

Roberta De Monticelli
Alla presenza delle cose stesse.
Saggio sull'attenzione fenomenologica¹

C'è una frase molto bella che potremmo assumere a filo conduttore di questa riflessione: «guardare il mondo con occhi spalancati». Una frase che si trova nell'*Introduzione alla filosofia* di Edith Stein², e la scelta di questa autrice nel vasto *corpus* dei fenomenologi non è casuale, benché non di autori qui vogliamo parlare, ma delle cose stesse.

Colui che guarda il mondo con occhi spalancati è il filosofo. Il filosofo è tutt'occhi, il filosofo è l'occhio spalancato, se prendiamo la frase alla lettera, "*ganz offenes Auge*"; o forse, il filosofo è tutt'occhi, non è altro che sguardo. L'immagine giusta, qui, è piuttosto quella degli occhi sgranati del bambino che quella dello sguardo indagatore del *detective* o dello sguardo circospetto dell'uomo prudente, o perfino dello sguardo potenziato dalla lente del microscopio. Quello sguardo esprime meraviglia e candore, oltre che la gioia di scoperte ancora tutte nuove; l'atteggiamento che gli corrisponde è l'affidarsi fiducioso allo spettacolo del visibile, con l'abbandono contemplativo del tutto ignaro di fretta e di altri impegni, che l'adulto conosce solo in certi giorni comandati, quelli della vacanza, per quanto spesso non sa più che farsene. Certo, anche il filosofo cerca qualcosa, e il linguaggio che dice cosa pullula da sempre di metafore visive. Cerca ad esempio la "chiarezza", e il suo è pur sempre un lavoro, benché più passivo che attivo, più paziente che edificante: il lavoro di "far chiarezza", della *Klärung*. Il filosofo che guarda il mondo con gli occhi spalancati cerca di chiarire, di portare alla luce dell'evidenza ciò che vede e che forse non tutti vedono. Ma forse, veramente, il fenomenologo piuttosto che cercare trova, in questo simile al bambino che vede che il re è nudo. Wittgenstein

diceva: la preghiera del filosofo dovrebbe sempre cominciare così, aiuta ciascuno a vedere ciò che è sotto gli occhi di tutti. Vedere l'ovvio spesso è difficile, non a caso dei monumenti non ci accorgiamo quasi mai, imponenti ed evidenti come sono.

Il mio intento è sostanzialmente quello di caratterizzare la fenomenologia come uno stile di pensiero che corrisponde a questo atteggiamento, lo stare con gli occhi spalancati, e quindi di presentare la fenomenologia come una sorta di laica religione dell'evidenza, del candore e del rigore, ma anche, vedremo, del rispetto e dell'umiltà. E infine, della virtù che tutte le contiene – l'attenzione.

Una religione dell'evidenza?

Ma occorre anzitutto precisare che cosa intendo con l'affermazione che la fenomenologia è una religione dell'evidenza.

Un aspetto fondamentale della fenomenologia è la rivalutazione di tutta l'esperienza sensoriale e di tutta l'esperienza affettiva, rivalutazione che si compie nel quadro di un allargamento e insieme di una precisazione estrema della nozione di intuizione, di cognizione di presa diretta. La percezione sensoriale è solo un modo dell'intuizione, della cognizione diretta delle cose. Ce ne sono molti altri. La percezione degli altri come tali, dei loro vissuti, del loro io, è un'altra di queste forme della cognizione diretta. La percezione o piuttosto il sentimento dei valori, delle qualità dei valori delle cose, la bellezza di un volto, l'eleganza di un'andatura è un altro ancora di questi modi. Ecco, l'opera di chiarificazione del fenomenologo è costantemente basata su una sorta di piacere di esercizio di organi raramente attivi nel filosofo al lavoro – i sensi e il cuore. Almeno nei limiti in cui questo è possibile nel quadro di una ricerca che resta filosofica, che porta su verità universali ("eidetiche", relative all'essenza di qualcosa: per esempio dei valori, del volere, della gioia) e non su fatti particolari. Non si può, d'altra parte, in fenomenologia costruire teoremi senza "riempire" dell'evidenza intuitiva appropriata le proposizioni corrispondenti. Anzi questo filosofare *in presenza delle cose stesse* è talmente essenziale alla fenomenologia da esserne quasi il principio costitutivo. Non si può pensare in fenomenologia senza avere in

qualche modo sotto gli occhi ciò di cui si parla, che siano gli occhi fisici o quelli della mente. La fenomenologia in questo senso è un po' come gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola (c'è un capitolo in cui si prescrive al soggetto di esercitare l'immaginazione, perché ci sono cose che non può arrivare a vivere senza vedere, e quindi deve in qualche modo sforzarsi di vedere almeno nell'immaginazione. In fondo, *mutatis mutandis*, le tecniche della variazione eidetica, ben note ai fenomenologi, si propongono questo).

La fenomenologia guarda il mondo “con occhi spalancati”. Spalancati, e non solo limpidi come il cielo, ma lucidi come specchi. Apriamo allora una piccola parentesi sulla storia che fa da sfondo all'ultima fase della vita di Edith Stein, cui abbiamo preso in prestito le parole che danno il filo conduttore alla nostra riflessione. La vita di Edith Stein si conclude nel 1942 ad Auschwitz, dopo una brevissima sosta a Westerborck che era un campo di smistamento, in Olanda, dove in quella estate si trovava Etty Hillesum, un'altra giovane figura di donna di cui molti di noi hanno scoperto con stupore e ammirazione il pensiero, fiorito nell'orrore di quei campi, e troncato sul nascere. Vorrei allora citare il passaggio di una lettera che potrebbe chiamarsi la “lettera sull'attenzione”, perché “con gli occhi spalancati” descrive gli avvenimenti di quell'estate. La lettera si sofferma in particolare sull'atteggiamento che molti dei deportati hanno rispetto a ciò che li circonda, un atteggiamento di rimozione di questa terribile realtà, vale a dire un tentativo di chiudere gli occhi. Etty ragiona sull'errore insito in questo chiudere gli occhi, e scrive:

lo sentiamo dire ogni giorno e in tutti i toni: non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, vogliamo dimenticare il più possibile. E questo mi sembra molto pericoloso.

E poche righe più sotto, dice:

se non sapremo offrire al mondo impoverito dal dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portare chiarezza.³

Questa lettera descrive, con una precisione che ne farebbe un'ottima sceneggiatura, le condizioni del campo di Westerböck, i nuovi arrivi, lo smarrimento dei vecchi, i giochi dei bambini, la mitezza di una monaca – e tutto il grande inferno del campo, immerso nel ticchettio costante della macchine per scrivere, “il fuoco di mitraglia della burocrazia”. E ci troviamo questa annotazione:

Fu uno strano giorno quando arrivarono degli ebrei cattolici – o se si preferisce dei cattolici ebrei –, suore e preti con la stella gialla sui loro abiti religiosi.

La nota a piè di pagina ci dice che fra questi c'era Edith Stein,⁴ “smistata” con destinazione Auschwitz dove fu cremata il 9 agosto 1942. Questa lettera di Etty Hillesum ci porta alla soglia della “settima stanza”: l'ultima tappa del cammino interiore della Stein, che ci lasciò anche profondi trattati di fenomenologia della mistica. E insieme introduce uno dei grandi temi del pensiero di Edith Stein: l'attenzione del cuore e il suo contrario, quella sordità e cecità affettiva che è il volto più enigmatico del male – quello che Hannah Arendt ha chiamato la sua “banalità”.

La fenomenologia: qualche principio

Una filosofia che ha il suo emblema negli occhi spalancati sul mondo fa certamente gran conto di ciò che appare, dei “fenomeni” da cui la fenomenologia prende il nome. In effetti, la fenomenologia ha un principio ispiratore che potremmo rendere brevemente in parole così: “Nulla appare invano”. Proviamo ad articolare questo principio in modo da ricavarne dei principi più maneggevoli, e più adatti a descrivere lo stile di pensiero fenomenologico. Proporrei i seguenti due, che vorrei chiamare Principio di Evidenza e Principio di Trascendenza, e che analizzano il contenuto del Principio Ispiratore. Essi dovrebbero essere affiancati da una regola che ci dica come tenere conto di essi, e che chiamerei la Regola di Fedeltà.

Principio di Evidenza Ogni tipo di cosa ha un modo specifico di darsi a conoscere, ovvero di apparire per quello che è, essenzialmente.

Principio di Trascendenza Ogni tipo di cosa ha un modo specifico di trascendere la sua apparenza, ovvero di non apparire per quello che è, realmente.

In effetti questi due Principi esprimono quello che la fenomenologia considera essenziale del rapporto fra fenomeni e realtà, apparenza ed essere. Nulla si mostra invano, ma la reciproca non vale: non tutto quello che una cosa è, realmente appare.

Una formulazione più accurata, ma anche più complicata, baderebbe a mettere in evidenza il fatto che evidenza e trascendenza si implicano reciprocamente: vale a dire che il modo tipico che una cosa ha di darsi a conoscere è anche il modo tipico che essa ha di sparire nell'invisibile; e che quanto della sua realtà non appare, o non si dà immediatamente a conoscere, si nasconde tuttavia in un modo tipico. Un po' come il lato nascosto della cosa visibile – per così dire, il profilo della trascendenza – è suggerito dal profilo dell'apparenza.

Generalizziamo questa nozione di profilo nascosto in quella di *stile di trascendenza*, correlativa di quella di *stile di evidenza o di esperienza*. Se quest'ultima nozione dovesse, in fenomenologia, stare alla base delle *epistemologie specifiche*, la prima è la nozione fondamentale delle *ontologie specifiche* – ovvero, nella terminologia husserliana, *regionali*. Ad esempio la regione Natura, o la regione Persona. Uno stile di trascendenza è precisamente ciò che il filosofo può ancora *descrivere e caratterizzare* della *realtà* specifica del tipo di cosa in questione, è quanto della realtà possiamo conoscere pre-empiricamente, o indipendentemente dalle scienze empiriche: e cioè l'insieme dei *tratti ontologici specifici* (e infine, regionali) del tipo di cosa di cui si tratta. Attenzione, non si tratta di una conoscenza che prescindere dal *dato*. Al contrario! Il dato, però, è di ordine essenziale: e questo è in fondo il senso stesso della parola “fenomeno”, come qui viene usata. Dire che è di ordine essenziale, è dire che è ciò senza cui qualcosa non sarebbe quello che sembra essere. Un suono senza altezza e durata non sarebbe un suono. E questa non è una ipotesi induttiva, ovvero empirica.

Il Principio di Trascendenza, d'altra parte, altro non è che il principio fenomenologico di realtà, per cui ogni cosa reale è una fonte infinita di informazione, *ha* una profondità nascosta, *non è mai* tutta data o presente.

Quanto alla Regola di Fedeltà, essa pure può articolarsi in due parti:

RF1.: Accogli (descrittivamente, concettualmente) ogni cosa come essa si dà a conoscere, ovvero per quello che appare, essenzialmente (o tipicamente).

Commento: sono proibite le riduzioni essenziali, che hanno in generale la forma “*X* non è altro che *Y*”, dove le variabili stanno per tipi di cose *essenzialmente* diverse. Ad esempio: una mente non è altro che un cervello, l’etica non è altro che un’estetica, ecc.

RF2.: Lasciati guidare oltre le apparenze delle cose dalle apparenze stesse, ovvero segui il profilo nascosto della cosa, quale te lo suggerisce il profilo apparente.

Commento. Un modo di riformulare questa regola è: chiediti sempre in che cosa consista, oltre l’evidenza iniziale del suo tipo, l’approfondimento della conoscenza di una cosa. Ci sono implicite regole per “proseguire l’esperienza di *X*” che sono diverse nel caso che *X* sia un materiale, una montagna, un teorema, una persona, un libro o una città.

In sintesi, la Regola di Fedeltà nel suo doppio aspetto dice: sii sempre fedele al profilo apparente delle cose, in quanto indicazione del loro profilo inapparente. Suggerimento: in base a questa seconda parte della regola si mostrerà che determinate “riduzioni”, ma non altre, sono *fondate in re*. (Si tratta delle riduzioni in cui i due termini non sono *essenzialmente* diversi.) Per esempio la realtà fisica di un corpo non è la sua realtà apparente, la traduzione fisica di un colore non assomiglia al colore veduto. Eppure *c’è* un *pattern* che conduce dall’una all’altra, ed è un’adozione sistematica e generalizzata di una regola che ci guida implicitamente già nella normale esperienza di realtà che facciamo coi corpi fisici: le loro proprietà di stato e di comportamento sono in correlazioni funzionali invarianti con le circostanze. È l’idea che la tradizione moderna riassume con la categoria di causalità,⁵ e il cui contenuto fenomenologico

emerge per contrasto rispetto a individui diversi dai corpi puri e semplici. In questo senso, per esempio, un'opera di Rembrandt *in quanto tale* – cioè in quanto è l'oggetto estetico che essenzialmente è, e non in quanto oggetto fisico – è *indifferente alle circostanze*: al variare della luce nella stanza del museo dove è appesa non varia il significato espressivo della sua “interna luce”, tecnicamente del suo chiaro-scuro pittorico.

Infine, la nozione di “tipo di cosa”, di cui si fa un uso essenziale nella formulazione dei principi e della regola, rinvia, da un lato, ai termini generali in uso nel linguaggio comune – come “persona” e “cosa materiale” ma anche “gatto” o “montagna”; e rinvia dall'altro a una dottrina che per quanto controversa per gli specialisti, sembra di una incontrovertibile evidenza al senso comune: ogni esemplare del proprio tipo (*eidōs*) *lo esemplifica palesemente*, ovvero, ciascuna cosa si palesa per il tipo di cosa che è. Noi *vediamo*, ad esempio, non solo questa *particolare* montagna, ma in questo esemplare *l'idea stessa* (*l'eidōs*) di montagna; l'intuizione eidetica (o esemplare) è un modo di cognizione diretta e una fonte di evidenza legittima quanto ogni altro modo di cognizione diretta, per quanto sia fondata su un'intuizione empirica (per esempio, la percezione visiva).

Se nulla appare invano, vuol dire che alle apparenze dobbiamo fare molta attenzione, e che in qualche modo lo spirito della fenomenologia ci porta a dimorare fiduciosamente, la mente libera o vacante di altre cure, nella luce delle apparenze – cosa rara nella tradizione filosofica moderna che ci ha abituati, da Cartesio in poi, a una svalutazione totale del mondo delle apparenze. Oggi, se dovessimo seguire la filosofia più accreditata, e più ansiosa di tener dietro al progresso delle scienze esatte, quasi nulla prenderemmo sul serio di ciò che sentiamo, vediamo, tocchiamo, ecc. Mentre celebri neuroscienziati credono di scoprire la localizzazione corticale esatta del libero arbitrio, non meno celebri filosofi cercano di convincerci che bisognerà ripulire il nostro vocabolario di termini quali – poniamo – ‘lealtà’ o ‘anima’, ‘intenzione’ o semplicemente ‘prato verde’, come abbiamo eliminato ‘flogisto’ e ‘calorico’. Il mondo vero è altrove e non somiglia per nulla al mondo visibile, né è accessibile a partire

da questo. Le apparenze, i fenomeni, si riducono a “epifenomeni” di una realtà radicalmente altra.

Diamo invece un esempio di applicazione dei principi dello stile di pensiero fenomenologico. Se vedo una sedia e voglio approfondire la cognizione immediata che ne ho, saggiare la sua realtà e consistenza, accertarmi che non sia l'effetto di un'allucinazione, posso passare a una serie di manipolazioni – sedermi sopra, toccarla, vedere se è abbastanza solida – e questo in qualche modo approfondisce l'essere della sedia a partire precisamente da ciò che la sua apparenza indica. Se però procedo allo stesso modo per approfondire la conoscenza che sto facendo di una persona e verificare la sua consistenza reale, se cioè mi metto a girarle intorno, la tasto, mi ci siedo sopra, allora non solo faccio una cosa inopportuna dal punto di vista sociale, ma anche una cosa sbagliata dal punto di vista ontologico (realtà) e fenomenologico (apparenza): il tipo di cosa in questione, la persona, non chiede di essere conosciuta così, ma in un altro modo, adeguato precisamente al tipo di realtà (trascendenza) che le è propria. Diverso è lo stile di esperienza che è appropriato al far conoscenza di persone – cercherò per esempio di *entrare in comunicazione* con la persona in questione, verbalmente o in altro modo, ed è così che approfondirò la conoscenza iniziale, fatta con la prima stretta di mano e la prima registrazione dei tratti somatici e della fisionomia. Quindi ‘sedia’ e ‘persona’ hanno due modi molto diversi di apparire e di darsi a conoscere. A questi modi corrispondono anche due diversi stili di trascendenza, due diversi modi d'essere. Qualunque oggetto materiale in tre dimensioni non posso vederlo tutto insieme, e quindi anche una sedia ha indubbiamente dei lati che rimangono nascosti, ha un suo modo di trascendere le apparenze, ha un suo modo di sparire nell'invisibile. Una persona ne ha un altro, e lo stile di trascendenza che ha una persona, è molto diverso da quello di qualunque oggetto fisico; lo stile di trascendenza di una persona assomiglia a quello di un libro: un libro posso rigirarlo da tutte le parti, e anche approfondire la conoscenza dell'oggetto fisico, per esempio facendo l'analisi chimico-fisica delle sue pagine; però finché non passo a un'altra modalità, vale a dire non lo leggo, non saprò *quale* libro è: *Guerra e pace* o *Madame Bovary*. Un libro, a differenza di una sedia, ha un'identità individuale che non è data alla

percezione sensoriale pura e semplice: e dunque devo passare a un'altra modalità per approfondire la sua conoscenza, il suo modo di trascendenza è un altro. Proprio come per approfondire la conoscenza di una persona, devo passare a un'altra modalità di cognizione diretta: quella degli atti di empatia e comunicazione.

Siamo ora forse in grado di afferrare in che cosa consiste il carattere rivoluzionario della fenomenologia rispetto a tutta la filosofia moderna. In un certo senso tutta la filosofia moderna, post-cartesiana, con la sua radicale diffidenza nei confronti del mondo sensibile e delle sue evidenze, e più in generale del senso comune, nutre e sostiene una *cultura del sospetto*. Si potrebbe dire che la rivalutazione del mondo delle apparenze implicita nel principio fenomenologico d'evidenza è il primo passo verso una *cultura del rispetto* che sembra la *forma mentis* connaturata alla fenomenologia.⁶

Cultura del sospetto e cultura del rispetto

Consideriamo due esempi tratti dalle origini della filosofia moderna, da Cartesio, che in fondo ci domina ancora – tutto il dibattito attuale mente-corpo ha una lontana origine nel dualismo cartesiano. Proviamo a rievocare anzitutto quello che per molti di noi è un ricordo di scuola: la scena di Cartesio di fronte al pezzo di cera che si scioglie vicino alla fiamma del caminetto. Via il colore, la consistenza, il profumo, il sapore della cera non resta che la pura estensione, ciò che solo il pensiero coglie, e non i sensi. Il lato apparente, sensibile della cera è letteralmente liquidato per la conoscenza. Ecco che qui s'instaura il principio che è poi alla base di buona parte degli sviluppi della scienza moderna, il principio di sospetto radicale nei confronti di ciò che appare; ciò che appare, lungi dal menare a ciò che è, ci svia.

In realtà, e questo è uno dei meriti non piccoli dell'epistemologia fenomenologica, si può far vedere che il pezzo di cera dice precisamente, a chi sappia studiare bene il modo in cui si dà, che entro certi limiti è giusta la via seguita da Cartesio per approfondire la sua conoscenza, in quanto è una cosa materiale. Il modo di cognizione cui bisogna passare non è in questo caso più un modo della cognizione

diretta. La descrizione della cosa in base a certi parametri fisici è in effetti un lavoro concettuale che permette di rendere la cosa *oggetto* di una teoria generale – e sarà questo, generalizzante piuttosto che individuante, il modo di conoscenza appropriato a cose di quella specie. Quello che però la fenomenologia ci dice è che lo stile di esperienza e lo stile di trascendenza propri di un pezzo di cera o anche di un pezzo di ferro non sono lo stile di esperienza e lo stile di trascendenza di una persona.

Ma Cartesio che fa delle persone? Qualcuno ricorderà forse anche la scena del filosofo che si affaccia alla finestra, vede passare delle persone e si chiede: chissà se quella figura con un mantello e un cappello nasconde un io quale io sono... non sarà forse un manichino, o un automa? Io non posso saperlo, ho accesso solo a me stesso, alla mia mente e non a quella altrui. E da qui nasce il problema della conoscenza delle altre menti, tutto lo scetticismo moderno sulla capacità che noi abbiamo di uscire dai limiti della nostra soggettività, tutto il problema gigantesco del solipsismo.

L'atteggiamento del fenomenologo è completamente diverso. Si veda in particolare il saggio giovanile di Edith Stein sull'empatia,⁷ che parte da quello che l'autrice considera un dato di fatto: ci sono persone nel nostro orizzonte, altri io, che come tali ci sono *dati*. Che uno sia un soggetto di decisioni e azioni, di passioni, di esperienza: tutto questo "si vede". L'oratore parla *rivolto* al suo pubblico, aspettandosi di esserne ascoltato; di fronte a una persona, chiunque si comporta in modo diverso che di fronte a una sedia; nudi, non ci vergognamo del nostro cane; un'espressione irata ci spaventa, e così via. Il nostro spontaneo atteggiamento pre-teorico tuttavia non si fonda su credenze ingenuie, dogmatiche o immotivate: al contrario, ha una base intuitiva propria, diversa dalla percezione sensoriale benché su di essa fondata. Edith Stein sviluppa un'analisi precisa di quel modo della percezione che è la percezione degli altri come tali, l'empatia: in virtù della quale noi afferriamo direttamente, attraverso l'espressione, attraverso i movimenti ecc. una serie di qualità, stati affettivi o volitivi dell'altra persona. Naturalmente posso sbagliarmi e prendere un manichino per una persona o un'espressione d'ira per una di vergogna: ma ogni esperienza è per definizione fallibile e l'empatia lo è né più né meno

della percezione di questa bottiglia che se sono daltonica vedrò blu invece che verde. D'altra parte, precisamente perché posso sbagliarmi, posso correggermi: la fallibilità dell'esperienza è il prezzo da pagare perché ci sia realtà, ovvero qualcosa a proposito di cui si può dire il falso (e dunque anche il vero). Questo vale anche per le persone e i loro stati. Per esempio, se sto parlando a qualcuno evidentemente presuppongo che quello mi stia ascoltando. Posso sbagliare, ma l'ipotesi non è infondata, come vorrebbe farci credere Cartesio con la storia dei manichini.

Analizzare i differenti modi dell'intuizione o cognizione diretta, fra i quali l'empatia, è un grosso successo di chiarificazione filosofica. Ma più in generale la storia di Cartesio e dei manichini, vista sullo sfondo della fenomenologia della persona e della conoscenza personale ci lascia intravedere la differenza fra una cultura del sospetto e una cultura del rispetto. Ricoeur usava la prima espressione in riferimento all'epoca di Marx, Nietzsche e Freud: ma abbiamo visto in che senso si può estenderla al pensiero cartesiano e alla sua decostruzione del mondo sensibile. Forse, prima che di rispetto noi dovremmo parlare, in relazione alla fenomenologia, di fiducia: fenomenologico è l'atteggiamento in cui prendo per buona la cosa che mi si dà, così come mi si dà. Io ho davanti una signora che sembra tale e la prendo per buona; il fenomenologo descrive dapprima ciò che è dato per quello che mostra d'essere. Ma se questa mossa corrisponde al principio d'evidenza, questo non è senza il principio di trascendenza. La fiducia in ciò che si vede non è senza il sentimento della profondità di ciò che non si vede – e del valore della sua esistenza. Cioè, come vedremo, senza il rispetto.

Le virtù fenomenologiche: rispetto, umiltà, attenzione

Chi ha scritto le più belle pagine sul rispetto – come su altre virtù da riabilitare – è Max Scheler.⁸ In lui il tema della trascendenza è tratteggiato con particolare lirismo – c'è come un *deus absconditus* in ogni cosa, che il rispetto (nel senso forte reso dalla parola tedesca *Ehrfurcht* che potrebbe tradursi anche 'venerazione', 'reverenza') percepisce e onora:

Il rispetto non è infatti un'aggiunta sentimentale alle cose bell'e pronte, percepite, tanto meno una mera distanza, eretta dal sentimento, fra noi e le cose [...] esso è al contrario *l'atteggiamento in cui si percepisce qualcosa di più, che l'irrispettoso non vede e per il quale egli è cieco: il mistero delle cose e la profondità del valore della loro esistenza*.⁹

Rispetto è sensibilità, scrive ancora Scheler, per «i teneri fili che prolungano ogni cosa nel mondo dell'invisibile»; e ancora:

Il mondo diventa subito un piatto pallottoliere se disattiviamo l'organo spirituale del rispetto. Esso solo ci dà la coscienza della *profondità* e *pienezza* del mondo e del nostro io e ci rende chiaro che il mondo e la nostra essenza portano in sé una ricchezza di valori mai esauribile.¹⁰

È indubbiamente il mondo delle persone, di ciò che noi siamo, quello relativamente al quale una gran parte del pensiero moderno e contemporaneo, nella maggior parte delle versioni del dominante programma di “naturalizzazione della mente”, ha dato prova di una singolare mancanza di rispetto. Ma anche nel mondo della vita pratica e attiva non pare resti oggi molto spazio per quella sorta di “pudore divenuto spirito”, pudore anche nei confronti della parte segreta di se stessi, che il rispetto in definitiva è – secondo un'altra felice espressione di Scheler. E questa riflessione ci riconduce in prossimità di uno degli aspetti visibili e carichi di senso dell'atteggiamento di rispetto: la distanza (la “sacra gnosi della distanza”, con una delle espressioni lampanti di una delle nostre più intense scrittrici dell'anima, Cristina Campo).

Romano Guardini, fra altri, ha scritto qualche pagina veramente bella sul rispetto, concentrando l'attenzione su questo suo aspetto manifesto. In fondo anche Dio, secondo certe interpretazioni della creazione, si ritira per concedere spazio al finito, per lasciarlo esistere. Il ritrarsi, il concedere spazio – la distanza – è in definitiva il rispetto sotto la forma di volontà di lasciar essere l'altro come tale, nella sua realtà e trascendenza proprie, e in particolare l'altro più piccolo. Il rispetto non ha ragion d'essere solo verso ciò che è grande e alto – al contrario. E sulla distanza, viene veramente voglia di citare almeno questa pagina di Guardini:

È forse lecito dire che ogni vera cultura comincia con il fatto che l'uomo si ritrae. Non si spinge avanti, non afferra e rapisce per sé, ma crea quella distanza dove, come in uno spazio libero, può apparire chiaramente la persona con la sua dignità, l'opera con la sua bellezza, la natura con la sua potenza di simbolismo.¹¹

Come in un senso lato un dio nascosto è in ogni cosa, così in un senso lato ogni cosa è capace di parola, se solo sappiamo praticare una delle virtù più affini al rispetto: l'umiltà – con la capacità di silenzio e ascolto che essa porta con sé. Una virtù eminentemente cristiana, l'umiltà, che non esiste fra le virtù aristoteliche, come non esiste nel mondo antico un peccato d'orgoglio – o meglio, di superbia. Sì – ma una virtù che acquista nel mondo moderno, dominato dall'orgoglio trascendentale del pensiero, dalla superba filosofia del Soggetto e della Coscienza, della sua Autonomia e anzi del suo erigersi a fonte di ogni norma, regola e ordine, una profondità nuova. L'umiltà diventa una virtù a vocazione filosofica – forse la virtù che corrisponde, per eccellenza, allo spirito della fenomenologia. Più esattamente, a quella sfumatura dell'atteggiamento fenomenologico che è la *fiducia* nelle “cose stesse”, e la silenziosa disponibilità a “lasciarle parlare per prime”. A “lasciare che il fenomeno si enunci”, prima di imporgli il nome e la teoria.

C'è un parallelismo, che i fenomenologi hanno colto forse alla radice, fra quella che dopotutto è stata la suprema espressione morale della modernità, il kantismo, la dottrina del Dovere per il Dovere e dell'Autonomia della Ragione che si dà la legge, e l'orgoglio trascendentale del pensiero teorico, che concepisce l'impresa della scienza come una sorta di titanico sforzo di ordinare il caos, di imporre l'ordine della mente al molteplice dei dati senza forma, le forme *a priori* e le categorie dell'intelletto sull'amorfa indifferenziata pluralità del sensibile. C'è un parallelismo fra l'ideologia attivistica in teoria – il conoscere come un costruire, dar legge, imporre regola – e quella del Dovere che si fonda superbamente in se stesso, e si ritiene ferito nella sua dignità se gli si chiede di ascoltare prima la voce a volte esile delle cose, di aprire occhi e orecchi al loro fragile valore e alle loro domande, di “rispondere” invece di legiferare.

L'umiltà è in questa sua profondità un altro aspetto dell'atteggiamento filosofico inteso nell'immagine del "guardare il mondo con occhi spalancati". Forse in questa sua versione l'umiltà ha dimenticato un po' la sua origine cristiana? Comunque sia, è straordinario quanto i fenomenologi sottolineino l'aspetto "intellettuale" di questa virtù – se ha ancora un senso la distinzione fra virtù morali e intellettuali... Intellettuale e morale insieme, in effetti. Se questi due aggettivi sono abbastanza distinti, nel loro senso, da "intellettualistico" e "moralistico".

È l'aspetto per cui tutto ciò che esiste, è donato, l'aspetto corrispondente della realtà qual appare all'occhio spalancato del fenomenologo. Tutto donato – o "dato": niente è costruito, ordinato, imposto dall'intelletto. Dal punto di vista "metafisico", l'umiltà si accompagna al realismo – come sovente l'orgoglio della mente a questa o quella forma di idealismo... Un realismo lontano quanto si può da ogni tendenza a ridurre un tipo di realtà a un altro tipo: anche gli oggetti della matematica hanno per i fenomenologi la loro realtà – e la loro trascendenza tanto diversa da quelli della storia, o da quelli della filologia: e ciascuna realtà ha il suo proprio modo di offrirsi all'intuizione, sulla quale poi il pensiero lavora, ma senza la quale non c'è "attività" dell'intelletto che regga, come non reggono le case senza fondamento. Questo verbo fenomenologico è tanto importante e pervasivo, del resto: "offrirsi". Dato. Dono.

E questo riconoscere che tutto è offerto, è anche per l'intelletto un riconoscimento della sua propria finitezza, e fallibilità. Là dove qualcosa si dà, là c'è possibilità di errore, fraintendimento, sordità o cecità. L'evidenza non è mai, in fenomenologia, la porta del dogmatismo autoritario. Dove c'è evidenza è sempre possibile l'errore. Umiltà è anche disponibilità a riconoscerlo.

Vale la pena di leggere un altro testo di Scheler, che illustra vividamente questo aspetto "cognitivo" dell'umiltà, in opposizione all'atteggiamento del superbo:

Chiuso nel carcere del suo orgoglio, non fanno che crescere le pareti che gli sbarrano la luce diurna del mondo. Vedete l'occhio bramoso, invidioso, quando corruga le ciglia? L'umiltà al contrario apre l'occhio dello spirito per tutti i valori del mondo. Solo l'umiltà, che parte dal fatto che *niente* è merito e *tutto* è dono e miracolo, fa guadagnare *tutto*.

E poco oltre:

Questa via, nella totale *perdita* di se stessi [...] nell'ambito etico è l'umiltà, e in quello intellettuale è l'"intuizione" pura.

Chi vorrà salvarsi l'anima la perderà... Ma a proposito di "perdita" di se stessi, bisognerebbe anche riflettere sul senso esistenziale di quella "fiducia" che è l'anima affettiva, lo abbiamo visto, tanto del rispetto quanto dell'umiltà. Che tipo d'uomo, che figura e profilo di persona sono quelli che il fenomenologo sembra contrapporre all'eroe goethiano dell'aspirazione e dello sforzo continui, dell'impresa come incessante affermazione di sé nel mondo? Non resistiamo alla tentazione di un'ultima citazione scheleriana, benché sia un po' lunga...

L'umiltà è quella profonda arte dell'anima, in cui essa si libra oltre la misura consistente nel semplice lasciarsi vivere e fluire. Ci sono due vie di una cultura dell'anima e di un superamento della sua ristrettezza e opacità naturali. La prima è la via della *tensione* dello spirito e del volere, della concentrazione, dell'estraneazione autocosciente dalle cose e da se stessi. Ogni "razionalismo" e ogni morale dell'"autoliberazione", del "giudizio di sé", del "perfezionamento di sé" poggia su questo orientamento. La seconda è la via della *distensione* dello spirito e del volere [...]. Chi percorre la prima di queste vie, teme la seconda. Non si fida del senso e del corso del mondo, né del senso e del corso della propria anima, confida *solo* in se stesso e nella propria volontà. Il suo ideale di perfezione è "prendere in mano" sé e il mondo. Chi segue la seconda, non teme di meno la prima. Iniziando con l'incondizionata *fiducia* nell'essere e nella radice di tutte le cose, sente come un'insensatezza voler "ordinare" un mondo problematico.¹²

Un nostro autore che bisognerebbe oggi rileggere, Felice Balbo, ha ripreso negli anni Sessanta alcuni temi scheleriani, nel quadro di un pensiero innovatore che già insisteva sulla necessità che anche la vita attiva, economica, imprenditoriale, si aprisse alle riflessioni sulla vita interiore e sui fondamenti dell'etica. Ci sono sue pagine sull'umiltà molto belle. Ne riproponiamo un passaggio, che dice una cosa ulteriore rispetto a quello che abbiamo finora visto. Umiltà è nella sua definizione

abbassarsi e ridursi a ciò che veramente si è, eliminando tutto ciò che, contro ogni apparenza, non si è.

E qui potremmo aprire una parentesi sul barlume di umiltà di cui fa improvvisamente e felicemente esperienza anche la più superba delle persone, quando è innamorata. Si potrebbe notare che questa tendenza a spogliarsi dei panni di cui ci si riveste abitualmente, questa tendenza a una certa povertà e nudità, è connaturale all'aspetto umile dell'amore. "Lieto disonore", scriveva il poeta Sandro Penna. Prosegue Balbo:

e subordinarsi ad ogni essere secondo quanto ogni essere è, a cominciare da quello dell'Essere stesso sussistente per finire al proprio.¹³

L'umiltà non costruisce un ordine, si limita a inserire ciò che trova in un ordine dato di priorità o di preziosità e di valore. In questa scala – ci sia o no un Valore Sommo – c'è un posto anche per sé. Sembra che qui un altro poeta, Mario Luzi, abbia colto un punto fondamentale quando scrive che ogni opera di conoscenza poetica è in ultima analisi un'opera di "riduzione a se stessi" – e in questo è la serietà etica della poesia.

Non ci resta forse che soffermarci sulla virtù da cui forse rampollano tutte le altre, e di cui rispetto e umiltà sono in certo modo i due poli: l'attenzione. Quasi nulla e insieme quasi tutto, l'attenzione. La più modesta e quotidiana delle virtù: eppure anche la più difficile. L'attenzione ha un posto privilegiato, addirittura, in ogni cammino ascetico e mistico: nella spiritualità dei padri greci, ad esempio, l'attenzione (*prosochè*) compare accanto alla sobrietà e all'assenza di preoccupazioni fra gli aspetti di quella quiete profonda del cuore (*hesychia*) che è il vertice dell'orazione continua.¹⁴ E la tradizione filosofica occidentale ha certamente un ricordo di questo: Malebranche definisce l'attenzione "la preghiera del cuore", e Leibniz afferma che quella "vera" è un dono della grazia.

Proviamo a darne una definizione, ispirata all'opera di Edith Stein. L'attenzione è la capacità di accogliere *veramente* la realtà nella sua individualità e nelle sue esigenze. Presuppone evidentemente

rispetto e umiltà, senso dell'evidenza e senso della trascendenza, capacità di ritrarsi e fiducia in ciò che è offerto, sentimento della profondità nascosta e fedeltà a quanto ciascuna cosa è, riduzione a se stessi e abbandono o distacco. Ma il punto nuovo della definizione sta nell'avverbio 'veramente'.

Nella vita ordinaria noi non siamo *veramente* attenti – la maggior parte del tempo. Non è necessario alla sopravvivenza e neppure alle *routines* di un comportamento socialmente corretto. E ordinariamente neppure ci accorgiamo di quanto inadeguate siano le nostre risposte. Forse quelle svolte psicologiche che la letteratura spirituale descrive come “conversioni” hanno a che fare con un improvviso rendersi conto di questa inadeguatezza, tanto estrema quanto solitamente inavvertita. Forse per questo troviamo profonde riflessioni sull'attenzione soprattutto negli scritti dei mistici... e dei santi. In quelli di Simone Weil, ad esempio, che ne fa uno dei suoi temi centrali. E, fra i fenomenologi, in quelli di Edith Stein.

Troviamo negli scritti della Stein¹⁵ una specie di *teoria della distrazione* – o piuttosto dell'inattenzione – che è davvero illuminante, anche in relazione a quei *pericoli della rimozione* che la giovane Hillesum aveva così lucidamente intravisto. È una teoria che mostra quanto inadeguato alle esigenze del reale sia spesso il nostro comportamento quotidiano, quanto il modo che abbiamo di lasciarci motivare da queste esigenze sia senza rapporto al *peso* di motivazione che esse dovrebbero avere se *venissero accolte veramente*. Un peso che dovrebbe essere proporzionale al valore di ciò che è in questione. Così ad esempio, normalmente la perdita di una persona amata ci tocca più profondamente di quella di un oggetto da lei ricevuto in dono, anche se è sempre possibile la perversione motivazionale che inverte il giusto ordine. Ma una catastrofe o una guerra lontana ci tocca normalmente di meno della perdita di un dito dei nostri. Nel linguaggio di Edith Stein, questa quotidiana distrazione è la fonte di una specie di perversione motivazionale diffusa e inavvertita, una sorta di irrazionalità etica mascherata dall'assenza della luce della coscienza, che secondo Simone Weil somiglia da vicino ai ciechi meccanismi della pesantezza.

Qual è d'altra parte il confine fra quello che è socialmente accettato, *politically correct*, e una perversità di comportamenti che, nei casi

più gravi, si impone prima o poi all'attenzione generale – purtroppo spesso sorprendentemente *tardi*, quando il male è fatto e irreparabile? Non torneremo più sugli orrori dei quali la piccola Etty è stata un testimone tempestivo, e dei più attenti: ma si potrebbe senza dubbio affermare che la teoria steiniana dell'inattenzione illumina l'atroce fenomeno che Hannah Arendt ha chiamato la banalità del male, o ancora il “vuoto di pensiero” – per usare parole sue – che ritroviamo così sovente alla radice dei comportamenti più mostruosi.

Lo illumina di più, in ogni caso, della formula celebre proposta dalla Arendt. Chiamiamo pure “vuoto di pensiero” la straordinaria assenza di personalità, si vorrebbe dire di identità individuale, di “volto” del personaggio Eichmann. Questo apparente burattino della burocrazia dello sterminio, incapace non solo di vedere da solo la differenza fra il bene e il male, ma a quanto risulta dal *pamphlet* della Arendt, incapace anche di parlare altrimenti che per frasi fatte. Eppure non ottuso, non mentalmente debole, al contrario. Preciso, pignolo, conseguente, organizzato, anche lucido. Forse la questione è: se un demone meschino è sufficiente al male, se il male non ha neppure la profondità diabolica che la tradizione gli attribuisce, non cela ognuno di noi un potenziale demone meschino? Come evitare che diventi, in noi, l'istanza che decide? Come si diventa un Eichmann?

La teoria di Edith Stein mostra che questa è una delle libertà che abbiamo – diventare così, o approssimarsi a questo estremo di vuoto interiore, di non-essere dagli effetti tragicamente concreti. Noi non abbiamo la libertà di *ricevere* o non ricevere le informazioni che l'ambiente, il mondo, le circostanze ci trasmettono. Abbiamo invece un'oscura libertà – oscura perché i suoi atti possono compiersi nella semi-oscurità della coscienza – che è quella di *neutralizzare* le informazioni e quindi le credenze o conoscenze acquisite, di “disattivarle”, di privarle di tutto il loro peso motivazionale. In questo modo esse non prenderanno piede nella nostra vita, non motiveranno i nostri comportamenti, eviteremo, in definitiva, di prenderne atto “veramente” – pur senza affatto negarle dal punto di vista cognitivo. Entro certi limiti questo spiega le spettacolari differenze nel sentire, nel giudicare, nell'agire rilevabili in individui che pure condividono grosso modo le stesse informazioni, conoscenze, credenze, preferenze di valore. L'esercizio – magari oscuro – della libertà di ciascuno

decide in effetti *quali* siano le credenze che restano veramente attive, capaci di incidere sul sentire e sul volere: le “credenze in vigore”. E il loro insieme, per ciascuno diverso, non è che un minuscolo sottinsieme di quelle condivise da tutti.

L'esercizio di questa libertà può essere più o meno innocuo: ma non c'è dubbio che fra questi atti che possiamo chiamare di rimozione si trovano anche quelli che nel linguaggio spirituale tradizionale costituiscono il peccato allo stato nascente, l'*incobatio peccati*. E questo è un contributo notevole che la fenomenologia ha dato alla conoscenza della vita interiore.

In effetti, ogni scoperta nel regno dei valori è una conquista di una parte di sé, o un approfondimento della conoscenza di sé: perché noi conosciamo noi stessi scoprendo che cosa ci sta a cuore, e che cosa ci sta più a cuore di altro, quali sono le nostre preferenze di valore o qual è l'ordine dei nostri amori. Si tratta spesso di vere scoperte, perché è nel vivo di una risposta in atto a una situazione data, che ciò che sentiamo veramente, può venire alla luce, sorprendendoci. O perché rare sono le esperienze di cose le cui qualità di valore sono tali da “colpirci in profondità”: pensiamo a quanto spesso una sola opera d'arte veramente sentita e capita dischiuda tutto l'universo del valore estetico, rimasto fino a quel momento inaccessibile al nostro orecchio, o al nostro occhio, e in ultima analisi al nostro “cuore”. La “scoperta” in questione è la conquista di un pezzo di sé, il risveglio alla vita di una parte di sé che per l'appunto ancora non viveva.

Avviene anche l'inverso, il recedere della vita, il non riuscire più a far vivere strati profondi di sé. Non è solo una metafora – il linguaggio della profondità è legato a una metrica. Gli strati in questione sono strati dell'affettività tanto più “profondi” quanto più capaci di motivare maggior numero di decisioni e scelte, di orientare o dirigere una condotta di vita; e c'è una relazione fra il grado di valore – o di importanza – di un oggetto, e lo strato affettivo adeguato ad accoglierlo. Abbiamo già fatto l'esempio della persona amata e del suo regalo: la perdita della prima mi toccherà in una sfera d'afflizione più profonda che la perdita del secondo. Ora può avvenire che noi impediamo, precisamente, a un'esigenza posta dalla realtà di essere accolta allo strato di profondità affettiva corrispondente, come può emblematicamente fare una persona che, pur prendendo conoscenza

di un fatto doloroso, per esempio di una morte, non ne prenda veramente atto – non arrivi veramente, come si suol dire, a elaborarne il lutto. Questa è la neutralizzazione di cui si diceva. Ma ogni “rimozione di valore” di questo genere è una perdita di contatto con una parte di sé, una rinuncia a farla vivere, l’inizio di un’atrofizzazione. L’esercizio abituale di questo potere di neutralizzazione avvia la persona a perdere il contatto con il suo “cuore” – a ridursi a vivere alla superficie di sé, quella plasmata dalla figura sociale, dall’ambiente, dalle convenzioni, da ciò che è socialmente accettato. A vivere dunque sempre più come *si vive, si dice, si fa*. Nel modo più impersonale, più standardizzato, più conformista. La perdita del “cuore” è di fatto la perdita di un’identità morale individuale – oltre che della capacità di accogliervi le esigenze che a quel livello di profondità debbono essere accolte. Perdita dell’identità morale individuale e perdita della capacità di attenzione vanno di pari passo. Alla fine di questo cammino c’è il burattino-carnefice, il male senza volto e senza personalità, il vuoto estremo d’attenzione o l’estrema cecità e sordità al valore: il caso Eichmann.

Ma questo abbozzo di teoria dell’attenzione apre il capitolo centrale della fenomenologia della persona – della sua realtà e della conoscenza che dobbiamo prenderne, si tratti degli altri o di noi stessi. A questo capitolo, che è anche quello più importante dell’opera di Edith Stein, lasceremo ormai che ci introduca la bella espressione che un fenomenologo – Moritz Geiger – riferisce all’attenzione estetica, ma che possiamo generalizzare all’attenzione *tout court*. L’attenzione è *concentrazione esterna*. Con-centrato è chi vive raccolto intorno al proprio centro, chi non lo ignora né lo sopprime per non soffrire ma lo lascia vivere. Ma questi non è qualcuno che passa il suo tempo a esercitare l’introspezione: al contrario, è qualcuno che “guarda il mondo con occhi spalancati”. Che tanto più conosce il suo cuore quanto meno cerca di conoscerlo, più attratto da ciò che sta fuori di lui, da ciò che gli sta a cuore. E questo è l’uomo capace di vera attenzione, il cui sguardo arriva a volte tanto lontano da parlare agli uomini “profetico”.

Note

- 1 Questo articolo è la rielaborazione di svariate conferenze tenute in svariate occasioni sul tema dell'attenzione: in questa versione definitiva per la stampa ho soprattutto approfondito il riferimento al metodo fenomenologico.
- 2 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998. Fenomenologa di prima generazione, allieva e assistente di Husserl, poi divenuta carmelitana, cremata ad Auschwitz nel 1942, oggi nota ben oltre la cerchia dei filosofi perché, dicono, siede nella gloria dei santi.
- 3 Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990, p. 45.
- 4 Cfr. E. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., pp. 42-43.
- 5 E che riceve un'analisi ineguagliata per ricchezza e precisione in quel capitolo della fenomenologia "trascendentale" o ontologica che è il II Libro delle *Idee* di Husserl, Parte Prima, sulla costituzione della cosa materiale.
- 6 L'opposizione fra le due culture è stata delineata in un libro di G. Galli, *Le virtù sociali*, Clueb, Bologna 1999; qui tuttavia cerchiamo di caratterizzare alcune delle virtù che Galli chiama "sociali" in modo da metterne in rilievo la natura più generale di atteggiamenti fondamentali nei confronti della realtà – di qualunque tipo di realtà – e in certo modo quindi di virtù "filosofiche".
- 7 E. Stein, *Il problema dell'empatia* (1917), tr. it. Franco Angeli, Milano 1992.
- 8 Vedi per esempio il saggio "Riabilitare la virtù", tr. it. in L. Boella (a cura di), *M. Scheler. Il valore della vita emotiva* (1912), Guerini, Milano 1999.
- 9 Max Scheler, *Op. cit.*, p. 172, corsivo dell'autore.
- 10 Ivi, p. 173.
- 11 R. Guardini, *Virtù*, Morcelliana, Brescia 1997.
- 12 Tutte le citazioni si trovano in M. Scheler, *Op. cit.*, pp. 166-168.
- 13 F. Balbo, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* (1962), in *Opere 1945-1964*, Einaudi, Torino 1966.
- 14 A. Rigo (a cura di), *L'amore della quiete*, Comunità di Bose, Quiquaion 1993.
- 15 Soprattutto in E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito* (1922), a cura di A. Ales Bello, tr. it. Città Nuova, Roma 1997.