

*Recensione a*

**Guido Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler***

Königshausen & Newmann 2012

*di Loretta Iannascoli*

Finora si è tentato di definire l'identità personale a partire dalla continuità di stati o eventi psicologici o somatici, oppure dal processo lineare e autoreferenziale della mera riproduzione del proprio sé. In questo volume, il primo in lingua tedesca, Guido Cusinato propone invece di affrontare il problema del percorso d'individuazione della persona come conseguenza di un'esperienza di crisi, di rottura, di messa in discussione di se stessi. La costituzione dell'identità personale diventa in tal modo il risultato di un percorso di formazione con cui l'individuo si prende cura di se stesso e del mondo e dà origine a un nuovo inizio. Percorso d'individuazione ed esercizio di trasformazione vengono in tal modo a coincidere. È in questa direzione che l'Autore vede emergere la possibilità di un nuovo concetto di orientamento e di libertà alternativi alle logiche dominanti nella società liquida. Nell'*Introduzione* l'Autore osserva come dall'inizio degli anni ottanta nelle società del benessere si siano affermate due concezioni basate sullo stesso concetto di libertà: il neoliberalismo sul piano economico e il relativismo nichilista sul piano filosofico. Secondo l'Autore ambedue, pur essendo formalmente in contrasto fra loro, intenderebbero la libertà come il diritto a estendere illimitatamente le proprie potenzialità, considerando ogni limite o valore – che non sia il rispetto puramente formale della libertà altrui – come un inutile impaccio o un residuo moralistico, tanto da fare della *deregulation* in campo economico ed etico il proprio credo.

Questo nuovo concetto d'individuazione, e quindi di libertà, viene sviluppato da Cusinato attraverso un riferimento diretto a Schelling e a Scheler. Un primo importante risultato di questo volume è proprio quello di dimostrare l'influenza determinante di Schelling sull'ultima fase del pensiero di Scheler. Ma accanto a questo riscontro sul piano filologico vi è anche una convergenza a livello teoretico: ambedue intuiscono la centralità dell'atto di autotrascendimento nel processo d'individuazione (Schelling nel concetto di estasi dall'io e Scheler in quello di riduzione, o messa fra parentesi dell'egocentrismo). In questo atto di *autotrascendimento* l'individuo determina uno scarto nei confronti della propria prospettiva abituale e nella misura in cui riesce a distanziarsi e a guardare le cose in modo nuovo, impara a vivere se stesso e l'altro come «*sorpresa*». Ma questo svuotamento

dalla saturazione egologica non sarebbe stato possibile se l'individuo non avesse trovato un punto d'appoggio al di fuori di sé, nell'alterità. L'alterità a cui qui pensa Cusinato, come viene messo in luce nell'ultimo capitolo, non è il modello ma l'esemplarità (*Vorbild*).

Più nel dettaglio, nel primo capitolo l'Autore mette in luce l'influsso di Schelling sull'ultimo Scheler, sottolineando l'importanza del concetto di *ex-centricità*, la cui matrice storica va attribuita proprio a Schelling, il quale fu il primo ad usarlo in senso antropologico riprendendo il termine con cui Keplero aveva definito il movimento ellittico (e, appunto, eccentrico) dei pianeti e rendendolo una metafora emblematica della natura e della libertà umana: l'agire dell'uomo, e quindi il suo essere libero, non si riferisce esclusivamente alla centricità, non è un moto perfettamente circolare, ma viene continuamente controbilanciato dalla presenza di un secondo fuoco (costitutivo dell'*ex-centricità* umana). *Ex-centrico* – scrive Schelling – è *quel principio libero, indipendente dal centro che spinge e muove*. L'Autore recupera il senso del progetto teoretico-speculativo dei due filosofi, penetrando nelle radici del loro pensiero e ritrovando le immagini radicate nella sfera affettiva a testimonianza ed espressione della profondità e della qualità del loro sentire affettivo. *L'angoscia del vivere*, sentita dall'uomo che abita il mondo secondo la logica ego-centrica, sarebbe insanabile e lo lascerebbe in una posizione di stallo, se non fosse che l'*ex-centricità*, l'altro fuoco dell'ellisse, il centro perduto, non conservasse la sua autonomia, manifestandosi come esperienza del *vuoto* (*vuoto interiore* per Schelling, *vuoto del cuore* per Scheler), come *manca*, ma soprattutto lasciandosi presagire tramite la *Sehnsucht*, cioè la nostalgia e il desiderio struggente capace di generare la spinta propulsiva, strutturante e creativa diretta a ricercare ciò che deve essere riconquistato, aprendo alla possibilità di un movimento rotatorio di inversione e permettendo l'esecuzione di un atto, decisivo per i processi di crescita, di sviluppo e di tras-formazione dell'essere umano, descritto da Schelling come *estasi* e da Scheler come *riduzione fenomenologica*, in cui si richiede un atteggiamento che va sostenuto e affinato, che impone di superare l'autosufficienza e l'autoreferenzialità del soggetto, ovvero di abbandonare la propria centricità e di assumere il compito della costruzione della propria *ex-centricità*. *Rivelazione* e *autorivelazione*, che Scheler, in particolare, elaborerà anche attraverso il concetto di *Weltoffenheit*, diventano perciò altri due termini chiave fondamentali inerenti alle esperienze attraverso cui la persona può costruire l'*ex-centricità* a partire da un'intenzionalità che non poggia sul soggetto ma che proviene dal mondo. Una particolare attenzione viene dedicata al concetto di *autotrascendenza*. Sempre mostrando i denominatori comuni fra i due filosofi, vengono riassunti i modi diversi di declinarla, enumerando le diverse forme o connotazioni dell'evento trasformativo di *rinascita* e di *purificazione interiore* rappresentato dall'atto di trascendersi attraverso cui l'essere umano dà forma alla sua esistenza personale e "si prende *cura di sé*".

Avendo messo bene a fuoco le nozioni teoretiche e le immagini fondamentali, ovvero i veri e propri pilastri e le coordinate di base dell'antropologia filosofica di Schelling e di Scheler, il lettore può ora, senza incorrere in fraintendimenti, affrontare le rigorose indagini dei due capitoli successivi, in cui l'Autore evidenzia i puntelli delle teorie, i concetti centrali, i nodi e gli snodi essenziali, mostrando nel contempo e con chiarezza come essi si integrino e si compenetrino dando vita, nonostante alcune oscurità e incongruenze, a sistemi complessi assai ricchi, audaci ma anche aperti, non dimenticando di far capire quale siano le motivazioni di fondo che agiscono nei due filosofi presi in esame.

Il secondo capitolo è dedicato a Schelling che, a partire dalla *Freiheitschrift* inaugura, in discontinuità con la tradizione idealistica, una nuova filosofia della persona. Il testo chiarisce quali siano i passaggi chiave di un discorso che, incentrato sul concetto di libertà, mostra tutte le implicazioni insostenibili inerenti ad un concetto formale di libertà intesa come autonomia dell'io o come libertà di scelta. Contestando i presupposti dell'idealismo e dialogando criticamente con Spinoza, Schelling giunge alla formulazione di una nozione di libertà personale intesa quale facoltà del bene e del male. Viene ricostruita così la dinamica dell'argomentazione mostrando come l'esercizio della libertà sia in relazione con lo sviluppo della personalità, la quale proprio di fronte alla scelta concreta si trova nella possibilità di ascoltare il proprio nucleo più originario e di attuare la logica che conduce alla rivelazione e alla fioritura della persona. La novità introdotta da questa nuova concezione di libertà riguarda il modo di intendere il processo d'individuazione di un essere umano la cui natura appare a questo punto plastica, senza un'identità predefinita o precostituita, ma in grado di costruirsi nell'esercizio di una libertà intesa come vera e propria attività creatrice. Ritrovando le fasi e i momenti cruciali dell'elaborazione della filosofia della persona schellinghiana, l'Autore mostra come ad essere decisivo sia il passaggio dal concetto di *rivelazione*, intesa come manifestazione immediata di una essenza definita già in partenza, a quello di *autorivelazione*, quale espressione dell'autotrascendenza di una personalità, che poggia su di un fondamento oscuro, che vive una costitutiva originaria tensione e che, non ancora compiuta, cresce e si sviluppa in un infinito processo di formazione che viene vissuto come rinascita.

L'Autore, conducendo il lettore a scandagliare gli intenti profondi dell'argomentazione schellinghiana, mostra come questa nuova concezione antropologica vada a congiungersi con una nuova metafisica in cui Schelling, in contrasto con Spinoza, elabora una nuova immagine di Dio e dell'uomo e propone una diversa teodicea, non più ricercando la responsabilità dell'uomo o di Dio, ma ritrovando la fonte del problema in Dio stesso, nella *originaria tensione tra fondamento e esistenza*. Ripercorrendo gli sviluppi sistematici del suo pensiero, vengono individuati i motivi che spinsero il filosofo tedesco a riconoscere il carattere personale e vivente di Dio e a elaborare l'idea di un suo divenire. Rivisitando così le coordinate essenziali delle tesi schellinghiane della separazione di fondamento e esistenza, della differenza

fra prima e seconda creazione, si mostra come oscillazioni e difficoltà in cui si dibatte il suo pensiero vengono affrontate ponendo il divenire dell'uomo e la sua libertà in collegamento non più con il *fondamento* impersonale, l'abisso da cui Dio s'innalza, ma con l'*autorivelazione* di Dio come persona che si sviluppa liberamente; in rapporto non più alla *prima creazione*, con Dio che ha creato il mondo, ma alla *seconda creazione*, che diventa lo spazio in cui l'uomo può esercitare la sua libertà intesa come possibilità di scegliere il bene e il male. Nell'orizzonte che così si delinea, il male diventa una possibilità della libertà umana e il Dio che si autorivela il modello esemplare della possibilità di sconfiggerlo. E poiché la scelta per il bene contro il male promuove la persona e la rafforza, la figura mediatrice del Figlio di Dio diventa modello esemplare anche della sua rinascita. Nel lungo cammino di riflessione sulla libertà, Schelling giungerà così a ritenere che la libertà umana sia un processo di *imitatio Dei* che trova il suo fondamento nella partecipazione al processo attraverso cui Dio trionfa sul male. Nel profondo travaglio di questa fase del suo pensiero, la prova dell'esistenza di un Dio personale viene in questo modo rovesciata: se il male può essere vinto e se non c'è solo il male, allora Dio esiste, poiché Dio è presente in ogni vittoria del bene sul male.

Nel terzo capitolo è alla filosofia di Scheler che l'Autore rivolge l'attenzione, ripercorrendo le vie interne e tormentate attraverso cui il filosofo tedesco giunge a criticare il teismo tradizionale, elaborando nel contempo l'idea di un Dio diveniente. Scheler, così come Schelling, arriva a una nuova immagine di Dio cercando una soluzione alternativa al problema del male. Il capitolo illustra sistematicamente i paradigmi che puntellano le teorie che Scheler ha sviluppato fra il 1923 e il 1928, muovendo dalla sua critica al teismo del *nous poietikos* e alle aporie del Dio diveniente. L'Autore individua quali siano i presupposti e i passaggi fondamentali che permettono a Scheler di compiere il salto paradigmatico, quali le fonti ispiratrici, quali i punti nevralgici di questa fase critica e, nel contempo, assai creativa della sua speculazione, che si sviluppa attraverso la rielaborazione di termini costitutivi della sua filosofia quali *spirito e persona, eros e agape*, ponendo l'attività creatrice dell'agape non più in rapporto con lo spirito (che nella fase intermedia era equivalente alla persona) ma con la persona che assurge a centro reale dotato di forza dell'amare. Merito dell'Autore è quello di mostrare come Scheler sviluppa una antropologia filosofica della *Bildung* rimanendo ancorato a quel cristianesimo dal quale prende invece sempre più le distanze attraverso una metafisica dello spirito impotente e del Dio in divenire, lasciando anche emergere il senso del panenteismo scheleriano: dietro al mistero di un *Deus absconditus* e trascendente di cui non è possibile dire nulla, vi è il Dio che si fa immanente agendo nel mondo e manifestandosi attraverso la comunità d'amore delle persone, le quali, amando, entrano a *far parte* dello suo stesso movimento agapico, *partecipano* alla *creatio continua* in cui si realizzano valori nuovi e più alti.

Le pagine successive offrono un'approfondita e documentata ricognizione dei vari ambiti concettuali implicati nella comprensione della

persona umana con lo scopo di chiarire, come essa possa immettersi nel processo di formazione dell'identità personale e quali siano i momenti decisivi della costruzione della sua singolarità. Sempre in questo capitolo l'Autore si chiede come mai Scheler faccia ricorso al termine greco «*tèchne*» per designare la riduzione fenomenologica e suggerisce che in tal modo Scheler pensi a una tecnica di conversione (*Umkehrung*), nel senso della *tèchne tês periagogês* di Platone. Mettendo in discussione consolidate interpretazioni, l'Autore delinea così una convergenza fra la riduzione scheleriana e le tematiche della *cura sui* proposte da Pierre Hadot e riprese poi dall'ultimo Foucault. Più che un metodo epistemologico, come in Husserl, la riduzione in Scheler si rivela un esercizio di trasformazione del proprio modo di vivere, un esercizio antropologico di ri-posizionamento esistenziale nel mondo, ri-posizionamento che attraverso la messa fra parentesi della struttura autoreferenziale della soggettività permette l'aprirsi a un'intenzionalità che parte dal mondo e che chiama la persona alla propria destinazione. In questo modo appare chiaro perché la riduzione è, a ben guardare, un aver cura della propria seconda nascita in cui alla messa fra parentesi dell'ego subentra l'*umiltà* come modo dell'amare, in cui la persona si apre affettivamente alle fondamentali esperienze trasformative del *rispetto riverenziale* (*Ehrfurcht*) e della *meraviglia* nei confronti del mondo e, dunque, al mistero e alla sacralità di ogni esistente.

L'atteggiamento (posizionamento) totalmente attento, meravigliato, affascinato nei riguardi del mondo è alla base della tesi scheleriana della priorità della sfera emotiva su quella conoscitiva, secondo cui l'uomo può inoltrarsi nella pienezza del mondo solo affinando il proprio sentire affettivo e valoriale. Viene analizzata pertanto la struttura dell'apertura del mondo e al mondo (*Weltoffenheit*), ovvero le esperienze specifiche in cui si crea l'orizzonte nel quale il mondo si autorivela, esaminando le questioni fondamentali riguardanti il rapporto fra valori e esperienza, fra esperienza e funzione apriorica, i criteri per stabilire l'altezza del valore nel sistema gerarchico, le teorie della funzionalizzazione e dell'*ordo amoris* e delineando in tal modo una concezione secondo cui l'uomo è comprensibile solo come struttura aperta, come un essere in costruzione e, soprattutto e prima di ogni cosa, come un *ens amans*. La sua identità di persona si costituisce in un atto di trascendimento per prendere parte a qualcosa di diverso da sé. Ma il soggetto non si trascende da solo, l'atto di trascendimento avviene grazie all'altro il quale è l'unico ad impedirgli di rimanere intrappolato nella sua intrascendenza. Arrivando al fulcro della filosofia scheleriana, ritenendo l'amore il nucleo costitutivo fondamentale della persona, si spiega in che senso il fattore trasformativo è l'atto dell'amare in virtù del quale il soggetto *partecipa e prende parte* attivamente all'articolazione dell'identità altrui dando parallelamente forma al suo centro personale; in che modo la strada attraverso cui si acquisisce consapevolezza della propria personalità diventa la stessa in cui si sperimenta la propria appartenenza non solo agli altri membri della specie umana ma a tutti gli esseri, ossia la fratellanza, la solidarietà, la corresponsabilità dei destini.

L'Autore affronta infine il tema del *Vorbild*, sottolineando come la figura dell'esemplarità rappresenti per l'etica materiale di Scheler ciò che il dovere e la norma sono per l'etica formale di Kant: «a plasmare e a formare l'anima non sono regole formali astratte e universalmente valide, ma sempre e soltanto esemplarità». Le esemplarità, al contrario dei modelli, creano le condizioni trasformative di crescita, non attraverso norme o comandi, ma orientando la persona nell'esercizio del suo sentire, permettendole di trovare l'accesso alle sue emozioni, risvegliando e facendo fiorire i suoi strati affettivi, determinando un allargamento del suo orizzonte assiologico. Il *Vorbild* è un attrattore dell'identità ed è il presupposto per la trasformazione e il rinnovamento. La tesi sostenuta e argomentata è che non si tratta di processi imitativi dell'esperienza altrui, ma di veri e propri processi creativi: le vie dell'altro, la sua testimonianza, fanno breccia dentro, ridestano le fonti del suo saper venire a contatto con nuovi ambiti di realtà e di valori secondo modalità che sono confacenti alla sua personalità perspicua.

L'esemplarità diventa in tal modo una delle nozioni teoreticamente più originali del libro, in cui l'Autore riprende e sviluppa tematiche già affrontate in *Katharsis* (Napoli 1999) e in *La Totalità incompiuta* (Milano 2008). Con esemplarità l'Autore intende una *testimonianza* individuale scevra da qualsiasi intenzione pedagogico-moralistica: non appena ricadesse nella retorica del "voler dare il buon esempio" si uniformerebbe infatti alla logica del modello. Un modello è universale nella misura in cui rende tutti più uguali, mentre un'esemplarità è universale nella misura in cui rende tutti un po' più unici, motivando ciascuno a seguire un diverso percorso di trasformazione esistenziale (cfr. p. 187). L'esemplarità non trasmette contenuti, ma piuttosto promuove una forma di compartecipazione o partecipazione solidaristica (*solidarische Teilhabe*). Infine l'esemplarità fornisce un'importante chiave di lettura per l'interpretazione del rapporto fra Schelling e Scheler: ambedue insistono su una nuova immagine vivente del divino, intesa come fonte d'ispirazione della rinascita del centro personale. In questo senso la figura del Figlio, esplicitata da Schelling nella *Filosofia della mitologia* come momento mediatore della conversione (*Umkehrung*) e della riconciliazione con il Padre, diventa il punto di riferimento per l'uomo del processo di rinascita. Diventa cioè persona, intesa come espressione del processo di conversione (*Umkehrung*).

Concludendo, ci sembra importante da un lato sottolineare che per la prima volta viene condotta un'indagine approfondita e rigorosamente documentata sulla fonte schellinghiana del pensiero di Scheler chiarendo questioni assai controverse dell'ultima fase del suo percorso teoretico, e dall'altro rilevare che l'Autore individua e descrive con grande precisione i punti di snodo tra le questioni antropologiche, etiche e metafisiche affrontate nelle prospettive teoretiche di entrambi i filosofi.