

Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato

Carmine Marcacci

Recent studies on philosophical anthropology. On reflections of Guido Cusinato

Abstract

This article aims to point out Max Scheler's anthropology in the Guido Cusinato reading. Particularly, there are two distinct problems that are significant in this reading. To begin with, Cusinato dwells on the essential link between philosophical anthropology and personal ontology. Indeed, only a correct evaluation of the human being as a personal centre can prevent us from not reducing it to a biological level. This specific operation leads the way to the second problem that Cusinato finds as fundamental in Scheler's anthropology. If a human being must be considered as a personal centre, then only in the ethical dimension can it find a profitable collocation. In addition, ethics could be universal only by starting from the relation between anthropology and ontology of the person. Cusinato focuses on the latest works of Scheler and, in particular, on the concept of *Bildung* which represents the precise knowledge that gives to man a personal structure and a set of dynamic ideal schemes connected to each other to form the unity of a style. In this perspective a human being becomes a singularity that is the result of two correlative movements. The first is *periagoghé*, a conversion that allows men to find a unique and non-deductible perspective. It defines the opening to the world (*Weltoffenheit*) and the affective maturation of emotional stratification. The second movement is the com-participation which detects an alternative to the person-subject. The com-participative person is not objectifiable and individualizes the more it opens up to otherness. In this way, the ontology of the person is connected to the theme of relation to the other and, consequently, to ethics.

Keywords: Scheler, philosophical anthropology, person, *Bildung*, human being

Il problema antropologico in Max Scheler è oggi oggetto di una larga rivalutazione che tenta di attivare alcune nozioni fondamentali nel contesto di una analisi del ruolo e della posizione dell'umano. Confrontarsi con l'antropologia di Scheler implica e comporta riuscire ad inserire la riflessione sull'uomo nella giusta posizione rispetto alla vasta ricerca che ha caratterizzato questo autore. D'altronde, pensare l'umano oggi diviene un compito estremamente delicato che non si limita a tracciare i confini e i limiti dell'uomo, ma che mette in gioco tutta una serie di questioni etiche oltre che strettamente filosofiche. È con questa consapevolezza che Guido Cusinato¹ sviluppa

1 Guido Cusinato insegna Filosofia teoretica all'Università di Verona e dal 2001 è membro della commissione scientifica internazionale della Max-Scheler-Gesellschaft. Si è a lungo occupato della filosofia di Max Scheler (1874-1928), concentrandosi in particolare sulla sua riflessione antropologica. Fra i suoi testi più recenti: *Person und Selbsttranszendenz* (Würzburg 2012), *Periagoge* (Verona 2017), *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris* (Milano 2018).

il suo ripensamento dell'antropologia filosofica tentando di rendere conto della complessità del problema e del quadro generale del sistema filosofico di Scheler.

L'obiettivo esplicito di Cusinato è quello di sviluppare un'antropologia filosofica non più ruotante intorno alla nozione di *Geist* che Scheler sviluppa nell'ultima fase della sua riflessione, bensì a quella di *Bildung*². Scrive Cusinato a tal proposito:

“[L]’eccessiva focalizzazione sul concetto scheleriano di *Geist*, che ha caratterizzato finora indistintamente tutte le interpretazioni sull’antropologia filosofica, finisce a mio avviso con il determinare una fatale distorsione. La compenetrazione (*Durchdringung*) fra *Geist* e *Drang* è alla base di quella teoria della *Stufenfolge* della centricità che troviamo sviluppata in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, essa tuttavia assume un senso per l’antropologia filosofica di Scheler solo quando venga sviluppata in direzione del concetto di persona e di *Bildung*”³.

Ripensare l’antropologia alla luce della nozione di *Bildung* permette di non ridurre l’umano a una delle sue possibili immagini parziali, ma di tenere in considerazione la natura plastica e indefinita dell’uomo. In questo modo l’antropologia di Scheler diventerebbe una meta-antropologia dell’umano, ossia “il tentativo di ripensare l’umano, non all’interno del singolo abito, l’immagine antropomorfa di volta in volta assolutizzata, ma considerando tutti questi abiti come altrettanti abbozzi parziali da cui dedurre una direzione aperta”⁴.

D’altronde, l’enfasi sul concetto di *Bildung* consente di mettere in relazione l’antropologia e l’ontologia della persona che, invece, sembra venire annullata da una “metafisica del *Geist*”⁵. Tale percorso, quindi, non è solo una scelta metodologica, ma è dettata da un’esigenza filosofica specifica: mostrare quanto antropologia filosofica e ontologia della persona si co-implichino. La persona – spiega Cusinato – “è posizionata nella natura e come tale va contestualizzata rispetto agli altri esseri viventi, nello stesso tempo l’antropologia filosofica trova un respiro non riduttivistico solo sostituendo la riscoperta della centralità della persona all’opprimente prospettiva astratta d’un *Geist* metafisico”⁶. Questa tesi di base, in realtà, fa strada ad una sottotraccia che percorre implicitamente il pensiero dell’ultimo Scheler. Solo una corretta valutazione dell’umano può generare una promettente riflessione etica.

2 Cfr. G. Cusinato, *Max Scheler dall’antropologia filosofica del Geist all’antropologia filosofica della Bildung*, *Giornale di filosofia*, 2010, <http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=135> (ultima consultazione: 22/05/2022).

3 *Ivi*, cit., p. 5.

4 G. Cusinato, *Pensare il mostruoso. Un dialogo con Rocco Ronchi*, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 1, p. 367.

5 Cfr. *Ivi*, p. 5.

6 G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano, 2008, p. 11.

Invero, nella rilettura che Cusinato compie della filosofia di Scheler è possibile individuare due problemi specifici e complementari. Il primo è come tenere assieme in maniera proficua l'antropologia filosofica e l'ontologia della persona e il secondo è come sviluppare un'etica realmente universale e non antropocentrica a partire da questa relazione.

Per poter affrontare il primo problema è necessario tener presente che le indagini fenomenologiche sviluppate da Scheler intendono approfondire la dimensione dell'umano sia nella sua concrezione storica sia nelle sue esperienze esistenziali tipiche sia nella sua struttura essenziale⁷. Tenendo conto di questa ampiezza di sguardo Cusinato affronta la sua reinterpretazione dell'antropologia personalistica di Scheler, sebbene soffermandosi maggiormente sulla valorizzazione della struttura essenziale e delle esperienze esistenziali dell'uomo.

Ciò che emerge, anzitutto, come operazione fondamentale nell'analisi antropologica è l'individuazione e la collocazione dell'umano all'interno della realtà. In altri termini, si tratta di specificare quali siano le peculiarità che permettono di distinguere l'uomo dalle altre forme viventi. Ne *La Totalità incompiuta* Cusinato avvia la sua rilettura del personalismo scheleriano partendo dalla localizzazione dell'eccedenza dionisiaca. Se Nietzsche ha avuto il merito di individuare nell'uomo un'eccedenza dionisiaca, solo Scheler ha concepito questa non quale motivo di superamento dell'uomo, ma, al contrario, quale elemento di fioritura della complessità dell'umano.

L'eccedenza dionisiaca non può trovarsi nella dimensione biologica, poiché l'uomo non è il vertice dell'evoluzione, bensì l'animale più debole e inetto; e neppure nella morale risentita che rappresenta solo una modalità alternativa di far prevalere una logica utilitaristica cui l'eccedenza dionisiaca si oppone. Essa dovrà essere situata nella direzione verso cui protendono le sue energie migliori. L'uomo non può essere definito in sé, ma diventa "il gesto del trascendere sé stessi *über sich hinaus*"⁸. Seguendo, quindi, la riflessione nietzscheana sulla volontà di potenza, Cusinato specifica che l'eccedenza dionisiaca si localizza primariamente nella sfera del bello. "Di conseguenza è la *volontà di bellezza* che caratterizza antropologicamente l'uomo quale non-più-animale, e tale «sorriso della natura» è l'unico luogo in cui è possibile superare sé stessi"⁹. In Nietzsche, come è stato anticipato, l'uomo deve essere superato. Egli non ha la possibilità di attingere ad alcuna energia creativa di trasformazione, egli deve cedere il passo allo *Übermensch*. Sarà Scheler a ribaltare la posizione nietzscheana trasformando l'eccedenza dionisiaca in eccedenza agapica. L'uomo non ha da superarsi divenendo uno *Übermensch*, pena l'annullamento dell'uomo stesso. Egli deve trasformarsi accogliendo e armonizzando tutti gli aspetti

7 Cfr. G. Ferreti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano, 1972, p. 107.

8 G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, cit., p.28.

9 *Ivi*, p. 29.

dell'esser uomo. L'eccedenza in Scheler non è trascendente, ma immanente. L'uomo, ogni uomo, è in grado di diventare un *Allmensch*, per il suo carattere di apertura e plasticità attraverso un processo di *Bildung*, ossia di un sapere che dona all'uomo "una struttura personale, un insieme di schemi ideali dinamici connessi l'uno all'altro a formare l'unità di uno stile"¹⁰. In Scheler – scrive Cusinato – "l'eccedenza abita già l'uomo, anzi è l'uomo stesso, in tal modo la possibilità di salvezza viene estesa oltre il nuovo «Popolo eletto» degli altri uomini. Invece nell'antropologia di Nietzsche non vi è passaggio ma solo avvicendamento fra due forme viventi, al tramonto dell'uomo segue l'aurora dell'oltre-uomo, laddove nell'antropologia di Scheler si teorizza un passaggio come *Bildung*, come rivolgimento disposizionale che può riprodursi all'interno di ogni uomo"¹¹.

Scheler sviluppa la sua indagine sulla localizzazione dell'umano attraverso quella che Cusinato definisce "ontologia a strati". Punto di riferimento di Scheler è la teoria della *Stufenfolge* di Schelling che egli sviluppa in relazione a una lettura in chiave autoreferenziale della teoria del *Funktionskreis* di von Uexküll. È, infatti, la *Stufenfolge* dell'essere biopsichico che costituisce il centro dell'antropologia scheleriana e non l'io o la coscienza individuale. Nella lettura scheleriana l'organismo vivente è tale perché possiede un essere interno (*Innesein*) che gli permette di differenziarsi dall'ambiente esterno attraverso diversi livelli di autoreferenzialità. Scrive a tal proposito Cusinato:

"Avere un essere interno non significa ritornare al dualismo cartesiano, ma al contrario avere la capacità di distinguersi, di mantenere una propria autonomia, rispetto all'ambiente [...]. Per Scheler l'organismo ha la capacità di determinare una chiusura ontologica, correlativa a un ambiente-proprio (Umwelt), dal che deriva che l'essere vivente esiste nella misura in cui produce e conserva una differenza, cioè un'autonomia, rispetto all'ambiente"¹².

L'organismo vivente, quindi, possiede un centro autonomo rispetto all'ambiente che gli permette di proiettare fuori di sé la propria orientatività biologica. Per rendere conto di quest'ultimo elemento fondamentale, il punto di riferimento teorico di Cusinato è la teoria dei sistemi, secondo la quale gli organismi si costituiscono come enti ontologicamente innovativi attraverso leggi indeducibili dal livello precedente. Ciò gli permette di sostenere un'ontologia a strati e di distinguere enti fisici, organismi biopsichici e persone. Era stato Scheler, anzitutto, in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, ad aver diviso quattro livelli di centricità¹³

10 M. Scheler, *Formare l'uomo*, a cura di Giuliana Mancuso, Franco Angeli, Milano, 2009, p. 86.

11 G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit., p. 51.

12 *Ivi*, p. 85.

13 Ogni organismo vivente ha la capacità di dare espressione a un essere-interno secondo diversi livelli. Il livello più elementare è quello della pianta costituito dall'*impulso dell'affezione vitale* che opera

che offrono la possibilità di descrivere le varie forme di vita attraverso un elenco di livelli di riproduzione della propria identità e auto-organizzazione. Tuttavia, ciò non basta a definire l'umano. Infatti, “accanto agli esseri centrici (piante e animali) esistono quelli ex-centrici (persone). I primi sono centralizzati in riferimento all'interazione con l'ambiente-proprio, i secondi proseguono oltre il «fuoco» di tale centricità e attraverso un rovesciamento della sua logica hanno la capacità di aprirsi ex-centricamente al mondo”¹⁴.

Scheler nota che se l'analisi rimane al livello biopsichico, allora tra animale e uomo è possibile individuare solo una differenza di grado. È necessario, pertanto, introdurre un principio che si opponga alla vita. Il principio in questione è il *Geist*. Secondo Cusinato la differenza tra l'impostazione di Scheler rispetto a quella di Plessner e Gehlen si gioca tutta sulla distinzione tra psichico e spirituale: “la vera differenza nei riguardi di Plessner e Gehlen è il tentativo di riproporre un'irriducibilità del piano spirituale rispetto a quello psichico attraverso lo sviluppo di un'ontologia della persona”¹⁵. Cusinato si sofferma proprio sull'analisi delle potenzialità – al di là dei possibili rischi e ambiguità che il concetto scheleriano di *Geist* possiede – di quest'ultimo elemento teorico cercando di costruire un ponte di collegamento con l'ontologia della persona.

Prima di poter approfondire la personologia¹⁶ scheleriana è necessario soffermarsi su una questione che occupa una posizione centrale nella delimitazione delle peculiarità dell'umano. Si tratta dei temi dell'erotismo e della civilizzazione. In questo caso, il punto di riferimento di Scheler sarà Dilthey e, in particolare, la teoria del sistema pulsionale. Merito di Dilthey è stato quello di ripensare l'intenzionalità al di fuori dell'intellettualismo che caratterizzò l'impostazione di Brentano e Husserl, collegandola, invece, all'attività autonoma di discernimento della sfera affettiva¹⁷. Inoltre, Dilthey individuò un'intenzionalità tipica dell'uomo che permette a quest'ultimo di instaurare rapporti con l'ambiente molto più complessi di quelli degli

nella direzione di una separazione sistema-ambiente polarizzando le esigenze dell'organismo secondo gradi di rilevanza. Il secondo livello è quello dell'animale e coincide con l'*istinto* definito in termini comportamentali. Il terzo corrisponde al comportamento abitudinario degli animali superiori ed è connessa alla *memoria associativa*. Infine, la quarta coincide con l'*intelligenza pratica* presente nei mammiferi superiori. Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2002.

14 G. Cusinato, *Totalità incompiuta*, cit., pp. 85-86.

15 *Ivi*, p. 101.

16 Il termine viene usato da Roberta Guccinelli non solo “per tradurre il «personalismo» (*Personalismus*) scheleriano in un linguaggio meno carico di pesanti eredità ideologiche, ma anche per favorire il dialogo con la filosofia contemporanea e con chi non ha necessariamente una formazione e un approccio di tipo «continentale»”. R. Guccinelli, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler* in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano, 2013, p. XLII.

17 Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit., p. 123.

altri esseri viventi. Nello specifico l'intenzionalità dell'uomo agisce in maniera controfattuale. L'uomo, inteso come sistema pulsionale, riesce ad inibire tutte le aspirazioni e le affezioni mediante le quali si relaziona all'esterno e così a fare esperienza della differenza tra un sé e un altro. "Mentre nell'animale la reazione allo stimolo è predeterminata dall'istinto, l'uomo è in grado di prendere distanza dallo stimolo, di rielaborarlo con tutta la gamma dei suoi sentimenti, facendo intervenire un atto di preferenza capace di svincolarlo da una reazione automatica e che apre finalmente la strada a una progettualità libera"¹⁸. In questo contesto l'uomo riesce ad innalzarsi al di sopra dell'animale che, al contrario, vive in una situazione d'immediatezza.

Tuttavia, per poter comprendere il ruolo e le conseguenze che l'intenzionalità controfattuale apporta all'antropologia scheleriana è importante e doveroso approfondire la funzione dell'erotismo. L'erotismo è il risultato di un'eccedenza di sentimenti e aspirazioni tramite i quali l'uomo cerca di ridurre a sé il diverso. Attraverso l'*eros* l'uomo impara a guardare il mondo e a relazionarsi ad esso in modo nuovo rispetto all'animale. Così si esprime Cusinato:

"L'*eros* posticipando l'appagamento crea una distanza che permette la visione di un oggetto che altrimenti, nella cecità dell'istinto, rimarrebbe celato dietro le marcature ambientali; l'*eros* crea l'orizzonte percettivo umano, diventa occhio che si appaga nella visione: in tale passo di portata cosmica, *eros* emancipa l'uomo dall'istinto e traccia la prima, decisiva, differenza con l'animale"¹⁹.

In questo passaggio è evidente lo stretto rapporto che esiste tra amore e conoscenza. Per Scheler è l'amore come interessamento che permette "la selezione di ciò che, a partire dalla sfera delle cose oggettivamente percepibili, diventa per noi di fatto oggetto di percezione e di ricordo, di ciò che diventa contenuto del nostro pensiero"²⁰. In altri termini, gli orientamenti dei nostri atti di rappresentazione e di percezione, e con questi di posizionamento nei confronti dell'ambiente, seguono gli orientamenti dei nostri atti di interessamento, del nostro amore e del nostro odio.

Questa novità, fa da complemento alle mancanze che l'uomo possiede a livello biologico. Tali mancanze sono colmate attraverso l'uso dell'utensile. Quest'ultimo, però, non si limita a sopperire alla carenza organica dell'uomo, ma permette una forma di liberazione dal bisogno. "L'utensile diventa il presupposto di quel grande processo di esonero di energie indispensabile alle attività umane più alte

¹⁸ *Ivi*, p. 126.

¹⁹ G. Cusinato, *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 60.

²⁰ M. Scheler, *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 76.

è inteso quale «via alla cultura»²¹. Alsberg ha chiamato questo processo “disimpegno organico”²². Mentre l’animale si adatta evolutivamente al mondo organico, l’uomo grazie agli utensili sposta il problema dell’adattamento sul piano extra-organico. Il problema di Alsberg era quello di rendere conto del rapporto inverso che lega involuzione biologica e sviluppo culturale. La soluzione viene trovata a partire dalle specificità dell’utensile che permette un’evoluzione non semplicemente sovra-organica, ma più propriamente extra-organica. L’utensile, infatti, è totalmente innovativo rispetto a ciò che l’uomo compie biologicamente. Esso apre all’uomo infinite nuove possibilità non limitandosi, come spesso si crede, a potenziare una funzione fisica. Il rapporto tra *eros*, disimpegno organico ed evoluzione extra-organico sottolinea uno degli elementi cruciali dell’antropologia scheleriana, più volte sottolineata da Cusinato: l’umano è una totalità in cui ogni sfera di indagine (biologica, psichica, spirituale) converge e si armonizza costituendo una complessità unitaria indefinibile in modo unidimensionale.

Nondimeno, le soluzioni di Alsberg e Dilthey non riescono a rendere conto della complessità dell’umano e ad individuare un’essenza specifica. Il problema su cui si concentra Cusinato è quello di indagare la ragione che permette all’uomo di aprirsi al mondo in un modo peculiare e distintivo. Nella concezione scheleriana è l’*eros* che permette all’uomo di uscire dall’immediatezza della soddisfazione istantanea per dirigere il suo sguardo al futuro, permettendogli di organizzare un percorso individuale di preferenze attraverso il quale mettere in atto la sua libertà. “Il mestiere dell’*eros* è quella di creare uno scarto temporale, di consentire una presa di distanza, di darsi tempo in modo da posticipare nel futuro il soddisfacimento, mantenendosi nel contempo disponibile all’accoglimento di ulteriori stimoli, determinando così l’occasione per un’attività selettiva fra diverse opzioni”²³. Proprio questa presa di distanza dall’immanenza fusionale permette all’uomo di cominciare un percorso espressivo di singolarizzazione. È in questo punto che l’*eros* converge nell’*agape*. Infatti, solo l’*agape* permette l’emergere creativo di un livello ulteriore che consegna all’uomo una specifica connotazione esistenziale aprendo così la strada alla personologia.

Evidentemente, per passare dall’antropologia all’ontologia della persona è necessario un salto terminologico e concettuale. Bisogna, in altri termini, spostarsi dal piano dell’erotismo, che afferisce ancora alla sfera dell’Io, a quello dell’eccedenza agapica, tramite la quale si dischiude una dimensione propriamente personale. La riflessione sull’eccedenza agapica è strettamente legata alla teoria degli atti. Se l’*eros* è una funzione psichica, l’*agape* è l’atto fondamentale della persona e costituisce il centro della sfera spirituale. Questa variazione deve essere pensata in maniera

21 G. Cusinato, *Totalità incompiuta*, cit., p. 143.

22 Cfr. P. Alsberg, *L’enigma dell’uomo. Per una soluzione biologica*, Inschibboleth, Roma, 2020.

23 G. Cusinato, *Totalità incompiuta*, cit., p. 171.

radicale. Non si tratta qui di accostare l'*agape* al discorso sinora condotto; si tratta di ripensare radicalmente e da una nuova prospettiva o, in modo più corretto, su un nuovo livello di indagine le peculiarità dell'umano.

Spostare l'attenzione dalla dimensione psichica a quella spirituale significa in questo contesto sostituire ad una dinamica autoreferenziale con la quale l'Io psichico tenta di ricondurre tutto a sé una dinamica aperta all'alterità. L'apertura al mondo che caratterizza l'umano non si salda solo al discorso sull'eccentricità dell'uomo ma persino alla fenomenologia dell'alterità. Ciò che caratterizza la persona è una "centricità rovesciata" la quale opera una destrutturazione dei rapporti autoreferenziali in senso partecipativo. Ciò vuol dire che bisogna pensare un'alternativa alla *persona soggetto*. Questa alternativa è la *persona partecipativa* che, a differenza della persona soggetto, sfugge al rischio dell'oggettività. Sfuggire a un tale rischio implica intendere in modo nuovo l'essenza. Infatti, l'essenza non è più qualcosa di compiuto, perfetto e stabilito una volta per tutte, ma è "la matrice del percorso ontologico controfattuale con cui la persona si manifesta dal punto di vista della propria autodati"24. In questo senso, la persona non può realizzarsi attraverso una dinamica di corrispondenza tra ciò che è e ciò che può essere, ma che la sua realizzazione risiede proprio nella biforcazione, nella deviazione o nella novità rispetto ad un ideale già predefinito. Questa stessa idea può essere espressa ad un livello più astratto: l'ontologia che sta a fondamento della persona partecipativa esecutrice d'atti non è più un'ontologia del possibile che non offre alcun elemento di creatività nel passaggio dal possibile al reale; ma un'ontologia in cui il reale anticipa il possibile lasciando aperta la possibilità di un pensiero della libertà come creatività.

A questo punto, per poter rendere chiara la teoria della persona e poter così procedere in una proficua relazione tra antropologia e ontologia personalistica bisogna porre l'accento su due questioni dirimenti. La prima è il rapporto tra atto e persona, la seconda è quella tra *ordo amoris* e persona. Non è necessario in questa sede essere esaustivi, è sufficiente fornire gli elementi strettamente necessari alle riflessioni successive.

Nel *Formalismo* Scheler definisce la persona in questo modo:

"La persona è la concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa, che in se stessa precede ogni essenziale differenza di atti (in particolare la differenza che esiste tra la percezione esterna e quella interna, tra il volere interno e quello esterno, tra il sentire assiologico, l'amare, l'odiare ecc. interno e quello esterno). L'essere della persona «fonda» tutti gli atti essenzialmente diversi"25.

24 *Ivi*, p. 285.

25 M. Scheler, *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 746-747.

Il legame tra atti e persona è inscindibile nella misura in cui gli atti si concretizzano solo come appartenenti all'essenzialità di una persona. Analogamente, "la persona è un essere che compie atti e come tale si esperisce; non è invece qualcosa che stia «dietro» o «sopra» gli atti, e nemmeno qualcosa che starebbe come un punto fermo «al di sopra» del compimento e dello scorrere dei propri atti"²⁶. Evidentemente, il rapporto tra atto e persona è circolare nel senso che in ogni atto concreto sta tutta la persona e in ogni atto varia la persona intera. Per questo motivo Cusinato propone di considerare l'atto come la cellula minima della costituzione della persona. La definizione dell'atto come cellula minima è in realtà funzionale a ridefinire la persona alla luce della definizione di organismo così come è sviluppata dalle teorie autopoietiche. Come l'organismo si organizza rapportandosi al suo proprio ambiente, dal quale importa materiali di base ed energie che successivamente metabolizza in cellule, così la persona metabolizza funzioni psichiche in atti²⁷.

La differenza fondamentale è che a differenza dell'organismo, la persona compie una chiusura operativa anomala. Mentre l'organismo aumenta la propria identità sistemica quanto più si chiude operativamente, la persona rafforza la propria identità quanto più si apre partecipativamente. In questo senso la persona è una totalità di atti, ma incompiuta perché non esaurisce mai tutte le sue possibilità creative. In conclusione, la persona viene definita da Cusinato come "una totalità incompiuta che metabolizza funzioni psichiche in atti grazie a una singolarizzazione operativa di tipo partecipativo e non a una chiusura operativa omeostatica"²⁸.

Il secondo rapporto da tenere in considerazione è quello tra persona e *ordo amoris*. L'*ordo amoris* determina la fisionomia degli affetti, o in altri termini costituisce la specifica e unica struttura attraverso la quale la persona si relaziona al mondo. In questo senso esso è il *principium individuationis* della persona. A questo punto, se l'*ordo amoris* afferisce alla sfera affettiva e allo stesso tempo costituisce lo schema spirituale della persona, allora è nella sfera affettiva che si determina l'identità della singola persona. Come specifica giustamente Vernier "è sullo sfondo dell'*ordo amoris*, che la persona può riconoscere il senso del proprio volere e del proprio agire in relazione alle preferenze di valore e alla loro gerarchia"²⁹. Così, dal momento che i valori permeano interamente l'accesso alla realtà e poiché la persona si relaziona ad essi sempre sullo sfondo dell'*ordo amoris*, quest'ultima diviene la *ratio essendi* della persona umana concreta.

Un secondo aspetto descritto da Scheler è il duplice significato, normativo e descrittivo, dell'*ordo amoris*. Il valore normativo dell'*ordo amoris* risiede nell'ordine corretto del sentire che consente all'uomo di dare il giusto posto alle cose che sono

²⁶ Ivi, 749.

²⁷ Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, cit., pp. 291-292.

²⁸ Ivi, p. 296.

²⁹ V. Vernier, *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo amoris* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., 167.

degne di essere amate. In questa conoscenza dell'ordine gerarchico, infatti, risiede per Scheler il problema fondamentale di tutta l'etica. Il significato descrittivo, invece, indica la struttura assiologica che guida il soggetto nelle sue azioni morali. Avere l'*ordo amoris* di una persona significa avere quella persona stessa, secondo quanto viene detto in un passo divenuto celebre³⁰.

L'idea di Cusinato è che la funzionalizzazione del *Wissen* e della *Bildung* sia una rielaborazione della teoria dell'*ordo amoris*. La *Bildung*, infatti, non va intesa come educazione bensì come sviluppo personale. Abbiamo visto che essa viene descritta come sapere che dona all'uomo "una struttura personale, un insieme di schemi ideali dinamici connessi l'uno all'altro a formare l'unità di uno stile"³¹. Questa formazione strutturale, tuttavia, "riguarda non solo l'intelletto, il pensiero, l'intuire, bensì in misura non minore le funzioni dell'animo – ciò che il linguaggio popolare chiama il cuore"³². È qui che si esprime il profondo legame tra *Bildung* e *ordo amoris*: l'uomo è, anzitutto, un *ens amans* che guadagna il senso del proprio agire attraverso lo sviluppo di una struttura affettivo-assiologica unica e irripetibile.

A questo punto è possibile approfondire l'ontologia della persona nella direzione della teoria della singolarità. In questo contesto diviene centrale la nozione di *periagoghé*. Tale termine è stato usato per la prima volta da Platone nel VII libro della *Repubblica* all'interno del mito della caverna. Lì, la *periagoghé* indicava la torsione, il capovolgimento, la conversione di tutta l'anima dello schiavo che sciolte le catene si rivolge alla luce dell'Idea del Bene³³. Nel contesto della *Repubblica*, quindi, il termine sembra denotare un movimento di carattere epistemologico ed etico ad un tempo. È epistemologico perché costituisce il passaggio dalla falsa conoscenza alla vera conoscenza. È, inoltre, etico perché la Verità che così si conquista è il Bene, ossia ciò che illumina in maniera retta il cammino pratico dell'uomo. Più in generale questo concetto ha a che fare con una rieducazione dello sguardo e con questo della postura generale dell'uomo nei confronti dell'esistenza.

Cusinato reinterpreta tale concetto dandogli un significato antropogenetico o, in senso più proprio, essa comincia ad indicare lo specifico processo di singolarizzazione dell'individualità. Il processo di singolarizzazione sarebbe legato ad un nuovo modo di intendere la pratica fenomenologica e, più nello specifico, di intendere la riduzione. Secondo Cusinato, Scheler avrebbe preso le distanze dallo Husserl di *Ideen I* concependo la fenomenologia non più come "metodo" o "procedimento del pensiero", ma come passaggio ad un nuovo atteggiamento verso il

30 Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 52.

31 M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., 86.

32 *Ivi*, p. 76.

33 Cfr. G. Reale, *Saggio introduttivo* in Platone, *La Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano, 2009, pp. 101 ss.

mondo³⁴. “Il problema della riduzione diventa quello di un atto di natura morale capace di mettere fra parentesi la sfera delle pulsioni e quella della volontà di dominio dell’ego per arrivare alla persona e alla filosofia”³⁵. La riduzione così intesa assume i caratteri di una *katharsis* (da intendersi nel senso platonico), ossia una sospensione del “vivere dormendo” e, quindi, del punto di vista egocentrico; condizione questa indispensabile per far spazio al modo di vivere capace di affacciarsi sulla *Weltoffenheit*³⁶. Detto in altri termini, la catarsi è l’operazione attraverso la quale l’uomo dice “no” al suo centro egologico in vista di una apertura nei confronti di una realtà non più solo biologica e che occupa una posizione assiologica più alta. In questo contesto vanno inseriti il problema del modello immunitario applicato alla soggettività e quello dei fenomeni di accesso e apertura all’alterità dell’altro.

Il modello immunitario rende l’individuo un soggetto autonomo, autosufficiente o che al massimo gli concede di realizzarsi mediante il riconoscimento. A ben vedere esso appiattisce l’individualità al livello del *Protoself*³⁷ o tutt’al più del *Social self* non riuscendo a cogliere l’unicità della persona. È necessario sostituire a tale modello una forma di individualizzazione estatica che

34 Se si fa riferimento ad alcuni scritti sulla fenomenologia e l’amore è evidente la distanza tra Scheler e Husserl sul modo di intendere la pratica fenomenologica. Scheler scrive: “In primo luogo «fenomenologia» non è né il nome di una nuova scienza né un termine sostitutivo di «filosofia», ma il nome di un atteggiamento del guardare spirituale in cui si viene a vedere (er-schauen) o a vivere (er-leben) quel che altrimenti resta occultato: cioè un regno di genere particolare di «fatti». E poco più avanti continua dicendo: “La prima cosa che è quindi una filosofia fondata sulla fenomenologia deve possedere come carattere fondamentale, è il più vivace, intensivo e immediato commercio vissuto col mondo stesso, cioè con le cose intorno a cui proprio si tratta.” Cfr. M. Scheler, *Scritti sulla fenomenologia e l’amore*, cura di V. d’Anna, Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 56-57.

35 G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell’ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1999, p. 66.

36 Cfr. G. Cusinato, *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 53-80.

37 Cusinato distingue tre processi di individuazione legati a tre rispettive tipologie di sfondamenti affettivi. Il primo stadio è il *Protoself*, un nucleo originario della soggettività che individua il posizionamento nell’ambiente dell’organismo. A questo livello è associata la metabolizzazione delle sensazioni organiche che contribuisce al costituirsi di un centro bio-psichico. Il secondo stadio è il *Social self* o *Narrative self* che individua il soggetto come risultato di una lotta per il riconoscimento. A questo stadio si associa una metabolizzazione dei sentimenti del soggetto come il risentimento, l’invidia, la felicità, la fiducia, la riconoscenza ecc. Ciò che è bene tener presente in relazione al *Social self* è il fatto che esso si costituisce solo in uno sfondo sociale comune. Il *Social self* esiste solo nella misura in cui è riconosciuta dall’alterità, la quale diviene così *ratio essendi* della soggettività. Il terzo stadio è il *Personal self*, che costituisce il momento di singolarizzazione dell’individuo e di genesi della persona. A questo stadio si associa la metabolizzazione dei sentimenti della persona (amore, odio, beatitudine e disperazione) che regola il grado di apertura al mondo e individua lo specifico *ordo amoris* attraverso cui la persona si relaziona e apre al mondo. Cfr. G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona, 2014, pp. 312-313.

riesca a rendere conto dell'apertura espressiva della persona. Tale individuazione terziaria che Cusinato pone allo stadio del *Personal self* si concretizza attraverso una *periagoghé*. "Ogni singolarità è infatti l'incarnazione di una *periagoghé*: una conversione che l'ha portata a girarsi fino a trovare una prospettiva unica e indeducibile"³⁸. Evidentemente questa terza forma di individuazione costituisce una purificazione dalla saturazione egoinomane in direzione di una rinascita creativa dell'espressività. Laddove ne *La Totalità Incompiuta* Cusinato contrapponeva ad un Io psichico usurpatore dell'altro una persona compartecipativa, in *Periagoge* l'ego immunizzato è messo in crisi dalla singolarità compatica che è il risultato di una maturazione affettiva. Infatti, proprio la crisi è l'elemento fondante della persona. Tale crisi del sistema immunitario non porta ad altro che alla comunità intesa come condivisione di un sentire-assieme³⁹ tramite il quale si fa esperienza della propria insufficienza uscendo estaticamente da sé e incontrando l'altro.

Il problema che inerisce i fenomeni di apertura e relazione con l'alterità trova una compiuta elaborazione nelle riflessioni che Scheler sviluppa in *Wesen und Formen der Sympathie*. Secondo Scheler l'altro si dà anzitutto come centro espressivo. L'"«espressione» è (...) la primissima cosa che l'uomo coglie in ciò che esiste nel mondo esterno, ed egli coglie innanzitutto una qualche apparenza sensibile soltanto e nella misura in cui si possano rappresentare in essa unità di *espressione* psichiche"⁴⁰. L'espressione rappresenta un'alternativa alle operazioni cognitive che i teorici dell'empatia ritengono indispensabili per avere accesso all'altro. "Quando un vissuto appartiene alla sfera vitale-psichica, ossia chiama in causa l'intreccio di anima e corpo, esso termina, si compie nell'«espressione», ossia in una mimica facciale o in un gesto corporeo visibile che può essere colto direttamente nella percezione. Non c'è bisogno né di un'operazione specifica della mente né di una proiezione empatica per cogliere, unitamente al vissuto altrui, l'io ad esso corrispondente"⁴¹. Inoltre, come giustamente esplicita Zhok: "Il fenomeno espressivo non è una corrispondenza antropologica, ma il nucleo originario della autodatità in generale: il mondo si dà, si apre perché si esprime, vuoi dire qualcosa. Il mondo, in quanto "espressione" è coestensivo dell'orizzonte assiologico, essendo appunto la primitiva condizione di

38 G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, cit., p. 245.

39 Per una riflessione sulla comunità come condivisione si vedano le analisi svolte in J.-L., Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, Paris, 1986, trad. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992 e R., Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2006. Mentre per un ripensamento della comunità non in termini di essere-con ma di sentire-con si veda G., Cusinato, *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'eseplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

40 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 226.

41 L. Boella, *Rileggere il Sympathiebuch* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., p. 46.

possibilità del costituirsi di oggetti, cose, parti, ecc.”⁴² In questo modo l’intera epistemologia non può fare a meno della fenomenologia dell’espressione, la quale diviene lo spazio privilegiato a partire dal quale è possibile concepire la teoria della conoscenza di Scheler.

Ad ogni modo, ciò che qui interessa maggiormente è il ruolo fondativo della sfera etico-antropologica che l’espressività assume nel discorso scheleriano. Infatti, su un primo livello di individuazione l’io ha un’origine noicentrica, ossia ha la sua genesi in una relazione pre-individuale che accomuna tutti gli esseri.

“Non succede dunque, come quelle teorie affermano, che, dal materiale “innanzitutto” dato dei “nostri” vissuti dovremmo costruirci immagini dei vissuti altrui, per poi inserire tali vissuti – che mai potrebbero mostrarsi a noi immediatamente come “altrui” – nella manifestazione corporea dell’altro; al contrario, scorre “innanzitutto” un flusso di vissuti indifferenziato rispetto all’io tu che contiene di fatto il proprio e l’estraneo indistinguibile mischiati l’uno nell’altro; e in questo flusso si costituiscono vortici progressivamente più stabili che lentamente attirano nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo, in successione molto gradualmente non coordinati a individui diversi”⁴³.

Motivo per cui l’espressione non è solo un fenomeno unitario tramite cui è possibile individuare l’alterità dell’altro, ma è anche strettamente legata al processo di singularizzazione. Cusinato tenta di mostrare come, sia l’idea che nell’immediatezza del sentire si dia l’essenza dell’individualità dell’altro sia l’atteggiamento fobico nei confronti delle analisi filosofiche del sentire, siano deleterie per la comprensione del processo di singularizzazione. Se, tuttavia, non è nell’immediatezza del sentire che si dà la persona né tanto meno in un “sentire comune” istituzionalizzato, allora qual è il rapporto tra ordine del sentire e singularizzazione? La singularità non si dà, come abbiamo detto nell’immediatezza del sentire, ma piuttosto nel deviare creativamente da questa immediatezza. È la biforcazione, la crisi, la conversione (*periagoghé*) ciò che definisce la persona. Pertanto, non si tratta di una correttezza del sentire, come se ci fosse un possibile o un ideale verso il quale tendere⁴⁴. “Il problema della correttezza riguarda non ciò che sento, ma la capacità di metabolizzare ciò che sento, di attingere adesso come a una risorsa da rielaborare in un percorso espressivo”⁴⁵.

Per questa ragione – spiega Cusinato – il problema dell’orientamento della sfera affettiva diviene una questione di maturazione. Il sentire non deve tendere ad un

42 A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 161.

43 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 232.

44 D’altronde già in *La Totalità Incompiuta* era presente una critica all’ontologia del possibile. Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit. pp. 278 ss.

45 G. Cusinato, *Periagoge*, cit., p. 119.

ideale ma muoversi in direzione di una maturità affettiva. È, infatti, grazie ad un ri-orientamento emotivo dell'*ordo amoris* che la singolarità crea un nuovo equilibrio, ossia si ripositiona nel mondo e nell'esistenza. In questo ri-orientamento "c'è qualcosa di più di una «stabilità dinamica», in cui il sistema riproduca autopoieticamente sé stesso. La trasformazione non si limita ad adattare o riparare omeostaticamente un equilibrio preesistente: ne fa emergere uno nuovo, andando oltre sé stessa"⁴⁶. L'*ordo amoris* così acquista una posizione centrale rappresentando "l'apriori emozionale individuale – inteso come una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni, assolutamente inconfondibile come l'espressione e la fisionomia di un volto – teso a funzionalizzare la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, cioè a «predeterminare dinamicamente» i confini di possibilità della sua esperienza"⁴⁷. In questo senso si capisce perché per Scheler l'*ordo amoris* rappresenti per l'uomo, come persona, quel che la formula cristallografica rappresenta per il cristallo⁴⁸. A ben vedere, se il ri-orientamento emotivo determina una trasformazione dell'*ordo amoris* e se quest'ultimo prende forma grazie alle pratiche di *emotional sharing* e compatecipazione, allora c'è un legame essenziale tra ordine del sentire, *emotional sharing* e posizionamento nella realtà⁴⁹.

Solo tenendo conto di questi diversi aspetti si può, secondo Cusinato, pensare in modo adeguato la terza forma di individuazione. Si è detto che la singolarizzazione si definisce come alternativa primaria alla logica del riconoscimento. Mentre il sé desidera essere riconosciuto dall'altro e costruisce la sua identità rispecchiandosi nell'altro, la singolarità desidera riconoscere l'altro, trascendendo se stesso per diventare altro da sé. Proprio soffermandosi sulla categoria di "desiderio" Cusinato delinea i caratteri della persona. "Il desiderio è sempre desiderio dell'alterità: ma dell'altro nella sua infinita e irriducibile alterità non dell'altro come integrazione simbiotica di una propria mancanza"⁵⁰. In altri termini, il desiderio non serve a riempire il vuoto del sé, perché altrimenti non si supererebbe la logica immunitaria. Piuttosto il desiderio serve a spezzare la chiusura identitaria creando uno spazio per la propria nascita ulteriore.

Questo è un punto cogente dell'analisi perché costituisce il *trait d'union* tra la teoria della singolarità e la fenomenologia dell'alterità. Se, infatti, la singolarità non

46 G. Cusinato, *Mi emoziono dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler* in L. Napolitano, *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano, 2020, p. 170.

47 G. Cusinato, *Max Scheler dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung*, cit., p. 14.

48 Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris* in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano, 2008, p. 110.

49 Cfr. G. Cusinato, *Mi emoziono dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler*, cit., p. 171.

50 G. Cusinato, *Periagoge*, cit., p. 143.

richiede il riconoscimento ci si potrebbe chiedere quale sia in linea teorica il rapporto che si instaura tra singolarità e alterità. Un modo per rispondere a questo interrogativo è offerto dalla figura della “testimonianza maieutica”. Questa non deve riconoscere, guidare o sedurre la singolarità, ma deve accogliere il desiderio di alterità della singolarità. “La singolarità scopre nella testimonianza maieutica un invito inatteso a ricercare la propria vocazione al di là del proprio riconoscimento sociale”⁵¹. Per la testimonianza maieutica non si tratta di diventare un modello o una guida, ma di essere ricettacolo per l’ulteriore nascita della singolarità; si tratta di trasmettere lo schema iconopoietico che le ha permesso di tracciare quel percorso espressivo⁵². A ben vedere, la testimonianza maieutica costituisce nel pensiero di Scheler la forza più potente e originaria di ogni cambiamento etico. Invero, lo stimolo più efficace e potente della *Bildung*, ossia della strutturazione dello specifico *ordo amoris* della persona, è il *Vorbild*, che altro non è che “l’esemplarità assiologica offerta da una persona che si è conquistata il nostro amore e la nostra ammirazione”⁵³. La persona esemplare – come spiega Cusinato – “con il semplice fatto di esistere e di essere oltre quegli ostacoli che paralizzano il seguace, trasmette il balzo in avanti necessario a superarli. È una forza innovativa che aiuta il singolo individuo a sottrarsi dalla forza conformistica del contagio affettivo e dell’azione tradizionale. Ma ancora più importante è la funzione rettificante in essa implicita, volta a porre un limite una misura al proprio eccesso egocentrico”⁵⁴.

In questo rapporto tra singolarità e testimonianza maieutica prende forma una concezione della cura non più come mezzo di realizzazione delle possibilità⁵⁵ più proprie dell’uomo, ma come “germinazione dell’umano al di fuori del proprio tegumento”. Qui, Cusinato si contrappone esplicitamente ad Heidegger che vedeva nella cura il rafforzamento e il prolungamento dell’essere-nel-mondo dell’Esserci⁵⁶. D’altronde Heidegger non ha saputo dare il giusto valore al rapporto tra cura e *Mitsein*, lasciando a quest’ultimo un ruolo secondario nell’economia di *Essere e tempo*. Il con-Esserci, dice Heidegger, è incontrato innanzitutto e per lo più con la mediazione dell’utilizzabile intramondano; è nell’opera, come utilizzabile, che l’Esserci nella sua quotidianità riconosce per lo più l’altro Esserci. Pertanto, il ruolo del “con”, nonostante Heidegger ripeta più volte la co-originarietà tra *Dasein* e

51 *Ivi*, p. 150.

52 Cfr. *Ivi*, p. 439.

53 M. Scheler, *Formare l’uomo*, cit., p. 71.

54 G. Cusinato, *Sull’esemplarità aurorale*, saggio introduttivo in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano, 2011, p. 20.

55 Questa prospettiva viene rifiutata perché ancora legata ad una ontologia del possibile che contrappone un possibile ad un reale. In questo caso si riconoscono gli elementi caratterizzanti dell’umano per poi scegliere questi quali possibilità da realizzare.

56 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 248.

Mitsein, si riduce ad una mera giustapposizione argomentativa. È questo che spinge Scheler a denunciare il solipsismo dell'Esserci e a manifestare il suo disaccordo⁵⁷.

La concezione della cura che Cusinato sviluppa a partire da Scheler, al contrario, tiene conto della dimensione comunitaria e relazionale della singolarità. Invero, la scelta di sostituire la nozione di “cura” con quella di “relazioni di cura” si muove proprio in questa direzione. Questa variazione ha delle conseguenze ben precise per l’etica della cura e per l’etica in generale che Cusinato non dimentica di specificare. In primo luogo, a questo livello di analisi non è più possibile parlare di inter-soggettività, ma è necessario sviluppare una teoria della trans-soggettività. Non si danno, anzitutto, delle soggettività che solo in un secondo momento entrano in relazione. Ciò che è dato primariamente è lo spazio stesso entro cui avviene il contatto. Essendo le singolarità non più identità autosufficienti, ma polarizzazioni di una condivisione solidaristica, lo spazio della relazione è ciò su cui tali singolarità si costituiscono.

In secondo luogo, questo discorso si lega strettamente ad una riflessione sull’umano che tiene conto della complessità e delle ramificazioni che lo caratterizzano. In particolare, si fa più pressante la necessità di rivalutare il rapporto tra emozioni e relazioni di cura. Nello specifico le relazioni di cura sono radicate nel piano affettivo. Infatti, se la persona è stata definita come *ordo amoris* in grado di comunicare, pur rimanendone indipendente, con un sentire comune e se tale *ordo amoris* altro non è che l’ordine che emerge dalla sfera affettiva attraverso pratiche di condivisione delle emozioni, allora segue che le relazioni di cura sorgono in rapporto alla coltivazione affettiva. Per questo motivo sarebbe più opportuno concentrare l’attenzione sulla nozione di *emotional sharing* più che su quella di empatia che come già Scheler aveva notato ha solo un carattere reattivo⁵⁸.

Infine, come in parte è stato detto, la fioritura affettiva della singolarità trova un punto di collegamento con l’esperienza dell’alterità attraverso la testimonianza maieutica. “Nella testimonianza maieutica ogni disvelamento ulteriore del mondo dei valori a opera di una singolarità è infatti un aiuto offerto alla realizzazione delle altre singolarità, così come ogni avanzamento riuscito nel percorso espressivo del proprio *ordo amoris* rappresenta, perlomeno sul lungo termine, un ampliamento dell’orizzonte esistenziale del mondo comune che compartecipo”⁵⁹. La logica che sottostà alla comunità personale è quella della condivisione solidaristica. Qui, con “condivisione” si intende la possibilità di godere di un bene senza la necessità di suddividerlo oppositivamente. Tale logica non ha come risultato il livellamento delle singolarità. Il movimento che regola la condivisione solidaristica non è l’identità delle singolarità quanto piuttosto la loro polarizzazione. Invero, se a questo stadio le

57 Cfr. A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, cit., p. 204.

58 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 93.

59 G. Cusinato, *Periagoge*, cit., pp. 445-446.

singularità non sono dotate di una identità, di un sé distinto dagli altri non vuol dire che siano prive di individuazione e unicità. Anzi, come già veniva espresso ne *La Totalità Incompiuta* la persona si singularizza quanto più partecipa con l'alterità.

In questo contesto possiamo dire che la singularità si polarizza quanto più condivide solidaristicamente il suo percorso espressivo. La condivisione solidaristica può essere pensata alla luce di un'altra categoria che Scheler approfondisce nei suoi ultimi scritti: quella di *Ausgleich*⁶⁰. Questo termine che viene tradotto propriamente con "integrazione" o "armonizzazione" era in origine pensata nel contesto della riflessione antropologica piuttosto che all'interno del pensiero sociologico-politico. Infatti, l'*Ausgleich* rappresenta il modo in cui la riflessione antropologica divenuta meta-antropologia – dal momento che tiene insieme tutte le istanze della natura plastica dell'uomo senza prediligerne qualcuna – si salda alla riflessione etico-assiologica. Invero, così come la teoria della *Bildung* affonda le proprie radici in quella dell'*ordo amoris*, altrettanto quella dell'*Ausgleich* è debitrice nei confronti del principio di condivisione solidaristica cui prima si faceva riferimento⁶¹. *Sic stantibus rebus*, solo attraverso una compenetrazione-integrazione solidaristica è possibile pensare la polarizzazione delle differenze e, dunque, avviare un "progressivo e sempre più approfondito svelamento del mondo valoriale"⁶².

A questo punto è più facile dare delle coordinate al secondo problema con cui avevamo introdotto questo articolo. Se si dimenticasse il senso specifico e pregnante della persona, con tutte le sue implicazioni e conseguenze si ricadrebbe in un atteggiamento discriminatorio ed essenzialistico – laddove essenza è qui intesa come elenco di condizioni necessarie e sufficienti – inaccettabile umanamente, ma soprattutto filosoficamente. Come scrive Cusinato, il senso stesso dell'essere personale "non è quello di accentrare diritti, quanto di promuoverli oltre se stessa, riconoscendo quale non-cosa tutto ciò che la circonda e, quindi, sviluppando un'etica della responsabilità nei confronti degli altri esseri viventi e della natura"⁶³. Inoltre, è in relazione al problema della maturazione affettiva della persona come apertura al mondo e alle relazioni di cura che l'etica può trovare la sua dimensione di senso. Etico è tutto ciò che promuove la fioritura della singularità e della condivisione solidaristica tra singularità e che abbia come risultato la promozione di un nuovo orientamento non più atto a livellare le diversità ma a rafforzare le differenze qualitative e la formazione dell'identità personale.

Evidentemente, non è solo l'esigenza di un'etica realmente universale che condiziona la riflessione antropologica e sulla persona, ma sono anche queste ultime che condizionano la riflessione etica. Pertanto, tra questi due ambiti esiste una

60 Cfr. M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione in Formare l'uomo*, cit.

61 Cfr. G. Cusinato, *Max Scheler dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung*, cit., p. 22.

62 *Ivi*, p. 23.

63 G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit., p. 14.

relazione reciproca. In altre parole, perché si possa rendere conto dell'esigenza di un'etica universale, icona di una dimensione in-comune dell'esistenza, è importante avere una concezione della persona e dell'umano all'altezza di tale esigenza e che riesca in tal modo a evitare i rischi di una banalizzazione o estremizzazione della dimensione plurale e stratificata del reale.

Bibliografia

Alsberg, P. (2020), *L'enigma dell'uomo. Per una soluzione biologica*, Inschibboleth, Roma

Boella, L. (2007), *Rileggere il Sympathiebuch* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, pp. 33-51

Cusinato, G. (1999), *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli

Cusinato, G. (2007), *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, pp. 53-80

Cusinato, G. (2008), *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano

Cusinato, G. (2010), *Max Scheler dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung*, *Giornale di filosofia*, <http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=135>, (ultima consultazione 22/05/2022)

Cusinato, G. (2011), *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano

Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona

Cusinato, G. (2020), *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine

Cusinato, G. (2020), *Mi emoziono dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler* in L. Napolitano, *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano

Cusinato, G. (2020), *Pensare il mostruoso. Un dialogo con Rocco Ronchi*, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 1, pp. 345-370.

Esposito, R. (2006), *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

Ferretti, G. (1972), *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano

Guccinelli, R. (2013), *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler* in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano, XIX-XCVIII

Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano

Nancy, J.-L. (1986), *La Communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, Paris, trad. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992

Reale, G. (2009), *Saggio introduttivo in Platone, La Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice Bompiani, Milano, pp. 7-119

Scheler, M. (2002), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2008), *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia

Scheler, M. (2008), *Ordo amoris* in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2009), *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia

Scheler, M. (2009), *Formare l'uomo*, a cura di Giuliana Mancuso, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Gucinelli, Bompiani, Milano

Vernier, V. (2007), *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo amoris* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, pp. 163-176

Zhok, A. (1997), *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze