

ROBERTA GUCCINELLI

DESIDERIO E REALTÀ.  
NOTE SULLA POTENZA E L'IMPOTENZA  
DEL VOLERE SECONDO SCHELER

*...il volere si distingue... da ogni «desiderare»...  
un bambino può «volere» che una stella gli cada in grembo,  
può «volerlo» seriamente, come se fosse la cosa più reale del mondo.  
Un volere di questo tipo è completamente diverso dal «voler fare»  
...senza un voler fare, la realtà sfugge al voluto.*  
(MAX SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*)

*... stava là, in cima alla montagna, ... immobile perché fissava una stella ...  
Con lo sguardo rimaneva sospesa alla stella,  
e quel momento doveva durare in eterno.  
All'improvviso, e dolcemente, la stella scivola via ...  
Cerca la stella. Qualcuno le parla, lo sente,  
ma non riesce a capire perché striscia per terra,  
le orecchie piene di vento. Qualcuno tenta di spiegarle  
che una stella nell'erba, se la trovasse, non sarebbe più una stella,  
ma una lucciola, o una goccia che presto dilegua. Ma lei vuole la stella.*  
(JEANNE HERSCH, *Primo amore*)

*...quell'episodio dell'immaginazione che chiamiamo realtà*  
(FERNANDO PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*)

SOMMARIO: 1) Il ruolo del desiderio nel realismo assiologico di Scheler; 1.1) Ipotesi della Plasticità del Desiderio; 2) Linee programmatiche del realismo assiologico scheleriano; 3) Forme di anti-realismo assiologico: emotivismo e prescrittivismo; 4) Il coraggio dei propri desideri; 5) "Desiderio di realtà" e "realtà del desiderio"; 5.1) "Fra" il tendere e il volere; 5.2) Quando il "volere non è potere" o del pio desiderio; 5.2.1) Il delinquente di fantasia (quando il desiderio non è pio); 6) Il volere del bambino: un desiderio che (inevitabilmente) non sa ancora di esserlo; 6.1) La pre-datità del volere sul desiderio; 7) Non è una vita "viva", una vita senza desideri; 7.1) La realtà del desiderio

1) Il ruolo del desiderio nel realismo assiologico di Scheler

**A**UTENTICO esploratore di nuovi continenti, Scheler non esita ad estendere i confini dell'etica tradizionale e di quella a lui coeva,

per lo più d'ispirazione neokantiana. Nel *Formalismus*<sup>1</sup>, soprattutto, difende una raffinata versione di realismo assiologico che, nell'ambito della ricerca filosofica contemporanea e, nello specifico, di una rifondazione della ragione pratica, si rivela straordinariamente feconda e di grande attualità<sup>2</sup>. Con qualche approssimazione, funzionale all'economia del discorso, possiamo riassumere in quattro punti i tratti specifici del realismo in questione:

- (1) I valori sono *fatti* = non sono *interpretazioni*;
- (2) sono *non*-indipendenti dalla mente;
- (3) sono irriducibili a dati non valoriali;
- (4) motivano l'individuo che ne fa esperienza.

Al di là delle differenze metodologiche e concettuali dei rispettivi approcci, gli attuali modelli di realismo assiologico o certe versioni co-

<sup>1</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927<sup>3</sup>), *Gesammelte Werke*, Bd. II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. v. M. FRINGS, Bonn 2009. [Nuova edizione italiana: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. GUCCINELLI, Presentazione di R. De Monticelli, Milano 2013 (d'ora in poi citato come *Formalismus*)]. Nelle note che seguono, i numeri di pagina del *Formalismus* corrispondono a quelli del testo della nuova edizione italiana.

<sup>2</sup> Soprattutto nella sua accezione assiologica, l'attuale "svolta realistica" in filosofia conferma – sia pure indirettamente – la straordinaria attualità di Scheler quale difensore, appunto, di un realismo assiologico lontano, sia dalla rigida scolastica, sia dalle istanze relativistiche e antiscolastiche di certa filosofia moderna o postmoderna. Sul «nuovo realismo» cfr., ad esempio, M. DE CARO - M. FERRARIS (a c. di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino 2012 e, più recentemente, FERRARIS, *Realismo positivo*, Torino 2013. L'approccio scheleriano ai valori, di chiara matrice fenomenologica, appare per altri versi affine a quello di Jeanne Hersch, che pure non era una "vera" fenomenologa. Sul "realismo" di Jeanne Hersch, così come l'ho definito nel corso delle mie ricerche sull'opera della pensatrice ginevrina, sul concetto di "ostacolo", "resistenza", nell'accezione herschiana del termine, mi permetto di rinviare a GUCCINELLI, *La forma del fare. Estetica e ontologia in Jeanne Hersch*, Milano 2007. Sull'attualità del realismo assiologico di Scheler, cfr. anche il *Saggio Introduttivo* alla nuova edizione italiana del *Formalismus*: GUCCINELLI, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in *Formalismus*, cit., pp. XVII-XCVIII. Sul notevole contributo che l'opera di Scheler continua ad offrire nel dibattito contemporaneo, soprattutto per quanto attiene a emozioni, valori e norme, cfr., inoltre, F. FORLÉ - S. SONGHORIAN (eds.), «*Phenomenology and Mind. The Online Journal of the Research Centre in Phenomenology and Sciences of the Person, The Place of Values in a World of Norms*», Vol. 5 (volume monografico dedicato all'opera di Scheler), 2013. Sul realismo valoriale, cfr. in particolare, R. DE MONTICELLI, *Requiredness. An Argument for Value-Realism*, *ivi*, pp. 84- 97.

gnitiviste di realismo in materia di valori condividono essenzialmente le linee programmatiche esposte, nelle quali si coglie, appunto, più di un auspicio circa la possibilità di una vera e propria *conoscenza assiologica*<sup>3</sup>.

Anche in etica, non solo in contesti propriamente logico-epistemici, appare del tutto plausibile, se muoviamo dalla nostra stessa esperienza, l'idea che si possano guadagnare credenze assiologiche *vere e giustificate* e, prima ancora, sentimenti *appropriati*, vale a dire, adeguati all'altezza valoriale degli oggetti e delle persone con le quali interagiamo. Gli atti nei quali cerchiamo, e talvolta afferriamo, anche un solo frammento di "verità" assiologica costituiscono a loro volta dei "termini-vettoriali", indicando un cammino nel mondo, certo non privo di ostacoli e mai definitivo, in direzione di noi stessi e degli altri, delle cose che davvero contano per noi e possono *nutrire*, di conseguenza, la nostra vita morale. Non sempre, però, siamo capaci di "onestà assiologica"; di assumere, in altre parole, un comportamento che potrebbe richiedere un sacrificio, non dell'intelletto, ma del mero sentimento (sentimentalismo, sentimenti inautentici, ecc.) Non sempre, d'altra parte, siamo in grado di vedere il bene o il male nel punto in cui davvero si trova e spesso finiamo per essere vittime di illusioni assiologiche.

Che i valori – come ritiene Scheler – siano correlati al *sentire* (*Fühlen*) e ai sentimenti appare evidente, del resto, quando la sensibilità assiologica che, di solito, guida implicitamente i nostri passi nel mondo, subisce per qualche motivo uno scacco. Nei casi d'im maturità affettiva o, nella peggiore delle ipotesi, di vere e proprie patologie del sentire, si riscontrano inadeguatezze, a volte profonde, nel modo d'esperire le salienze della realtà, e nelle modalità d'interazione sociale e personale. I deficit in questione possono manifestarsi nei termini, piuttosto gravi, di un'«erosione empatica»<sup>4</sup>; oppure in quelli di un'autentica incapacità-

<sup>3</sup> Cfr. ad es. G. ODDIE, *Value, Reality & Desire*, Oxford-New York 2005. Oddie, però, parla soprattutto di partecipazione dei valori in un «causal network» e ritiene che i desideri, sia pure distinti dai valori, siano probabilmente le uniche esperienze assiologiche che possiamo fare. Per una concezione dei valori che si ispira, in parte, a quella di Scheler, cfr. C. TAPPOLET, *Émotion et valeurs*, Paris 2000.

<sup>4</sup> Sul "male" nei termini di «erosione empatica», e per un riscontro empirico, cfr. ad

tà di cogliere gli aspetti qualitativi della realtà indipendentemente dai desideri che si provano in particolari circostanze, e dagli umori che, di volta in volta, colorano il mondo di rosa o di nero pece. Sono precisamente gli atti emotivo-volitivi nei quali, soprattutto, facciamo esperienza di noi stessi con le nostre esperienze che, più di altri, devono essere coltivati, per poter conquistare in futuro più ampi margini di libertà e poterci sciogliere, infine, da quegli egoismi e da quei pregiudizi che ne compromettono la fioritura e finiscono per soffocarli sul nascere, impoverendo la nostra vita emotiva. Devono essere formati (nel senso della *Bildung*), l'amare, il gioire, il commuoversi ecc., per poter favorire, di conseguenza, una vicinanza più onesta a noi stessi e agli altri rappresentando tra gli atti, appunto, quelli maggiormente individuanti.

Solo così possiamo evitare di scoprire un giorno d'essere davvero lontani da noi stessi, e d'esserlo là dove credevamo, piuttosto, di vivere in prossimità di noi stessi. Una conoscenza perfettibile s'accompagna, in quanto tale, alla possibilità dell'errore che, in etica, assume la forma dell'*errare*. Dagli errori, però, è possibile imparare; analogamente, sbagliando strada, incontrando gli ostacoli che la realtà esperita porta di necessità con sé, addirittura smarrendosi, è possibile talvolta sviluppare un senso dell'orientamento che, in assenza d'esperienza vissuta, rimarrebbe allo stato potenziale, e così ritrovarci.

Nel presente contributo si tratta d'indicare il ruolo che l'«*enfant terrible*» d'ogni possibile vita morale, associato di solito all'immaginazione più arbitraria e a un mondo privo d'attrito – quel fenomeno *prima facie* tendenziale che si chiama “desiderio” – assume invece nel singolare realismo assiologico di Scheler<sup>5</sup>. Muovendo da presupposti fenomenologici, formulerò in questo contesto un'ipotesi sulla natura del desiderio in grado di valorizzarne l'autentica portata “terapeutica” nella *storia* (non nel senso positivo del termine) e nella *destinazione* (*Bestimmung*) delle persone.

---

esempio S. BARON-COHEN, *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà* (2011), tr. it. di G. GUERRERIO, Milano 2012.

<sup>5</sup> Scheler impiega lo stesso termine, «*enfant terrible*», per indicare piuttosto la funzione che svolge l'utilitarismo nell'ambito della morale sociale in vigore. Cfr. SCHELER, *Formalismus* cit., p. 357.

1.1) *Ipotesi della Plasticità del Desiderio*

Definisco l'ipotesi in questione "Ipotesi della Plasticità del Desiderio" (IPD), dove la "plasticità" indica una proprietà del desiderio, quella di potersi riconfigurare *attraverso* il tempo<sup>6</sup>: o meglio, nel processo in cui si forma la persona e non semplicemente il vivente. Si tratta di una modificazione, insieme strutturale (della materia del desiderio e della relativa organizzazione) e funzionale (nell'esercizio dell'atto di desiderare), ovvero, di una variazione dell'orientamento desiderante, fondamentale non tanto per la sopravvivenza biologica, quanto per la salute esistenziale dell'individuo coinvolto e per il senso del suo presente o compimento d'ogni possibile atto ulteriore. Nel «divenire altrimenti»<sup>7</sup> di una persona con suoi desideri, nella loro costante trasfigurazione, si conserva una traccia della rispettiva "storia" preferenziale, di quanto lei stessa ha desiderato o ricercato nel corso della vita: dei tipi di valori ai quali un tempo aspirava, ai quali ancora oggi aspira, sia pure nella variazione dei rispettivi oggetti.

2) *Linee programmatiche del realismo assiologico scheleriano*

Senza alcuna pretesa d'essere esaustiva sull'argomento, illustro di seguito i punti scarnamente indicati in modo che si possa avere un'idea meno vaga del realismo scheleriano suscettibile, altrimenti, d'essere equivocado:

(1) I valori sono *fatti*, non *interpretazioni*:

I valori sono *fatti* "graduati", per così dire, cui spetta per natura un'altezza esperibile comparativamente, nei quali si manifesta inoltre, e quasi spicca, il fenomeno della polarità che ne costituisce a sua volta un tratto essenziale. I fatti comunemente intesi, però, di qualunque tipo essi siano – naturali come una stella o una cascata, oppure storici come la caduta di un impero –, hanno sempre una valenza positiva o negativa, più o meno accentuata, e ai nostri occhi appaiono sotto una

<sup>6</sup> Su questo punto cfr. GUCCINELLI, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler* cit., pp. LXVI-LVIX.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.* Sul concetto di variazione come «divenire altrimenti», cfr. ad esempio SCHELER, *Formalismus* cit., p. 751.

luce dai riflessi cangianti, da quelli più tenui, e quasi innocenti, a quelli davvero sinistri. Non esistono, cioè, nel mondo di Scheler (e nel nostro) fatti neutri o incolori – almeno in prima istanza –, fatti che non abbiano un’eco profonda o superficiale, a seconda dei casi, nella nostra vita emotiva. Questo non esclude che in seguito, per motivi deontologici o puramente pragmatici, si possa astrarre da determinati fatti valori altrimenti co-originari. L’oggetto di un’indagine psicologica, ad esempio, il cosiddetto fatto psichico, non consisterà più essenzialmente in un fatto morale; non per lo psicologo, almeno, che se ne occuperà in quanto “psicologo” appunto, anche se quel senso di colpa che tortura il suo paziente continuerà ad avere una coloritura morale.

In quanto fatti, i valori appartengono all’«arredamento del mondo» – per dirla alla maniera anglosassone – sono dotati di una discreta *consistenza* materiale e sono altrettanto *obiettivi* di un fatto fisico, anche se costituiscono una regione a “statuto speciale”: godono di una specifica *autonomia*.

La *consistenza* evocata è quella della *stoffa* di cui i valori sono “fatti”, della loro “materialità” o contenuto. I valori (il bello, l’elegante, il volgare, ecc.) non si riducono mai a un guscio o a una forma vuota, consistendo piuttosto nell’intero d’appartenenza di una serie di qualità dinamico-espressive (qualità del bello, dell’elegante ecc.) capaci di scolpire il *volto*, per così dire, del bene (*Gut*) o cosa-di-valore (*Wertding*) che strutturano come tale. Sul piano morale, analogamente, i valori identificano l’atto di una persona. Distinguendosi ad esempio dal piacere o dispiacere, oppure dal benessere o malessere concernenti lo stato o la condizione fisico-oggettiva in cui versiamo, le qualità *di un valore*, del quale appunto recano il timbro, restituiscono immediatamente la fisionomia (assiologico-qualitativa) del relativo portatore – anche nei casi più elementari, ad esempio in quello della gradevolezza di un frutto. Così la qualità del “gustoso” si distingue dal nostro “piacere” o “dispiacere” nel gustarla che, infatti, può variare molto e trasformarsi addirittura in disgusto, se abbiamo dei problemi gastrointestinali o, più semplicemente, detestiamo le albicocche. Il valore di un’albicocca, ad esempio, è il *modo d’esser gustoso* di quel frutto che sarà diverso, preci-

samente, dal modo d'esser gustoso di una ciliegia. Anche per un frutto, dunque, *a parte objecti*, vale il motto seguente: “Dimmi il modo in cui sei gustoso e ti dirò chi sei!”

Le cose in quanto beni, inoltre, possiedono necessariamente un valore nelle relative gradazioni, essendone addirittura *impregnate*<sup>8</sup>. Se il valore, tuttavia, non si aggiunge alla cosa in maniera del tutto contingente, come un'etichetta, perché mai nelle rispettive qualità dovremmo vedere allora la proiezione dei nostri appetiti o dei nostri desideri che priverebbero l'albicocca, ad esempio, della sua stessa polpa? Perché dovremmo vedere in quel contenuto assiologico una «qualitas occulta»<sup>9</sup> e pensare che il bene instauri col proprio valore una relazione magica? La chiarificazione fenomenologica che Scheler offre della relazione bene-valore è molto meno fantasiosa e molto più realistica, invece, fedele ai *fatti*: il «bene sta alla qualità di *valore* come la cosa sta alle qualità che riempiono di contenuto le sue proprietà»<sup>10</sup>. In entrambi i casi, si tratta di qualità suscettibili d'essere percepite con il loro “oggetto”<sup>11</sup>. Un aspetto, questo, per il quale i valori possono essere essenzialmente sottratti alla sfera del fantasmatico e riconosciuti nella loro piena sensatezza, soprattutto se intendiamo la percezione in generale, quale atto unitario correlato ai rispettivi oggetti, come un “prender” qualcosa “per *vero*” [*Wahrnehmen*] o, meglio, come un'esperienza di realtà<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 65.

<sup>11</sup> Sul valore inteso, più precisamente, nei termini di *Urphänomen*; nella funzione, cioè, che svolge primariamente nel processo stesso in cui si forma l'esperienza, cfr. G. CUSINATO, *Orientamento al bene e trascendenza dal sé. Il problema dell'oggettività dei valori in Max Scheler*, in «Verifiche», 40 (2011), pp. 39-62.

<sup>12</sup> Di grande interesse si rivela, da questo punto di vista, il carattere intenzionale che spetta già al *sentire* in quanto “atto” diretto essenzialmente sui valori: «Il sentire in questione, pertanto, ha con il correlato assiologico la stessa relazione che la “rappresentazione” ha con il proprio “oggetto” – una relazione intenzionale, precisamente. Nel caso specifico il sentire non *si aggiunge* all'oggetto *dall'esterno*, direttamente o indirettamente, mediante una rappresentazione (che si è unita al vissuto emotivo in modo meccanico e contingente, o ha stabilito col vissuto una relazione puramente mentale), ma punta *originalmente* a un *determinato tipo* d'oggetto, ai “*valori*” appunto. “Sentire” dunque è un avvenimento dotato di senso e, proprio per questo, può essere “verificato” o “smentito”» (*ivi*, p. 507).

L'*autonomia* circoscrive uno spazio di *objecta* specifici, dotati pertanto di leggi proprie: non imposte dall'esterno, mediante un atto di forza – in base a meri interessi, ad esempio di determinati gruppi sociali o economici – e nemmeno dichiarate conformi, nella loro sfumatura morale, a un imperativo o a una legge universale del tutto anonima che stabilisca in maniera indifferenziata che cosa è bene e che cosa è male. Nel modo stesso in cui vengono a datità (anche rispetto al bene che ne costituisce il portatore), i valori intrattengono tra loro determinate relazioni eidetiche (di superiorità, inferiorità, ecc.) e manifestano compatibilità o incompatibilità fondate nella loro stessa natura.

L'*obiettività*, infine, sottrae i valori a ogni forma semplificatoria di relativismo o allo scetticismo etico, esigendo per i giudizi corrispondenti determinate condizioni di verità. I valori si distinguono, ad esempio, dagli stati emotivi, dagli appetiti, dai desideri o dalle avversioni che, nelle persone coinvolte, spesso li accompagnano. Non essendo soggetti, poi, alle leggi di variazione dei mondi di beni, così come si susseguono nei loro avvicendamenti storici, non soffrono nemmeno delle variazioni che subiscono le regole di preferenza che prevalgono di volta in volta negli stessi mondi – per quanto non siano esenti da un sano relativismo che tende, per motivi pratici, a ridimensionare le pretese dei precedenti regni dei valori globalmente intesi<sup>13</sup>.

*Dire* che i valori sono fatti *obiettivi* significa dire, al tempo stesso, che non sono *interpretazioni* e nemmeno semplici convenzioni. La ferocia di un assassino è un *fatto* morale negativo o un disvalore; la bellezza sobria e composta di un affresco un *fatto* estetico positivo; il perturbante o lo spaesante, per altri versi, oppure il paesaggio incantato o lo sfondo *fin de siècle* di certi romanzi che suscitano la nostra inquietudine esistenziale sono *fatti* assiologici “*nuancés*” (non privi di specifiche sfumature valoriali che rinviano, correlativamente, ad ambiguità affettive), in cui le qualità terziarie si offrono come qualità metafisiche; fatti capaci, tuttavia, di risvegliare un ipotetico lettore dal torpore quotidiano nel quale sente d'essere avvolto, se la sua risposta, ad esempio, sarà appro-

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 599.



priata al contenuto assiologico del romanzo che, nei suoi chiaroscuri, contiene forse un invito positivo (a «cambiare la propria vita»<sup>14</sup>, a farne qualcosa di migliore e di degno). La gioiosa freschezza delle onde che si infrangono sulla scogliera è un fatto assiologico ambientale positivo, ecc. Sono fatti, quelli contemplati e altri del tutto analoghi, che si offrono in modo *indisputabile* – almeno nelle loro linee essenziali. Nel venire a evidenza e nella richiesta d’adeguatezza che rivolgono ai nostri atti, nella loro stessa datità originale<sup>15</sup>, e non simbolicamente mediata, i valori non si offrono nel modo della *doxa*, ma in quello dell’esser degni o del non esserlo (*axioi*)<sup>16</sup>.

Non incontriamo mai, a livello propriamente percettivo, qualità di valore isolate o del tutto incomprensibili; incontriamo, piuttosto, qualità strutturate nelle unità dei valori che – occorre ricordarlo – identificano di volta in volta determinati beni. Le qualità di valore o il contenuto che afferriamo nel “sentire” e nella rispettiva percezione – fatti come il malvagio, l’attraente, il grottesco e così via – possono manifestarsi, d’altra parte, come elementi costitutivi di stati di cose o correlati assiologici (quindi ontologici) di proposizioni vere. I giudizi di valore, dunque, come un qualsiasi altro giudizio, hanno obiettive condizioni di verità. «L’esser-onesto di qualcuno», ad esempio, in quanto stato di cose, costituisce il correlato assiologico di un giudizio di valore che trova in esso (nel contenuto di base) la propria verità o, viceversa, la propria falsità – nella mancata verifica intuitiva del giudizio in questione nel corrispondente stato di cose.

Che esistano fatti come i valori, ad esempio fatti *morali*, come il buono o il malvagio, accessibili alla nostra esperienza e capaci di fondare i nostri giudizi di valore, significa dunque che è possibile avere una *conoscenza* assiologica, e nel caso specifico, *morale*.

<sup>14</sup> Su questo punto e sulla portata “salvifica” dell’arte in generale, cfr. J. HERSCH, *Tempo e musica. Con un saluto di Czeslaw Milosz*, Prefazione di DE MONTICELLI, Traduzione e Introduzione di GUCCINELLI, Milano 2009.

<sup>15</sup> Cfr. SCHELER, *Formalismus* cit., p. 61.

<sup>16</sup> Su questo punto e, più in generale, sulla libertà cfr. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Milano 2009.

(1) Realtà efficaci (*Wirklichkeiten*)

A voler essere ancora più scheleriani, dovremmo fare un'ulteriore precisazione: i valori, sempre obiettivi, esistono *effettivamente* (*wirklich*) nel corrispondente tipo di supporto, con il quale non coincidono, ma al quale rinviano – anche là dove si limitano ad annunciarne la presenza<sup>17</sup>. Nella loro versione più realistica, quindi, i valori rivelano una certa efficacia, diversa da quella propriamente causale, secondo la quale «ogni nuovo bene produce un'autentica crescita di valore del mondo reale»<sup>18</sup>. In quanto «*objecta ideali*»<sup>19</sup>, analoghe alle qualità dei colori e dei suoni, le qualità di valore hanno uno specifico modo di datità, pre-figurale o diretto, nel quale possiamo coglierle, ad esempio, quando una sfumatura assiologica di un valore (analoga alla sfumatura di un colore, ad esempio il rosso-cremisi del rosso) invita a volgersi in direzione dell'unità valoriale (l'intero d'appartenenza) come l'elemento che innanzitutto colpisce nella stessa unità e in quella corrispondente, del portatore, forse ancora vago, cui il valore aderisce. L'«idealismo» dei valori, pertanto, relativo alle loro qualità, indica semplicemente una variante, piuttosto frequente e affatto misteriosa, nel modo stesso d'esperirli. Così inteso, allude a una sorta di realtà epistemologica<sup>20</sup>: nel sentire intenzionale, nella sua rilevanza cognitiva, possiamo avvertire i valori e le loro sfumature prima ancora di distinguere chiaramente il bene o la persona corrispondente, come accade, ad esempio, quando una nota di gradevolezza, in quella voce che risuona, così limpida e allegra, nell'ambiente circostante – una voce che appartiene, nondimeno, a una persona del tutto estranea alla nostra vita – ci invita a gettare uno sguardo nella sua direzione.

<sup>17</sup> SCHELER, *Formalismus* cit., p. 61. Sul valore come «messaggero» ha richiamato l'attenzione per la prima volta CUSINATO, 'Katharsis'. *La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler* (con una Presentazione di Manfred S. Frings), Napoli 1999, pp. 237-240.

<sup>18</sup> SCHELER, *Formalismus* cit., p. 67.

<sup>19</sup> *Ibid.* Sui valori, sulla loro realtà e idealità, mi permetto di rinviare di nuovo a GUCCINELLI, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in *Formalismus* cit., pp. LIV-LXXXIV.

<sup>20</sup> Sulla differenza tra *Realität* e *Wirklichkeit*, sia pure in un altro contesto, cfr. FERRARIS, *Realismo positivo* cit. pp. 85-103.

I valori, dunque, non esistono come oggetti puramente ideali o come un mondo di idee eterne separato dalla nostra vita<sup>21</sup>; contribuiscono, piuttosto, al costituirsi del nostro stile morale. Su questo punto Scheler è piuttosto esplicito:

Non basta preoccuparsi del “contenuto obiettivo” dei valori; se non vogliamo ricadere in un obbiettivismo e in un ontologismo che bloccano lo *spirito vivente*, non possiamo trascurare il problema della *vita morale del soggetto*. Soprattutto devo respingere per principio, come un corpo estraneo all'*ambito* della filosofia, quel paradiso d'idee e di valori che sussistono in modo del tutto “indipendente” dall'essenza e dal possibile *compimento* degli atti spirituali e viventi – che sussistono “indipendentemente”, non solo dall'essere umano e dalla coscienza umana, ma anche *dall'essenza e dal compimento di uno spirito vivente in generale*<sup>22</sup>.

(2) I valori sono *non*-indipendenti dalla mente:

L'obbiettività dei valori, correttamente intesa, rende comprensibile ormai il senso nel quale occorre assumere la non-(in)dipendenza dalla mente dei fenomeni in questione. I valori non sono affatto entità extra-temporali o realtà leggendarie forse un po' esangui che aleggiano sul mondo, per così dire. Non esistono, dunque, indipendentemente dalle “menti incarnate”. Non per questo, tuttavia, si riducono a mere proiezioni soggettive. Il versante non idealistico dei valori, evitando un appiattimento dell'assiologico sull'ontologico tradizionalmente inteso<sup>23</sup>, salva gli aspetti qualitativi della realtà dal non-senso di un'assoluta indipendenza dalla mente, o meglio, da un soggetto che possa costituirne, negli atti, il correlato intenzionale. Ecco perché, in riferimento ai valori, è preferibile parlare di “mind-*non* independence”, piuttosto che di “mind-independence”. Non è necessario, cioè, sottoscrivere una sorta di realismo ingenuo, per confidare nell'esistenza dei valori e dare fiducia agli atti in cui li afferriamo nel mondo stesso in cui viviamo. I

<sup>21</sup> Sull'oggettività dei valori, cfr. G. CUSINATO, *Orientamento al bene e trascendenza dal sé* cit. Su questo punto cfr. anche ID., *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozess bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012.

<sup>22</sup> SCHELER, *Formalismus* cit., p. 27.

<sup>23</sup> Si veda, ad esempio, la critica cui Scheler sottopone l'*Ethik* di Hartmann, pp. 23-31.

valori, quindi, non dipendono dalla mente *solo* nel senso che non possono essere creati o condizionati dal soggetto. Ne dipendono, invece, *solo* nel senso che non potrebbero mai venire a evidenza per un essere completamente privo di sensibilità assiologica; incapace, di conseguenza, d'esercitare l'"atto" di sentire<sup>24</sup>. In fondo che ne sarebbe di noi, delle nostre preferenze oppure dei nostri amori, in un mondo senza qualità di valore? Chi saremmo davvero? Se non esistessero valori, allora esisteremmo noi stessi in forma spettrale – senza carne né sangue – al massimo, assumeremmo le sembianze di grigi burocrati.

Il versante non costruttivistico dei valori, l'idea secondo la quale i valori non dipendono ontologicamente dal soggetto epistemico (o pratico) e dai suoi processi cognitivi (o volitivo-affettivi), permette di ovviare a due inconvenienti. Evita, in primo luogo, il possibile appiattimento dell'assiologico sull'epistemologico, ad esempio l'identificazione del *dato* valoriale col contenuto sensoriale e dell'a priori col pensato; una mossa, questa (l'identificazione), che sposta erroneamente l'attenzione dal dato alle condizioni di possibilità alle quali il dato sarebbe "dato". In ambito propriamente morale, e in un senso più specifico (nel senso di una qualche forma di costruzionismo), il realismo epistemologico dei valori esclude che gli oggetti della conoscenza assiologica possano apparire come il frutto di elaborazioni sociali o di procedure normative. L'approccio scheleriano ai valori non favorisce, di conseguenza, quella smaterializzazione di "buono" e "malvagio" che consiste nel tentativo di ricondurli a mere «designazioni verbali» corrispondenti «alla conformità o non conformità del volere» a una legge formale<sup>25</sup> (soprattutto in senso kantiano). Il versante non costruttivistico dei valori evita, in secondo luogo, la dipendenza ontologica dei valori dai processi volitivo-affettivi del soggetto: dai semplici desideri o da una

<sup>24</sup> In questo caso, usiamo il termine "non-indipendenza" a scopo puramente esplicativo, per distinguere il realismo di Scheler da ogni possibile versione di realismo ingenuo. Nell'accezione tecnica del termine, in senso propriamente fenomenologico, la "non-indipendenza" delle qualità di valore (e dei valori) allude alla possibilità che abbiamo di considerarle in *astratto* o separatamente – ad esempio, la dolcezza – rispetto al *concreto* – ad esempio l'albicocca – che ne costituisce nondimeno l'intero di appartenenza.

<sup>25</sup> SCHELER, *Formalismus* cit., p. 541.

volontà del tutto arbitraria, ovvero, dalla volontà di potenza (*Wille zur Macht*). In effetti Scheler ha riflettuto molto sulla volontà di potenza d'ispirazione nietzscheana, al punto da formulare a sua volta, nella sua teoria del volere efficace, il concetto opposto di «potenza di volontà» (*Willensmacht*), con il quale designa la capacità di disporre di *res* (*Sache*), o cose essenzialmente utili, mediante il potere del volere<sup>26</sup>.

(2) Valenze, ambivalenze e un'obiezione che non regge

Il secondo punto del realismo in questione, così come l'abbiamo sintetizzato, non parla affatto in favore di un relativismo dei valori. Regge solo in apparenza, quindi, l'obiezione secondo la quale la valenza positiva o negativa che, nella prospettiva indicata, spetta ai valori per natura, e non perché qualcuno l'attribuisca loro in base ai suoi stessi desideri, scoprirebbe al contrario una falla nella struttura dell'edificio scheleriano. L'etica materiale dei valori dovrebbe rinunciare, di conseguenza, alla sua pretesa d'essere un'«etica emozionale»<sup>27</sup> e, nondimeno, obiettiva e assoluta (sia pure corretta in senso fenomenologico). Un'obiezione del genere potrebbe fondarsi, tra l'altro, sulla constatazione – invero piuttosto *naïve* – che esistono numerosi casi di valori che non sono né completamente a valenza positiva, né completamente a valenza negativa, ma sono al contrario ambivalenti. Chi, nell'ambivalenza assiologica così intesa, trova la ragione per confinare i valori in una sfera meramente tendenziale esposta, pertanto, a eventuali ambivalenze affettivo-pulsionali dell'individuo coinvolto, pensa infatti che qualcosa sia dotato di valore positivo solo «perché si dà in un tendere», qualcosa, sia dotato di valore negativo solo «perché si dà in un contro-tendere»<sup>28</sup> e qualcosa, invece, sia dotato di valore ambivalente perché si dà in un tendere (o in un contro-tendere) davvero “lunatico”. Il soggettivismo dei valori, che ne scaturirebbe di necessità, nasce in realtà da una debolezza, peraltro comune, legata ad abitudini e a forme d'auto-conservazione, per cui finiamo per «sopravalutare tutti i valori per i qua-

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 67, 69.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 97.

li abbiamo una tendenza positiva (o meglio: rispetto ai quali viviamo l'esperienza di un "poter-aspirare"), e *sottovalutare* quelli che *afferriamo nel sentire* sì, ma verso i quali ci sentiamo *impotenti*, nel senso che non potremmo mai aspirare ad essi»<sup>29</sup>.

Questo è un punto cruciale nella difesa scheleriana dell'*oggettività* dei valori: non si tratta, nella sua prospettiva, di regredire a un'epoca precedente la "rivoluzione copernicana" di Kant, ma di restituire ai valori e alle cose in generale gli autentici diritti che, in parte, aveva sottratto loro la stessa filosofia trascendentale, uno dei quali consiste precisamente nella loro oggettività. La consapevolezza che l'essere umano sia innanzitutto (anche se non solo) un vivente e, per certi aspetti, un "animale da fuga" o preda (non solo un "predatore"), con tutte le "fragilità" che ne derivano, permette a Scheler d'individuare una delle fonti illusorie della presunta soggettività dei valori nelle possibili frustrazioni umane, nella delusione delle proprie aspirazioni. Dal punto di vista di un "relativismo storico", che occorre assumere quale possibile integrazione (e non necessariamente nei termini di una sterile opposizione) di un'etica "sperimentale", per così dire, e post-kantiana, sono i «deboli d'istinto e di sentimento»<sup>30</sup> ad aver snaturato i valori:

È dunque il senso e la coscienza d'inferiorità avvertita sotto il dominio dei valori obiettivi che ha spinto quegli individui a vendicarsi, per così dire, dei valori in generale. Un atto, questo, che culmina nell'affermazione: "tutti" i valori in fondo sono «solo» soggettivi! È la segreta e profonda esperienza dell'impotenza (*Ohnmacht*) a realizzarli e a contare qualcosa in base al loro riconoscimento; è la depressione, che nasce da quest'esperienza, ad averli indotti ad assumere la "soggettività" dei valori o ad interpretare erroneamente la pura obiettività dei valori come una "soggettività universalmente valida"<sup>31</sup>.

Se i valori talvolta risultano ambigui è solo perché esistono sfumature assiologiche, qualità di valore che li rendono più o meno positivi, oppure più o meno negativi; in questo senso, esistono davvero

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 627.

<sup>31</sup> *Ibid.*

ambivalenze assiologiche, o meglio, “fatti assiologici *nuancés*”. I valori, d’altra parte, non sono strutture monadiche, avulse da ogni contesto, ma strutture unitarie, relazionali o dialogiche (un “buono” sarà più o meno buono rispetto a un altro “buono”, rimanendo tuttavia “buono” rispetto a un “malvagio”). La stessa realtà, della quale i valori partecipano (non essendo oggetti ideali), è sfumata, talvolta, e lo è precisamente in virtù delle qualità di valore; è sfumata come possono esserlo le emozioni o i sentimenti cosiddetti ambivalenti (appropriati o inappropriati), nei quali appunto le avvertiamo.

In base a quanto precede, gli ultimi punti del programma abbozzato, in parte anticipati<sup>32</sup>, non richiedono uno straordinario approfondimento – almeno in questa sede e conformemente all’obiettivo che ci siamo prefissi: definire lo statuto ontologico del desiderio e la funzione che svolge nell’ambito del realismo *sui generis* di Scheler. La semplicità delle qualità di valore, tuttavia, e la loro capacità di motivare i nostri comportamenti sono aspetti del realismo indagato che trascendono, nella fondamentale rilevanza cognitiva e morale che assumono nella nostra vita individuale e sociale, il ruolo di semplici implicazioni alle quali siamo costretti a relegarle.

(3) I valori sono irriducibili a dati non valoriali:

I valori devono «prima manifestarsi nelle cose, perché le cose possano essere qualificate come “belle”, “graziose”, “affascinanti”», ecc.<sup>33</sup>. Questo fatto vale come una conferma della differenza che sussiste tra valori e beni. Che i valori quindi siano configurazioni di senso irriducibili, nelle rispettive qualità, a proprietà oggettuali ordinariamente intese sembra ormai assodato. A maggior ragione le qualità assiologiche saranno irriducibili a concetti che dovrebbero trovare «verifica intuitiva nelle proprietà comuni delle cose» in quanto portatrici di valori<sup>34</sup>. Le proprietà comuni, del resto, indicano una possibile somiglianza fra determinati beni piuttosto che rivelare l’identità specifica di ognuna

<sup>32</sup> Cfr. ad esempio *infra* par. 1. sulla *consistenza*, oppure par. 1.1 *Realtà efficaci (Wirklichkeiten)*.

<sup>33</sup> SCHELER, *Formalismus* cit., p. 53.

<sup>34</sup> *Ibid.*

di quelle cose che, nelle qualità di valore, assumerebbero appunto una precisa “fisionomia”. Potremmo elencare tutte le proprietà che fanno di determinati oggetti delle opere d’arte, ad esempio dei dipinti – il supporto fisico, la struttura del tessuto, le proprietà dinamiche della tela, l’atteggiamento da assumere nei loro confronti, ecc. –, ma non riusciremmo mai, in questo modo, ad afferrare la specifica atmosfera di un dipinto di Van Gogh o la sua cifra stilistica. Le qualità, nelle quali consistono i valori che sfuggono precisamente alle descrizioni generali, sono dunque semplicissime, variegata e inesauribili. Dal punto di vista morale, l’assurdità teorica e l’illusione assiologica di una posizione analoga a quella che abbiamo contemplato relativamente ai beni appaiono davvero in tutta la loro evidenza. L’idea, cioè, che i valori siano riducibili a caratteristiche costanti o a proprietà disposizionali delle persone porta erroneamente a pensare che sia possibile «separare i buoni dai cattivi come le pecore dai capri»<sup>35</sup> – come se la malvagità o la bontà delle persone si esaurisse nella rappresentazione che di loro possiamo farci «(l’eterna *forma* categoriale del fariseismo, per così dire)»<sup>36</sup>.

Che i valori, inoltre, non siano affatto riconducibili a sentimenti, stati affettivi, appetiti o desideri, oppure a oscure forze capaci di causarli, dovrebbe essere chiaro. Le qualità assiologiche, infatti, non esercitano un’azione causale come le cose – un’opzione, questa, che renderebbe, tra l’altro, l’etica materiale dei valori un’etica empiristica – ma si presentano, al massimo, come valori di un certo tipo. Come «valori affettivi»<sup>37</sup>, ad esempio, o valori che determinate cose hanno “per noi”, indipendentemente dal valore che hanno “in se stesse”: una cartolina ingiallita, uno scarabocchio della nostra infanzia, ecc.

Eppure i valori sono efficaci, nel senso che abbiamo indicato precedentemente (1) e nel senso che motivano i nostri comportamenti o le nostre scelte.

(4) I valori motivano l’individuo che ne fa esperienza:

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 479.



I valori non sono dotati di potere causale, ma senz'altro *motivano* la persona che ne fa esperienza. Sono in grado di determinare una serie di variazioni dei suoi stati affettivi e dei suoi sentimenti, di suggerirle un'azione piuttosto che un'altra. L'individuo in questione potrà compiere o non compiere quell'azione, oppure compierla o non compierla più o meno esplicitamente, ma senza lasciarsene condizionare come potrebbe fare, invece, nel caso del morso di un serpente o di una martellata sul piede. Siamo invasi da una tristezza davvero cupa legata, ad esempio, al ricordo di un episodio doloroso della nostra vita, ma l'aria frizzante e leggera del mattino, e lo spettacolo maestoso del golfo che all'improvviso si staglia di fronte a noi, ci invitano a passeggiare e a respirare profondamente.

Di quella persona o di un'altra, poi, i valori sono in grado scuotere, talvolta in profondità, l'orientamento morale e di suscitare una vera e propria «conversione del "cuore"», favorendone la crescita (oppure il declino) nell'essere e nell'intimo sentire<sup>38</sup> – quando si manifestano sotto forma di modello da seguire o d'esemplarità:

Se per un istante [...] consideriamo l'efficacia che, di fatto, il modello esercita sulla crescita e il declino dell'essere e della vita morale, allora vediamo che, ovunque, il principio d'esemplarità è il veicolo *primario* d'ogni possibile trasformazione del mondo morale<sup>39</sup>.

La *conversione* del "cuore" si compie primariamente nella variazione dell'orientamento d'amore così come si manifesta nell'amare-con qualcuno in conformità all'amore che si prova nei confronti dell'esemplare del modello<sup>40</sup>.

### 3) *Forme di anti-realismo assiologico: emotivismo e prescrittivismo*

Forme di anti-realismo assiologico sono, ad esempio, l'emotivismo e il prescrittivismo. Secondo l'emotivismo i giudizi di valore si ridu-

<sup>38</sup> Cfr. *Ivi*, p. 1113.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 1103.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 1113.

cono a mere espressioni emotive e ad arbitrari atteggiamenti di lode e biasimo. Secondo il prescrittivismo, inteso nella sua accezione più semplice e formalistica possibile, i giudizi di valore si riducono a prescrizioni e comandi che, di fatto, si limitano a enfatizzare proposizioni non fondate su un contenuto assiologico positivo e svolgono, al contrario, una funzione puramente interdittoria, sottraendosi alle condizioni di verità e risultando, di conseguenza, ingiustificati<sup>41</sup>.

Contro tutto questo, un realista come Scheler afferma senza alcun indugio che i valori non sono misteriose entità racchiuse nella testa di un individuo, ma qualità accessibili a chiunque non sia vittima di cecità o disfunzioni assiologico-affettive; che una conoscenza è possibile anche in ambito assiologico e che i giudizi di valore (pure loro) possono tranquillamente costituire dei giudizi “veri” o “falsi”. In materia di buono, malvagio, bello, ripugnante, elegante, pruriginoso, ecc., non è affatto “questione di gusto” dunque, e nemmeno di meri desideri – anche se i valori, per altri versi, sono davvero ciò che dà sapore all’esistenza; che la individua, soprattutto, dandole quel po’ di senso che la persona di riferimento aspira ad avere, anche quando lo uccide in se stessa e negli altri.

#### *4) Il coraggio dei propri desideri*

Ho parlato all’inizio di “raffinato” realismo – un aggettivo piuttosto à la page nel vivace linguaggio analitico – non solo per alludere al fatto che quello scheleriano non ha nulla da invidiare alle più innovative proposte teoriche, per quanto attiene ai valori, ma anche perché la profonda sensibilità alle sfumature assiologico-emotive, che Scheler senz’altro rivela, non lo rende affatto incline a un descrittivismo piatto del mondo (il mondo così com’è o il mondo così come va). Uno sguardo del genere, da “grigio burocrate”, finirebbe per sottrarre ai nostri desideri e in fondo ai nostri sogni quella consistenza che possono avere, quando vengono riconosciuti per quello che sono: desideri, appunto, e non realtà (almeno non nel senso granitico del termine); aspira-

<sup>41</sup> Cfr. ad. es. *ivi*, pp. 421-423.

zioni, e non decisi atti di volere capaci di misurarsi con gli ostacoli e le *resistenze* (termine scheleriano) che le cose e il volere altrui oppongono loro impedendo, in particolare, l'esercizio del nostro fare. Senza nulla concedere al soggettivismo dei desideri, quindi, o alle loro smodate ambizioni creative – l'idea di mettere al mondo essi stessi dei valori – con un occhio di riguardo, certo, per la *passione che i bambini nutrono per le stelle*, Scheler attribuisce nondimeno alle aspirazioni, a quanto appare attraente (e davvero merita attenzione), un ruolo determinante nella vita stessa delle persone che ne sono mosse, negli incontri che hanno occasione di fare, nel loro preferire quegli oggetti, e non altri, che all'improvviso scoprono di avere a cuore.

Il processo di formazione del desiderio rappresenta, insieme, un processo d'emancipazione dai pregiudizi, da quel delirio d'onnipotenza che a tratti sopravvive, nella stagione della maturità, e suscita l'illusione di poter "mettere le mani" sulla realtà intera, di poterla plasmare secondo le proprie aspettative. L'uscita dallo "stato di minorità", la possibilità che abbiamo di liberarci, in un certo senso, dai fantasmi dell'infanzia d'ogni tempo consiste in parte nella capacità, che prima o poi occorre sviluppare, di sopportare il rifiuto, da parte delle cose, di soddisfare semplicemente i nostri appetiti. Un rifiuto che le cose di valore, soprattutto loro, possono esprimere con forza nei confronti di un volere ("volontà di potenza") che stenta a riconoscere i propri limiti e le concrete possibilità che ha di realizzare quanto si propone. I desideri, quando sono veri desideri, e non strategie più o meno esplicite di compensazione della realtà, richiedono coraggio. Nel modo stesso in cui sopportiamo il "no" e lo trascendiamo in altre direzioni, facendo tesoro magari di un'esperienza negativa che scopre, tuttavia, l'impianto illusorio delle nostre pretese e permette di riorganizzare, forse di correggere, il nostro ordine di priorità di valore, consiste in parte la nostra salute e la nostra stessa "resistenza". Nella capacità che abbiamo, infine, d'imparare – senza mai smettere di coltivare – il rispetto che nasce dal sentire, e a volte dall'amore, nei confronti d'ogni persona che rivendichi il diritto d'essere proprio quella persona, e non un'altra – quella che sogniamo appunto – consiste in parte la nostra stessa salvezza.

Seguiamo dunque gli argomenti con i quali Scheler “ferisce”, per un verso, i nostri desideri “nel loro orgoglio”, e li riabilita, invece, per un altro. Guadagneremo alla fine, in modo del tutto trasversale – *via desiderii e potenze di volontà* – una visione piuttosto perspicua della “ragione pratica” secondo Scheler: una ragione “incarnata” e “individuata”.

### 5) “*Desiderio di realtà*” e “*realtà del desiderio*”

Prenderò in considerazione la “Teoria del Desiderio” di Scheler, nei termini in cui viene esposta nel *Formalismus*, allo scopo di esplicitarne alcune importanti implicazioni. Vorrei però richiamare l’attenzione, in primo luogo, su quella che mi appare – quando rifletto sulle aspirazioni in generale – come un’autentica struttura dinamica del desiderio e come una fonte di costante rinnovamento del suo stesso tessuto “desiderante”. È la costituzione assiologica del desiderio, in fondo, che lo rapisce a una successione puramente cronologica del tempo, al suo inevitabile sfiorire, per restituirlo al tempo vivo della “nostra” esperienza. Pensiamo a un esempio di mera successione cronologica: un desiderio esaudito come “killer” di un precedente desiderio ancora inappagato, o il volere, se preferiamo, come “killer” di un precedente desiderio – sia che lo esaudisca sia che non lo esaudisca. L’idea in questione trova la propria giustificazione nell’ambito della stessa teoria scheleriana. Ne offro dunque una breve descrizione, in una sorta di *flashforward*, un attimo prima di gettare uno sguardo, sia pure a volo d’uccello, sulla scacchiera sulla quale si gioca per così dire la storia intera della nostra vita pratica. Si tratterà poi di schizzare, in questa cornice, le mosse che Scheler suggerisce ai suoi “attori” – non cavalli o regine, in questo caso, ma tendenze, moti pulsionali, atti di volere e, soprattutto, desideri, colti nei loro intrecci e nei loro rapporti di fondazione, talvolta, nel momento preciso in cui un tipo di contenuto, ad esempio quello del volere, ne scalza addirittura un altro, quello del desiderio, ad esempio, poco funzionale forse agli scopi del primo. Non è affatto da escludere, però, che il desiderio scalzato non possa prendersi, un giorno, una rivincita sul volere.

Quanto all’ipotesi della “Plasticità del Desiderio” – così come l’ho

definita – il “desiderio” in gioco potrebbe essere inteso in una duplice accezione che formulo di seguito, per favorirne la comprensione, nei termini di un’inversione di lessemi:

- a) *desiderio di realtà*
- b) *realtà del desiderio*,

dove il “desiderare la realtà” non si rivolge propriamente al futuro, a qualcosa che ancora non possediamo, ma a qualcosa che non possederemo più nello stesso modo in cui avremmo desiderato esperirlo nel passato, anche se potremmo continuare a desiderarlo, magari senza saperlo a livello di coscienza esplicita, e sotto le forme più disparate, in ogni istante del nostro presente, conferendo al desiderio in questione una consistenza ontologica fino a quel momento impensabile: una “realtà del desiderio”. Come se la nostalgia del non vissuto, quel sentimento così autunnale che ricorda non solo il passare del tempo, ma anche le occasioni perdute, non si esaurisse affatto nella nostalgia, ma illuminasse di nuova luce e di tenue speranza i nostri passi nel mondo.

Il desiderio infantile di trattenere quella persona che ci aveva accompagnato per la prima volta nella terra degli indiani e all’improvviso più... se n’era andata per sempre... senza neanche salutarci; quel desiderio struggente di cavalli e piè veloci, di penne colorate e frecce buone scoccate per salvare con le unghie e con i denti la propria fetta di libertà diventa, per qualche “recondita” via, «un mare su uno stelo»<sup>42</sup> che oggi ci rallegra l’esistenza e la guida in silenzio, lungo sentieri inesplorati.

### 5.1) “Fra” il tendere e il volere

Il desiderio tradisce, secondo Scheler, una certa ambiguità, quasi avesse una doppia natura. Per certi aspetti, il fenomeno in questione è suscettibile d’essere interpretato come una *tendenza*; per altri, invece, come *uno scopo del volere*. Possiamo intenderlo, infatti, sia nei termini di «un tendere che *non punta*» *tuttavia* «alla realizzazione del suo stes-

<sup>42</sup> E. DICKINSON, *By my window have I for scenery* (Quest’è la vista dalla mia finestra 1863), in *Poesie*, Introduzione, traduzione, premessa al testo e note di M. GUIDACCI, Milano 1979, p. 229.

so contenuto»<sup>43</sup>, sia nei termini di “uno scopo del volere” che si rivela *tuttavia* “incompiuto”, o meglio, “*mancato*”. Dei due momenti, nei quali lo scopo si costituisce e si specifica, vale a dire, in quello della «rappresentazione del contenuto del fine»<sup>44</sup> – che lo distingue, fra l’altro, dai fini del tendere (atto del tutto sprovvisto di una coscienza figurale dei propri fini) – e in quello del «dover essere reale (*Realseinsollen*)»<sup>45</sup>, al desiderio manca precisamente il secondo. Proprio per questo rimane un *mero* desiderio, un qualcosa d’irreale: ha un orientamento, ma non un bersaglio cui mirare con presa sicura, come accade al contrario nel tendere autentico; non ha nemmeno l’obbligo, d’altra parte, di “ritagliarsi” uno spazio nella “dura” realtà, fosse pure quella epistemologica. Manca di realtà – concediamolo – ma non è detto, per i tratti indicati, che viva la mancanza come un “deficit”. Se fosse così, se davvero non ne soffrisse, avremmo almeno un indizio del fatto che il desiderio, per sua stessa natura, non ammette di essere ridotto a una semplice tensione verso il futuro volta a compensare un vuoto attuale.

D’altra parte, «il desiderio che qualcosa sia presuppone» – se anche lui stesso non lo fosse per natura – «un tendere a qualcosa»<sup>46</sup>, altrimenti finirebbe per contraddirsi. Un tendere o un volere quale atto direttamente correlato alla realtà e capace, pertanto, di conferirla o rifiutarla in qualche modo al contenuto del desiderio. Per uscire dalla condizione di “mero desiderio”, il desiderio dovrebbe quanto meno essere voluto; diventare, in altre parole, uno scopo “compiuto”.

Solo in via approssimativa però, giusto per familiarizzare con esso, possiamo ritenere che l’atto di desiderare si caratterizzi esclusivamente per il fatto d’essere sospeso fra il tendere e il volere. Benché un po’ sospeso in fondo lo sia. È un “fra”, per così dire, sempre a metà strada, e (facendo un po’ il verso a Heidegger) potremmo addirittura dubitare che sia realmente “in cammino verso il volere”. Anzi, sulle buone intenzioni del desiderare, da quel punto di vista, non saremmo affatto

<sup>43</sup> SCHELER, *Formalismus*. cit., p. 259.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

disposti a “mettere la mano sul fuoco”. Non siamo in grado di prevedere un suo possibile sviluppo in quella direzione. Abbiamo l’impressione, invece, che un po’ per gioco e un po’ per natura, esso “traccheggi”, appunto, limitandosi per lo più ad assumere le sembianze ora dell’uno ora dell’altro: ora di uno scopo ora di un tendere, senza avere, tuttavia, la stessa decisione che l’atto tendenziale manifesta nel puntare alla realizzazione del suo contenuto; ora – vorrei aggiungere – di un volere che, nonostante creda in se stesso (creda, cioè, di volere davvero ciò che vuole), manca dell’effettualità che caratterizza il vero volere.

### 5.2) Quando il “volere non è potere” o del pio desiderio

Un esempio di Scheler, piuttosto efficace, permette di afferrare tutta la differenza che passa tra il volere, quale atto capace d’incidere nella realtà e di vincere eventualmente le resistenze che in essa incontra, e il desiderio, quale atto non sempre capace di realizzarsi sul piano pratico, inteso, cioè, nel suo momento di virtualità, piuttosto che in quello effettuale. L’esempio che intendiamo citare ha il merito inoltre di sottolineare i vantaggi di un’etica incarnata che, senza rinunciare alla propria oggettività, possa tener conto, assieme alle obbligazioni ideali, degli ambiti di potere del vivente per il quale dovrebbe valere.

Immaginiamo dunque che qualcuno, cadendo all’improvviso in acqua, stia per annegare e che due persone, una delle quali paralitica, osservando con terrore la scena, *vogliono* salvarlo. Evidentemente uno soltanto tra i due spettatori – quello che non ha impedimenti motori – riuscirà a trasformarsi in attore e, gettandosi in acqua, a salvare la persona che sta per annegare.

Ora, la questione cruciale che Scheler si pone, in questa circostanza, è la seguente: siamo proprio sicuri, come sembra esserlo una certa etica dell’intenzione (*Gesinnungsethik*), che «lo stato di fatto morale» del paralitico sia «identico a quello di un non paralitico che vuole salvare la persona in pericolo e compie realmente l’atto»<sup>47</sup>? Possiamo parlare di *autentico* volere anche nel caso del paralitico, come se l’atto che intende compiere potesse davvero mettersi alla prova nel tuffo che l’esigenza

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 249.

(o il dovere) di salvare la persona in pericolo impone, o siamo di fronte a un tipo d'esperienza diverso rispetto a quello che vive il non paralitico capace, appunto, di compiere il salvataggio?

Per quanto ammirevole, la sedicente volontà (*Wille*) del paralitico sembra consistere, per Scheler, nella sola *intenzione* (di...) che lui mostra d'averne. L'impressione trova conferma nell'originale tedesco del passo in questione («er nur den *Willen* hat»), se assumiamo soprattutto “*Willen* haben” nella sua accezione più ristretta: non tanto nel senso di “avere una “volontà (o un *volere*)”, che sarà magari più o meno matura e in grado di dispiegarsi, oppure davvero “potente” e sul punto di realizzarsi, quanto in quello di “avere semplicemente l'*intenzione* di...” salvarlo<sup>48</sup>. In questa prospettiva, il “*Willen*” coincide con la mera “*Absicht*”, ovvero, con l’“intento”. Se fosse poi escluso ogni possibile sviluppo dell'intenzione così intesa nell'azione e vi fosse, dunque, una lacuna nel processo di formazione dell'atto, allora dovremmo quanto meno definire quel presunto volere “un po' claudicante o *impotente*”- una definizione certo più fedele alla condizione fisica in cui versa il paralitico. D'altra parte, il termine “intenzione” – nel senso appunto d’“essere intenzionato a...” o di “avere l'intenzione di...” – annuncia, nell'infinito rinvio semantico di parole tedesche che designano per altri aspetti oggetti diversi, un concetto ancora più profondo d’“intenzione”, e più appropriato al caso morale in discussione, quello, cioè, d’“intenzione morale” (*Gesinnung*)<sup>49</sup>. Alla *Gesinnung*, infatti, Scheler si riferisce in maniera esplicita nel periodo immediatamente successivo, ammettendo che sì, l'intenzione morale in entrambi i casi (nel paralitico e nel non paralitico) potrebbe essere davvero la stessa e possedere, di conseguenza, lo stesso valore. Dire qualcosa di più impegnativo di questo, però, che possa andare nella direzione di una perfetta identità fra i due stati di fatto morali e i due vissuti – significa, invece, alterare i connotati della realtà:

il paralitico non *può* assolutamente pervenire al *Faktum* del «voler

<sup>48</sup> Cfr., ad esempio, il significato che assume “*Wille*” nella seguente espressione: “Den festen Willen haben, etwas zu tun” (“Avere la ferma intenzione di fare qualcosa”).

<sup>49</sup> Da notare che la *Gesinnung*, per Kant, sarebbe semplicemente la «*forma della posizione di un intento*» (SCHELER, *Formalismus* cit., p. 235).



fare». Il paralitico può «*desiderare*» con tutte le sue forze di essere in condizione di compiere l'azione di salvataggio, ma non può «*volerla*». Per quanto riguarda il suo rapporto al voler fare e al relativo valore, egli si trova quindi nella stessa situazione in cui si troverebbe una persona che non fosse presente alla scena, ma avesse la stessa «intenzione morale» (*Gesinnung*) e riconoscesse lo stato di fatto, secondo il quale si deve salvare una persona che sta per annegare. Di conseguenza, è *sbagliato* dire che nei due casi siamo di fronte agli *stessi stati di fatto morali*. Ovviamente, al paralitico non si può muovere alcun rimprovero morale, ma una parte della lode morale, che spetta alla persona che agisce, gli è altrettanto preclusa. L'opinione contraria, secondo la quale l'intenzione morale si riduce al portatore del valore morale, andrebbe ricondotta al *ressentiment* dell'«impotente»<sup>50</sup>.

Il paralitico, dunque, non ha affatto quel “potere” che gli consentirebbe di pervenire al «voler fare» come a un momento assolutamente necessario, nell'unità dell'azione, per “fare” davvero quanto è soltanto intenzionato a compiere – suo malgrado; per realizzare, in altre parole, quanto richiede quel profondo sentire che, nel contenuto assiologico a priori del volere, suggerisce il suo stesso orientamento morale (*Gesinnung*). Proprio perché è possibile essere preda di illusioni nella sfera morale più intima e ingannare addirittura se stessi, oltreché gli altri, anche l'intenzione decisamente morale che, nella struttura assiologica, parla senz'altro del suo portatore, sottraendolo all'anonimia, deve dimostrare di essere all'altezza di se stessa, confermando la propria *autenticità* nell'azione che intende compiere<sup>51</sup>. Si comprende facilmente allora il motivo per cui «una parte della lode morale, che spetta alla persona che agisce, è altrettanto preclusa» al paralitico.

Scambiare l'intenzione morale col portatore, come accade a chiunque intenda sostenere l'opinione contraria, nasce da una forma di *ressentiment* che induce ad attribuire scarso valore al corpo-vivo e alle sue virtù proto-morali, per così dire. Forse chi commette un errore di questo tipo ritiene che la bontà o la generosità di un individuo, per essere tale, debba apparire necessariamente disincarnata, quasi angelica,

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 249-251 (sottolineatura mia).

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, pp. 251-253.

come se il corpo-vivo costituisse un limite meramente empirico e un po' inquinante alla realizzazione del bene nella sua "purezza". L'assurdità di una posizione come questa appare in tutta la sua evidenza nel caso del salvataggio di qualcuno che stia per annegare. Forse l'errore è frutto, insieme, di una sorta di costruttivismo secondo il quale l'immagine di una persona che, dall'esterno, non ha mai dato motivo di dubitare della sua generosità, o la rappresentazione, che si rinnova nel corso del tempo, della sua volontà (una presunta volontà buona), costituisce una garanzia del fatto che quella persona costruita, appunto, nella mente di colui che si ostina a giudicare erroneamente agirà sempre in direzione del bene. È senz'altro frutto di «fariseismo» la convinzione in fondo anche kantiana – dal punto di vista di Scheler – di poter ridurre il contenuto del volere alla sola manifestazione di un'intenzione morale, «ad esempio, nel desiderio di voler»<sup>52</sup> salvare la persona che sta per annegare; l'idea, cioè, che «il contenuto del volere possa avere una validità morale se, "in occasione" della sofferenza altrui, mediante l'azione di soccorso, consiste nel "mostrare" (a noi stessi, e agli altri) un'intenzione morale»<sup>53</sup>. Non è affatto da escludere che chi ragiona in questi termini possa coprire in tal modo, più o meno consapevolmente, una debolezza vitale esperibile nella stessa esperienza del *non poter fare*.

La potenza o l'impotenza di volontà consiste nell'«esperienza vissuta del "poter fare" o del "non poter fare"»<sup>54</sup> qualcosa. Prima ancora di realizzare il salvataggio, ad esempio nel fare effettivo, è possibile avere coscienza (a livello tendenziale)<sup>55</sup> del potere o non potere in questione. Promuovendo il «voler fare», il «poter fare» permette il fare fattuale. Nel paralitico, però, che non raggiunge mai il livello del «poter fare», il volere al massimo è un "pio" *desiderio* che, in quanto tale, stenta ad incarnarsi nella realtà, ad assumere "corpo". Là dove il volere, capace di consolidarsi nel proprio potere, aspira ad incarnarsi in quella realtà della quale avverte, nondimeno, le resistenze.

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*

La mancata unitarietà dell'azione nel paralitico è il riflesso della mancata esperienza del *sensu unitario del proprio-corpo*, ovvero, della mancata esperienza del «poter fare». A mio avviso, infatti, il «poter fare» restituisce, a livello tendenziale, il «senso del proprio corpo» unitariamente inteso; come corpo, cioè, di un vivente già individuato (sia pure in senso debole) nella struttura assiologica preferenziale e nell'atteggiamento pulsionale. Una conclusione di questo tipo trova la propria giustificazione nell'analogia che Scheler istituisce tra il «senso vitale», in quanto senso unitario di una serie di *funzioni* sensorio-vitali (gustare, udire, senso di benessere, ecc.), che possono essere esercitate in determinate circostanze, irriducibile a una somma di affezioni sensoriali, e il «poter fare», definito nei termini di «un'esperienza vissuta che varia *uniformemente* e *secondo le leggi proprie* del vivente, inteso come un *intero* del tutto indipendente dalle riproduzioni degli stati sensoriali e affettivi che accompagnano i movimenti compiuti realmente dal corpo nel compimento delle azioni (o causati, inizialmente, dai movimenti)»<sup>56</sup>. L'esistenza di una coscienza immediata del poter fare, di un sapere pre-riflessivo e davvero originale, capace di distinguersi, dunque, da una mera conseguenza del fare fattuale o da una serie di abitudini e disposizioni spiega, al tempo stesso, la profonda avversione di Scheler nei confronti di ogni possibile concezione puramente intellettualistica e anonima del potere. Rivela, inoltre, l'illusione di ogni dovere che pretenda di valere per tutti gli individui, indipendentemente dalla loro sfera di poteri o dalla loro impotenza di volere

Solo nel caso in cui il paralitico

*esperisse* per la prima volta, in questa circostanza, il fatto della sua paralisi [...] vivrebbe come un'«impossibilità» pratica quella particolare esperienza della resistenza che si oppone alla sua intenzione di movimento e alla serie, disposta in ordine gerarchico, dei relativi impulsi di movimento. In questo caso saremmo di fronte a un tentativo di agire che, di fatto, avrebbe lo stesso valore dell'azione reale (almeno nei termini di una valutazione morale)<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Ibid.* Cfr. inoltre la distinzione tra singoli *sensi del proprio corpo*, in quanto *stati*, e *sensi vitali*, in quanto *funzioni* nell'ambito della vita affettiva (*ivi*, pp. 649-667).

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 253.

### 5.2.1) *Il delinquente di fantasia (quando il desiderio non è pio)*

Se è vero che il volere del paralitico può avere al massimo lo statuto di un desiderio, inteso oltretutto nella sua versione più innocente e altruistica, per quanto meno incisiva, non arrivando a mordere nella realtà, è vero inoltre che il desiderio, nella sua grana propria o nocciolo di realtà che pure possiede, non si esaurisce mai nella mera aspirazione incapace, come tale, di venire a piena esistenza, o nella vera e propria fantasticheria. Anzi, i cosiddetti «desideri della fantasia», quando il desiderio respira essenzialmente nella vita di fantasia o nei sogni ad occhi aperti, costituiscono soltanto un ambito ristretto del più vasto regno dei desideri; senza considerare che le sottospecie di desiderio in questione hanno una discreta efficacia, quasi insospettabile e per questo, forse, più insidiosa. Basta pensare al tempo della nostra vita che consumano o arricchiscono desideri di questo tipo: nell'adolescenza, ad esempio, oppure nella senilità. Possono distrarre o ispirare, invitare alla trasgressione, e talvolta è un bene, o contenere, per altri versi, una certa impulsività. Desideri biasimevoli o malvagi, come quelli buoni d'altra parte, dichiarano nella loro qualità di valore l'«estrazione» morale e, nella schietta malvagità, smentiscono clamorosamente l'idea che ogni desiderio sia un «pio» desiderio, nel duplice senso dell'aggettivo: desiderio *utopistico* e desiderio *innocente*.

Sono tutti aspetti, questi, che ricordano quanto il desiderio sia individuato, molto più di una semplice pulsione, legata essenzialmente al nostro essere animale e, nella sua componente istintuale, alla nostra specie; quanto sia attraversato, in altre parole, da una realtà che esperisce sì in maniera tendenziale, ma non a livello periferico o in un punto preciso del corpo del suo portatore, dove la realtà sarebbe solo subita. Che il desiderio non sia un semplice appetito lo rivela, del resto, il suo «giocare» nello spazio tra il tendere e il volere che lo emancipa, senza dubbio, da una tendenza ancora pulsionale e quasi sul punto di nascere e lo avvicina, al tempo stesso, al volere, almeno nella sua forma più elementare. Nello scarto fra il tendere e il volere, in quel contenuto materiale a priori che, nell'intimo sentire suggerisce eventualmente l'azione, si delinea il profilo onto-assiologico del desiderio e un po' an-

che il nostro. Anche per noi – stavolta *a parte subjecti* – vale il seguente motto: “Dimmi che cosa desideri e ti dirò chi sei!”. Da questo punto di vista nemmeno il desiderio della fantasia è qualcosa di completamente avulso dalla vita pratica di quella persona della quale, appunto, continua a recare la firma – anche nel caso in cui simili desideri diano l’impressione di essere davvero lontani, addirittura scissi, dal mondo che lei stessa abita nella vita quotidiana e dai sentieri che calpesta nella luce diurna. Chi sarebbe disposto, in effetti, a sostenere il contrario? Proviamo a ricorrere a un controesempio, a una specie di esperimento mentale.

Immaginiamo di poter leggere, non solo i pensieri o le sensazioni, ma anche i desideri della fantasia di una persona che, nella vita di tutti i giorni conduce un’esistenza esemplare e non presenta alcun disturbo mentale. Scopriamo così, non senza avvertire un brivido lungo la schiena, che quella persona desidera compiere un crimine, che fantastica addirittura di essere un delinquente incallito. Saremmo disposti, in seguito alla scoperta, a sostenere che la persona dai desideri inconfessabili non è la stessa persona che nella vita di tutti i giorni si distingue per la sua rettitudine? Se non lo fossimo e pensassimo, invece, che si tratti davvero della stessa identica persona, perché non dovremmo poter esprimere una sorta di giudizio morale su quel desiderio? E noi stessi, non dovremmo a nostra volta esseri soggetti a una valutazione morale per aver messo il naso nei desideri altrui?

Al di là degli infiniti distinguo che occorrerebbe fare nei due casi (la vita diurna e la vita fantasticata), si tratta di un esempio capace d’indicare lo spessore ontologico e la rilevanza assiologica dei desideri – anche di quelli della fantasia. Su questo punto Scheler non ha dubbi:

Ora, è vero che il contenuto dei meri desideri della fantasia e il contenuto degli intenti e dei propositi reali (anche nel loro valore etico) possono essere profondamente diversi: ad esempio quell’uomo, che nella vita reale è un esempio d’estrema correttezza, nella vita di fantasia è un delinquente. Anche in questo caso, però, un esame meno superficiale permetterebbe di scoprire che gli intenti apparentemente contraddittori dipendono dalla “forza” pregnante di una *comune* «intenzione morale», che

governa entrambi i momenti della vita tendenziale. In quanto *segno* dell'«intenzione morale», anche il *desiderio* è immediatamente subordinato alla valutazione morale<sup>58</sup>.

6) *Il volere del bambino: un desiderio che (inevitabilmente) non sa ancora di esserlo*

L'idea un po' convenzionale secondo la quale il desiderio sarebbe solo un'aspirazione priva di realtà che potrebbe sbocciare, comunque, da un momento all'altro, non sembra cogliere quindi il nucleo vero del fenomeno.

“Desiderio” – per riassumere – comporta senz'altro un tendere o un volere, e almeno una tensione verso qualcosa, ma della realizzazione di quel qualcosa non sente affatto l'urgenza. Indugia. Possiamo dire, allora, che solo in apparenza il desiderio consiste nel bisogno o nella “fame di realtà”, secondo la quale soffrirebbe appunto di una mancanza.

Facciamo qualche esempio.

Talvolta vorremmo realizzare dei progetti, anche se ci appaiono del tutto velleitari, come i sogni di un bambino, o come certe imprese eroiche che desidereremmo compiere, anche se sappiamo segretamente che non ne saremmo mai all'altezza. E finiamo, nondimeno, per abbandonarci a una sorta di contemplazione estetica del nostro io più fittizio. In tutti questi casi, sia pure per motivi diversi, il desiderio o il vissuto che si manifesta al suo portatore sotto forma di desiderio, è destinato a non essere mai esaudito, ma non sembra costituire, per questo, un'esperienza necessariamente traumatica, a dispetto della tensione emotiva che in qualche modo crea.

Nel caso di progetti o azioni che ci sovrastano, rivelandoci l'inopportunità delle nostre ambizioni che, tuttavia, non cessano di gonfiarsi, non si tratta di un vero desiderio, in effetti, e nemmeno di un volere autentico perché la coscienza della nostra impotenza ci avverte, anche se preferiamo ignorarla, della reale incapacità di poter realizzare, nel fare, il contenuto al quale aspiriamo. Eppure indugiamo spesso, non senza

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 243.

compiacimento, in questo stato semi-onirico, nella vacuità ontologica di un *quasi*-desiderio. Il piacere che procura il finto desiderio è legato, in questo caso, al fascino del suo potere: il potere di sottrarci illusoriamente alle nostre stesse debolezze e agli innumerevoli vincoli che pone la realtà. È un piacere che si nutre, inoltre, del potere dell'immaginazione. Poter "differire", in altre parole, il momento in cui il sedicente desiderio dovrebbe essere esaudito suscita un piacere, all'incremento del quale contribuisce, in parte, la «rappresentazione» – presente sia nel (finto) desiderio sia nel (mezzo) volere uno scopo – che possiamo farci del «contenuto» di un «fine». Anche se ci troviamo di fronte a uno pseudo desiderio che non ammette, pertanto, di avere un contenuto più vagheggiato che sostenuto dalla speranza di poter essere esaudito, il fantasticare così inteso non è affatto privo di immagini, esattamente come non è privo di immagini un sogno che, non a caso, possiamo ricordare al risveglio in virtù del suo stesso contenuto figurale.

Analogamente, nel caso del sogno a occhi aperti (dal nostro punto di vista) di un bambino che *vuole* una stella, ad esempio; che vuole, anzi, che la «stella gli cada in grembo» e «può "volarlo" seriamente, come se fosse la cosa più reale del mondo»<sup>59</sup>, non siamo di fronte a un vero desiderio, o meglio, a un desiderio esplicito (che si è rivelato come tale al bambino), ma nemmeno a un atto di volere autentico, come suppone il bambino. Il volere in questione è un volere *puro*, "innocente" e, in quanto tale, non si è ancora macchiato di realtà; non si è ancora confrontato, cioè, con le resistenze delle cose nel "poter fare". Un volere come questo assomiglia al sogno perché non prevede un «*voler fare*», senza il quale, appunto, «la realtà (*Realität*) sfugge al *volutò*»<sup>60</sup>. Quello del bambino, pertanto, è un volere non ancora agito, o un volere estatico, ad ogni modo è un volere che non vuole davvero. Nel volere "impuro" (il volere fare), infatti, «il volere pone anche la realtà del voluto – *se* non incontra un ostacolo effettivo»<sup>61</sup>. Nel volere del bambino che vuole la stella, invece, non è possibile porre il voluto proprio perché non è pos-

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 261.

sibile incontrare ostacoli e perché si vive «in pieno miracolo»<sup>62</sup>.

Sono esseri sognanti, il bambino di Scheler o la ragazzina di Hersch alla quale si tenta di spiegare «che una stella nell'erba, se la trovasse, non sarebbe più una stella, ma una lucciola, o una goccia che presto dilegua»<sup>63</sup>. Ma è inutile: «lei vuole la stella»<sup>64</sup>. Sono esseri sognanti nel senso che non si sono ancora “svegliati” alle ruvidità del mondo reale. Quel volere così testardo, e così piacevole perché vive nell'abbondanza – non nella povertà o nella mancanza – e nell'assoluta gratuità delle cose, permette loro di galoppare a briglie sciolte lungo i vasti altipiani del mondo. Hanno ali leggere, *i loro desideri che desideri non sanno ancora di esserlo*, e li fanno volare via senza peso e senza tempo dalla terra degli adulti. Se poi le stelle cadono nell'erba, diventano l'oro che un pirata ha nascosto altrove, quel tesoro che sfugge all'improvviso alla loro presa, eppure continua, ostinatamente, a risplendere da qualche parte ai loro occhi seri, profondi... ma così seri che non accetterebbero mai di scendere a patti con la dura realtà e di vedere una lucciola dove si aspettano di trovare la stella.

Finché il volere non si traduce in un volere effettivo, smettendo di fluttuare nel vuoto, rimane l'analogo del “mero” desiderio, ma un desiderio che non sa di esserlo perché desiderio non lo è ancora diventato davvero. Però lo diventerà un giorno, quando il volere effettivo, nel non poter fare, ne annuncerà la nascita. Allora la stella diventerà esplicitamente un oggetto del desiderio, non più esperibile, certo, sotto forma di stella, della quale tuttavia l'adulto, che era quel bambino, continuerà ad avere nostalgia forse (*desiderio di realtà*). Ma sarà la stessa nostalgia del non vissuto che ne illuminerà, come un raggio nel buio, oggetti e persone, e stati di cose assiologici capaci di evocare, nel tipo di valore del quale saranno portatori, lo splendore della stella, o di schiudere infinite nuove prospettive sul mondo (*realtà del desiderio*).

<sup>62</sup> HERSCH, *Temps Alternés* (1942), Genève, 1990 (tr. it. di GUCCINELLI, *Primo amore (Temps Alternés)*, Prefazione di R. De Monticelli, Nota di Guccinelli, Milano 2005, p. 55).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>64</sup> *Ibid.*



6.1) *La pre-datità del volere sul desiderio*

La duplice accezione del desiderio, nei termini stessi nei quali l'ho introdotta – l'ipotesi dunque della “Plasticità del Desiderio” – si fonda precisamente nella genesi a priori del fenomeno in questione.

Non nasce dal nulla, il desiderio, come se non avesse alcuna storia. Piuttosto si forma, per derivazione, dal volere che si offre, innanzitutto, come un'esperienza di realtà davvero singolare: l'esperienza nella quale incontriamo il mondo per la prima volta. Una delle tesi fondamentali di Scheler, in materia di desideri, è proprio quella della “pre-datità del volere sul desiderio” secondo la quale, nell'ordine di fondazione a priori degli atti, «non» è il «“desiderio”, ma la “volizione”» che costituisce l'originaria esperienza di realtà vissuta come centrale e tendenziale»<sup>65</sup>.

La tesi chiarisce, al tempo stesso, la sensazione che provavamo di trovarci di fronte a un fenomeno, nel desiderio, dalla natura ambigua: un po' volere e un po' tendere. Primariamente esperito è il volere, nell'ordine di datità delle esperienze capaci di squarciare il velo di silenzio e di passività che precede ogni possibile nascita del soggetto al mondo – a partire forse dal suo primo vagito. Quel volere, però, viene esperito come una tendenza. All'alba del mondo, la realtà voluta si manifesta nel richiamo che proviene spontaneamente dalle cose, nel loro invito a parteciparne, prima ancora che il volere si trasformi in un'autentica “cattura” del mondo da parte del soggetto, in un volere “volontario”, per così dire, oppure arbitrario, o più semplicemente in un volere maturo. È un «volere “del” contenuto»<sup>66</sup>, quello originario, centrale e tendenziale. Non si tratta, quindi, di uno stimolo periferico e privo d'orientamento, come il morso della sete o della fame, che in un certo senso, “parla al nostro posto”. Si tratta, invece, di un'esperienza assolutamente intenzionale che nel contenuto, invitante ma non arrendevole, annuncia nondimeno i nostri stessi limiti e il senso del desiderio a partire dalla nostra costituzione. È solo in seguito all'«esperienza di una connessione del successo (anche solo) possibile del volere col

<sup>65</sup> SCHELER, *Formalismus* cit., p. 261.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 259.

voler *fare*» e in seguito all'«esperienza dell'*ostacolo*, che la sfera del poter fare oppone a una parte del “volere”, che la parte inibita diventa “mero” *desiderio*.»<sup>67</sup>

Desiderare pertanto non è da angeli, ma da persone che sono, al tempo stesso, esseri viventi.

7) *Non è una vita “viva”, una vita senza desideri*

Di fronte al fallimento del poter fare, quando avvertiamo con fastidio un'impotenza del nostro volere, abbiamo almeno due possibilità di reagire al naufragio di quanto avremmo voluto:

- 1) Possiamo ignorare «lo scacco nella sfera del poter fare» e lasciare che un volere ciecamente un contenuto sfoci comunque

nel *fenomeno* della sua realizzazione illusoria (e nella corrispondente “convinzione”, fondata sulla stessa illusione, di averlo effettivamente realizzato). Accade in ogni riempimento del volere, che presenta un carattere fantastico, illusorio, onirico, o allucinatorio (in tutti quei fenomeni che, obiettivamente, definiamo “appagamenti di desiderio”). Così, ad esempio, nel caso della cosiddetta “psicosi della grazia”, in cui il condannato (per lo più “a vita”), senza aver ricevuto la grazia, è assolutamente convinto di *esser stato graziato*, e accusa i funzionari del penitenziario di volerlo comunque trattenere. Fenomeni di questo tipo mostrano che là dove un volere originalmente offerente non si trasforma in un “desiderio”, nonostante l'esperienza vissuta del suo fallimento sul piano del fare possibile; là dove il contenuto, di conseguenza, viene registrato come un “voluto”, subentra *necessariamente*, almeno come *fenomeno*, la realtà (sotto forma d'“illusione”) del voluto. Perché la relazione, secondo la quale il volere pone anche la realtà del voluto – *se non incontra un ostacolo effettivo* – rimane necessariamente valida anche nel caso in cui il soggetto coinvolto non avverta l'ostacolo<sup>68</sup>.

- 2) Possiamo prendere atto di quello scacco e separarci di conseguenza dal contenuto, forse troppo voluto, che credevamo di poter affermare; separarci da quel contenuto mentre scivola nuovamente alle

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 261.

nostre spalle, nel buio del non esperito. Possiamo crescere e cominciare a capire – se ancora non l'avessimo fatto – che non tutto è a “portata di mano”; che non siamo tutti in quel contenuto che volevamo; che, anzi, possiamo *essere altrimenti*; che la realtà del desiderio, infine, di ogni nuovo desiderio che subentri allo scacco del poter fare, è quel lieve battito d’ala che ancora ci permette di respirare. Senza desideri, in fondo, non possiamo vivere.

Se riusciamo a sfuggire alle coazioni ossessive che ci spingono, nostro malgrado, in una direzione piuttosto che in un’altra, in quel vicolo cieco in cui talvolta sentiamo d’essere imprigionati, allora possiamo continuare a sperare; provarci, almeno, nelle giornate più limpide. Nella scelta di un’opzione o dell’altra – là dove è possibile scegliere – nei margini di libertà che ancora si prospettano e permettono di prendere, quanto meno, la decisione più saggia; in questa lingua di terra, alla fin fine, in cui possiamo trovare riparo sottraendoci, nei casi più tragici, al nostro stesso naufragio, mettiamo alla prova la nostra capacità di resistenza.

### 7.1) *La realtà del desiderio*

Nascere al mondo, e nel mondo, come il bambino che voleva la stella, in mezzo alle cose e ai valori, in mezzo ad altre persone, significa avere a ogni passo una testimonianza di realtà, di una ricchezza e di una pienezza che non spinge a colmare un vuoto (come nella mancanza sofferta), ma a volere fortemente quanto sentiamo di poter già possedere. Non sofferenza, dunque, ma gioia di volere e ancora volere sempre più realtà. Più tardi, forse, gioia di poter fare quanto è possibile fare, compatibilmente con le resistenze che incontreremo nel fare stesso del volere<sup>69</sup>.

Diventa oggetto del desiderio un oggetto di volere offerto nell’originale che, al livello del «poter fare» (e dei suoi contenuti), fal-

<sup>69</sup> Scheler definisce la “resistenza” (*Widerstand*) in questi termini: «La “resistenza” è data soltanto in un’esperienza vissuta di carattere intenzionale, ed esclusivamente in un volere. Essa “costituisce” l’“oggetto pratico”. Il fenomeno della “resistenza” consiste in una tendenza che si “oppone” al volere, il cui punto d’origine esperito è l’oggetto di valore che fonda l’oggetto pratico» (*Formalismus* cit., p. 281).

*lisce*. In linea di principio, solo il «differimento» [*Zurückstellung*] dell'oggetto originalmente dato come oggetto di volere ne fa un «oggetto del desiderio»<sup>70</sup>.

Non a caso, nell'originale tedesco (*Zurückstellung*), “differimento” include sia il significato di un “rinvio”, sia quello di una “rinuncia”, stemperando, nella speranza che si sprigiona dal primo termine, in quel raggio di luce che illumina il presente, l'ombra che avvolge di solito il secondo termine, quando la “rinuncia” indica esclusivamente un abbandono o la perdita di quanto avremmo voluto trattenerne, e quel che d'ineluttabile e di struggente che spesso l'accompagna. La “rinuncia”, in fondo, è soltanto il rinvio ad altri tempi e ad altri possibili oggetti portatori di valori dello stesso tipo di quelli che costituivano il contenuto del nostro volere originalmente offerente, ora presente sotto forma di autentici desideri, nella loro stessa *realtà*:

quanto, tuttavia, continua a manifestarsi come «voluto», vale a dire, tutto ciò che *non* fa esperienza dell'ostacolo, e rimane quindi contenuto volitivo, non *smette* di essere determinato anche da quel volere originalmente offerente, o meglio, dai valori materiali corrispondenti alla sua «intenzione morale». In altre parole (per prima cosa in una situazione del genere), viene progressivamente *separato* dal contenuto volitivo originario *a priori tutto* ciò cui si oppone, annunciandosi, l'esperienza vissuta del «non poter fare» o dell'«impotenza» del fare<sup>71</sup>.

---

**ABSTRACT:** *DESIRE AND REALITY. NOTES ON THE 'POWER OF WILL' AND 'WEAKNESS OF WILL' ACCORDING TO SCHELER*

My aim in this paper is to provide a phenomenological contribution to contemporary philosophical research on practical reason and emotions. Within this frame, I focus my attention on Scheler's value realism, showing its relevance, both affective and cognitive, and its theoretical refinement, which enable it to avoid the narrow limits of a flat descriptivism and those that deontologism and consequentialism have traditionally ordered ethics to respect. So

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>71</sup> *Ivi*, pp. 261-263.

Scheler's pioneering non-formal ethics of values can enter into lively dialogue with the most sophisticated current versions of axiological realism. In particular, I point out the role that wish, or desire in general, plays in Schelerian value realism and the importance that affective-conative life has, from this perspective, for the process of formation of the person.

The problem at hand requires, therefore, elucidation, first, of the Schelerian concept (and quality) of value, to grasp the meaning of this peculiar kind of realism and to clear the ground of any potential prejudices or misunderstandings about it. The specific traits of Scheler's value realism can be synthesized in four points, which are presented and discussed in detail:

- 1) Values are *facts*, that is to say, values are not mere *interpretations*.
- 2) They are *non-independent* of our mind.
- 3) They are irreducible to non-value data.
- 4) They motivate the individual that makes lived experience of them.

In its programmatic lines, however, this realism shares with the major part of cognitivist value models the claim to a true axiological knowledge, distinguishing itself, precisely for this reason, from other philosophical approaches to values, for example, emotivism or prescriptivism.

Secondly, the inquiry is about desire. What is the ontological status of a desire? How do desires form themselves? In what measure do they affect our lives? Are our most secret desires or aspirations susceptible to moral judgement? These issues are confronted in the section of the paper dedicated specifically to investigating our emotions and passions, our dreams and fantasies. In this context, "desire" as *wish* is distinguished from "desire" as mere *appetite* or *lust*, precisely because it is individualized and less tightly bound to a generic species instinct. Wish is analyzed in its value structure and through a close comparison with *conation* and *willing*. A rather effective Schelerian example – the example of "a will that is not a power", so to speak, or of the so-called *will* of a paralyzed person that will come to the rescue of a drowning person, when in actual fact he *cannot* will it – allows me to focus on a central phenomenon in Scheler's reflection on the emotive and volitive life of persons: the "quasi-Nietzschean" phenomenon of the "power of will" [*Willensmacht*] and the "weakness of will" [*Willensohnmacht*]. It is a question of a *being-able-to-do* or of a *not-being-able-to-do*, a fundamental experience for understanding well the sense that wish has in this value realism.

My hypothesis on the nature of desire, that is, the "hypothesis of the plasticity of desire", formulated in these pages, discloses the genuine aspiration of desire, the *desire for reality*, and its ontological consistency, the *reality of desire*. In a certain sense, desire belies the traditional interpretation that renders it a mere *lack* (of reality).