

*Etica e filosofia della persona*

**Guido Cusinato**

**Biosemiotica  
e psicopatologia  
dell'*ordo amoris***

In dialogo con Max Scheler

**FA**

**FrancoAngeli**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



*Etica e filosofia della persona*

15

Collana diretta  
da **Guido Cusinato**

La collana *Etica e filosofia della persona* si propone di diffondere traduzioni di classici e monografie sui temi della cura e formazione dell'esistenza umana, dell'antropologia filosofica, della fenomenologia della persona e dell'ontologia del mondo sociale. L'intenzione è quella di promuovere uno spazio di riflessione anche su prospettive diverse dalle forme di riduzionismo spesso dominanti nell'attuale dibattito su neuroscienze e filosofia della mente.

Eventuali proposte vanno inviate direttamente al Direttore di collana per essere sottoposte a un processo di *peer review*.

### **Comitato scientifico**

Paolo Costa (Fondazione Bruno Kessler-Scienze religiose, Trento), Antonio Da Re (Università di Padova), Roberta de Monticelli (Università San Raffaele, Milano), Ferdinand Fellmann (Università di Chemnitz), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Elio Franzini (Università Statale di Milano), Liangkang Ni (Sun Yat-Sen University, Guangzhou), Mario Lombardo (Università di Verona), Luigina Mortari (Università di Verona), Linda Napolitano (Università di Verona), Rocco Ronchi (Università dell'Aquila), Marco Russo (Università di Salerno), Hans Rainer Sepp (Università di Praga).

---

**Guido Cusinato**

**Biosemiotica  
e psicopatologia  
dell'*ordo amoris***

In dialogo con Max Scheler

*Etica e filosofia della persona*

**FrancoAngeli**

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi di Verona.

Copyright © 2018 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Introduzione</b>	pag. 11
<b>1. Emergentismo e metabolismo: l'organismo come novità ontologica</b>	» 23
1.1. Schelling: organismo come «schema della libertà»	» 23
1.1.1. Il concetto d'auto-organizzazione e la filosofia della natura di Schelling	» 23
1.1.2. Schelling: libertà e causalità organica	» 25
1.1.3. Emergentismo e causalità organica	» 29
1.1.4. La <i>Stufenfolge</i> dell'auto-organizzazione	» 30
1.1.5. La macchina e l'organismo	» 32
1.1.6. Dal finalismo all'espressione	» 33
1.1.7. La duplicità originaria come base della distinzione fra sistema ed ambiente	» 35
1.2. L'emergentismo e il problema di una causalità non fisica	» 36
1.2.1. Il problema al centro dell'emergentismo ontologico	» 36
1.2.2. La <i>downward causation</i> nelle scienze biologiche	» 38
1.2.3. Spinoza: idee adeguate e causalità mentale	» 40
1.3. Metabolismo affettivo come risposta alle aporie dell'emergentismo	» 40
1.3.1. L'organismo come sistema	» 40
1.3.2. La novità ontologica come risultato del metabolismo	» 41
1.3.3. Enattivismo e <i>autopoiesis</i>	» 43
1.3.4. Metabolismo e sistemi autopoietici: la biosemiotica	» 46
1.3.5. Metabolismo affettivo ed espressione	» 47
1.4. I livelli d'auto-organizzazione affettiva della vita	» 48
1.4.1. L'influsso del concetto schellinghiano di <i>Stufenfolge</i>	» 48
1.4.2. Lo psichico: dalla relazione con l'Io all'autoreferenzialità affettiva	» 49
1.4.3. Autoreferenzialità e affettività primordiale del sistema vivente	» 50
1.4.4. L'origine del <i>proto-self</i> : <i>re-flexio</i> e ripiegamento referenziale della vita	» 53
1.4.5. L'introduzione del concetto di retroazione ( <i>Rückmeldung</i> )	» 54

<b>2. I principali presupposti del concetto di schema corporeo</b>	pag. 57
2.1. Dilthey e Scheler	» 57
2.1.1. L'intenzionalità della «connessione strutturale acquisita»	» 57
2.1.2. Struttura psichica e intenzionalità controfattuale	» 59
2.2. Bergson e Scheler	» 63
2.2.1. L'influsso di Bergson su Scheler	» 63
2.2.2. La critica a Kant e la riconduzione della sensazione a un principio selettivo	» 64
2.2.3. Percezione e selezione: dall'intuizione alla percezione disinteressata	» 67
2.3. Uexküll e Scheler	» 70
2.3.1. Il concetto di "ambiente" nei primi riferimenti di Scheler a Uexküll (1909-1912)	» 70
2.3.2. Fenomenologia e kantismo in Scheler e Uexküll	» 72
2.3.3. La biosemiotica: dal <i>Bauplan</i> al <i>Leibschema</i>	» 72
2.3.4. La ripresa del problema kantiano di Uexküll in Scheler	» 76
<b>3. Fenomenologia della corporeità e schema corporeo</b>	» 79
3.1. La psichicità del corpo vivo	» 79
3.1.1. L'errore di Cartesio	» 79
3.1.2. La distinzione <i>Leib-Körper</i> in Husserl e Scheler	» 81
3.1.3. <i>Leib</i> , io e teoria cinetica	» 84
3.2. La legislazione materiale dello schema corporeo	» 86
3.2.1. In che modo il corpo vivo struttura l'esperienza?	» 86
3.2.2. Dalla «funzione categoriale della corporeità» allo «schema corporeo»	» 87
3.2.3. Lo schema corporeo e il rovesciamento dello schematismo di Kant	» 90
3.2.4. Dallo stimolo alla sensazione: la funzione categoriale pre-rappresentativa	» 92
3.2.5. Fantasia pulsionale ( <i>Triebphantasie</i> ) e immagini transcoscienti	» 93
3.2.6. Scheler e Lacan: il salto verso il pensiero simbolico	» 97
<b>4. La percezione diretta dell'espressione e i suoi presupposti</b>	» 101
4.1. Il legame essenziale fra vita ed espressione	» 101
4.1.1. L'espressione come stato vivente della materia	» 101
4.1.2. Scheler e Portmann: l'espressione come autopercezione della vita	» 104



4.2. Per una rifondazione della fenomenologia dell'alterità	pag. 107
4.2.1. L'urlo di Munch: l'unità vivente di espressione e vissuto	» 107
4.2.2. Scheler: la percezione diretta dell'espressione negli scritti del 1912-1913	» 108
4.2.3. Alcuni sviluppi presenti nell'edizione del <i>Sympathiebuch</i> del 1923	» 112
4.2.4. Una critica <i>ante litteram</i> alla teoria della simulazione incarnata di Gallese	» 113
4.2.5. Lo schema corporeo come <i>proto-self</i>	» 114
4.2.6. I diversi livelli di <i>emotional sharing</i>	» 115
4.3. Percezione diretta dell'espressione e <i>Wertnehmung</i>	» 116
4.3.1. La fondazione della percezione diretta sulla <i>Wertnehmung</i>	» 116
4.3.2. Che cos'è il valore?	» 118
4.3.3. Il <i>Diario di una schizofrenica</i> riletto nella prospettiva di Scheler	» 121
4.3.4. <i>Wertnehmung</i> e <i>affordance</i>	» 122
4.4. Il problema dell'universalità dell'espressione	» 124
4.4.1. La grammatica universale dell'espressione e la teoria di Ekman	» 124
4.4.2. Percorso d'interazione espressiva e processo d'individuazione	» 126
<b>5. La crisi di fondamenti delle attuali teorie della percezione diretta</b>	» 129
5.1. Percezione diretta e <i>minimal self</i>	» 129
5.1.1. La tesi della percezione diretta in Gallagher e Zahavi	» 129
5.1.2. Zahavi: il <i>minimal self</i>	» 132
5.1.3. La <i>re-flexio</i> pre-riflessiva come caratteristica del <i>proto-self</i>	» 133
5.1.4. Mietà e senso di unitarietà dello schema corporeo	» 135
5.1.5. La prospettiva in prima persona e la questione antropologica	» 136
5.1.6. Stanghellini: la fragilità del <i>minimal self</i>	» 138
5.2. Il problema della sintonizzazione alla base dell'intersoggettività	» 139
5.2.1. La coordinazione alla base dell'intersoggettività enattiva	» 139
5.2.2. Fuchs: « <i>Mutual incorporation</i> » ed « <i>extended body</i> »	» 141
5.2.3. All'origine dell'interazione fra due schemi corporei	» 142

5.2.4. La risonanza intercorporea a livello pre-riflessivo: il <i>common sense</i>	pag. 143
5.2.5. Dall'empatia primaria alla biosemiotica	» 145
5.2.6. Biosemiotica e grammatica dell'espressione	» 148
5.2.7. Il primato del piano espressivo, emozionale e valoriale	» 150
5.3. Oltre l'inter-soggettività: biosemiotica e inter-formatività	» 151
5.3.1. La crisi di fondamenti dell'inter-soggettività	» 151
5.3.2. I giochi d'acqua d'una fontana danzante	» 154
5.3.3. Critica al concetto d'inter-soggettività e unipatia	» 155
5.4. Dietro l'intersoggettività: Kimura e il radicamento nella natura	» 156
5.4.1. Il concetto di <i>aidà</i>	» 156
5.4.2. La critica di Nishitani a Buber: oltre il piccolo sé	» 159
5.4.3. La critica di Kimura a Buber	» 160
5.4.4. <i>Mizu-kara</i> e <i>onozu-kara</i>	» 162
5.4.5. Kimura e Weizsäcker: la relazione con il fondo della vita	» 163
<b>6. La fenomenologia di Scheler e la psicopatologia</b>	» 165
6.1. Scheler e la psicopatologia	» 165
6.1.1. Filosofia e psicopatologia: Scheler e Jaspers	» 165
6.1.2. Filosofia come trasformazione in Jaspers	» 167
6.1.3. Jaspers e Scheler: condivisione del vissuto e percezione diretta dell'espressione	» 169
6.1.4. Scheler e la psicopatologia fenomenologica	» 170
6.1.5. Il nucleo dell'analisi scheleriana sul nesso fra psicopatologia e corporeità (1912)	» 173
6.2. Scheler e Cutting: psicopatologia e teoria delle riduzioni	» 176
6.2.1. Schizofrenia e riduzione fenomenologica	» 176
6.2.2. La percezione dei valori nel mondo dello schizofrenico e del melanconico	» 178
6.2.3. Riduzione fenomenologica e sospensione del sé	» 180
6.2.4. Riduzione fenomenologica come distensione e apertura al mondo	» 183
6.2.5. Riduzione fenomenologica e dionisiaca	» 184
6.2.6. Disturbi della <i>valueception</i> e metabolizzazione dei valori	» 187
<b>7. Anatomia dell'<i>ordo amoris</i> e ontogenesi della persona</b>	» 189
7.1. Anatomia dell' <i>ordo amoris</i>	» 189
7.1.1. Perché una psicopatologia dell' <i>ordo amoris</i> ?	» 189
7.1.2. Il concetto di amare	» 190

7.1.3.	<i>Ordo amoris</i> come <i>principium individuationis</i> della persona	pag. 192
7.1.4.	La dialettica fra aspetto descrittivo e normativo dell' <i>ordo amoris</i>	» 193
7.1.5.	I disturbi dell' <i>ordo amoris</i> a livello d'infatuazione e risentimento	» 195
7.2.	Ontogenesi della singolarità: persona e co-attuazione dell'atto	» 197
7.2.1.	Sull'importanza del concetto di persona per la psichiatria	» 197
7.2.2.	La rifondazione della fenomenologia dell'alterità in Scheler e Buber	» 199
7.2.3.	Rispetto ( <i>Ehrfurcht</i> ) e agire privo d'invidia ( <i>aphthonos</i> )	» 202
7.2.4.	Scheler, Depraz e Zagzebski	» 203
7.2.5.	L'indistinzione dominante fra <i>social-self</i> e <i>personal-non-self</i>	» 206
7.2.6.	Ontogenesi della singolarità personale e vuoto promettente	» 208
7.2.7.	L'atto come "cellula" della singolarità personale	» 209
7.2.8.	<i>Etero-poiesis</i> : dall'identità personale al <i>personal-non-self</i>	» 211
7.2.9.	<i>Etero-poiesis</i> e co-attuazione	» 212
7.2.10.	<i>Mitvollzug</i> : la co-attuazione come nucleo dell'ontogenesi	» 214
7.2.11.	Intenzionalità collettiva e intenzionalità solidaristica	» 215
<b>8.</b>	<b>Psicopatologia dell'<i>ordo amoris</i> ed <i>embodied fantasy</i></b>	» 219
8.1.	Psicopatologia dell' <i>ordo amoris</i> e disturbi della <i>valueception</i>	» 219
8.1.1.	Psicopatologia dell' <i>ordo amoris</i> : <i>delusion</i> e <i>hallucination</i>	» 219
8.1.2.	I due disturbi fondamentali dell' <i>ordo amoris</i>	» 222
8.1.3.	Melancolia: disturbi del sentire e anaffettività	» 223
8.1.4.	Schizofrenia come decostruzione delle funzioni psichiche superiori	» 224
8.2.	All'origine della percezione: <i>embodied fantasy</i> e allucinazione	» 225
8.2.1.	Allucinazione e deprivazione sensoriale	» 225
8.2.2.	<i>Solitary confinement</i> ed <i>embodied fantasy</i>	» 227
8.2.3.	<i>Aisthesis</i> e <i>phantasia</i> : il rovesciamento dello schema aristotelico	» 230
8.2.4.	La <i>embodied fantasy</i> e il mondo delle immagini ( <i>Bilderwelt</i> )	» 233
8.2.5.	Jung, Scheler e la mente bicamerale di Jaynes	» 236

<b>9. Psicopatologia dell'ordo amoris e posizionamento nel mondo</b>	pag. 239
9.1. Il posizionamento attraverso la metabolizzazione degli umori in sentimenti	» 239
9.1.1. Il problema del posizionamento nel mondo	» 239
9.1.2. Emozioni e metabolizzazione degli umori in sentimenti intenzionali	» 240
9.1.3. Emozione antropogenetiche e singolarizzazione dei sentimenti	» 241
9.1.4. I tre livelli di sintonizzazione con il reale	» 242
9.1.5. L'auto-organizzazione del mondo dello schizofrenico	» 244
9.2. Disturbi ai primi due livelli di sintonizzazione	» 245
9.2.1. <i>Lebensdrang e disembodiment</i>	» 245
9.2.2. La perdita dell'evidenza naturale e la conoscenza delle «regole del gioco»	» 248
9.2.3. Kimura: <i>aidà e ma</i>	» 249
9.2.4. Schizofrenia e filosofia: perdita e superamento del senso comune	» 250
9.3. Disturbi al terzo livello di sintonizzazione e compromissione del processo antropogenetico	» 251
9.3.1. Deprivazione emotiva: l'interazione fra <i>conatus</i> e <i>ordo amoris</i>	» 251
9.3.2. <i>Ordo amoris</i> e perdita dell'evidenza naturale	» 254
9.3.3. Disturbi dell' <i>aidà</i> (Kimura) e disturbi dell' <i>ordo amoris</i> (Scheler)	» 255
9.3.4. La vulnerabilità antropogenetica e la fragile armonia dell' <i>ordo amoris</i>	» 256
9.3.5. Né bruco né farfalla: schizofrenia come interruzione del processo antropogenetico	» 258
 <b>Bibliografia</b>	 » 261
 <b>Indice dei nomi</b>	 » 283

## Introduzione

1. Nel dibattito fenomenologico sul tema dell'intersoggettività sono attualmente individuabili due criticità fondamentali: 1) L'intersoggettività non può fondarsi su sé stessa, ma richiede il riferimento a un piano biosemiotico, che non è semplicisticamente il piano dell'intercorporeità, ma – tenendo presenti le posizioni del filosofo americano Charles S. Peirce e del biologo estone Jacob von Uexküll – il piano semiotico delle relazioni ecologiche fra organismo e ambiente; 2) Il concetto d'identità personale – che, pur nella molteplicità delle interpretazioni, rinvia all'idea di un nucleo sostanziale ultimo – è un concetto ambiguo e fuorviante, in quanto l'essenza della singolarità personale non riguarda affatto il problema dell'*identità d'una sostanza*, ma quello dell'*unicità d'un percorso d'interazione espressiva* [Cusinato 2008; 2017].

Il primo punto rinvia alla biosemiotica del corpo vivo (*Leib*) e dello schema corporeo (*Leibschema*) come suo centro d'orientamento e d'interazione; il secondo alla psicopatologia dell'*ordo amoris*, cioè a quelle forme patologiche che intaccano e compromettono il funzionamento della struttura personale. Il riferimento alla psicopatologia è essenziale in quanto consente di leggere in controtuce la filigrana che intesse la struttura della persona, tanto che oggi risulta problematico sviluppare una riflessione filosofica sul concetto di persona senza tener presente questa dimensione. Sia il concetto di schema corporeo (*Leibschema*), come primo stadio dell'individuazione e della coscienza del sé, sia quello di *ordo amoris*, come ordine del sentire affettivo della singolarità personale, sono stati ripensati e sviluppati in un libero dialogo critico con il fenomenologo tedesco Max Scheler (1874-1928).

In questo libro alcuni termini sono usati in un senso diverso da quello usuale, il che rende utile qualche precisazione preliminare. I termini "*grammatica*" dell'espressione e "*categoriale*" sono intesi in un senso pre-rappresentativo, quindi senza un il riferimento al livello linguistico-concettuale. Il quadro di riferimento non è quello della *linguistic turn*, bensì della semiotica di Peirce.

Il termine "*persona*" non è inteso in una prospettiva confessionale, quindi come un anacronistico centro spirituale che, a un certo punto, s'incarna in un corpo, e neppure come una forma di compimento del sé immunitario e auto-

referenziale. Con persona intendo la forma che la singolarità assume una volta superati i confini autoreferenziali del sé egocentrico [Cusinato 1999], cioè di quel “piccolo sé” (concetto che riprendo da Keijj Nishitani) che si costituisce come identità immunitaria. Si può sviluppare il concetto d’identità facendo ricorso alla variazione eidetica di Husserl, in tal caso l’identità diventa il vincolo materiale alle possibilità di variazione del sé, tuttavia la singolarità personale è proprio ciò che, auto-trascendendosi, può violare questi vincoli e, nel violarli, riesce ad esprimere la propria fisionomia. Sostituisco l’espressione “*identità personale*” con quella di “*singolarità personale*” in quanto, in determinati casi, la trasformazione di una persona può essere così radicale da renderla irriconoscibile. La persona non è riconducibile a un nucleo eidetico sostanziale e in senso proprio non è neppure un sé. Propongo pertanto d’intendere la persona come un “*personal-non-self*” [§ 7.2.8], non ripiegato intimisticamente su sé stesso, ma “superficie assoluta” [Ruyer 2018], dispiegamento assoluto che predispone all’apertura al mondo nel contatto partecipato con l’altro. Il processo di formazione della persona avviene grazie allo sviluppo di «relazioni di cura» e pratiche di «*emotional sharing*» di tipo solidaristico che eccedono il paradigma della *cura sui* intimistica di un’anima bella. I fattori determinanti dello «slancio personale» non sono fattori intimistici, ma relazionali, tanto che il nucleo propulsivo è rappresentato dalla forza della «testimonianza maieutica», che qui ripenso in base alla teoria scheleriana del *Vorbild* [Cusinato 2017, 434-452]. La forza della testimonianza maieutica viene esperita nell’incontro con la singolarità dell’altro, ed è proprio tale incontro ad essere compromesso nella psicopatologia dell’*ordo amoris*.

Con “*valore*” e “*dimensione valoriale*” non intendo un criterio moralistico per distinguere il bene dal male, ma una condizione originaria dell’esperienza, comune a tutti gli esseri viventi e pre-data rispetto a qualsiasi processo percettivo, attività sensomotoria o scelta della volontà, in conformità alla tesi scheleriana del primato della percezione valoriale pre-rappresentativa (*Wertnehmung*) sulla percezione (*Wahrnehmung*).

La centralità assegnata a concetti come “*vita*” e “*nascita*” non implica una sottaciuta adesione a una qualche forma di vitalismo irrazionalistico, ma il tentativo di ripensare la filosofia (tradizionalmente ipnotizzata dal concetto di morte e dalle categorie astratte e impersonali dell’essere) a partire dal fenomeno del parto e della nascita [Cusinato 2016-17].

Il concetto “*atto*”: a differenza dell’azione, generica e impersonale, l’atto ha impresso su di sé il timbro inconfondibile dell’*ordo amoris* di una persona. L’atto è la cellula della persona [§ 7.2.7] e fa parte del processo d’individuazione della persona, processo che ha luogo quando la persona, trascendendo il proprio orizzonte autoreferenziale, rinasce nell’incontro con l’altro. Il processo di formazione della persona non si verifica nell’esecuzione (*Vollzug*) psicologica, immunitaria e intimistica dell’atto, bensì nella co-attuazione (*Mitvollzug*) dell’atto sul piano trans-soggettivo dell’incontro con l’alterità: ogni atto co-attuato con successo è un passo in avanti nel processo di formazione della persona e della comunità di cui fa parte [§ 7.2.10].

Con “*antropogenesi*” intendo il particolare posizionamento ex-centrico dell’umano nel mondo, connesso al salto verso il pensiero simbolico, mentre con “*ontogenesi*” il processo di formazione che porta alla costituzione della singolarità individuale.

Il concetto di “*espressione*” viene usato in modo distinto da quello di “*espressività*”: con “*espressività*” intendo l’essere espressivi, una qualità che può essere attribuita anche a un tramonto, al mare in tempesta o a un monte; con “*espressione*” intendo la capacità, propria di ogni essere vivente, d’interagire con il piano espressivo della vita, manifestando un proprio punto di vista distinto da quello ambientale [§ 4.1]. Quello che nel *participatory sense making* [De Jaegher, Di Paolo 2007] viene trascurato è che ogni essere vivente partecipa alla creazione di senso del mondo circostante in quanto affettività primordiale, cioè a partire dalla capacità di percepire e d’interagire con una dimensione valoriale ed espressiva comune a tutta la vita. Il *sense making* presuppone necessariamente l’interazione con il piano dell’espressione. Il *participatory sense making* rischia di essere un’espressione ancora viziata da intellettualismo: la vita non si limita a partecipare alla creazione di senso di un mondo circostante già formato, piuttosto la vita crea forma, determina un posizionamento morfologico nel mondo ed è solo in conseguenza di questa attività morfologica che si può parlare di *participatory sense making*. Il conferimento di senso è morfologia e la morfologia è conferimento di senso.

Il concetto di “*metabolismo*” finora, con poche eccezioni, è stato considerato centrale solo per le scienze biologiche, qui invece viene ripreso, al di fuori di ogni prospettiva riduzionistica, come il concetto capace di superare le aporie e le ambiguità dell’emergentismo [§ 1.3] ed elevato a categoria centrale dell’ontogenesi della persona [§ 9.1]. Così come l’organismo metabolizza le proprie cellule a partire da materiali ambientali, altrettanto la persona metabolizza i propri atti a partire da stati d’animo, umori, funzioni psichiche e ruoli sociali. Gli umori, privi d’intenzionalità, vengono in un primo tempo metabolizzati nelle espressioni universali di Ekman, cioè in posizionamento esistenziale impersonale. Successivamente, queste espressioni universali vengono metabolizzate in espressioni singolari, tanto che, ad es., nel modo d’esprimere la tristezza emergerà il timbro inconfondibile del proprio *ordo amoris* [§ 4.4.2].

Relativamente al concetto di “*ordo amoris*” non mi limito a considerare gli scritti confluiti nella raccolta *Ordo amoris* [Scheler *GW X*, 345-431], ma tengo presente anche l’elaborazione sviluppata nell’ultimo periodo con il concetto di *Bildung* in cui emerge una concezione dinamica dell’*ordo amoris*. Con “ordine” non mi riferisco a un ordinamento intellettuale calato dall’alto, bensì a un principio organizzativo che emerge dal sentire stesso. L’“ordine” del sentire diventa problematico solo se questo “ordine” viene imposto al sentire dall’alto, non se invece emerge dal sentire stesso. L’idea può sembrare strana, in quanto si è abituati a pensare al concetto di “ordine” come al risultato di un’attività intellettuale. Con il concetto di “ordine del

sentire” viene superata la contrapposizione dualistica fra sentire e pensare: molte caratteristiche del pensare sono già presenti nel sentire e il pensare stesso per certi aspetti è un sentire il sentire.

Infine una precisazione sul rapporto fra *libertà* ed *eteronomia*: la formazione della singolarità personale, se concepita in termini relazionali e quindi “dipendente” dall’influsso di fattori “esterni” come la testimonianza maieutica e la dimensione valoriale ed affettiva, non implica una rinuncia alla libertà e una ricaduta nell’eteronomia? Sicuramente comporta il superamento di una libertà intesa come libera scelta di un soggetto autonomo. Già Spinoza mette in luce come sia inadeguata una concezione della libertà fondata sulla volontà di scelta: un individuo, che fonda la propria libertà sulla “libertà” di scelta e non di giudizio, agisce infatti senza conoscere la causa adeguata che lo spinge ad agire e viene quindi facilmente eterodiretto, a sua insaputa, dalle varie morali dominanti, dalle consuetudini sociali o dal bisogno di riconoscimento. Al contrario la libertà s’esprime nel rafforzamento della gioia attiva, cioè nell’incremento qualitativo della potenza di agire, e questo avviene solo attraverso la libertà di giudizio, intesa come libertà dal pre-giudizio in quanto fondata sulla conoscenza adeguata della causa immanente al proprio *conatus*. Quest’idea viene sviluppata da Schelling, che tuttavia non crede più al potenziamento autoreferenziale del soggetto, tanto da ripensare il *conatus* di Spinoza dal punto di vista della *Trennung*, della *Umkehrung*, della *Krisis* del soggetto: la vera libertà s’esprime non nell’incremento della propria potenza, ma nel salto che porta a superare sé stessi, quindi nella dimensione estatica dell’uscire al di fuori del sé per diventare persona. La libertà relazionale della persona è eteronoma solo se pensata in riferimento al sé egocentrico, non invece se si riconosce che i fattori “esterni” come la testimonianza maieutica, la dimensione valoriale e la sfera affettiva non sono le reti che eterodirigono, dall’esterno, un soggetto in sé autonomo, ma la dimensione relazionale e trans-soggettiva d’una singolarità personale che, per l’appunto, è superficie estesa, relazione, “non-sé”. Ciò implica un ripensamento radicale di concetti come esemplarità, valore e sentire: non sono urti che impongono un percorso determinato alla libertà della singolarità dall’esterno, ma dimensioni che permettono alla singolarità di sintonizzarsi con il reale e di trovare uno spazio maieutico per continuare a nascere. In particolare, cade l’ipotesi di un’intuizione apodittica dei valori: la percezione dei valori è pre-rappresentativa, ma mediata dall’*ordo amoris* [Cusinato 2011]. Se a livello del sé c’è una libertà in negativo: sono libero se l’altro non mi sottomette, a livello della singolarità c’è una libertà in positivo: sono libero se l’altro diventa ispirazione, e l’ispirazione si nutre liberamente del sentire, dei valori e di testimonianze. L’*ordo amoris* è la struttura che rende possibile la libertà positiva: è infatti l’organo del preferire o rifiutare, posporre o anteporre, amare o odiare restituisce alla singolarità la possibilità di calibrare liberamente il proprio posizionamento, cioè di *esprimersi* nei confronti di ciò che viene esperito nel sentire, nella percezione valoriale e nell’ammirazione o avversione verso una testimonianza.



È nella degenerazione della *schizoidia* che le relazioni sono vissute univocamente come un influxo esterno che minaccia la libertà. Nella *sintonia* la testimonianza è «maieutica» proprio nel senso che non influisce imponendo o indicando un contenuto, ma offrendosi come spazio extrauterino per la prosecuzione della nascita di un vivente che è venuto al mondo senza aver finito di nascere. Ciò che per il sé autoreferenziale – privo di rispetto (*Ehrfurcht*) verso l'altro da sé – è contaminazione, limite alla propria libertà, per la singolarità personale può diventare, a certe condizioni, quello spazio che non trovava dentro di sé per proseguire la propria nascita.

2. Nella prima parte di questo libro, *Biosemiotica del corpo vivo* (capitoli 1-5 compreso), sviluppo – anche sotto lo stimolo della lettura dei lavori di Stephen Jay Gould e di un ritrovato interesse personale nei confronti della biosemiotica di matrice peirciana – (una raccolta di testi essenziali è rintracciabile in Favareau [2010]) – alcune idee già presenti ne *La Totalità incompiuta*, delineando una biosemiotica del corpo vivo incardinata nella dimensione dell'espressione e a fondamento dell'intercorporeità e della percezione dell'altro. Alla base della così detta “intersoggettività” c'è una dimensione finora poco esplorata: una falda impersonale che rende tutti gli organismi, fin dall'inizio, costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita. Chiamo questa dimensione «affettività unipatica» o «affettività primordiale», nel senso che il fenomenologo tedesco Max Scheler (1874-1928) attribuisce al termine *Gefühlsdrang*: pulsione primordiale (*Drang*) dell'affettività (*Gefühl*) [§ 4.1.1].

La tesi principale è che la biosemiotica è una semiotica che interagisce con il piano dell'espressione e che l'espressione è la dimensione vitale della materia [§ 1.3.5]. Dietro un concetto nebuloso come quello di «affettività» c'è la capacità, propria di ogni essere vivente, d'interagire con il piano dell'espressione. L'affettività è volta a orientare il posizionamento nella realtà dell'organismo a diversi livelli [Scheler 2009, 93] grazie a un'intenzionalità pre-rappresentativa. Confronto il nucleo di questa tesi – già sviluppato in *La Totalità incompiuta* [Cusinato 2008] – con le teorie dei sistemi autopoietici (Maturana, Varela, Luhmann), dell'enattivismo (Thompson), del *participatory sense making* (Di Paolo) e della *primordial affectivity* (Colombetti). Di fronte alle difficoltà a cui va incontro la tesi di una «*primordial affectivity*» enattiva [Colombetti 2014, 1-24], la mia proposta è quella d'ipotizzare una «affettività unipatica» enattiva, dotata di una specifica capacità percettiva – la *Wertnehmung* teorizzata da Scheler – in modo da assicurare alla “partecipazione” del *sense making* un'interazione con il piano dell'espressione, interazione resa possibile dal riferimento a una grammatica dell'espressione comune a tutte le forme viventi [§ 1.3.4]. Individuo nel concetto di «metabolismo affettivo» la proposta al centro di questa nuova biosemiotica e fondo su di esso la sintonizzazione primordiale che rende possibile le varie forme di *participatory sense making* e d'intercorporeità [§ 1.3.5].

I primi capitoli ripercorrono lo sviluppo del concetto d'organismo dalla filosofia della natura di Schelling fino alla teoria ambientalista del biologo Ja-

cob von Uexküll (1864-1944) e alla teoria dello schema corporeo di Scheler. Che cosa differenzia un organismo da un minerale o da un orologio? Schelling individua nell'organismo il primo schema della libertà e vede l'origine di questa libertà in una causalità organica in cui l'effetto eccede le cause e retroagisce su di esse, ponendo le premesse per l'emergere di un nuovo inizio e rovesciando il tradizionale rapporto fra il possibile e il reale. In tal modo, Schelling non solo anticipa le tematiche dell'emergentismo ma, con il concetto di causalità organica, individua una soluzione al problema centrale: la messa a fuoco di una causalità alternativa a quella fisica. A sua volta l'approfondimento del concetto di causalità organica porta inevitabilmente a confrontarsi con il fenomeno del metabolismo. In questo testo dimostro che il concetto di metabolismo è infinitamente più potente di quello di emergentismo.

Su queste basi è possibile gettare una nuova luce anche sulla fenomenologia della corporeità. Innanzitutto viene ricostruita l'origine della distinzione fra corpo vivo (*Leib*) e oggetto corporeo (*Körper*), dimostrando che essa non solo è già presente negli scritti composti da Scheler fra il 1908 e il 1912, ma che su questo tema l'elaborazione di Scheler è più sviluppata e approfondita di quella rintracciabile nei manoscritti di Husserl confluiti poi in *Idee II*. In secondo luogo viene analizzata la questione se l'intercorporeità fondi o, piuttosto, presupponga la sintonizzazione che permette l'interazione fra i diversi schemi corporei. Per affrontare questi interrogativi è importante far luce sul retroterra dell'attuale dibattito fenomenologico sull'intersoggettività fino a includere il livello dell'interazione ecologica fra organismo e ambiente.

Le attuali teorie dell'intersoggettività di matrice fenomenologica si rifanno in gran parte alla tesi di Buber secondo cui all'inizio c'è la relazione. Il problema è come interpretare tale relazione: è una relazione che si fonda sulla verticalità della trascendenza di Dio, così come si è affermata nel pensiero occidentale (per esempio in Buber), o che si radica nella natura (come proposto nel *Sympathiebuch* di Scheler e, nel contesto della cultura orientale, nelle opere dello psichiatra giapponese Kimura)? In questo libro si argomenta a favore di quest'ultima ipotesi dimostrando che ciò che viene indicato come intersoggettività primaria implica a sua volta una fondazione nella biosemiotica della vita, cioè in quella falda biologica «impersonale» e originaria, costitutiva per la relazione, da cui sgorgano i diversi processi d'individuazione, compreso quello della singolarità personale [§ 7.2.1]. Individuando in questa falda impersonale unipatica il fondamento dell'intersoggettività, Scheler pone le basi per una nuova filosofia dell'alterità e della persona. Una volta intrapreso questo percorso, diventa inevitabile non solo porre il problema della relazionalità anche in riferimento all'io trascendentale di Husserl e al *minimal self* di Zahavi, ma tematizzare la stessa "relazionalità", chiedendosi se è veramente compatibile con il quadro di riferimento dell'attuale discussione sull'intersoggettività.

Nell'ultimo decennio ha ricevuto sempre più consenso la tesi di Scheler secondo cui la fenomenologia dell'alterità non si basa su inferenze o simula-

zioni, ma sulla percezione diretta dell'espressione altrui [Gallagher, Zahavi 2009]. Quello che tuttavia l'attuale dibattito non ha colto è che questa percezione è "diretta" solo relativamente alle funzioni intellettuali della rappresentazione e del giudizio (in questo senso è pre-rappresentativa), ma invece risulta "mediata" dalle dinamiche della percezione pre-rappresentativa dei valori (*Wertnehmung*) e della condivisione emotiva. Scheler stesso, del resto, prevede alla base della percezione "diretta" dell'espressione una dimensione valoriale ed affettiva, interpretabile attraverso le grammatiche dell'espressione, senza di cui è difficile comprendere i fenomeni dell'intercorporeità e dell'intersoggettività primaria.

Con crisi dei fondamenti della teoria della percezione diretta mi riferisco al fatto che le attuali teorie dell'intersoggettività, da quella di Gallagher e Zahavi a quelle di Fuchs e, in parte, di De Jaegher, pur riprendendo la teoria della percezione diretta di Scheler, continuano a pensarla nell'ottica della teoria dell'intersoggettività di Husserl. In tal modo mettono implicitamente fra parentesi le due colonne su cui poggiavano le riflessioni di Scheler sulla percezione diretta, la dimensione valoriale della *Wertnehmung* e la grammatica espressiva a livello unipatico, rischiando così una crisi di fondamenti [§ 5.3.1].

La mia proposta è quella di recuperare la dimensione dell'espressione a livello unipatico e d'interpretare l'interazione con questa dimensione nei termini di un'affettività primordiale comune a tutta la vita. Questo determina uno spostamento dell'ottica, con cui affrontare la fenomenologia dell'alterità, dalla teoria dell'intersoggettività a una teoria dell'espressione. Se, come nota Scheler, l'uomo vive innanzitutto più negli altri che in sé stesso, più nella comunità che nella sua individualità, allora non ha senso supporre all'origine del processo un *minimal self* non relazionale, oppure una «identità personale», perché ogni singolarità personale si distacca dall'iniziale identificazione con l'ambiente solo grazie a un faticoso processo d'individuazione, reso possibile dall'incontro con la singolarità dell'altro (testimonianza esemplare). La singolarità non è all'origine del processo d'individuazione, ma questo stesso processo *in fieri*.

**3.** Nella seconda parte del libro viene proposta una psicopatologia dell'*ordo amoris*. Di solito in psichiatria il concetto di persona non viene esplicitamente tematizzato. Nel DSM e nelle opere di psichiatria compare quasi sempre in senso negativo, ad es. in riferimento ai processi di "depersonalizzazione", oppure utilizzando un termine apparentemente meno impegnativo da un punto di vista filosofico come "personalità", ad es. nel caso di "disturbi della personalità". Eppure le principali forme di psicosi, come la schizofrenia, la melancolia e i disturbi bipolari, implicano non solo una compromissione del senso di realtà, ma anche una decostruzione della struttura centrale della personalità, cioè di quel nucleo della persona che orienta il suo volere e rifiutare, prediligere e detestare, apprezzare e disprezzare, odiare e amare, conferendo un timbro inconfondibile a tutti i suoi atti e alle interazioni con il mondo che lo circonda e che Scheler ha proposto d'indicare, rifacendosi ad

Agostino, con l'espressione *ordo amoris*. Anche fenomeni come l'alienazione e l'estraneazione (*Entfremdung*) sono carichi di un significato filosofico e risultano difficilmente comprensibili annullando ogni riferimento alla singolarità personale. Di certo non riguardano solo il proprio corpo, sentito come un qualcosa d'estraneo, ma anche le proprie idee e il proprio sentire, cioè di nuovo tutti quei posizionamenti – volere e rifiutare, prediligere e detestare, apprezzare e disprezzare, odiare e amare – che trovano la propria scaturigine nell'*ordo amoris*. È solo in riferimento a un *ordo amoris* compromesso, che qualcuno può sentire e pensare: «io non sono più io». Affinché questa sensazione d'estraneazione rispetto alla propria singolarità si verifichi, è necessario lo sbilanciamento antropogenetico, tipico d'una posizionalità ex-centrica. Un'analisi del concetto d'*ordo amoris* e di persona diventa pertanto decisiva per la stessa psicopatologia.

La psicopatologia dell'*ordo amoris* sposta il problema dall'identità personale alla struttura della persona. Nel DSM il concetto d'identità personale compare solo in riferimento a un disturbo molto particolare come la *dissociative amnesia* [DSM-V, 298]. Il concetto d'identità personale è frequentemente utilizzato nel confronto fra filosofia e psichiatria, il punto dirimente è che però astrae dalla dimensione concreta e antropologica del posizionamento umano e difficilmente è separabile dall'idea di un nucleo sostanziale e invariabile della persona. La psicopatologia dell'*ordo amoris* riguarda sia la compromissione del posizionamento antropogenetico dell'umano nel mondo, sia il blocco del processo di formazione della singolarità personale. Tutto ciò determina un collassamento del sé sociale e del sé corporeo, che nell'umano risultano costitutivamente sbilanciati da un punto di vista antropogenetico. C'è una dimensione antropogenetica della psicopatologia che non va sottovalutata, ma che finora è rimasta nell'ombra. Da un lato la psicopatologia l'ha forse ritenuta un monopolio della filosofia, senza ripercussioni rilevanti sul piano clinico. Da un altro lato alla filosofia mancano gli strumenti e i dati per seguire le ricadute concrete dei disturbi dell'*ordo amoris* nella pratica clinica.

L'esigenza di questo dialogo è però avvertita da più parti. Non è irrilevante che in Germania, ad Heidelberg, sia stata istituita una cattedra universitaria con un titolo significativo: *Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie*. Una cattedra universitaria dedicata ai fondamenti filosofici della psichiatria e della psicoterapia. Tale cattedra è stata assegnata a Thomas Fuchs, uno degli psichiatri e filosofi più brillanti a livello internazionale. Fuchs osserva che chiunque sia attivo nel campo psichiatrico opera inevitabilmente sulla base di una serie di presupposizioni implicite sulle strutture e sulle cause dei processi delle malattie psichiche. Pertanto lo psichiatra ha la possibilità di seguire questi presupposti filosofici senza tematizzarli, il che spesso comporta una distorsione o, per lo meno, una semplificazione della complessità dei fenomeni psichici, oppure di cercare di farsi un quadro coerente ed esplicito delle concezioni alla base del proprio lavoro. Per questi motivi «la filosofia non può essere considerata un “hobby” per pochi psichiatri, ma

al contrario riguarda chiunque sia attivo in questa disciplina. Naturalmente a condizione che si tratti di un'attività scientifica» [Fuchs 2010, 236].

È evidente che l'impostazione di Fuchs si differenzia dalla "filosofia" del DSM. Tale manuale è stato utilissimo nella descrizione e classificazione dei sintomi patologici, ma al prezzo d'identificare il caso clinico con il quadro sintomatologico e di ricondurre la psichiatria a un metodo collaudato e scientifico di classificazione dei sintomi. Che questo approccio sia problematico è segnalato anche da Sass e Parnas [2003], quando rilevano l'assenza di concetti decisivi, quali ad es. la nozione di sé, che è invece indispensabile per affrontare il problema della schizofrenia. Altri termini di portata decisamente filosofica sono presenti nel DSM, ma utilizzati come se avessero un significato ovvio e univoco. A tal proposito, se si analizza con attenzione la definizione che viene data di *mental disorder* [DSM-5, 20], si scoprono rinvii a tutta una serie di concetti centrali per la filosofia e la sociologia. Così a proposito dei *clinically significant disturbances* un ruolo centrale viene assegnato ai disturbi relativi all'*emotion regulation*, senza però chiarire che cosa s'intenda con *emotion regulation* e neppure con *emotion*. L'*ordo amoris* è un'ipotesi filosofica relativa all'*emotion regulation* basata su di una precisa fenomenologia dell'emozione.

Questo ondeggiamento nell'inclusione ed esclusione di termini rilevanti di origine filosofica forse può essere interpretato, esso stesso, come sintomo d'un problema e di una discussione ancora aperta sull'immagine che la psichiatria ha di sé stessa e del proprio metodo. Un esempio esplicito in questo senso è rappresentato dai lavori di John Cutting volti a ripensare una psicopatologia che non si esaurisca in una classificazione neutrale e oggettiva di sintomi e aperta al confronto con la tradizione filosofica – e a quelli di Giovanni Stanghellini, da sempre particolarmente attento alla dimensione antropologica.

Senza questo allargamento di prospettive gli stessi risultati della DSM rischiano di rimanere prigionieri di sé stessi. Così se la connessione stabilita dal DSM fra *mental disorder* e *disturbance* nella *emotion regulation* si rivela estremamente significativa e promettente, è anche vero che essa rimane poi congelata all'interno d'una prospettiva puramente diagnostica. D'altra parte, anche sul versante più attento alla tradizione filosofica della ricerca psicopatologica, tale intuizione è stata spesso valorizzata solo parzialmente, trascurando ad es. un'analisi della connessione dei disturbi della *emotion regulation* con la *valueception*<sup>1</sup>.

La psicopatologia dell'*ordo amoris* consente d'estendere il campo d'indagine alla dimensione antropocentrica, valoriale ed espressiva. In questa direzione, l'importanza di Scheler risulta evidente non appena si considerano le sue analisi fenomenologiche sull'espressività e sulla distinzione fra corp vivo (*Leib*) e oggetto corporeo (*Körper*). Secondo Scheler, il nostro rapporto con la realtà e il nostro modo di posizionarci nel mondo dipendono, in ultima

1. Un'eccezione significativa in questo senso è rappresentata da Cutting [2009] e da Stanghellini e Mancini [2017].