

I “GRADI” DEL VIVENTE: UN PERCORSO NEL PENSIERO DI MAX SCHELER

MATTEO PADUANELLO

Quando inizio la lettura di un nuovo libro mi chiedo sempre cosa fare con l'introduzione. A volte, leggere l'introduzione aiuta a comprendere come il testo è strutturato, quali sono i contenuti che verranno esposti. Altre volte, l'introduzione sembra un qualcosa quasi di distaccato dal volume, come se ne rappresentasse un capitolo a se stante. Nel caso del lavoro della Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, partire dall'introduzione risulta fondamentale per la comprensione dell'intero volume.

Con un certo stupore (certamente non è usuale), si nota subito la presenza di tre capitoli redatti in lingua inglese. Questo elemento, che può far storcere il naso al lettore italiano, in realtà risulta un arricchimento, non solo perché gli stessi saggi sono presenti anche nella versione italiana, ma dà modo al lettore di seguire il loro naturale concepimento all'interno della formazione dell'autrice e lasciare intatta la loro enunciazione originaria nella lingua in cui erano stati redatti.

Il volume ha lo scopo dichiarato di promuovere nuove riflessioni e prospettive a partire dal pensiero di Max Scheler, mostrandone la portata innovativa e i molteplici campi di applicazione. Guccinelli cerca di rispondere ad alcune domande fondamentali e lo fa proprio mettendo in evidenza l'attualità del pensiero di Scheler. Ha ancora un senso parlare di “persona” in un'epoca post-umana? È possibile declinare il problema dell'identità personale in termini differenti? Esiste un'identità ecologica?

Da un certo punto di vista, i capitoli che costituiscono il volume possono essere affrontati anche singolarmente, in quanto sono il risulta-

to dei lavori svolti e presentati dall'autrice in occasione di conferenze o meeting tematici su Scheler. Il volume risulta essere, in definitiva, la raccolta di differenti studi e approfondimenti.

Esperta del pensiero scheleriano, Guccinelli dedica i suoi studi al tentativo di recuperare e valorizzare il pensiero dell'allievo di Husserl, lavoro che si concretizza e vede il suo apice nella pubblicazione della nuova traduzione italiana dell'opera più importante di Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik*, in cui ha redatto un saggio introduttivo (2013) e curato la traduzione. Cercherò di seguire, per quanto possibile, la stessa linea che l'autrice traccia per farci cogliere le peculiarità e l'attualità del pensiero di Scheler.

Come dicevo, la lettura dell'introduzione è di fondamentale importanza, in quanto costituisce la matrice di fondo che fa da legame ai differenti studi, molto più focalizzati, che altrimenti potrebbero essere presi come articoli a se stanti (come in una rivista scientifica in cui i vari articoli possono essere completamente slegati tra loro). L'introduzione non solo offre le coordinate di fondo alla lettura del testo, ma rappresenta, rispetto agli altri capitoli, anche il saggio originale dell'opera.

Un punto focale dell'intero saggio è rappresentato dalla relazione della comprensione non spontanea tra corpo (corpo-vivo) e ambiente, genesi dello spazio vissuto, a partire dal quale si instaura una discussione fondante di carattere etico e, specificatamente, di etica ambientale (*Environmental Ethics*). Guccinelli introduce questo tema facendo dialogare le idee di Uexküll con quelle di Scheler, preoccupandosi di tracciare una descrizione biografica degli autori allo scopo di far calare il lettore nella quotidianità di questi due uomini prima ancora che in quella dei due scienziati e pensatori.

Il problema della questione ambientale-ecologica viene affrontato come problema che riguarda la percezione nel suo aspetto di selezione o selettività rispetto agli elementi rilevanti del proprio ambiente. Questa selezione non ha solo uno scopo “vitale” per l'organismo, nel senso della sopravvivenza dello stesso, ma genera un *milieu* della propria identità, inteso come il “cammino verso l'ambiente” da parte dell'organismo vivente. “Andare verso l'ambiente” non significa recarsi presso un preesistente (ambiente) che sta lì, antecedente al nostro arrivo. Andare verso l'ambiente, il cui senso fondante sta nel movimento come elemento vivente-vitale di strausiana memoria (Straus, 2005), pone l'incontro e quindi anche la responsabilizzazione dell'individuo, come punto focale della generazione di un'etica ad esso relativa. Per questo, l'uso del termine francese *milieu* aiuta a non cadere nella contraddizione generata dalla netta divisione individuo/ambiente.

Per quanto la percezione non sia un “atto di secondo livello”, cioè un atto in cui prendiamo una posizione o applichiamo delle valutazioni ponderate, essa rappresenta comunque il presupposto di base su cui poi questi atti avvengono (prima ancora cioè dell’*utilizzabilità* di Heidegger, 1927). A partire da questo, si fonda sulla percezione anche un livello pre-morale da cui deriva il rispetto che ciascuno di noi ha nei confronti dell’ambiente e che comunque è parte costituente di una responsabilità riferita come “eco-responsabilità”. Il problema dell’etica ambientale non può che essere affrontato se non a partire da due prospettive concomitanti e cioè quello della *selettività della percezione* (la rilevanza vitale, appunto, dei contenuti esperienziali) e quello relativo alla *affordance* intesa come intuizione delle qualità fisiche dell’oggetto-mondo (Gibson, 1986).

Per comprendere pienamente questa idea, occorre partire dalle considerazioni fenomenologiche relative alla distinzione tra *Koerper* e *Leib*. Guccinelli riconsidera e ri-argomenta un aspetto chiave di questa questione. Per quanto possano essere stati chiariti (più volte e da diversi autori) i concetti di *Koerper* e *Leib*, si commette sempre un errore di fondo che ne inficia poi le riflessioni conseguenti. L’errore consiste in un salto spesso implicito da *Leib* a *Koerper* e da *Koerper* a *Leib* che genera affermazioni sull’uno pensando all’altro e viceversa. Il salto più confusivo avviene quando si sostituisce il corpo-vivo al corpo-fisico e ad esso si applicano le stesse operazioni possibili con il corpo-fisico, ma impossibili e inappropriate con il corpo-vivo. Il *Koerper*, come largamente risaputo, è sezionabile e scomponibile in parti staccate e messe in relazione tra loro meccanicamente. Quando si applica lo stesso criterio al *Leib*, quando si usa con esso la stessa logica utile e scientificamente redditizia, lo si analizza scomposto in parti. Quindi le sensazioni vengono ridotte alla mera organicità, come se fossero aggregati di movimenti muscolari, aggregati di sensazioni acustiche o visive, ecc. Sappiamo che questo non è possibile perché una sensazione, ad esempio quella tattile o visiva, non può essere svuotata della sua essenza primaria di *unità senziente* in quanto essa non è mai solo ed esclusivamente “tattile” o “visiva”, perché è già dapprima anticipata dalla possibilità senziente che tutto il corpo ha ed ad esso successivamente ritorna ad estendersi (vd. anche Guccinelli, 2009 e 2015). Riportando gli studi di Uexküll sulla storia della cellula e il dibattito sul vivente, Guccinelli parte dalla cellula e arriva all’organismo definendo il concetto di corpo-vivo (*Leib*) come unità senziente non scomponibile in micro-unità sensibili, in quanto esso si pone sempre come unità e individualità costituita.

Per questo motivo, la stessa distinzione tra *Leib* e *Koerper*, utile forse alla speculazione filosofica, non regge più di fronte alle affermazioni

di Scheler. Per quanto, se presi a sé stanti, possono avere una certa chiarificazione, le due datità con cui ci riferiamo al corpo non hanno nessun senso prese singolarmente. Esse si compenetrano continuamente mettendo in evidenza non due aspetti dello stesso fenomeno, ma uno stesso fenomeno spezzato in due aspetti. La coscienza del corpo-vivo si offre sempre come intero perché il *Koerper* non è mai comunque inteso come cadavere, ma nel suo aspetto di corpo animato e in movimento che "interpreta" sempre lo spazio precettivamente nelle sue possibilità (Straus, 2011).

Uexküll, piuttosto che essere interessato al discorso darwiniano di evoluzione e quindi del conseguente meccanismo di adattamento dell'animale all'ambiente, si focalizza sull'accoppiamento di ogni animale con il proprio ambiente. Ogni animale, o meglio ogni *individuo animale*, si sviluppa creando il proprio ambiente. Uexküll chiama *piano di costruzione* questo programma, non meccanicistico, che realizza questo accoppiamento, il quale porta spontaneamente l'animale a costruire l'ambiente su misura per se stesso, costruendo la propria *nicchia*. «Tutto quello che il soggetto percepisce diventa il suo mondo percettivo [*Merkwelt*] e tutto quel che fa costituisce il suo mondo operativo [*Wirkwelt*]. Mondo percettivo e mondo operativo formano una totalità chiusa: l'ambiente» (Uexküll, 1934, trad. it. p. 37).

Scheler raccoglie l'invito di Uexküll e, proseguendone l'intento, mette in evidenza due proprietà fondamentali del vivente: la direzionalità e la selettività. Per direzionalità intende il tendere-verso nel senso della valorizzazione (il conferire valore a qualcosa) che scaturisce direttamente dall'atto del tendere-verso anche, ma non solo, nel senso dell'uso che si può fare. Il tendere-verso e la valorizzazione conseguente sottendono a un processo di selezione di ciò che può essere l'utile, di ciò che può essere utilizzato in senso pragmatico. Vi è quindi una selezione "ad interessi" proprio-corporei del vivente in base ai significati che può avere per il corpo. Questa intuizione-del-mondo è intesa come il modo proprio di una persona di operare la selezione e l'associazione pre-riflessiva in cui «le quiddità delle cose – fisiche, psichiche e ideali – vengono afferrate» (Scheler, 1916, p. 593).

Sempre Scheler scopre per primo l'importanza filosofica fondamentale del concetto di *Umwelt* di von Uexküll, sviluppandolo in direzione di una nuova filosofia della percezione non più kantianamente sintetica, bensì selettiva, definendo successivamente su queste basi la famosa distinzione fra *Weltoffenheit*, apertura al mondo accessibile dal centro personale, e l'*Umwelt*, la chiusura ambientale in cui rimane assopito non solo l'animale, ma pure l'uomo che vive nella prospettiva predominante dell'Io.

È su questo punto che Scheler mette in evidenza un altro elemento fallace presente nella relazione corpo-mondo relativa alla questione del sentire del vivente. Come abbiamo già affermato, il sentire non si riduce agli organi di senso o ai correlati neurali che ad essi soggiacciono. Il sentire non si riduce a una sommatoria di occhi, orecchie, pelle, ecc., perché sappiamo per esperienza diretta ed evidenza vissuta che questo non è sufficiente a spiegarci perché sentiamo quello che sentiamo. Per Scheler proprio qui sta l'errore. Si sottintende, ingenuamente e inadeguatamente, che lo stimolo derivante dalla natura venga tradotto dagli organi di senso in maniera da gestire la neutralità degli stimoli stessi. Il punto è che gli stimoli non sono neutri e questo passaggio (il lavoro degli organi di senso) li separerebbe dal loro fondamento proprio-corporeo rendendoli fatui e inconsistenti (Merleau-Ponty parlava del passaggio tra *vedere e pensare di vedere*; 1964, p. 54). Per questo motivo, occorre riconsiderare la definizione di stimolo riformulandola in senso fenomenologico. Innanzitutto, uno stimolo che prescinde dal corpo-vivo nella sua totalità, ma che si rivolge solo a una sua parte (come la vista o l'udito, il tatto, ecc.), perde la fondatezza dell'esperienza di quello stesso stimolo. Non esiste uno stimolo che colpisce solo una parte di noi senza procurare nient'altro in nessun'altra parte. Il corpo-vivo in quanto unità re-agisce ad esso in maniera unitaria tutta. Per questo Scheler non parla di un cambiamento indotto da uno stimolo, ma di variazione (*Variation*) del vivente in quanto globalmente inteso. Per riuscire, quindi, ad innescare una reazione (o reazioni variate), uno stimolo deve essere colto in anticipo, prima della sua stessa comparsa, dal *senso vitale* (coscienza unitaria del corpo-vivo inteso come intero) che ne afferra immediatamente il valore (es. pericolo, vantaggio, ecc.). Questi aspetti, sono stati recentemente ripresi nella Nuova Fenomenologia di Schmitz, il quale afferma che «la significatività complessiva della situazione si presenta di colpo» (2009, p. 68).

Il risultato di questo corpo-vivo, inteso come un intero senziente che sente il mondo, si rispecchia direttamente nel concetto di *meità* (Schneider, 2004) come impossessamento della coscienza di ciò che il corpo-vivo sente. Questo impossessamento, però, certifica anche un'autonomia del corpo-vivo che in quanto unità e unicità – ovvero come questo corpo che si distingue da ogni altro corpo – venga poi legittimato solo dal fatto che una coscienza umana se ne impossessi, in quanto a questo livello anche le piante o gli esseri cosiddetti meno evoluti sono corpi-vivi. Il corpo-vivo non è contenuto soltanto nello spazio e nel tempo come qualsiasi corpo fisico, ma costituisce un centro di riferimento per lo spazio e per il tempo.

Su queste premesse si erge il discorso sull’etica ambientale come senso di responsabilità di andare-verso quell’ambiente altrimenti solo pre-esistente, ambiente tal fatto non esistente se non per nostra capacità di coglierne e rintracciarne valori che dicono non solo dell’ambiente, ma anche di noi stessi. Da qui il discorso scheleriano sulla *competenza assiologica* intesa come la capacità di cogliere, nel sentire (*Fühlen*), le qualità di valore (e disvalore) dell’intero d’appartenenza (un oggetto, una persona, un ambiente) e di rispondere loro adeguatamente. In termini scheleriani, il sentire è una singolare “funzione” della percezione assiologica (*Wert-Nehmung*) che accompagna, anzi precede nell’ordine di fondazione, la percezione ordinaria (*Wahr-Nehmung*) come base d’ogni presa di posizione nei confronti della realtà. In altre parole, nella comprensione delle relazioni sociali è coinvolta la percezione assiologica, nella forma di quel sentire originalmente offerente, o percezione affettiva (*Fühlen*), rivolto alle qualità di valore (da quelle sensoriali/vitali, utili o dannose dal punto di vista biologico, a quelle della personalità, come la grazia di una persona o la delicatezza di un sentimento).

Solo dopo queste premesse, è possibile affrontare e comprendere i capitoli successivi, più tematici rispetto all’epistemologia del sentire fin qui descritta. Così si affronta il tema della vendetta, dell’autoinganno, delle esperienze illusorie e dell’identità personale. Ci si interroga su cos’è la vendetta e il perdono, le differenze che ha con l’ira e la rabbia e sulla vendetta nei confronti degli altri o nei propri stessi confronti. L’analisi fenomenologica del sentimento di vendetta procede nel differenziarla da altre situazioni vissute e l’autrice procede per distinzione e sempre sulla scia ben delineata dalle analisi di Scheler. La vendetta non è un’affezione sensoriale (come un dolore o un piacere); non è un senso vitale (perché più connessa con l’Io); non è un sentimento della personalità (come la disperazione o la grazia – vd. Scheler, 1912, versione italiana p. 229); non è un impulso alla difesa.

Parlare di vendetta come legittima espressione di un’ingiustizia subita, come conseguenza di azione e reazione, come riconoscimento da parte di tutti del male subito e restituito al mittente, occorre ritornare primariamente allo *smarrimento metafisico* scheleriano. Lo smarrimento metafisico si genera quando la possibilità di accrescersi nella gerarchia dei valori è impedito ed è caratterizzato dal risentimento. L’azione subita, nella sua atrocità, “grida vendetta”, cioè blocca – come quando si strilla e la propria voce copre tutte le altre – ogni possibile apertura che contenga amore e segua così la legge dell’*ordo amoris* nella sua ascensione valoriale. La vendetta diviene l’unica via di uscita, l’unica possibilità di portare fuori (ferire l’altro) ciò che si è tenuto dentro (te-

nersi la ferita viva) e non lascia scampo. Siamo così incastrati tra “il sangue si lava con il sangue” (vendetta) e il “farsi il sangue amaro” (come risentimento e rancore). Lo stesso Scheler descriveva il risentimento come l’essersi arenati in un ordine illusorio di valori, come una cecità alla corretta gerarchia assiologica, come il vivere in un mondo di finzione. Allora, seguendo le sue riflessioni (1912, trad. it. p. 35) l’unica via d’uscita è il *superamento morale* (spesso declinato come perdono, ma non solo), vale a dire la ripresa della spazialità dell’amore, il ritorno di fronte all’assoluto, relegando all’esistenza il compito di lasciare nella vita dell’altro, di colui che ha provocato il dolore, l’amaro dell’odio e dell’invidia.

Allo stesso modo, viene affrontato il tema delle illusioni percettivo-sensoriali e illusioni percettivo-valoriali. Anche in questo caso, l’*auto-avvelenamento dell’anima*, come Scheler definisce il risentimento, gioca un ruolo fondante soprattutto quando questo copre un “autoinganno”. Percezione – *Wahrnehmen* – significa “prendere qualcosa per vero” e *Wertnehmen*, cioè il percepire in termini valoriali, vuol dire “prendere qualcosa per degno”. Non siamo mai completamente immuni dalla possibilità di illuderci e di ingannarci. Per quanto siamo liberi di assumere una nostra posizione di fronte al mondo – questa libertà come “essere non necessariamente condizionati” da ciò che sentiamo e da ciò che ci arriva dall’esperienza sensoriale o dai nostri sentimenti – siamo sempre comunque esposti e preda di possibili illusioni o di autoinganno.

Guccinelli mette in evidenza la sua posizione nei confronti delle teorie esistenti rispetto all’autoinganno (per un approfondimento vd. anche Pedrini, 2013). C’è il superamento di quelle visioni che vedono comunque la possibilità di un autoinganno generato, ad esempio, da uno stato motivazionale (una sorta di desiderio inconscio) che prevaricherebbe la facoltà di ragionamento producendo l’inganno. Nelle ragioni della Guccinelli, e prima ancora di Scheler, vi è una verità/falsità che deriva direttamente dalla capacità imprescindibile di veridicità (o falsidicità) del corpo-vivo. A partire da questa veridicità di fondo, la percezione passa da e attraverso un’attività base tramite le funzioni sensoriali fisiologiche e psichiche alla vita cosciente. In questo passaggio non tutto il contenuto arriva, parte di esso rimane sconosciuto, anche se recuperabile in un secondo momento e determinante, in tal caso, a trasformare ciò che avevamo appena creduto di percepire. In questo modo, è evidente come le illusioni, in realtà, si formino prima dei giudizi e dei comportamenti ad essi successivi e, conseguentemente, possono in ogni momento influenzarli. Rimando alla lettura del testo per le profonde riflessioni dell’autrice sul tema delle esperienze illusorie e sulle possibili distinzioni tra illusioni, errori e allucinazioni.

Infine, con un'impronta più vicina alla psicologia che alla filosofia, viene affrontato il tema scheleriano dell'irriducibilità del carattere alla persona. Il carattere ritaglia solo un momento non indipendente, per quanto fondamentale, dell'intero di appartenenza, cioè della persona. È una persona a possedere un carattere e non un carattere a possedere una persona. Ma il carattere può prendere il sopravvento mostrandone le inclinazioni e quindi diciamo che la persona è passionale o virtuosa, prendendo l'inclinazione qualitativa caratteriale (cioè una sorta di molla che spinge verso una determinata direzionalità) ed estendendola all'intera persona.

Da questi presupposti e speculazioni sul carattere, Guccinelli affronta il tema dell'identità personale: cioè il processo di formazione/maturazione nel quale ogni individuo umano *dovrebbe* diventare la persona che, in momenti cruciali della propria esistenza, sente davvero di essere. L'argomentazione sull'identità personale non può prescindere dall'affrontare i temi del *destino* e di *destinazione individuale*, intendendo per destinazione il viaggio che ognuno di noi nella sua unicità percorre, pieno di ostacoli e aperto all'imprevisto, e indica il compito che ogni persona è chiamata a svolgere come sua vocazione o missione. Al contrario il destino/fato è connesso al carattere di un soggetto e al suo ambiente, cioè al modo in cui egli reagisce o meno agli stimoli morali intorno a sé. Cosa accade, dunque, quando ci interroghiamo sui possibili orientamenti del nostro cuore, del nostro sentire, e sulle possibili direzioni che può prendere la nostra vita? Cerchiamo di scoprire chi siamo per la maggior parte del tempo e questo avviene anche quando dimentichiamo di essere chi siamo. Quel "chi" si nutre di un'aspirazione alla libertà che non può sfuggire alle proprie responsabilità.

Questa responsabilità passa, inequivocabilmente, attraverso differenti aspetti (in cui si inserisce anche il tema della normalità e della psicopatologia) relativi alla "possibilità della responsabilità". Così, occorre delineare in primis elementi come la "piena assennatezza", propriamente vicina al discorso della salute mentale intesa come capacità di intendere e di volere. Un criterio dell'assennatezza riguarda la "maggiore età" – con le parole della Guccinelli – intesa come l'assunzione di responsabilità che può essere associata solo a un individuo che abbia raggiunto un grado di sviluppo sufficiente (anche se non solo relativo alla questione anagrafica). Abbiamo, inoltre, il criterio di "dominio sul proprio-corpo" descritto come il grado di esprimere una propria unità corporea nel senso della proprietà che ognuno di noi, in condizioni normali, scopre di avere. Condizione, questa, che si esprime come datità, come "proprio", e che porta la persona a sentire un "io-posso" (nei termi-

ni del poter agire: ti abbraccio; mi muovo; vado-verso). È propriamente in questo percorso che la persona può esprimere la propria individualità, intesa non come arbitrarietà, come mero relativismo, ma come stile proprio, come originalità che scaturisce dagli incontri decisivi della propria esistenza, in un confronto costante con i valori e le ragioni che in essa si esprimono.

In conclusione, il testo della Guccinelli offre al lettore la possibilità di percorrere alcune tematiche fondanti del pensiero di Max Scheler approfondite dalla riflessione profonda e rigorosa derivante da un percorso personale di specializzazione dell'autrice. Per la sua densità e per i suoi riferimenti specifici il testo non sembra rivolgersi a un pubblico vasto, un pubblico che non ha mai "masticato" un po' di filosofia, ma per lo stesso motivo, risulta interessante e piacevole per chi possiede i rudimenti della "scienza prima" e, più ancora, per chi conosce la fenomenologia e il pensiero di Max Scheler.

BIBLIOGRAFIA

- Gibson J. (1986): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Taylor-Francis, New York. Tr. it.: *Un approccio ecologico alla percezione visiva*. Mimesis, Milano-Udine, 2013
- Guccinelli R. (2015): *Lo sguardo e lo stupore. Primi passi nella filosofia dell'esperienza*. Aracne Editrice, Roma
- ... (2013): *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in Scheler M.: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di Guccinelli R., Presentazione di De Monticelli R., Bompiani, Milano, pp. XVII-XCVIII
- ... (2009): *Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty*. DIALEGESTHAI. Rivista telematica di filosofia, anno 11
- Heidegger M. (1927): *Sein und Zeit*. Verlag, Tübingen. Tr. it.: *Essere e tempo*. Longanesi, Milano, 1976
- Merleau-Ponty M. (1964): *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris. Tr. it.: *Il visibile e l'invisibile*. Bompiani, Milano, 1969
- Pedrini P. (2013): *L'autoinganno. Che cos'è e come funziona*. Laterza, Milano
- Scheler M. (1912): *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Gesammelte Werke, III. Tr. it.: *Il Risentimento nell'edificazione delle morali*. Vita e Pensiero, Milano, 1975
- ... (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Niemeyer, Halle. Tr. it.: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Bompiani, Milano, 2013

- Schneider K. (1980): *Klinische Psychopathologie*. Verlag, Stuttgart-New York.
Trad. it.: *Psicopatologia clinica*. Fioriti, Roma, 2004
- Schmitz H (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. München.
Trad. it.: *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*. Marinotti, Milano, 2011
- Straus E.W. (1930): *Die Formen des Räumlichen*. DER NERVENARZT, 3: 633-656.
Tr. it. a cura di Pinotti A.: *Le forme della spazialità*, in Straus E., Maldiney H.: *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*. Mimesis, Milano, 2005
- ... (1960): *Über Gedächtnisspuren*. DER NERVENARZT, 31: 1-12. Tr. it. a cura di Leoni F.: *Sulle tracce mnestiche*, in *Forme dello spazio, forme della memoria*. Armando, Roma, 2011
- Uexküll von J. (1934): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Trad. it.: *Ambienti umani e ambienti animali. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Quodlibet, Macerata, 2013

Dott. Matteo Paduanello
Via G. Verci 15A
I-35128 Padova (PD)

Recensione al testo di Roberta Guccinelli, Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana, Aracne Editrice, Roma, 2016, pp. 323.