

Guido Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 336, € 25,00.

«La persona è oggi al centro del dibattito filosofico, sociologico, giuridico e bioetico, eppure è come se la dimensione ontologica della persona fosse sempre sul punto di sfuggire alle reti costruite dalle più svariate teorie. Che cos'è una persona? Come si costituisce concretamente l'identità personale? Che rapporto c'è fra identità personale e identità psichica? C'è coincidenza fra persona e *homo sapiens*?» (p. 12). Da questa serrata compagine di domande prende avvio l'appassionata indagine dell'autore, che intreccia con sapienza costruttiva due distinte ricerche: quella che ripercorre (nella prima parte del volume) il divenire storico dell'antropologia filosofica occidentale (da Platone all'età contemporanea), e quella che si misura in termini schiettamente teorici con il problema della persona, nello sforzo (in corso) di emanciparsi dalla originaria impostazione fenomenologica, per accedere al terreno in parte incognito della ontologia.

Solo a p. 296 l'autore concede, a coronamento di un itinerario tormentato, la «definizione» di persona, che fornisce anche il titolo del libro: «*la persona è una totalità incompiuta che metabolizza funzioni psichiche in atti grazie a una singolarizzazione operativa di tipo partecipativo e non a una chiusura operativa omeostatica*». L'ontologia della persona non si nasconde l'ambizione metafisica di accedere a «una nuova teoria dell'esperienza» (p. 179), che Cusinato – riprendendo Schelling – chiama un «empirismo filosofico» compiuto. Si tratta di emanciparsi dalla visione naturalistica tradizionale e dal connesso primato della «sensazione», e di ammettere l'autonomia di un «ambito dell'esperienza distinto dalla sensazione e correlato al centro personale» (*ibid.*). Per quanto concerne il concetto stesso di sensazione, andrà accolta la critica al carattere «sintetico» della intuizione empirica (Kant), sostituito da quello della sua funzione «selettiva», all'interno dell'unità funzionale organismo-ambiente (Uexküll). Alla delineaione storica del problema sono dedicati il secondo e terzo capitolo della prima parte (i §§ dal 4 all'11, con i relativi sottoparagrafi), mediante una piana e trasparente esposizione dei riferimenti filosofici prediletti dall'autore. In primo luogo, lo Schelling berlinese, cui è riconosciuto il merito del superamento del limitato «concetto teleologico», entro cui Kant imprigionava l'autonomo sviluppo del vitale: «la vita è l'autonomia che si manifesta, è lo schema della libertà» (p. 71). Una tesi ermeneutica forte di Cusinato è infatti il debito (sinora misconosciuto dalla critica, ma filologicamente dimostrabile) contratto dall'antropologia filosofica di Max Scheler, nei confronti dell'ultimo Schelling (*ivi*, pp. 81-83). Ma la linea principale della ricostruzione storica attuata dall'autore è quella che collega in modo originale (e dichiaratamente «sperimentale») il percorso storico dell'antropologia filosofica novecentesca (la classica linea Scheler-Plessner-Gehlen, arricchita da puntuali riferimenti a Dilthey, Alsborg, Seidel) alla odierna teoria dei sistemi (Bertalanffy, Luhmann, Maturana), da cui sono attinte le fondamentali nozioni di «centricità», «autopoiesi», «chiusura operativa» dell'organico, che servono a meglio differenziare le nozioni di «apertura», «autodattità», «eccedenza agapica», proprie della persona e irriducibili al piano bio-psichico. Come infatti l'autore chiarisce, «la sfera psichica risulta essere il livello più complesso del processo biopsichico» (p. 13), dal quale lo spirituale non «emerge» (sulla base di un implicito riduzionismo), bensì si «costituisce», attingendo alla persona in quanto «centro reale capace di agire concretamente e dotato di potere motivante» (*ibid.*). L'esigenza (largamente condivisibile) avanzata qui da Cusinato è di andare oltre le tradizionali opposizioni metafisiche, assegnando al concetto di *Geist* un mero attributo funzionale: «lo "spirito", in quanto forma o principio organizzativo, si estende non solo a tutta la

vita, ma anche a tutto il mondo inorganico. Ne consegue che l'opposizione fra spirito e vita risulta contraddittoria, mentre assolutamente centrale diventa il problema di definire la differenza fra piano psichico e spirituale» (*ibid.*). Di conseguenza, l'antropologia filosofica dell'ultimo Scheler va liberata dalla teoria della «impotenza della spirito» e riformulata nei termini di una ontologia della persona.

Le nozioni decisive (ma forse anche quelle meno risolte dal pur generoso tentativo dell'autore) sono quelle di «eccedenza dionisiaca», «ordo amoris», «persona partecipativa», che finiscono per costruire un "ponte" avventuroso tra Nietzsche, Scheler e Agostino. È legittimo porre nella «rivoluzione dell'eros», come tratto distintivo della «apertura» ambientale propria dell'uomo rispetto all'animale non umano, il momento apicale del «processo di centricità», che non fuoriesce dalla sfera biopsichica, per meglio differenziare, raccordandola, quella «eccedenza agapica» di cui vive la persona (pp. 159-173). Ma come spiegare – oltre l'evidente «salto» – la continuità (che pure andrà supposta) tra le due forme dell'eros, che consente alla persona di attuare la propria «chiusura operativa», metabolizzando in atti espressivi il materiale della propria vita biopsichica? Se non si vuole trasformare il «salto» in «mistero», si dovrà postulare un accesso al «valore» attraverso *tutti* gli «strati affettivi e personali» che «non hanno una funzione biologica, ma servono a orientare la "produzione" di libertà» (p. 112), non accontentandosi della metafora freudiana della «sublimazione». A tale scopo si richiederebbe però una più fine «fenomenologia» degli affetti inferiori e psicosomatici (Cusinato fa, ad es., un interessante accenno alla «noia», lasciandolo poi in sospeso), se non si vuole ammettere un «caos» indistinto, ma un «ordine» nel sentire profondo (quello a cui nel suo *Zibaldone* Leopardi ha dedicato pagine da rimeditare). È difficile altrimenti sfuggire al sospetto di avere operato una ennesima ricostruzione intellettualistica: guardando a Freud con gli occhi di Platone, e risalendo poi per i fili (tutt'altro che invisibili) di un neoplatonismo cristiano e agostiniano, da *eros* ad *agape*, dal «noi-centrismo» egocentrico alla «comunione» dell'io simpatetico che «esplode» verso il «tu» onnilaterale delle persone (dalla «presenza» alla «compresenza», come diceva Aldo Capitini, a cui – pur nel suo diletterantismo filosofico – non era del tutto ignoto Scheler).

La parte più convincente del percorso proposto nella seconda parte del libro è quella che accede alla ontologia da una non scontata rilettura del rapporto Husserl-Scheler. Le analisi dedicate ai concetti di «riduzione», «apriori materiale», «autodati», «immaginazione», «compartecipatività», oltre a consentire al lettore una limpida visione storica su uno dei nodi più intricati dell'esegesi fenomenologica, consentono di apprezzare meglio lo sforzo dell'autore di approdare nel territorio (ancora *in fieri*) dell'ontologia contemporanea. La tesi forte del libro è che, per opporsi al riduzionismo scientifico (esemplificato, per quanto riguarda la tematica decisiva dell'empatia, dalla neurobiologia e dalla teoria dei neuroni-specchio) sia necessario assumere l'«evidenza fenomenologica» di un «principio di espressività» come proprio della «autodati» personale: «concepisco l'essenza della persona come la matrice di un percorso ontologico controfattuale con cui la persona si manifesta dal punto di vista della propria autodati» (p. 112). La persona si manifesta nei suoi atti, e questi non sono (come intendeva Husserl nella sua teoria della intersoggettività) meri atti «partecipativi» (e in ultima analisi «psichici»), ma atti «compartecipativi» (e dunque personali). Per la persona, in quanto «totalità» di espressione, l'essere «incompiuto» o «aperto» non costituisce un limite o uno stigma di imperfezione, ma un requisito «costitutivo», che va accuratamente difeso non solo dalle possibili derive metafisiche, ma dalle stesse derive etiche (o più spesso bioetiche) perfezioniste.

È una conclusione in cui il recensore si ritrova del tutto consenziente con il recensito, apprezzando soprattutto lo sforzo di immettere la (di per sé apprezzabile e giustificata) esegesi della filosofia di Scheler in un circuito di discussione morale che si apre sugli orizzonti delle odierne pratiche filosofiche e si misura da pari a pari con quella nozione foucaultiana di «cura di sé», che ha suscitato grande interesse nel panorama contemporaneo. Se non fosse per l'indiscutibile calibro specialistico dell'opera, verrebbe anzi da suggerire al lettore una diversa linea di lettura, che la proponga anche come "esercizio spirituale" e introduzione a una possibile "tecnica esistenziale" di liberazione della persona dall'imprigionamento ambientale e dalla regressione "biopsichica" risultante dal "disciplinamento sociale" imposto dall'educazione. La qualità della scrittura e la fedeltà a un vissuto affettivo, trasparente quasi ad ogni pagina del libro, legittimano – a mio sommo avviso – anche questa ipotesi. Le pagine dedicate all'ermeneutica del soggetto di Foucault (che superano il luogo comune dell'antiumanesimo), e il ripensamento del concetto scheleriano di *Ausgleich* (che ne propongono una rilettura sociale attualissima) meritano – in tale prospettiva – una attenta meditazione.

Amedeo Vigorelli
(amedeo.vigorelli@unimi.it)