

La coscienza in Sulla natura umana

Giancarlo Ianulardo, Aldo Stella

L'antropologia filosofica di Scruton: alcuni elementi essenziali

Il dibattito che ha animato la filosofia della mente negli ultimi decenni è stato caratterizzato dal prevalere di concezioni che, in modi diversi, hanno cercato di ricondurre l'origine e la spiegazione dei processi mentali alla dimensione puramente materiale. Sebbene ciò sia stato declinato in modo diverso da correnti come il Behaviourismo (Ryle), la Teoria dell'identità (Feigl, Place, Smart), l'Eliminativismo (Patricia e Paul Churchland), il Monismo anomalo (Davidson) eccetera, l'elemento che le accomuna è la riduzione del mentale al fisico, che è poi altra espressione della riduzione del soggetto all'oggetto.

In una serie di scritti prima di carattere storico-filosofico¹ e, poi, più precipuamente filosofico², Scruton ha inteso opporre

1. R. Scruton, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*, Pimlico, Londra 1994; R. Scruton, *Philosophy: Principles and Problems*, Continuum Intl Pub Group, Londra 2007. Di seguito, tutte le traduzioni in italiano riportate nel testo, eccetto quelle tratte da *On Human Nature* per le quali si usa la traduzione riportata in nota 2, sono a opera nostra e riporteremo in nota il testo originale.

2. R. Scruton, *The Soul of the World*, Princeton University Press, Princeton 2014; R. Scruton, *On Human Nature*, Princeton University Press, Princeton 2017; trad. it. di S. Galli, *Sulla natura umana*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

una impostazione non dualista, ma che egli stesso ha definito come dualismo cognitivo (*cognitive dualism*), intesa a recuperare la prospettiva “in prima persona” (*first-person perspective*), attraverso una valorizzazione del ruolo svolto dall’intenzionalità.

Tale impostazione consente a Scruton di valorizzare quegli aspetti del mondo della vita (*Lebenswelt*, come egli ama dire richiamandosi alla tradizione fenomenologica tedesca) che non possono ridursi all’aspetto meramente biologico, tra cui vi è il desiderio, l’arte, l’architettura, il sacro, i quali mostrano la trama delle vicende umane come cifre (*intimations*) del trascendentale, che consentono di cogliere l’autentica valenza del mondo delle apparenze. E ciò non perché le scienze forniscano una visione distorta, ma perché, mentre queste ultime si propongono di spiegare i fenomeni, la filosofia aspira a comprenderli³. Infatti, Scruton non manca di ripetere, in vari suoi scritti, come lui intenda che il compito della filosofia sia «quello di “salvare le apparenze”», non perché ci sia qualche realtà che minacci di «degradarle o danneggiarle, ma perché esse sono la realtà»⁴. Tuttavia, Scruton si premura di chiarire come ciò non significhi cedere allo scientismo, ma rivendicare il valore delle categorie trascendentali inestricabilmente vincolate

3. Scruton si richiama a più riprese alla classica distinzione propria della tradizione ermeneutica e fenomenologica da Schleiermacher a Dilthey (ma ripresa anche da Weber) tra *Verstehen*, proprio delle scienze storiche, che indica il comprendere il mondo umano dall’interno (“*from within*”) e l’agire su di esso, ed *Erklären*, che indica lo spiegare in termini causali i fenomeni naturali e sociali. Cfr. R. Scruton, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*, op. cit., pp. 243-244, e R. Scruton, *Philosophy: Principles and Problems*, op. cit., pp. 156-158.

4. R. Scruton, “A Transcendental Argument for the Transcendental”, in J. Bryson, *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, Bloomsbury Publishing, Londra 2016, p. 17: «I take the task of philosophy in our time to be one of “saving the appearances”, not because there is some reality that threatens to demote or undermine them, but because they *are* reality».

«nel modo in cui il mondo appare»⁵, fino a dichiarare, in un altro passo che ci sembra importante, come il compito della filosofia consista proprio nello sbarazzarsi dell'abitudine tendente a ridurre tutto a essere «null'altro che» (*nothing but*)⁶. Anzi, la filosofia consiste proprio nel mostrare che vi è dell'*altro* oltre le apparenze, e «giungere a queste conclusioni è il primo passo nella ricerca di Dio»⁷.

Abbiamo indicato questi aspetti perché, in una delle sue ultime riflessioni, Scruton rimarca come la sua proposta filosofica anti-riduzionista poggi su questi due elementi: il dualismo cognitivo e il metodo dell'argomento trascendentale⁸. Entrambi mostrano come il sostrato e il riferimento, a volte esplicito, altre volte implicito, del discorso scrutoniano sia la filosofia kantiana, che egli, tuttavia, non si limita a seguire solo nel suo versante epistemologico della prima *Critica*⁹, ma che valorizza anche nella dimensione teleologica che consente di fondare il dovere morale (*Critica della Ragion pratica*¹⁰) e il giudizio estetico (*Critica del Giudizio*¹¹). In *The Soul of the World*, Scruton chiarisce come il dualismo da lui sostenuto sia solo a livello co-

5. *Ibidem*: «I suggest rather that these categories are woven into the way the world appears».

6. R. Scruton, *The Soul of the World*, op. cit., p. 40: «Getting rid of this habit is, to my mind, the true goal of philosophy».

7. *Ibidem*: «Drawing that conclusion is the first step in the search for God».

8. R. Scruton, «A Transcendental Argument for the Transcendental», in *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, op. cit., p. 20: «I build my account on two foundations – first, the theory of cognitive dualism that I advance in *The Soul of the World*, and second the Kantian Method of transcendental argument. These are shaky foundations, but what philosophical foundations are not?».

9. I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1997.

10. I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

11. I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997.

gnitivo e non ontologico¹², e che l'incontro che si stabilisce tra un "Io" e un "Tu" non configuri un incontro tra oggetti esistenti in una dimensione ontologica altra rispetto a quella contenente gli oggetti fisici, ma tale incontro rappresenti un incontro tra soggetti, che può essere pienamente compreso solo se ci si iscrive in una logica diversa da quella fisicalista. I riferimenti qui sono a due autori cari a Scruton come Spinoza e Kant, ai quali egli ha dedicato due monografie¹³. Da Spinoza, riprende la teoria della duplicità dei modi o attributi dell'unica sostanza, mentre da Kant l'idea che la realtà possa essere compresa a partire dalla ragion pura, che consente di cogliere le leggi universali e necessarie, o dal punto di vista della ragion pratica, che consente di comprendere la libertà dell'agire umano come parte del «regno dei fini»¹⁴. Tale logica, che sola consente un'autentica comprensione dell'incontro Io-Tu, è quella della «consapevolezza in prima persona che è radicata nei concetti attraverso cui si formano i nostri reciproci rapporti»¹⁵.

Scruton è consapevole che il quadro da lui delineato non sia esaustivo e che ancora manchino dei passaggi per mostrare che la modalità di riferimento in prima persona regola il dialogo in-

12. R. Scruton, *The Soul of the World*, op. cit., p. 48: «I have suggested rather that there is a cognitive dualism, but not an ontological dualism, underlying our response to the human world».

13. R. Scruton, *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2001; R. Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.

14. Una visione d'insieme, più sintetica, di questi temi è svolta da Scruton nel suo sommario di storia della filosofia moderna *A Short History of Modern Philosophy*, Routledge, Londra e New York 1995, seconda edizione, in particolare nei capitoli 5 (dedicato a Spinoza), 10 e 11 (dedicati a Kant).

15. *Ivi*, p. 49: «The logic of the first-person awareness is built into the concepts through which our mutual dealings are shaped».

terpersonale, stante che quest'ultimo è un dialogo tra soggetti. Inoltre, lo schema concettuale che è a fondamento del dialogo non riesce a rendere pienamente conto della natura umana, nel senso preminente, che concerne le *persone*, prima e oltre che gli esseri biologici. Ma, come egli rileva, scopo di *The Soul of the World* e poi di *On Human Nature* consiste nello «aver mosso un primo passo in questa direzione e aver mostrato i molti modi nei quali la nostra reciproca comprensione e la comprensione del “ci contiene”, si fonda in ogni momento su una responsabilità in prima persona e quindi sul peculiare privilegio della consapevolezza di sé»¹⁶.

Tale premessa ci è parsa importante per rilevare come il concetto dell'Io (“*I*” *concept*) svolga un ruolo decisivo nell'impostazione scrutoniana per delineare uno «schema concettuale interpersonale» (*interpersonal conceptual scheme*), che è incommensurabile col discorso svolto dalle scienze. Queste ultime, secondo Scruton, forniscono «l'immagine scientifica del mondo» (secondo la nota distinzione sellarsiana, che Scruton richiama), ma non dispongono di un «argomento indipendente» che sia in grado di giudicare la validità di tale immagine rispetto a quella «manifesta», che deriva dal *sensu* che il soggetto attribuisce alla realtà.

Dopo aver delineato tali premesse, tratteremo i punti salienti della «prospettiva in prima persona» indicata da Scruton e incentrata sull'intenzionalità della coscienza, per poi concentrarci sulla portata e sui limiti del concetto di “coscienza” da lui elaborato.

16. R. Scruton, “A Transcendental Argument for the Transcendental”, in J. Bryson, *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, op. cit., p. 21: «One purpose of *The Soul of the World* was to make the first move in that direction and to show the many ways in which our understanding of each other and of the *Lebenswelt* that contains us, is based at every point on first-person accountability, and therefore on the peculiar privileges of self-awareness».

Natura umana e prospettiva in prima persona

La prospettiva sin qui delineata consente a Scruton, sulla scia di Kant, di chiarire, nel capitolo I di *Sulla natura umana*, che la specie alla quale l'uomo appartiene è quella di "persona", e che «le persone sono attori per natura liberi, consapevoli e razionali, ubbidiscono alla ragione e sono condizionati dalla legge morale»¹⁷. Ciò gli consente di definire uno spazio autonomo e indipendente per la persona umana, la quale viene situata in un «regno dei fini», che, sempre rifacendosi a Kant, per Scruton si situa «infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra»¹⁸.

Il contrasto a questo punto non potrebbe apparire più netto rispetto alle posizioni della biologia sociale evolutiva e genetica (sociobiologia), secondo la quale la verità sull'uomo è contenuta nella sua "genealogia" e che lo scopo della moralità consiste nel mantenere il patrimonio genetico dell'uomo intatto. Quest'ultimo aspetto, che Scruton ricava dal volume di E.O. Wilson col medesimo titolo, *Sulla natura umana*¹⁹, mostra come egli si sia proposto precisamente di offrire una lettura alternativa sullo stesso oggetto di indagine che gli sta a cuore.

Il problema del rapporto tra «l'animale umano e [la] persona»²⁰ non è di tipo biologico ma filosofico, e qui il filosofo inglese riprende sia la posizione aristotelica dell'anima (*psyché*) come forma del corpo, sia quella tomista, secondo cui ciò che viene individuato dal "corpo" è proprio la persona nella sua individualità. Per chiarire ciò, Scruton si rifà a un esempio che

17. R. Scruton, *Sulla natura umana*, op. cit., p. 23.

18. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, citato da Scruton a p. 23.

19. E.O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

20. R. Scruton, *Sulla natura umana*, op. cit., p. 33.

ricorre più volte nei suoi scritti (segno di come lo ritenesse significativo), ossia quello del dipinto, che sebbene costituito di elementi materiali, dalla tela agli schizzi di colore, e quindi non sussistente senza di essi, non possa dirsi intelligibile solo limitandosi a essi. Il volto della *Gioconda* ha, infatti, una carica di significato che continua a interrogare e affascinare gli spettatori sul senso da attribuire al suo sguardo.

Parimenti, la persona risulta *emergente* in questo senso: essa, infatti, non si dispone come «un *di più* rispetto al biologico: emerge *dal* biologico, proprio come un volto emerge dalle macchie di colore su una tela»²¹. Scruton sembra collegare quest'impostazione sia alle teorie degli stati mentali "sopravvenienti", delle quali si è fatto promotore Davidson col suo "monismo anomalo", sia a certe teorie funzionaliste²². Ma c'è una ragione ulteriore che spiega l'irriducibilità della persona alla natura umana ed essa consiste nella «interdipendenza dei concetti

21. *Ivi*, p. 43. Su questa particolare forma di emergentismo scrutoniano, non ci è possibile soffermarci in questo saggio e ci riproponiamo di affrontarla in un'altra pubblicazione. Tuttavia, è interessante come già in un'opera precedente di circa venti anni prima, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey* (op. cit.), Scruton riferisse l'esempio del dipinto nel cap. 16, dedicato all'anima ("The Soul"), paragrafo 6, e sostenesse che il volto fosse una proprietà emergente dalla tela, ma che esso non fosse «nulla in aggiunta agli schizzi giacché null'altro occorre aggiungere alla tela affinché il volto appaia».

22. È interessante notare, con riferimento alle tesi che possono ricondursi alle teorie della sopravvenienza, come questa possa «essere associata a posizioni opposte sul piano ontologico [...] adattandosi alla tesi fiscalista e monista, [...] essa è d'altro canto compatibile persino con vere e proprie forme di dualismo» (M. Di Francesco, M. Marraffa, A. Tomasetta, *Filosofia della mente. Corpo, coscienza, pensiero*, Carocci, Roma 2017, p. 103). Analogo discorso (e ambiguità interpretativa) può esser fatto in riferimento al funzionalismo. Ci sembra che il punto nevralgico, non sufficientemente tematizzato da Scruton, sia qui il concetto di emergenza e come esso debba essere interpretato in chiave metafisica, per evitare l'insorgere di tali ambiguità.

di “persona” e “soggetto”»²³. Il rapportarsi all’altro dipende dal fatto che si sa che «tu identifichi te stesso alla prima persona, proprio come faccio io»²⁴. Si possono imputare e ascrivere meriti e colpe all’altro proprio perché si riconosce che l’altro, così come me, è dotato precisamente di quell’intenzionalità cosciente, nel compiere un’azione e nel determinarsi ad agire, che gli deriva dall’essere un soggetto, «così come lo sono io», che non lo rende totalmente passivo dinanzi agli stimoli che gli provengono dall’ambiente esterno. Dice infatti Scruton: «Reagisco a te con risentimento perché hai deliberatamente [*consciously*] deciso di ferirmi; vale a dire che tu consapevolmente [*consciously*] hai attribuito a te stesso tale intenzione»²⁵.

Ora, osserva Scruton, «se dobbiamo rapportarci gli uni gli altri come da io a io, le nostre autoattribuzioni devono, quindi, ubbidire alla logica della prima persona grammaticale. Se davvero vogliamo identificarci come “io”, piuttosto che come “lei” o “lui”, dobbiamo ascrivere gli stati intenzionali immediatamente a noi stessi»²⁶. Ma tutto ciò, che è cifra essenziale della persona umana, non potrà mai essere colto dalla scienza del cervello che guardando all’Io come a un suo oggetto rimarrà sempre al di qua del tratto suo più caratteristico, ossia la soggettività, che si manifesta nella coscienza. Nel medesimo istante in cui l’Io diventasse oggetto delle neuroscienze, scomparirebbe proprio quella *consapevolezza* (*awareness*) che contraddistingue la «consapevolezza in prima persona» (*first-person awareness*).

Di conseguenza, conclude Scruton, rimarcando la specificità della soggettività della coscienza, «ne discende che la neuro-

23. R. Scruton, *Sulla natura umana*, op. cit., p. 43.

24. *Ibidem*.

25. *Ivi*, p. 44.

26. *Ibidem*.

scienza non è in grado di supplire, nelle relazioni interpersonali, al ruolo insostituibile svolto dall'autoconoscenza»²⁷. Il danno sarebbe fatale anche per la comprensione delle relazioni interpersonali che sarebbero «disintegrate», in quanto verrebbe a mancare loro la base di appoggio che è proprio la *consapevolezza dell'Io*. In tal modo, egli ritiene di aver riscattato il ruolo sia del *concetto di persona*, che è «parte del *phainomenon*, non qualcosa da eliminare dall'ambito della scienza che è chiamata a spiegarlo»²⁸, sia della *filosofia*, che, come avevamo indicato in precedenza, per Scruton ha proprio il compito di «salvare i fenomeni».

Dall'analisi sin qui svolta risulta, pertanto, come la proposta scrutoniana di una natura umana, intesa in senso non riduttivamente biologico, e il valore della sua sfida all'imperante riduzionismo si giochino proprio sulla tenuta della soggettività che ne caratterizza la «logica in prima persona». Per poter, dunque, valutare più approfonditamente la portata di tale proposta, ci pare essenziale ora riflettere sul ruolo che la coscienza e l'autocoscienza svolgono all'interno di essa.

Valore della coscienza e dell'autocoscienza in Sulla natura umana

Nel secondo capitolo del volume *Sulla natura umana*, intitolato «Le relazioni umane», Scruton affronta, infatti, proprio il tema della *coscienza*, che costituisce un argomento centrale tanto in ambito filosofico quanto in quello psicologico. Attualmente, è uno dei temi più dibattuti nella Filosofia della mente, all'interno della quale tende a prevalere la *concezione riduzionista*,

²⁷. *Ibidem*.

²⁸. *Ibidem*.

secondo cui la coscienza si risolverebbe nei suoi correlati biologici, cioè nel cervello²⁹. Di contro, Scruton riconosce il *valore della coscienza* e, in particolare, dell'*autocoscienza*: come già detto, è precisamente per la ragione che l'uomo è dotato di *autocoscienza* che si differenzia da ogni altro animale e dai primati. Scrive, infatti: «Esiste anche un confine che separa le creature soltanto coscienti dalle creature *autocoscienti* come noi. Solo le seconde hanno un'autentica prospettiva "in prima persona" in base a cui distinguere come le cose appaiono *a me* e come appaiono *a te*. Le creature con pensieri "io" hanno una capacità di rapportarsi con gli altri membri dello stesso genere che le colloca su un altro piano rispetto al resto della natura, e molti pensatori (in particolare, anche Fichte e Hegel) credono che sia questo fatto, non la coscienza in quanto tale, a creare o rivelare i veri misteri della condizione umana. Pur essendo cosciente, un cane non ragiona sul proprio esser cosciente come noi, invece, possiamo fare»³⁰.

Non soltanto, dunque, Scruton riconosce il ruolo della mente e rifiuta la sua riduzione a cervello, come pretenderebbero molti neuroscienziati e i sostenitori della concezione del "monismo materialistico"³¹, ma egli, più radicalmente, valorizza proprio il ruolo dell'*autocoscienza*, che della coscienza costituisce l'essenza. Per Scruton, l'uomo non è dotato soltanto di coscienza. La coscienza, cioè il *sapere (cum-scire)*, appartiene anche ad alcuni animali: il cane, ad esempio, ricono-

29. Abbiamo affrontato più diffusamente la questione in A. Stella, *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Roma 2020, in particolare nella Parte seconda, da p. 145 a p. 284.

30. R. Scruton, *Sulla natura umana*, op. cit., pp. 32-33.

31. Si veda, in proposito, A. Stella e G. Ianulardo, *The naturalisation of the mind and neurosciences: a reform of anthropology*, in "Cum Scientia. Per l'unità del dialogo", I, 1, 2019, pp. 3-22.

sce il proprio padrone. L'uomo, invece, è autocosciente, cioè *sa di sapere*.

Scruton dice che l'autocoscienza consente l'emergere dell'io, cioè della prospettiva in prima persona. Egli, però, non spiega il perché. A noi sembra di poter dire che il *sapere di sapere* è il *sapersi sapere del sapere* e ciò indica il sapere se stesso da parte del sapere. Precisamente in questo *sapersi* si esprime l'essenza della soggettività: il soggetto è tale proprio perché sa di esserlo e sa di esserlo perché, appunto, coincide col *sapersi del sapere*. Il sapere è tale, dunque, perché sa di esserlo e in questo emerge la soggettività, che riconosce se stessa e, in virtù di questo suo riconoscersi, riconosce anche l'altro da sé, il "tu" di cui parla anche Scruton.

L'autocoscienza, quindi, è la condizione che fonda la coscienza, giacché il soggetto è cosciente dell'oggetto, cioè lo riconosce come oggetto, proprio perché riconosce se stesso e, secondariamente, riconosce l'altro da sé. Senza il fondamento dell'autocoscienza, non ha senso parlare di coscienza, cosicché quella dell'animale solo impropriamente viene definita "coscienza". L'animale è dotato di un sistema di rilevamento che gli consente di cogliere molteplici presenze e individuare quelle a lui più familiari. Sennonché, il rilevamento dell'animale non implica la coscienza di rilevare, in modo tale che il soggetto non emerge e, pertanto, nemmeno l'oggetto è saputo come oggetto.

A proposito della «prospettiva "in prima persona"» si potrebbe dire che si usa il pronome "io" quando si intende indicare la coincidenza del soggetto enunciante e del soggetto dell'enunciato. Ciò significa che la ragione per la quale l'uomo parla e l'animale non parla (dal momento che usa un linguaggio e non una lingua) è legata al fatto che l'uomo, sapendo di sapere, sa anche *cosa* è il sapere e, pertanto, può dare un nome alle cose proprio perché *sa* cosa sono.

In questo suo emergere come “io”, il soggetto pone se stesso come oggetto di sapere, cosicché si potrebbe affermare che l’io “che parla” non è l’io “di cui si parla”. L’io che parla è il *soggetto oggettivante*; l’io di cui si parla è il *soggetto oggettivato*. Non a caso, quando “io parlo di me”, “me” diventa la forma oggettivata dell’io espressa ancora in prima persona; se, invece, “l’io parla di sé”, allora il “sé” vale come la forma oggettivata dell’io espressa in terza persona.

La soggettività pura come condizione incondizionata o trascendentale

Ci sembra molto importante sottolineare questo punto perché l’io oggettivante, che esprime la *soggettività pura*, è sempre richiesto perché si pongano le varie forme dell’oggettivazione, ma non può mai venire autenticamente oggettivato. L’io oggettivato, infatti, è l’io che costituisce ciò intorno a cui si parla, non l’io che parla e, nel parlare, oggettiva.

Ebbene, questo “io oggettivante” costituisce, a nostro giudizio, la *condizione incondizionata* di ogni oggettivazione. Precisamente per questa ragione tale “io” è sempre richiesto, ma come *emergente* oltre l’oggettivazione stessa. Se, infatti, anche l’io oggettivante venisse oggettivato, allora verrebbe meno la condizione incondizionata: anche l’io oggettivante, se oggettivato, verrebbe condizionato e si ridurrebbe inevitabilmente a *io empirico*, cioè a quell’io che è determinato per il suo porsi in relazione con i contenuti dell’esperienza. Sennonché, venendo meno la condizione incondizionata, allora verrebbe meno il *fondamento* del pensare e, quindi, del dire. Da questo punto di vista, il *sapersi del sapere* coincide proprio con l’io oggettivante, dal momento che costituisce la condizione incondizionata del pensare e del dire, cioè di ogni oggettivazione possibile.

Che le cose stiano così, e cioè che l'io oggettivante costituisca la *condizione trascendentale* del pensare e del dire, dunque la condizione che pone in essere la stessa esperienza, non soltanto viene affermato da Kant e da Fichte, oltre che da Hegel, come dice Scruton, ma anche da Giovanni Gentile, che parla di *pensiero pensante*. Tuttavia, il punto è che la condizione incondizionata *non può entrare in relazione* con ciò che condiziona, cioè con il pensiero pensato (come accade in Gentile): deve, cioè, *condizionare senza essere condizionata*.

Si tratta, dunque, di un *condizionamento unilaterale*, che viene negato dalla *relazione* con il condizionato, che impone quella *reciprocità* che nega l'incondizionatezza della condizione. A noi sembra, insomma, che la necessità dell'*emergere dell'io oggettivante oltre la relazione* non venga adeguatamente sottolineata dai filosofi che abbiamo citato e nemmeno da Scruton. Forse, l'*innegabile necessità* che il fondamento permanga inoggettivabile e, dunque, indicibile (*arreton*) proprio perché *irrelato*, quindi *assoluto* (*ab-solutum*, ossia sciolto da ogni relazione e da ogni vincolo), viene espressa in forma più efficace in alcuni passi del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Poiché l'*io puro* esprime quel vertice a muovere dal quale è possibile cogliere il *limite* del mondo nonché il limite dell'io, che è legato al mondo, è possibile affermare che, in tale vertice, l'io si purifica da ogni finitezza e, quindi, emerge oltre di essa, coincidendo *idealmente* con l'assoluto stesso. V'è dunque un senso per il quale Dio stesso, cioè l'assoluto espresso in forma personale, può venire considerato la Soggettività in senso eminente. Intendiamo dire che, se l'io esprime essenzialmente la capacità oggettivante, Dio (l'assoluto) è la capacità oggettivante espressa nella sua forma originaria. Forse è proprio per questa ragione che, quando nel libro dell'*Esodo* Mosè chiede a Dio cosa dovrà rispondere agli Israeliti, allor-

ché costoro gli chiederanno chi l'ha mandato, Dio così precisa: «Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi”» (3, 13-14). Ecco, a noi sembra che in quel «Io sono colui che sono» Dio intenda esprimere la propria inoggettivabile soggettività. Non dice, infatti, «Io sono colui che è», ma «colui che sono». Quindi non oggettiva se stesso ma permane nell'identità del Soggetto Inoggettivabile.

Dio è l'io inteso nella sua forma originaria, l'io inteso nella sua purezza assoluta, quella purezza che lo porta oltre ogni vincolo con il finito nonché oltre ogni possibile oggettivazione. La forma dell'oggettivazione, infatti, è la terza persona: lo “è”.

Dio non la usa per se stesso, ma mantiene la prima persona singolare, che nega a se stesso la possibilità di ridursi a oggetto, perché *Dio è la Soggettività intesa nella sua essenza più pura*. Precisamente per questa ragione si definisce «Io-Sono», espressione che a nostro giudizio sta a indicare che la Soggettività autentica coincide con l'essere, cioè con l'assoluto che trascende ogni determinazione finita e a essa è irriducibile.

Dio, insomma, *si definisce come indefinibile*, dal momento che ogni definizione comporta una oggettivazione, una riduzione a “cosa”. Ma non si può ridurre a cosa ciò che, invece, *emerge infinitamente* oltre ogni cosa. Per questa stessa ragione, anche Cristo dice di sé «Io Sono», come risulta, fra gli altri, dai seguenti passi di Giovanni: «Gli dissero allora i Giudei: “Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?”. Rispose loro Gesù: “In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono”» (8, 57-58); «Ve lo dico fin d'ora, prima che accada, perché, quando sarà avvenuto, crediate che Io Sono. In verità, in verità vi dico: chi accoglie colui che io manderò, accoglie me; chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (13, 19-20).

In quest'ultimo passo, particolarmente bello e suggestivo, Cristo non soltanto ribadisce la Soggettività che lo rende uno con il Padre, ma anche l'emergenza del Padre su tutto ciò che appartiene al mondo, incluso Cristo, in quanto uomo che vive *nel* mondo, anche se non è un uomo *del* mondo.

Ebbene, il punto che intendiamo sostenere è che anche l'*io* di ciascun uomo contiene in sé questa Soggettività pura. Per questa forza o potenzialità oggettivante, l'*io puro*, che abbiamo definito *trascendentale*, oltrepassa l'universo degli oggettivati e diventa uno con il fondamento assoluto, almeno *idealmente*. Che è come dire: proprio in quanto inoggettivabile condizione incondizionata di ogni oggettivazione, l'*io trascendentale* costituisce l'essenza della soggettività, che è poi la sua scintilla divina.

Questa essenza, secondo il nostro punto di vista, non viene colta da Scruton, il quale pone l'*io* sempre legato (vincolato) al tu: «A partire da Kant, è apparso evidente che i pensieri "io" sono fondamentali nella vita di una persona, in quanto la portano a credere nella libertà e ad appellarsi alla ragione. Altrettanto fondamentali, secondo Stephen Darwall, sono i pensieri "tu" – quei pensieri che riguardano le persone verso cui io sono responsabile o a cui espongo le mie ragioni»³². E ancora: «La verità morale che i nostri obblighi sono derivati dalla relazione io-tu è basata su una verità metafisica: che il sé è un prodotto sociale. È solo perché entriamo in relazioni libere con gli altri che possiamo conoscere noi stessi alla prima persona»³³.

32. R. Scruton, *Sulla natura umana*, op. cit., p. 51.

33. *Ivi*, p. 53.

La riduzione dell'io trascendentale all'io empirico

Non possiamo concordare con quanto viene espresso da Scruton nei passi sopra citati. La relazione che vincola l'“io” al “tu” infatti, rende determinato, cioè condizionato, l'io, cosicché viene messa in atto una radicale *riduzione*. Scruton è antiriduzionista, come abbiamo visto, ma cade nella più grave delle riduzioni: quella che *risolve l'io trascendentale nell'io empirico*. Quest'ultimo, e solo quest'ultimo, è vincolato al tu ed è ancorato all'esperienza che gli sta di fronte. Non a caso si parla anche di “io avvertente” e *ad-vertere* significa “gravitare” sull'oggettivato, sull'altro dall'io oggettivante.

L'obiezione che viene spesso rivolta a questo nostro far valere l'emergere dell'io oggettivante è duplice. Da un lato, si dice che, senza l'oggettivato, non ci sarebbe l'io oggettivante. Rispondiamo che l'oggettivato è *insufficiente* a se stesso e per questa ragione richiede l'io oggettivante, il quale è richiesto proprio come condizione incondizionata: se l'io trascendentale non fosse incondizionato, allora il *regressus* sarebbe *ad infinitum*. Del resto, la condizione oggettivante sta a indicare la necessità di un fondamento che fondi senza poggiare sul fondato: solo così esso è autentico fondamento.

Se ci si ferma alla modalità con cui la condizione viene pensata e detta, allora anche essa, proprio perché oggettivata, risulta insufficiente, in modo tale che la sua insufficienza non può non richiedere una *sufficienza effettiva*, la quale non può dipendere che da sé medesima, e non da altro.

La seconda obiezione concerne il fatto che, se si parla di emergenza, si fa valere lo *status* per il quale ciò che emerge, la condizione, necessita di ciò *su cui* emerge proprio per emergere. Anche qui, questo accade perché l'espressione linguistica di ciò che si richiede trascenda il linguaggio, e lo trascenda pro-

prio per fondarlo, non può non riproporre quella dipendenza da esso che la condizione incondizionata, invece, deve eludere: solo eludendo ogni dipendenza e ogni relazione, la condizione risulta effettivamente incondizionata, cioè assoluta.

Solo l'assoluto, insomma, può de-assolutizzare (relativizzare) ciò che, pur essendo relativo, pretende di presentarsi come autonomo e autosufficiente: ossia, come assoluto. In tal modo, l'universo dei determinati viene restituito alla sua finitudine, cioè alla sua insufficienza, e questa restituzione è opera soltanto di quella condizione incondizionata che, proprio perché assoluta, lascia emergere il limite del condizionato, del finito. Ogni determinazione, ogni "A", infatti, è tale perché si riferisce ad altro da sé, a "non-A", e solo in forza di questa relazione si determina come "A". Che è quanto dire: l'identità determinata si pone solo perché si riferisce alla differenza.

Se anche l'"io" si ponesse in forza della relazione al "tu", allora sarebbe, come dice Scruton, «un prodotto sociale». E se l'io si conoscesse, sempre per usare le parole di Scruton, perché entra «in relazioni libere con gli altri», allora si perderebbe, perché porrebbe nell'altro la propria essenza.

Di contro, a nostro giudizio, vale proprio la condizione inversa: precisamente perché l'io è se stesso in quanto è il proprio *sapersi* e, dunque, in quanto è *trasparente a se stesso*, esso vale come fondamento, cosicché ogni altro dall'io si pone in virtù dell'io. Ma non basta. È ancora in virtù dell'io trascendentale che ogni altro dall'io, lasciando emergere il proprio limite, si rivela il proprio *trascendersi*, ossia il proprio *andare oltre se stesso*.

In questo senso, l'io trascendentale fonda non perché pone il mondo, ma anzi perché lo *toglie*, ossia perché toglie la sua *pretesa* di sostituirsi all'assoluto, pur essendo irrimediabilmente relativo, proprio perché finito, determinato, delimitato, cioè circoscritto da un limite.

Quel *limite* che non si pone soltanto *tra* determinato e determinato, come se ciascun determinato si rapportasse ad altro determinato dopo essersi posto, ma che costituisce *strutturalmente* il determinato, cosicché non va inteso come un *nesso*, cioè un costruito *mono-diadico*, ma come *atto*: ogni determinato è l'*atto del trascendersi* o, se si preferisce, del *mediare la propria parvente immediatezza* e questo atto è la *traduzione nel finito dell'infinito*, ossia della condizione incondizionata. In esso, che è unico e medesimo per ogni determinato, il finito realizza la propria autentica essenza, che coincide con il proprio *venir meno a se stesso*.

Conclusione

Nel suo lungo itinerario per riservare alla persona uno spazio autonomo e non riducibile alla dimensione meramente biologica, Scruton indica come l'àncora di salvezza non possa prescindere dalla prospettiva in prima persona e dal ruolo dell'intenzionalità che consente di fondare la soggettività, come emergente oltre la specie biologica cui l'uomo appartiene. A partire da ciò, Scruton poi ritiene di poter fondare le relazioni interpersonali che costituiscono la società, le quali altrimenti risulterebbero inintelligibili.

A noi sembra che la direzione indicata da Scruton, di trascendere intenzionalmente la dimensione biologica per riscattare la coscienza, sia meritevole di esser perseguita; tuttavia, non avendo sufficientemente distinto tra *io empirico* e *io trascendentale*, anzi avendo ridotto quest'ultimo al primo, sia incorso in una grave forma di riduzionismo, che non consente all'io di emergere autenticamente oltre il livello fenomenico. Infatti, se come giustamente Scruton rileva, il soggetto oggettivato dalle scienze non restituirà mai il soggetto che si sa come io in prima

persona, allora è necessario muovere dal soggetto trascendentale, che non si vincola ad alcun altro oggetto (né soggetto, che altrimenti non sarebbe più trascendentale), ma che ne è la condizione incondizionata e che consente il trascendimento in atto delle determinazioni.

Per riprendere un esempio caro a Scruton, potremmo dire, pur consapevoli dei limiti di una metafora, che se possiamo concordare che il senso di un dipinto non possa mai esaurirsi nella tela e negli schizzi di colore, ma che esso porti con sé una forma eccedente la materialità, non si può dimenticare che vi sia un soggetto che è artefice del dipinto, sapendo di esserlo, che agisce in virtù e in vista di un fine che oltrepassa sia la materia sia la forma determinata sia, infine, lo stesso soggetto empirico. È interessante notare che, in uno scritto in cui discute la differenza tra le scienze naturali e le «*Humanities*», egli avverta come la *cifra essenziale*, che nessuna scienza naturale potrà mai cogliere in un dipinto, sia l'*intenzione* che lo anima o come egli ama dire la «*aboutness*»³⁴. Questo ci sembra mostri che Scruton avverta come la trascendenza e la preminenza del trascendente nell'intenzione dell'artista preceda e informi la specifica realizzazione artistica, che trova espressione poi nella materia e

34. «It is certain that there is much to be said about Titian's painting in terms of the disposition of pigments on a two-dimensional matrix. But it will not amount to an interpretation of the painting and will tell us nothing about its significance or value. For it will not mention the most important fact about the painting, which is what it is *about*», R. Scruton, "Scientism and the Humanities", in R.N. Williams e D.N. Robinson (Eds.), *Scientism: The New Orthodoxy*, Bloomsbury Publishing, Londra 2015. In parallelo, v'è un passo in Scruton nel quale, presentando la risposta che Richard Wagner avrebbe dato a Feuerbach, nota come «solo ciò che è già spiritualmente trascendente – suggerisce la musica di Wagner – può essere proiettato in questo modo sugli schermi del Valhalla» (orig.: «Only what is already spiritually transcendent, Wagner's music suggests, can be projected in this way onto the screen of Valhalla»), R. Scruton, *The Soul of the World*, op. cit., p. 27.

nella forma³⁵. È proprio tale tensione, al fine indeterminabile, che consente il riscatto dell'autentica soggettività e la pone al riparo da ogni riduzionismo.

35. L'interesse di Scruton per la musica è ben noto e va da R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford University Press, Oxford 1997, fino al postumo *Wagner's Parsifal: The Music of Redemption*, op. cit.