possibile assegnare un metodo alla filosofia [...] (se essa vuole essere) una filosofia dell'esperienza" (Ivi p. 586).

¹² Si veda, a questo proposito, LE SENNE, *Obstacle et valeur*, cit., p. 46; p. 31.

¹³ LE SENNE, *La relation idéo-existentielle*, in *La découverte de Dieu*, cit., p. 55.

¹⁴ Ibidem, p. 59. E, poco oltre leggiamo che "quando una situazione ha relativamente circoscritto, tagliato, eliminato un settore della relazione ideo-esistenziale, nel seno della quale lo spirito deve sentirsi più o meno bloccato, *esso nasce, alla soggettività, si incarna in un io oppresso e minacciato*" (Ibidem; il corsivo è nostro). Anticipiamo così un elemento che chiariremo di seguito percorrendo il "cammino" del *Je* e del suo farsi soggetto.

¹⁵ Questo articolo è apparso per la prima volta negli "Annali della Scuola Normale di Pisa" (serie II, V (1936) e, successivamente, nella raccolta di articoli *La découverte de Dieu* (cit., pp. 47-62). Nelle citazioni di questo contributo indicheremo i due riferimenti con le seguenti sigle: *Annali della Scuola Normale di Pisa* (= ASNP), *La découverte de Dieu* (= DD).

¹⁶ ASNP p. 85; DD p. 30.

¹⁷ Ricordiamo che la critica allo scientismo fu uno dei motivi che stimolarono la speculazione iniziale della *Philosophie de l'esprit*.

¹⁸ "Un medico è sempre e contemporaneamente uno scienziato che dimentica il suo ammalato preoccupato della sua impersonale casistica sulla malattia e un terapeuta, perfino un amico, che, spinto dall'urgenza, deve anticipare il compimento della malattia scegliendo un rimedio per la gua-

rigione" (ASNP p. 89; DD p. 35).

¹⁹ Questo passo di *Obstacle et valeur* aiuta a far luce sull'aspetto del *Je* che stiamo esaminando: "Poiché per io puro si intende l'esperienza senza il suo contenuto, ci si avvicina all'io puro portandoci verso le esperienze più scolorite, verso quelle apprese dall'appercezione più passiva [...] Attenuando la vivacità delle impressioni per lasciarle perdere in una contemplazione impoverita, indebolendo gli interessi che portano verso gli oggetti, li fanno desiderare e possedere, distendendo il più possibile ogni capacità di sperare e di volere [...] si entra in un'esperienza desolata, in cui l'io perde la sua originalità e la sua responsabilità" (LE SENNE, *Obstacle et valeur*, cit., p. 101; p. 66).

²⁰ Perciò il nostro filosofo afferma che "è possibile passare progressivamente da questo minimo possibile d'attività ad un'esperienza la cui essenza è soprattutto di accrescere continuamente la sua intensità, senza che la continuità vi subisca nessun colpo tanto profondo da arrestarne lo slancio" (Ivi, p. 117; p. 77).

²¹ "Non c'è dunque che la determinazione che sia qualche cosa. Essa è il soggetto e l'attributo di ogni uso del verbo è" (Ivi, p. 163; p. 106).

²² In questo senso Prini parla della determinazione come "l'altro polo della relazione-anima" (P. PRINI, *René Le Senne*, cit., p. 121).

²³ È quanto, in altri termini, l'autore ci dice affermando che la relazione ideo-esistenziale è connotata da un duplice movimento *extraversivo e introversivo* (cfr. LE SENNE, *La relation idéo-existentielle*, cit., p. 56).

²⁴ Cfr. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, cit., p. 148; p. 97.

²⁵ "Chiameremo *soggetto* lo spirito in quanto esso è costretto, infastidito, condizionato dalla determinazione che non perde mai il suo carattere di ostacolo, neppure quando la teoria [...] ne fa un oggetto" (LE SENNE, *Sujet et personne*, cit., ASNP p. 90; DD p. 37). In *Obstacle et valeur*, Le Senne ritorna all'origine etimologica della parola soggetto: "In quanto nasco al sentimento dei limiti di cui mi è impossibile credere che sia stato io a darmeli, divengo me stesso (moi) [...] La parola soggetto ammette la miseria della sua condizione iniziale. Essere assoggettato, essere-gettato-sotto, sottomesso, ecco altrettante espressioni che rivelano la soggezione di cui ci si lamenta" (LE SENNE, *Obstacle et valeur*, cit., p. 148; p. 97).

²⁶ "Chiameremo *persona* lo spirito in quanto esso si riconosce all'origine della determinazione, la comprende, la manipola, la dà a se stesso come il creatore crea per sé la creatura" (LE SENNE, *Sujet et personne*, cit., ASNP p. 90; DD p. 37).

²⁷ "Il limite inferiore della soggettività sarebbe il limite ultimo della sottomissione. Lo spirito morirebbe" (Ivi).

²⁸ "Così lo spirito che non acconsentisse [...] a lasciarsi toccare ed entrare in rapporto con degli oggetti, la cui determinazione non dipende soltanto da lui, sarebbe totalmente privo di contenuto. Vuoto, sarebbe indiscernibile dal puro nulla" (Ibidem).

²⁹ Ivi ASNP p. 92; DD p. 41.

³⁰ Cfr. Ibidem.

³¹ "Con questa scelta, che non si risolve per l'una o per l'altra delle due parti in gioco, poiché si innalza al di sopra della loro opposizione, il soggetto può decidere se diventare qualcosa o qualcuno, morire o nascere" (Ivi, ASNP p. 95; DD p. 46).

³² Luigi Stefanini, nell'articolo *Soggetto e persona in René Le Senne* (in "Giornale di Metafisica", X (1955), pp. 482-490), ricostruisce la dinamica della questione indicando la personalità e la personalizzazione come le tappe più importanti del pensiero lesenniano. A testimonianza dello sbilanciamento metafisico sul quale ci siamo espressi, riportiamo un passaggio di A.A. Devaux, il quale afferma che "adempiendo alla propria vocazione l'io, da *soggetto* quale esso era in quanto determinazione del *Je* universale, diventa *persona* grazie alla sua partecipazione alla Personalità assoluta, divina" (A.-A. DEVAUX, *René Le Senne*, cit., p. 93). Ribadiamo, però, il fatto che l'io, in quanto *moi*, nasce nella determinazione, nel limite. Il problema è intravisto, nello stesso testo, dal Devaux quando afferma che "la spiritualizzazione dell'uomo non significa assolutamente l'esclusione del *corpo*. L'uomo è caratterizzato dal fatto di essere uno spirito incarnato" (ibidem, p. 94). Il tema del corpo sarà centrale, assieme a quello del carattere, per le analisi che seguiranno. Per il momento ci limitiamo a sottolineare la necessità che, nella dinamica della personalizzazione, sia salvaguardato l'ancoramento finito dell'io.

³³ Cfr. F.P.G. MAINE DE BIRAN, *Journal intime*, vol. II, Paris, Plon, 1931, p. 75.

³⁴ MAINE DE BIRAN (1766-1824), è stato il filosofo che, insieme a R. Descartes, Le Senne e Lavelle

hanno considerato “padre” di molte delle tematiche discusse all’interno della *Philosophie de l’esprit*. Per quanto riguarda la speculazione biraniana, ci limiteremo qui a ricordare che, tra i tratti più originali da cui essa è connotata, c’è quello per cui la coscienza è definita come *effort*, movimento, azione con cui si identifica il “fatto primitivo della coscienza”. Questo, assieme ad altri tratti pure importanti del pensiero di Biran, sta all’origine della concezione dell’io lesenniano come ciò che si fa ed è in continuo movimento, secondo quanto vedremo.

³⁵ Cfr. LE SENNE, *Le devoir*, cit., pp. 203-208.

³⁶ Ivi, p. 203.

³⁷ Ivi, p. 55.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Dedicheremo la nostra attenzione all’analisi del rapporto dell’io e della contraddizione, pur consapevoli di tralasciare il tema –non marginale– dell’importanza assunta da questo tema nel cosiddetto *idealismo concreto lesenniano*. Per un approfondimento del ruolo assunto dalla contraddizione in tale contesto, oltre agli studi già segnalati, ricordiamo il saggio E. MOROT-SIR, *De l’idéisme à l’axiologie* (in “Giornale di Metafisica”, X (1955), pp. 462-477), che definisce l’idealismo lesenniano *filosofia morale* a partire dalla constatazione del fatto che “la filosofia morale è un autentico trattato di metafisica, una rivelazione della coscienza a se stessa” perché “la contraddizione è il dramma metafisico dell’uomo, di ogni uomo, che sia esso filosofo o meno”. In merito allo stesso argomento citiamo, inoltre, un contributo di J. NABERT, *L’optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction* (in “Les études philosophiques”, X (1955), pp. 483-491), dove l’autore nota come la contraddizione sia ciò che guida Le Senne nella formulazione di un idealismo che è “un lavoro di invenzione e di creazione in cui si gioca il destino della coscienza” (Ivi, p. 484).

⁴⁰ A questo proposito si vedano le pagine dedicate all’analisi del *cogito* nel capitolo *Le doute méthodique est la conscience morale* (cfr. LE SENNE, *Le devoir*, cit., pp. 13-18).

⁴¹ Ivi, p. 203.

⁴² Ecco il brano in cui, in relazione alla contraddizione, viene definita la natura dell’io: “Ma né la contraddizione che, per sua natura, può avere un’esistenza solo mentale, né il dovere che non possiede l’essere più di quanto non lo invochi [...] né la loro unione può essere compresa se manca l’unità superiore di un io (*moi*), che le abbracci nel suo *effort* per metterle in relazione, senza annullarle l’una nell’altra in una integrazione finale” (Ivi, p. 136).

⁴³ Ricordiamo che la prima edizione de *Le devoir* è del 1930, mentre *Obstacle et valeur* è del 1934.

⁴⁴ “Strana natura, quella della contraddizione: essa è una relazione che non può essere relazione” (LE SENNE, *Le devoir*, cit., p. 138).

⁴⁵ Cfr. Ivi, p. 139.

⁴⁶ Cfr. LE SENNE, *Traité de caractérologie*, cit., pp. 10-11.

⁴⁷ In un saggio del 1931, e dunque antecedente all’opera che stiamo esaminando, dal titolo *Science de la nature et connaissance de l’esprit* (in “Revue de synthèse”, octobre 1931, pp. 89-109), Le Senne ricorda che il positivismo ha ridotto e reso confusa la conoscenza dello spirito perché lo ha depauperato riducendolo ai meccanismi della natura. Tuttavia, tale riduzione non sarebbe stata possibile senza la complicità della coscienza. Infatti egli precisa che “occorre comprendere le ragioni del successo del positivismo. Non solo esso scaturisce dai bisogni profondi della coscienza, ma ha pure dalla sua parte l’impossibilità propria di ogni spiritualismo a mostrare e dimostrare il suo oggetto”, concludendo che “se il positivismo è colpevole di sopprimere lo spirito fornendone la definizione, ciò accade perché non sarebbe possibile a nessuno fare altrimenti” (Ivi, p. 93). Questo passo, pur essendo precedente agli studi sulla caratterologia, è in qualche modo profetico circa gli interessi e l’importanza euristica della medesima. L’esigenza della conoscenza è innata alla coscienza e la caratterologia restituisce questa esigenza alla sua ampiezza, senza pendere, in modo parziale, verso la concezione riduttiva proposta dal positivismo e senza, per contro, proporre una conoscenza dello spirito “vaga” e priva di ogni fondamento di oggettività.

⁴⁸ Torniamo, percorrendo un’altra strada, alla problematica aperta nella nota precedente. L’aspetto “positivo” del carattere come permanenza, ha condotto alcuni critici lesenniani, tra i quali citiamo Prini e Magnani, a considerare le analisi caratterologiche come influenzate e condotte secondo un metodo positivistic. In particolare, i due autori individuano tale positivismo come residuo dell’influenza –mai del tutto esauritasi nel corso degli anni– esercitata da Frédéric Rauh, uno dei maestri del nostro autore (cfr. P. PRINI, *René Le Senne*, cit., p. 117; G. MAGNANI, *Itinerario al valore*, cit.,

p. 22-23). Non sono dello stesso avviso Pirlot e Paumen, per i quali l'influenza del positivismo di Rauh, nel tempo, sarebbe venuta meno (cfr. J. PIRLOT, *Destinée et valeur*, cit., p. 22; J. PAUMEN, *Le spiritualisme existentielle de René Le Senne*, cit., p. 13). A questo proposito riteniamo interessante riportare un episodio riferito da Michele Federico Sciacca, episodio indicativo della modalità con cui queste analisi caratterologiche furono recepite dal *milieu* filosofico contemporaneo a Le Senne: "A Roma tenne una conferenza sulla caratterologia. Piacque poco [...] e soprattutto il giudizio espresso in privato da un professore di quell'Università fu molto severo: "Descrizione empirica, da positivista". E Sciacca, proseguendo: "In realtà Le Senne non intendeva affatto la caratterologia da un punto di vista meramente empirico e descrittivo e meno ancora positivistico; (anzi), essa aveva innanzitutto un senso spirituale ed una portata metafisica" (DIOGENE, *Uomini letti. René Le Senne*, in "Giornale di Metafisica", X (1955), p. 504). Questa testimonianza, riferita da un profondo conoscitore e amico di Le Senne, ci sembra illuminante a proposito del fatto che la divergenza del giudizio degli studiosi del pensiero lesenniano circa il fatto che l'analisi caratterologica sia o meno un'indagine positivistica, è stata rilevata anche dai contemporanei del filosofo, pur non essendo questa, evidentemente, l'intenzione e la strada della sua ricerca. Per nostro conto riteniamo che, se pure possa sussistere il rischio che la caratterologia si riveli qualche indagine di tipo positivista, nei testi lesenniani è difficilmente rilevabile la presenza di una simile visione del soggetto, secondo quanto vedremo analizzando il carattere come *couche* dell'io. Sul rapporto esistente tra lo spiritualismo e la caratterologia si veda inoltre il testo di M. GIORDANO, *Le Senne tra spiritualismo e caratterologia* (cit.), dove l'autrice afferma che uno degli inequivocabili bisogni del Le Senne era quello di "recuperare l'individuo, di riscattare la sua peculiarità non riconducibile a quella di un altro" e ciò a partire dall'analisi del carattere (Ivi, pp. 10-11).

⁴⁹ "Oggetto di quest'opera non è quello di esporre la caratterologia, ma soltanto di individuare il suo ruolo nello studio del destino della persona" (LE SENNE, *La destinée personnelle*, cit., p. 42). Tale studio è, tuttavia, necessario perché "il destino nasce nel carattere" (Ivi, p. 58).

⁵⁰ L'eco cartesiana della questione posta da René Le Senne è evidente. Ricordiamo infatti che si tratta della stessa domanda posta da Cartesio nella seconda meditazione metafisica quando, dopo aver scoperto la prima evidenza del *Je suis, j'existe*, egli si chiede "mais qu'est-ce qu'un homme?", "che cos'è un uomo?" (cfr. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1978, p. 26).

⁵¹ "Consideriamo più da vicino la deiscenza che si è appena prodotta. Per l'effetto della surgenza dell'io, ecco le determinazioni empiriche ripartite in due diversi bagagli di dati" (LE SENNE, *La destinée personnelle*, cit., p. 13).

⁵² "Le une (ovvero le determinazioni empiriche, ndr.) aderiscono all'io, mi esprimono, sono mie, a tal punto che mi confondo con esse. [...] Mie sono le sensazioni, poiché esse suppongono l'esercizio dei miei sensi e possono essere ingannevoli; mie sono le ipotesi, poiché, con questa parola, lascio aperta anche la possibilità che esse siano false. [...] Ecco il primo bagaglio di dati, la soggettività" (Ibidem).

⁵³ "Ma un secondo bagaglio si oppone a questo primo, l'oggettività: la facciata di Perrault non è un sogno, è la facciata del lato posto ad est del Louvre, la legge di Faraday è verificata in seguito ad esperimenti condotti in laboratorio, la battaglia di Maratona è stata una peripezia accaduta nella storia, e così via di seguito" (Ibidem).

⁵⁴ "Tutto ciò costituisce "il mio", inseparabile da me stesso, poiché se fossi un io senza contenuto, uno sguardo che non cogliesse nulla in sé, non sarei niente" (Ibidem).

⁵⁵ "Poiché i limiti dell'io sono tracciati in questo modo, il primo dato che occorre prendere in esame è la linea che li tratteggia e grazie alla quale essi sono posti: a questa linea che segna i confini come se fosse una specie di frontiera tracciata su una carta geografica, dobbiamo dare il nome di *situazione*" (Ivi, op. 15).

⁵⁶ Ivi, p. 18.

⁵⁷ "Prima si trattava di un corpo nel mondo; ora, esso è il corpo di questo io. Da ciò risulta un gioco di interazioni e di opposizioni grazie al quale, una volta per tutte, verificiamo il fatto che il principio di ogni relazione è unità e dualità, rapporto e separazione dei termini" (Ibidem).

⁵⁸ "All'apice superiore dello strato (*couche*) della corporeità sta lo strato del carattere" (Ivi, p. 18).

⁵⁹ "Il carattere si presenta, dunque, come ciò che, nell'io, media tra il corpo e lo spirito. Da una parte, esso dipende dagli organi e dalle funzioni del corpo; ma, dall'altra, esso fa sì che il corpo sia un'unità il cui centro è l'io" (Ibidem).

⁶⁰ Cfr. Ivi, p. 19-20.

⁶¹ "Questo uomo, situato nel suo carattere, ha sempre avuto, fin dal momento in cui lo incontriamo, una storia [...] e questa storia lo cambia, non tanto nel suo carattere, nel senso in cui abbiamo in quest'opera definito tale realtà, quanto nella sua condotta" (Ivi, p. 21).

⁶² In realtà, Le Senne si esprime in modo differente riguardo alla personalità nel *Traité de caractérologie* e ne *La destinée personnelle*, testo che prendiamo qui in esame. Nel *Traité*, infatti, l'autore distingue tra *individualità* e *personalità* e afferma: "A questo carattere, così chiuso nella sua essenza di unità congenita, si oppone la *personalità* (considerata qui indipendentemente da ogni significato morale e da ogni valore spirituale) che comprende innanzitutto il carattere, e, oltre a questo, tutti gli elementi acquisiti nel corso della vita e che hanno specificato il carattere in modo tale che esso avrebbe potuto essere differente, come pure il loro orientamento globale" (LE SENNE, *Traité de caractérologie*, cit., pp. 10-11). La definizione dell'*individualità* ne *La destinée personnelle*, è identica a questa della personalità appena riferita. Sottolineiamo, però, un ulteriore elemento. L'autore, nel *Traité*, specifica che l'accezione di personalità lì proposta è scevra di qualunque "significato morale" e di ogni valore spirituale. Questa precisazione è doverosa se ripensiamo al contesto e al significato con cui Le Senne utilizza, nelle altre opere, i termini di persona e personalità. Se riteniamo più indicativo riportare la distinzione tra *individualità* e *personalità* che viene proposta ne *La destinée personnelle* piuttosto che il concetto di *personnalité* che leggiamo nel *Traité de caractérologie* è perché ci sembra che la prima possa essere maggiormente giustificata e giustificabile se contestualizzata nella globalità del pensiero lesenniano e, in particolare, se letta alla luce dell'articolo *Sujet et personne*.

⁶³ "Carattere e personalità sono, di conseguenza, i due estremi di una relazione paragonabile a quella di forma e materia. Al cuore di questa relazione che unisce il carattere e la personalità sta un centro attivo, che abbiamo definito libero per sottolineare che avrebbe potuto e potrebbe ancora specificare il carattere mediante un'altra personalità. A questo centro attivo diamo il nome di "io" (*moi*)" (LE SENNE, *Traité de caractérologie*, cit., p. 11).

⁶⁴ "La scienza postula la soppressione dell'io, nonostante essa non sia altro che una reazione tra le altre dell'io stesso sulla natura. Quando, al contrario, uno spiritualismo angelico o un esistenzialismo dell'indeterminatezza assoluta del soggetto parlano della libertà come se essa fosse sempre completa, essi dimenticano che l'io è strettamente connesso con il carattere, tratto costitutivo di ogni spirito limitato" (LE SENNE, *Caractère, liberté, valeur*, in "Actes du IV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française", Neuchâtel, La Baconnière, 1949, p. 156).

⁶⁵ Ivi. Cfr. inoltre *La destinée personnelle* (cit., p. 103), dove si parla de "la libertà originale: la libertà dell'io (*Je*) nell'io (*moi*)".

⁶⁶ "Questo scienziato, determinista quando non agisce, quando si trova nell'imbarazzo dell'azione, pensa che spetti a lui risolvere la contraddizione che ostacola il cammino, e anziché comportarsi come un viaggiatore in un treno che sa che lo condurrà a destinazione suo malgrado, prendendo una decisione, nasce al sentimento della sua libertà. Per questa decisione, egli si rifiuta di pensare che il suo destino venga ridotto a fato e comincia a costruirlo" (Ivi, p. 121). Il riferimento allo scienziato determinista è un'aperta critica a quanti sostengono che l'azione possa essere analizzata come un fatto naturale.

⁶⁷ Le Senne, a titolo esemplificativo, parla del "valore" che la ricchezza possiede per coloro che fanno del perseguimento della stessa lo scopo della vita. Tale accumulo è, sì, finalizzato ad una soddisfazione materiale (ad esempio, alla possibilità di mantenere un agiato livello di vita) ma anche al "proprio personale arricchimento" che procura una gioia e una soddisfazione ben più grandi di quelli che derivano dall'agiatezza e dal benessere materiali.

⁶⁸ Questo non è l'unico senso in cui è possibile parlare di ricerca libera dell'io. Ne *Le devoir* (cit., p. 295), l'autore indica che la ricerca dell'io si svolge secondo quattro *démarches*, ossia la scienza, l'arte, la morale e la religione, tutte espressive della sua attività. Se non ci trattiamo questo tema, pure centrale, è perché esso ci condurrebbe ad altre questioni importanti ma non direttamente inerenti al nostro tema; ci limitiamo perciò a sottolineare l'interesse di questa teoria se letta come possibilità dell'io di essere centro unificatore delle attività. Scienza, arte, religione e morale sono le vie che l'io percorre, ricercandosi, allo scopo di conoscersi. Per nostro conto, abbiamo letto tale ricerca non alla luce delle strade che l'io intraprende ma seguendo il filo conduttore della sua natura originaria. Sul tema si vedano LE SENNE, *Le devoir*, cit., pp. 313-402; Id., *Introduction à la philosophie*, cit., pp. 285-360.

⁶⁹ “L’originalità della psicodialettica in rapporto alla caratterologia consiste nel fatto che essa aggiunge alla riflessione sulle attitudini dell’io e delle sue facoltà quella sui suoi difetti e sulle sue incapacità. L’io è sempre posto nell’alternativa di esercitare le attitudini che trova in sé per il fatto di averle ereditate o di compensarle sforzandosi di acquisire capacità che sono per lui più difficili da conquistare” (LE SENNE, *Traité de caractérologie*, cit., p. 582).

⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 583.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Cfr., Ivi, p. 584.

⁷⁴ Tale restituzione è ciò che Le Senne definisce, in un saggio che reca lo stesso titolo, *la mission permanente et contemporaine du philosophe* (in “Les études philosophiques”, janvier-mars 1948, pp. 1-16).

Elio Pagliarani

*Epigrammi
da Savonarola
Martin Lutero
eccetera*

pp. 128 € 11,36 (L. 22.000)

È qui ristampata integralmente la prima edizione degli *Epigrammi ferraresi* (Lecce, Manni, 1987), con la lucida, indispensabile premessa di Romano Luperini, che si conclude salutando “la ripresa di un discorso che torna a unire momenti e generazioni diversi, bruciando insieme, in un’unica tensione, le esigenze della scrittura e quelle della presenza nella storia”.

Vi si aggiungono ora altre trascrizioni dal Savonarola, e due brevi serie, di sette epigrammi minimi ciascuna, rispettivamente dai “Tischreden” (“Discorsi a tavola”, o “Colloqui conviviali” che dir si voglia) di Martin Lutero, e da “un eccetera contemporaneo”. Il saggio di Pietro Cataldi sull’insieme dei testi compresi in questa edizione afferma: “Qui vive, rattrappito all’osso, il tragico quale può aggirarsi nella scrittura di un moderno; vive cioè una delle ultime funzioni ancora possibili per la scrittura letteraria: scagliare la sfida puntuta del senso in un mondo che non la tollera più”.



Manni

Distribuzione in libreria: PDE