

**GUIDO
CUSINATO**

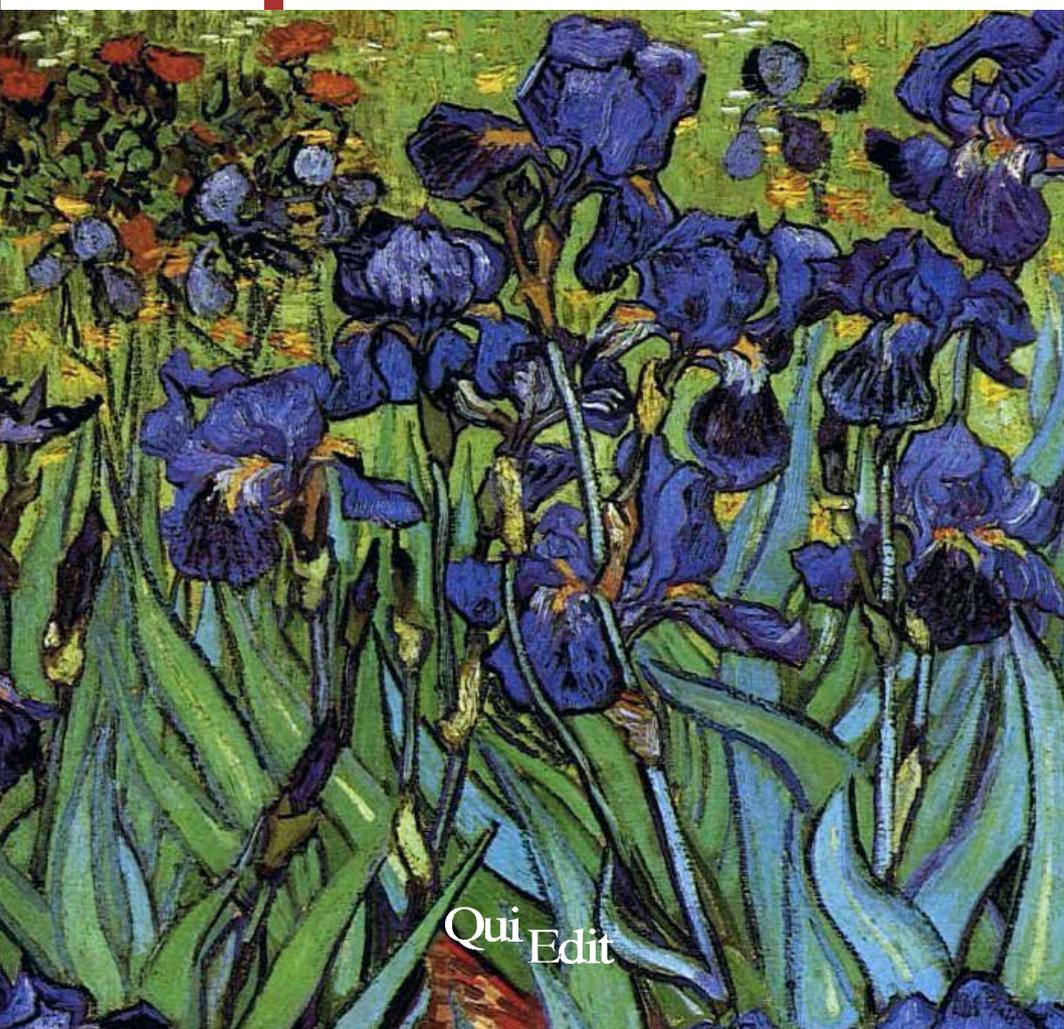
Periagoge

Teoria della singolarità
e filosofia come esercizio di trasformazione

II edizione



Thaumàzein
θαυμάζειν



Qui Edit



Thaumàzein

Θαυμάζειν

COLLANA DELLA RIVISTA DI FILOSOFIA «THAUMÀZEIN»

1

COMITATO SCIENTIFICO

DAMIR BARBARIĆ – ZAGABRIA
MARCELO BOERI – SANTIAGO DEL CILE
JOHN CUTTING – LONDON
ANTONIO DA RE – PADOVA
ROBERTA DE MONTICELLI – MILANO, S. RAFFAELE
CINZIA FERRINI – TRIESTE
ELIO FRANZINI – MILANO, STATALE
SHAUN GALLAGHER – MEMPHIS (USA)
ROBERTA GUCCINELLI – LUCCA
LIANGKANG NI – GUANGZHOU, CINA
MAURO MAGATTI – MILANO, CATTOLICA
PAOLO AUGUSTO MASULLO – POTENZA
MAURIZIO MIGLIORI – MACERATA
CHRISTOPH HORN – BONN
ELENA PULCINI – FIRENZE
ROCCO RONCHI – L'AQUILA
MASSIMO RECALCATI – PAVIA
HOLMER STEINFATH – GÖTTINGEN
SALVATORE TEDESCO – PALERMO
DAN ZAHAVI – COPENHAGEN

Copyright© by QuiEdit s.n.c.
Via S. Francesco, 7 – 37129 Verona, Italy
www.quiedit.it

e-mail: informazioni@quiedit.it

Prima edizione: Febbraio 2014

Seconda edizione: Settembre 2017

ISBN: 978-88-6464-113-3

Progetto grafico: Riccardo Costi

In copertina: Vincent Van Gogh, *Iris* (1889), Los Angeles, J. Paul Getty
Museum

La riproduzione per uso personale, conformemente alla convenzione di
Berna per la protezione delle opere letterarie ed artistiche, è consentita
esclusivamente nei limiti del 15%.

GUIDO CUSINATO

PERIAGOGE

TEORIA DELLA SINGOLARITÀ
E FILOSOFIA COME ESERCIZIO DI TRASFORMAZIONE

II edizione

QuiEdit

INDICE

PREFAZIONE	13
1. PLASTICITÀ UMANA E COLTIVAZIONE DEL DESIDERIO	15
1.1 Inquietudine e plasticità.....	15
1.1.1 Inquietum est cor nostrum.....	15
1.1.2 <i>Aura della singolarità e germinazione del desiderio</i>	16
1.1.3 <i>Individuazione e plasticità</i>	18
1.1.4 <i>Eric Kandel e le basi biologiche dell'individualità</i>	19
1.1.5 <i>La filosofia della cura in Hadot e Foucault</i>	23
1.1.6 <i>Dalla «cura sui» alle «relazioni di cura»</i>	24
1.1.7 <i>Antropologia filosofica e superamento del paradigma immunitario</i>	25
1.1.8 <i>Ripensare l'umano a partire dalla Weltoffenheit</i>	29
1.1.9 <i>Filosofia come trasformazione</i>	30
1.1.10 <i>Che cos'è la persona?</i>	31
1.1.11 <i>Il sorriso della madre e la coltivazione del desiderio</i>	32
2. L'ORIENTAMENTO NELLA SOCIETÀ LIQUIDA ESCLUDENTE	35
2.1 Modello e testimonianza maieutica	35
2.1.1 <i>Vocazione peragogica e disincanto</i>	35
2.1.2 <i>Ripensare Platone partendo dalle relazioni di cura</i>	39
2.1.3 <i>Modello e testimonianza maieutica</i>	41
2.1.4 <i>Morale ed etica</i>	46
2.2 L'onda di Hokusai	47
2.2.1 <i>La natura repressiva della società liquida escludente</i>	47
2.2.2 <i>Per un nuovo concetto di verticalità e di orizzontalità</i>	48
2.2.3 <i>La scala di Climaco e l'onda di Hokusai</i>	50
2.2.4 <i>Distacco dal sé e inaugurazione della singolarità</i>	53
2.2.5 <i>Due obiezioni</i>	55
2.3 Disinibire per sorvegliare	57
2.3.1 <i>Foucault e la ricerca di un nuovo spazio di riflessione sull'umano</i>	57
2.3.2 <i>Sul "fallimento" di Foucault</i>	58
2.3.3 <i>Il potere e la repressione sessuale</i>	60
2.3.4 <i>La trasformazione del meccanismo repressivo nella società liquida escludente</i>	61

2.4	Il sapersi orientare	63
2.4.1	<i>Passioni narcisiste ed eclissi del desiderio</i>	63
2.4.2	<i>L'ordine del sentire</i>	64
2.4.3	<i>Sapersi orientare e ordine del sentire</i>	64
2.4.4	<i>Democrazia: coltivazione del desiderio e mestiere del pensare</i>	68
2.5	La creazione del consenso attraverso la disinibizione.....	70
2.5.1	<i>L'indifferentismo etico e la scomparsa dello sforzo ermeneutico</i>	70
2.5.2	<i>La convergenza fra neoliberalismo e indifferentismo etico</i>	71
2.5.3	<i>L'incantamento nell'epoca del mondo disincantato</i>	73
2.5.4	<i>Dal peccato alla depressione</i>	75
2.5.5	<i>Ripensare i valori oltre il paradigma repressivo</i>	78
2.6	L'allevamento mediatico della sfera intima	79
2.6.1	<i>La crisi della funzione genitoriale</i>	79
2.6.2	<i>La colonizzazione della sfera intima</i>	81
2.6.3	<i>Interiorizzazione del potere e lotta per il proprio riconoscimento</i>	84
3.	ESPRESSIVITÀ E FENOMENOLOGIA DEL SENTIRE	87
3.1	Menzogna romantica e principio d'espressività	87
3.1.1	<i>La differenza fra sentire e sensazione</i>	87
3.1.2	<i>La fallibilità del sentire: illusioni e allucinazioni</i>	89
3.1.3	<i>Sentire immediato e menzogna romantica</i>	91
3.1.4	<i>Espressività e singolarizzazione</i>	92
3.1.5	<i>Trascendimento del contesto e principio d'espressività</i>	93
3.1.6	<i>Espressività e auto-percezione</i>	94
3.1.7	<i>La dialettica fra espressività e contesto</i>	95
3.1.8	<i>Simulazione ed espressività</i>	98
3.1.9	<i>Espressività e affordances</i>	99
3.1.10	<i>Le affordances etiche</i>	101
3.1.11	<i>Il legame essenziale fra vita ed espressività</i>	102
3.2	La libertà e la distinzione fra volontà e scelta.....	105
3.2.1	<i>Spinoza: dalla libertà della scelta alla libertà attraverso le idee adeguate</i>	105
3.2.2	<i>L'espressività è immanente o trascendente rispetto alla "causa"?</i>	107
3.2.3	<i>Schelling: la scissione fra volontà e scelta</i>	108
3.2.4	<i>La volontà e l'irruzione del sentire</i>	110
3.2.5	<i>La volontà dell'intelletto e la volontà del sentire</i>	112
3.3	Dall'ortonomia del sentire alla maturità del sentire	113
3.3.1	<i>Brentano: i due livelli del desiderio (orexis)</i>	113
3.3.2	<i>L'ortonomia brentaniana del sentire</i>	116
3.3.3	<i>Sentire ed esercizio del sentire</i>	117
3.3.4	<i>Dall'ortonomia alla maturità del sentire</i>	119

3.4	La volontà e i picchi del sentire.....	120
3.4.1	<i>I picchi del sentire</i>	120
3.4.2	<i>Picchi del sentire e periagoge</i>	121
3.4.3	<i>La parte maledetta della dissipazione</i>	122
3.5	Emozione e giudizio	125
3.5.1	<i>Emotional turn e retroterra cognitivista</i>	125
3.5.2	<i>Che cosa sono le emozioni?</i>	127
3.5.3	<i>Le emozioni troppo intelligenti di Martha Nussbaum</i>	130
3.5.4	<i>Emozione e rappresentazione (Vorstellung)</i>	135
4.	DESIDERIO E SINGOLARIZZAZIONE	137
4.1	Desiderio e alterità.....	137
4.1.1	<i>Desiderio e riconoscimento dell'alterità</i>	137
4.1.2	<i>Hegel e Schelling: dalla coscienza infelice all'estasi</i>	138
4.1.3	<i>Desiderio e mancanza</i>	141
4.1.4	<i>De-siderio come de-costellazione</i>	144
4.1.5	<i>La testimonianza maieutica: «genitore», «amante», «guida»</i>	145
4.1.6	<i>Dal desiderio mimetico all'etica della testimonianza maieutica</i>	149
4.1.7	<i>La solitudine necessaria: interiorità eccentrica e soliloquio</i>	150
4.2	Fame di nascere del tutto e fecondità del vuoto	152
4.2.1	<i>Il desiderio come fame di nascere del tutto</i>	152
4.2.2	<i>Il metabolismo della fame di nascere del tutto</i>	154
4.2.3	<i>Fame di nascere del tutto e vuoto del cuore</i>	155
4.2.4	<i>Fame di nascere del tutto e disturbi alimentari</i>	156
4.3	Omeostasi e godimento.....	157
4.3.1	<i>Pulsioni ed equilibrio omeostatico</i>	157
4.3.2	<i>L'umano come otre forato</i>	158
4.3.3	<i>Il giardiniere dell'anima</i>	160
4.3.4	<i>Il piacere positivo e la felicità</i>	162
4.4	Desiderio e singolarizzazione del godimento	165
4.4.1	<i>Desiderio e godimento</i>	165
4.4.2	<i>Critica alla natura originariamente negativa del godimento</i>	167
4.4.3	<i>Introduzione del limite e singolarizzazione del godimento</i>	168
4.4.4	<i>L'esercizio del preferire e la rivoluzione erotica</i>	169
4.4.5	<i>Coazioni a ripetere: rinviare o appagare all'infinito il godimento</i>	171
4.4.6	<i>Convergenze fra desiderio e godimento: inaugurazione della singolarità</i>	172
4.4.7	<i>Il problema etico: appassimento e fioritura della singolarità</i>	174
4.4.8	<i>La regressione del desiderio a godimento compulsivo</i>	174

5. FILOSOFIA DELLA MENTE E IDENTITÀ PERSONALE	177
5.1 Filosofia della mente e <i>moral self</i>	177
5.1.1 <i>L'identità personale come immagine «assemblare»</i>	177
5.1.2 <i>Hume: dal «bundle of perceptions» al «moral self»</i>	178
5.1.3 <i>Metzinger: il tunnel dell'io</i>	181
5.2 Ricoeur e Taylor	182
5.2.1 <i>La critica di Ricoeur a Parfit</i>	182
5.2.2 <i>Le aporie dell'identità narrativa</i>	183
5.2.3 <i>Dall'identità narrativa all'identità espressiva</i>	184
5.2.4 <i>Taylor: riconoscimento e ammirazione</i>	190
5.3 Il tassello mancante	193
5.3.1 <i>Oltre le ermeneutiche del conosci te stesso</i>	193
5.3.2 <i>Un topo vigorosamente consapevole: cosa manca all'impiegato del sottosuolo?</i>	195
5.3.3 <i>Il principe Stavrogin: scolpire l'identità attraverso il delitto</i>	196
5.3.4 <i>La parrhesia</i>	202
5.4 Per una nuova filosofia della persona	203
5.4.1 <i>Sull'etimologia del termine "persona"</i>	203
5.4.2 <i>La persona e il ruolo sociale del sé</i>	204
5.4.3 <i>L'attuale dibattito sulla filosofia della persona</i>	205
6. METABOLISMI DEL DESIDERIO	209
6.1 Metabolizzare il posizionamento nel mondo	209
6.1.1 <i>Ratcliffe: «Feelings of being»</i>	209
6.1.2 <i>La metabolizzazione degli umori</i>	211
6.1.3 <i>Emozioni, umori e sentimenti</i>	212
6.2 Singolarità e metabolismo	214
6.2.1 <i>L'intero e le parti</i>	214
6.2.2 <i>Metabolismo e sistemi autopoietici</i>	216
6.2.3 <i>Il metabolismo espressivo</i>	217
6.2.4 <i>L'atto come cellula della persona</i>	219
6.2.5 <i>Atto, funzione e azione</i>	220
7. SINGOLARITÀ E TEORIA DELL'INDIVIDUAZIONE	225
7.1 <i>Immunitas</i> : sistemi autopoietici e sistemi eteropoietici	225
7.1.1 <i>Paradigma immunitario e violazione della chiusura autopoietica</i>	225
7.1.2 <i>La persona come ente ontologicamente innovativo</i>	226
7.1.3 <i>Sistema autopoietico e sistema eteropoietico</i>	227
7.1.4 <i>Sistema eteropoietico come sistema non immunitario</i>	229
7.1.5 <i>Paradigma immunitario e critica all'ontologia del possibile</i>	229
7.1.6 <i>Chiusura autopoietica e risposta individuale</i>	230
7.1.7 <i>Ordo amoris ed enattivismo di secondo grado</i>	232

7.1.8	<i>Ibridizzazioni: la singolarità desiderante e il postumanesimo</i>	233
7.2	La libertà emozionale	235
7.2.1	<i>La libertà emozionale come libertà che precede la libertà di scelta</i>	235
7.2.2	<i>Metabolismi della libertà</i>	236
7.3	Individuazione e libertà	237
7.3.1	<i>I condizionamenti della libertà: motivazione e causalità</i>	237
7.3.2	<i>Tropismi e riflessi condizionati</i>	239
7.3.3	<i>Sulla differenza fra meccanico e automatico</i>	240
7.3.4	<i>L'individuazione primaria: libertà e schema-corporeo espressivo</i>	240
7.3.5	<i>L'individuazione secondaria e il sistema sociale</i>	242
7.4	La terza nascita	245
7.4.1	<i>L'«individualizzazione» o individuazione terziaria</i>	245
7.4.2	<i>L'universalismo espressivo di Ekman e la metabolizzazione affettiva</i>	246
7.4.3	<i>L'inaugurazione della singolarità come persona</i>	249
7.4.4	<i>Testimonianza maieutica e co-esecuzione dell'atto</i>	250
7.4.5	<i>Deviazione teleocline e unicità del vissuto</i>	251
7.4.6	<i>Clinamen: destino e destinazione</i>	252
7.5	Ontologia sociale e trasformazione	254
7.5.1	<i>Simondon: individuazione collettiva e identitarismo</i>	254
7.5.2	<i>Rinnovamento sociale e cura dei beni pubblici</i>	255
7.5.3	<i>«Collective Intentionality» e «Miteinanderfühlen»</i>	257
7.5.4	<i>L'esperienza del «sentire-assieme» come fondamento della comunità non immunitaria</i>	260
7.5.5	<i>L'intenzionalità affettiva della comunità illimitata e il problema etico</i>	262
7.6	<i>Emotional sharing</i> e salto verso il pensiero simbolico	263
7.6.1	<i>Antropogenesi ed emotional sharing</i>	263
7.6.2	<i>Il salto verso il pensiero simbolico</i>	266
7.6.3	<i>L'intenzionalità collaborativa</i>	270
7.6.4	<i>Emotional sharing e prosecuzione della nascita</i>	273
7.6.5	<i>Emotional sharing e ontologia sociale</i>	274
7.6.6	<i>Intenzionalità collettiva e intenzionalità solidaristica</i>	277
7.6.7	<i>Emotional sharing e nascita della singolarità</i>	279
7.6.8	<i>La mancanza d'invidia e le relazioni di cura</i>	280
8.	PERSONA E PIANO ESPRESSIVO	283
8.1	Critica alle teorie dell'intersoggettività	283
8.1.1	<i>Simulazione incarnata (Gallesse) e ricezione diretta dell'espressività altrui (Scheleer)</i>	283
8.1.2	<i>Dall'intersoggettività all'espressività</i>	287
8.1.3	<i>Le paure dell'intersoggettività: la formica e il «morso della morte»</i>	287

8.2	L'espressività e il compatico	289
8.2.1	<i>Sul compatico</i>	289
8.2.2	<i>La sistole e diastole dell'apertura al mondo</i>	290
8.2.3	<i>La grammatica universale della vita</i>	291
8.2.4	<i>Sulla differenza fra patico e compatico</i>	293
8.2.5	<i>Il compatico e l'unità originaria della vita</i>	295
8.3	Persona e metabolismi della crisi	296
8.3.1	<i>Che cos'è la persona?</i>	296
8.3.2	<i>Persona e crisi</i>	298
8.3.3	<i>Recisione del legame simpatetico</i>	300
8.3.4	<i>Coltivazione del desiderio e superamento del blocco</i>	301
8.4	La dimensione empirica della persona	302
8.4.1	<i>Il paesaggio dell'esperienza emozionale</i>	302
8.4.2	<i>Individuarsi nel fare esperienza</i>	305
8.4.3	<i>Apertura al mondo e sfondamento emozionale</i>	307
8.4.4	<i>Libertà ed esperienza</i>	309
9. PRATICHE DI RISVEGLIO E SENTIMENTI GERMINATIVI ...		311
9.1	Sfondamenti affettivi e <i>Weltoffenheit</i>	311
9.1.1	<i>Trasformazione e verità</i>	311
9.1.2	<i>Sfondamento affettivo e processo d'individuazione</i>	312
9.1.3	<i>La stratificazione affettiva: distinguere senza discriminare</i>	313
9.2	Coltivazione dei sentimenti germinativi	314
9.2.1	<i>I sentimenti germinativi «privi d'invidia» (aphthonos)</i>	314
9.2.2	<i>Amare e meraviglia come nucleo dei sentimenti germinativi</i>	315
9.2.3	<i>L'accidia come incuria dei sentimenti germinativi</i>	317
9.3	Filosofia come esercizio di trasformazione.....	318
9.3.1	<i>Spiccare il proprio volo quotidiano</i>	318
9.3.2	<i>Primo esercizio: spogliarsi per vestirsi di testimonianza maieutica</i>	319
9.3.3	<i>Secondo esercizio: imparare a meravigliarsi del quotidiano</i>	321
9.3.4	<i>Terzo esercizio: meditazione sull'attimo presente</i>	324
9.3.5	<i>Quarto esercizio: soliloquio come presa di coscienza affettiva</i>	325
9.4	Che cosa significa <i>katharsis</i> ?	327
9.4.1	<i>The Truman Show e Matrix: il mito della caverna rivisitato</i>	327
9.4.2	<i>Purificarsi dall'invidia</i>	330
9.4.3	<i>Katharsis e pulizia etnica</i>	332
9.4.4	<i>Katharsis nei confronti della amathia</i>	333
9.4.5	<i>Katharsis come confutazione mediante vergogna</i>	336
9.5	Sentimenti che orientano la trasformazione	338
9.5.1	<i>La scomparsa della vergogna e del pudore</i>	338
9.5.2	<i>L'excentricità come presupposto della vergogna e del pudore</i>	339

9.5.3	<i>Singularità e oscenità</i>	341
9.5.4	<i>Pudore e bellezza</i>	341
9.5.5	<i>L'oscenizzazione della bellezza</i>	343
9.5.6	<i>Pentimenti e resurrezioni</i>	344
9.5.7	<i>Pentimento e opportunismo in relazione al senso di colpa</i>	347
9.6	Ridestamenti e meraviglia	350
9.6.1	<i>La «campagna militare» contro la meraviglia</i>	350
9.6.2	<i>Le vertigini della meraviglia</i>	351
9.6.3	<i>La meraviglia «vertiginosa» ed «epistemologica»</i>	353
9.6.4	<i>Esisto, dunque mi meraviglio</i>	354
9.6.5	<i>Esclamazione o interrogazione?</i>	358
9.6.6	<i>L'egoinmane: glorificazioni del soggetto e ridestamenti del desiderio</i>	359
9.7	Filosofia del parto	361
9.7.1	<i>Parto e antropogenesi: la neotenia</i>	361
9.7.2	<i>La filosofia come vocazione periagogica e il parto femminile</i>	364
9.7.3	<i>Nicodemo e la nascita dall'alto</i>	366
9.7.4	<i>Annunciazioni e torsioni</i>	367
9.7.5	<i>Vuoto promettente come condizione di natalità</i>	370
9.7.6	<i>Disnascita come dis-venire (Entwerdung)</i>	372
	10. VOCAZIONE PERIAGOGICA E RIDUZIONE FENOMENOLOGICA	375
10.1	<i>Epochè dell'egocentrismo e del senso comune</i>	375
10.1.1	<i>Katharsis e uscita dalla bolla</i>	375
10.1.2	<i>Distensione e tensione</i>	376
10.1.3	<i>Techne tes periagoghes e riduzione fenomenologica</i>	379
10.1.4	<i>Ripensare l'umiltà al di fuori di una morale repressiva</i>	381
10.1.5	<i>La setta e le patologie del carisma</i>	383
10.1.6	<i>I limiti del concetto scheleriano di riduzione</i>	385
10.1.7	<i>Riduzione fenomenologica ed experimentus crucis</i>	387
10.2	<i>Estasi e principium individuationis</i>	388
10.2.1	<i>Estasi e annullamento</i>	388
10.2.2	<i>Dall'annullamento alla rinascita</i>	389
10.3	Riduzione erotica e trasformazione	392
10.3.1	<i>Erotica e desiderio</i>	392
10.3.2	<i>Il bacio e l'erotizzazione della carne</i>	395
10.3.3	<i>L'apertura erotica</i>	397
10.3.4	<i>Critica all'amare oblativo</i>	397

11. ONTOLOGIA DELLE RELAZIONI DI CURA.....	401
11.1 La libertà condizionata e la cura dei legami affettivi	401
11.1.1 <i>Libertà e consenso in Kant</i>	401
11.1.2 <i>Libertà come metabolismo dei legami affettivi</i>	406
11.1.3 <i>Cura dei legami affettivi e mondo del vivere in comune</i>	407
11.1.4 <i>Cura dei legami e affinità elettive</i>	408
11.2 Il morso avvelenato dell'invidia e dell'odio.....	409
11.2.1 <i>La libertà come cura dei legami privi d'invidia</i>	409
11.2.2 <i>Periagoge e apththonos</i>	411
11.2.3 <i>Desiderio e invidia</i>	412
11.2.4 <i>Ampliamento del concetto di apththonos: invidia, odio e gelosia</i>	413
11.3 Ontologia delle relazioni di cura e fame di nascere del tutto.....	415
11.3.1 <i>Heidegger: cura e gettatezza</i>	415
11.3.2 <i>Germinazione e fame di nascere del tutto</i>	418
11.3.3 <i>Relazioni di cura e alterità</i>	419
11.3.4 <i>Il "trauma" positivo</i>	421
11.3.5 <i>Cure e cure</i>	422
11.3.6 <i>Relazioni di cura e vulnerabilità</i>	424
11.3.7 <i>Postumanesimo e autotrascendimento</i>	427
11.4 Dal giudizio riflettente all'iconismo.....	428
11.4.1 <i>Giudizio riflettente e sensus communis</i>	428
11.4.2 <i>Sensus communis e sequela</i>	430
11.4.3 <i>Platone amante dell'icona</i>	432
11.4.4 <i>Testimonianza e iconismo</i>	433
11.5 Testimonianza maieutica e germinazione del desiderio.....	434
11.5.1 <i>Il caring God</i>	434
11.5.2 <i>Testimonianza maieutica e seduzione</i>	436
11.5.3 <i>Esemplarità e controesemplarità della testimonianza</i>	437
11.5.4 <i>Testimonianza maieutica come spazio di rinascita della singolarità</i>	438
11.5.5 <i>L'opera d'arte viva e la congenialità</i>	440
11.5.6 <i>Testimonianza maieutica e aura trasformativa</i>	443
11.5.7 <i>Beni relazionali e beni condivisibili</i>	445
11.5.8 <i>Solidarietà e polarizzazione delle differenze</i>	448
INDICE DEI NOMI.....	453

PREFAZIONE

Inizialmente questo lavoro era stato concepito come una nuova edizione del libro *La cura del desiderio* (2012). In corso d'opera il testo originale è stato però ampiamente rivisto, tanto che alla fine il numero delle pagine è più che raddoppiato, portando alla comparsa di un nuovo testo. La tesi di fondo è tuttavia rimasta quella già esposta nel libro del 2012, poi ripresa anche nell'intervento al convegno che si è svolto a Verona nel Novembre del 2012 su «Cura sui e autotrascendimento» (i cui atti sono stati pubblicati l'anno successivo sulla rivista «Thaumàzein»): la formazione (*Bildung*) della singolarità umana non procede nel conformarsi all'ideale di una natura umana compiuta e universale, erigendosi pertanto all'infinito verso l'alto, ma piuttosto nel far l'esperienza della crisi. In particolare il nucleo propulsivo del processo di formazione è rappresentato dall'atto di autotrascendimento, inteso non come fuga dal mondo, ma come presa di distanza critica da se stessi. Eternarsi superandosi. In questa deviazione antropogenetica l'umano scopre che non può farsi orientare da un senso comune che s'impone dall'alto, ma solo rivolgendosi alle dinamiche della sfera affettiva che trovano il loro centro propulsivo nella forza della testimonianza maieutica dell'alterità.

Ciò che è cambiato rispetto al libro del 2012 è stato lo sforzo di ripensare e approfondire tale tesi con l'aiuto di alcune immagini iconiche. Innanzitutto c'è quella del prigioniero della caverna platonica che, una volta liberato, gira il capo verso l'apertura, deviando così lo sguardo dal «senso comune» (*doxa*) rappresentato dalle ombre proiettate sulla caverna: è il movimento della *periagoge* che dà anche il titolo a questo libro.

Una seconda immagine è quella dell'*Onda* di Hokusai. Nel preparare la locandina del convegno di Verona del 2012, cercavo un'immagine che esprimesse un movimento d'innalzamento alternativo sia all'appiattimento dell'indifferentismo etico sia all'erezione del soggetto tradizionale, e che inoltre potesse suggerire che l'inaugurazione della singolarità scaturisce da un prendersi cura di fronte all'esperienza della caduta e della crisi. Alla fine optai per l'*Onda* di Hokusai: le onde non sono un semplice movimento d'in-

nalzamento o di abbassamento, dal momento che sia nell'innalzarsi che nell'abbassarsi è implicita anche una deviazione, e tale deviazione trova il suo apice proprio nel ricurvarsi con cui l'onda rompe l'equilibrio, dando forma all'individualità imprevedibile dei frangenti. Ben diverso è il movimento rappresentato dalla *Scala* di Climaco, il cui vertice poggia saldamente sul divino. Una tensione analoga emerge, mi pare, anche confrontando *L'Annunciazione* di Botticelli e di Tiziano (cfr. § 9.7.4 *Annunciazioni e torsioni*).

Sia *L'onda* di Hokusai che *L'Annunciazione* di Botticelli rappresentano, per più aspetti, le immagini che più mi hanno aiutato a sviluppare le tesi alla base di questo libro: quella di una germinazione del desiderio che inaugura la singolarità superando gli schemi contrapposti dell'orizzontalismo (indifferentismo etico) e dell'ascesa gloriosa (assolutismo etico), e che trova piuttosto la propria via nel deviare, nel cadere vertiginoso e che, proprio nell'esperienza della vulnerabilità, si apre al mondo. Dal momento che in tale apertura al mondo (*Weltoffenheit*) non s'incontrano le sicurezze che s'impongono gloriosamente dall'alto, come nella *Scala* di Climaco e nell'*Annunciazione* di Tiziano, il processo di formazione della singolarità, per procedere, ha bisogno di rivolgersi a una pratica di cura del mondo che è anche apertura e inaugurazione di senso.

Colgo qui l'occasione per ringraziare i numerosi amici che hanno discusso con me il testo o parti di esso. Ricordo con particolare gratitudine le numerose discussioni con Fulvia de Luise, Arianna Fermani, Loretta Iannascoli, Salvatore Lavecchia, Linda Napolitano, Giacomo Pezzano, Francesco Russo, Veniero Venier e Rie Shibuya, a cui va un ringraziamento del tutto speciale.

1. PLASTICITÀ UMANA E COLTIVAZIONE DEL DESIDERIO

1.1 Inquietudine e plasticità

1.1.1 *Inquietum est cor nostrum*

Se rivolgo, con sufficiente profondità, lo sguardo dentro me stesso scorgo una tensione originaria. Di che cosa si tratta? Come interpretare tale distanza da se stessi? È forse la conseguenza dello scarto fra il proprio essere fattuale e il dover-essere kantiano? Non mi pare. Se m'interrogo, scopro dentro di me qualcosa di diverso. La tensione originale che sento alla base della mia esistenza non deriva dalla scissione fra il mio essere e il dover essere ideale, ma piuttosto dalla riduzione della mia esistenza entro i confini del mio essere autoreferenziale. Alla base di questa tensione non c'è una volontà "eroica" dell'intelletto, volta a colmare la scissione fra finitudine e dover essere ideale, ma piuttosto un'inquietudine del cuore di fronte all'appiattimento della mia esistenza entro gli angusti confini del mio "piccolo sé" autoreferenziale.

Ciascuno può liberamente analizzare il proprio sentire e interrogare l'inquietudine del proprio cuore. Se lo faccio scopro che tale inquietudine nasce non solo dal desiderio di qualcosa che mi manca, ma anche dal fatto che l'"oggetto" di tale desiderio è sempre sul punto di sfuggirmi, come se fosse in anticipo su me stesso. L'inquietudine del cuore intenziona qualcosa che è al di fuori di me, ma di cui non posso appropriarmi così come fanno le brame del sé, cioè ricercando la propria metà mancante per inglobarla, in modo da rafforzarsi fino a diventare autosufficienti.¹ L'intenzionalità del cuore segnala piuttosto l'incompiutezza della mia nascita, spingendomi in continuazione a nascere ulteriormente. In questa prospettiva la distanza dal sé non deriva dallo scarto originario nei confronti del proprio dover-essere, ma è la conseguenza di uno

¹ Già Socrate, nel *Simposio*, supera lo schema dell'erotismo come mancanza da compensare e inaugura una concezione del desiderio erotico capace di affrancarsi dalla brama di appropriazione e di fusione per mirare piuttosto alla generazione di qualcosa oltre se stessi.

sforzo di autotrascendimento: non è una distanza da ridurre progressivamente (nell'imperativo di far coincidere l'essere del sé con il proprio dover-essere), ma una distanza che il mestiere di vivere ha il compito di ampliare all'infinito, perché coincide con la prosecuzione della mia nascita, cioè con la mia stessa esistenza. Non è ciò che va neutralizzato, bensì ciò che va radicalizzato. Ma in tal modo il vero "dover-essere" dell'etica non verrà a coincidere con la fedeltà al desiderio che scaturisce da tale inquietudine del cuore?

1.1.2 *Aura della singolarità e germinazione del desiderio*

Credo che l'originalità del presente lavoro consista nel focalizzare la connessione fra il processo d'individuazione della singolarità e la germinazione del desiderio che ha luogo nelle pratiche solidaristiche di condivisione emozionale (*emotional sharing*). Con singolarità intendo il risultato di un percorso espressivo di autotrascendimento, unico e ineducibile, motivato dall'inquietudine del cuore. Movimento di auto-trascendimento che rimane immanente all'apertura al mondo. Trascendenza nell'immanenza: ad essere trascesa è la struttura ideologica della propria chiusura autoreferenziale e non il reale. Ciò che caratterizza la mia singolarità non è l'*identità* di un'essenza o l'invarianza gestaltica di una forma, bensì l'*unicità* e l'*ineducibilità* del processo con cui prendo forma uscendo da me stesso. *Certo, prima è necessario lottare per ottenere un riconoscimento sociale, in modo da diventare un sé, ma oltre un determinato limite ogni ulteriore rafforzamento del sé si traduce in una dispersione della propria singolarità. A quel punto non accedo alla mia singolarità che uscendo da me, non esisto che prendendo le distanze da me stesso e anche dalla lotta per il riconoscimento che ne è alla base. Nella cultura narcisista, la lotta per il riconoscimento sociale diventa la lotta per il proprio riconoscimento autoreferenziale. Questa forma di riconoscimento è necessaria per la costituzione del sé, ma non è sufficiente a dar forma alla singolarità. Questa esige una "lotta per il riconoscimento" dell'altro da sé.*

La singolarità è il risultato del percorso espressivo tracciato da un incessante sforzo di autotrascendersi per far breccia sui confini autoreferenziali del sé. La caratteristica principale della singolarità è la capacità di testimoniare e rendere *condivisibile* tale percorso espressivo di autotrascendimento: quella che un tempo si sarebbe chiamata l'"essenza" della singolarità in realtà è la *memoria* compar-tecipabile del tracciato compiuto dal suo percorso espressivo, lo

schema che lo racchiude e che permette di ripercorrere, ma anche di proseguire nella direzione che esso ha inaugurato. E quando una singolarità diventa la materializzazione di un percorso espressivo riuscito, allora in essa è possibile percepire un'aura.² Chi coglie l'aura di una singolarità coglie l'inquietudine del suo cuore e grazie ad essa può rivivere e compartecipare alla tensione dello sforzo espressivo che ha dato forma a quella singolarità. Non nel senso di un'imitazione passiva, perché ciò che sta imitando, a ben vedere, è l'atto iconico che annulla l'imitazione stessa: "imita" infatti l'atto che, trascendendo il sé, testimonia la possibilità di azzerare la ripetizione e l'imitazione. Di conseguenza ciò che definisce il valore di una singolarità è la sua fecondità o sterilità maieutica nei confronti di altri percorsi espressivi di autotrascendimento.

Una singolarità può essere un'opera d'arte, un gesto esemplare, una svolta storica, una persona o una comunità di persone. Ma anche un movimento artistico o culturale, oppure una corrente di pensiero, purché caratterizzati da un percorso espressivo di autotrascendimento (individuale o collettivo) nei confronti del proprio sé o del proprio contesto. Ne deriva che non tutte le singolarità sono persone: ad es. un'opera d'arte è una singolarità, ma non è necessariamente una persona. La persona è piuttosto una classe particolare di singolarità: è un organismo vivente animato dal desiderio.

Con desiderio non intendo una qualsiasi tendenza pulsionale, bensì il desiderio excentrico che scaturisce dall'inquietudine del cuore. Il punto di partenza non è la certezza propria di un ordine definitivo dell'amare, ma l'inquietudine del cuore che inaugura il travaglio della singolarità. Tuttavia tale inquietudine assume la forma di un desiderio che ha bisogno di svilupparsi e di maturare. Il principio d'individuazione non precede la germinazione del desiderio, ma al contrario è la germinazione del desiderio, sul piano trans-soggettivo dell'incontro con l'altro, che dà forma al principio d'individuazione. La germinazione del desiderio che m'individua non è qualcosa che mi s'impone dall'esterno, ma prende forma assieme allo sviluppo e alla maturazione di tutti i miei strati affettivi fino a maturare in un preciso ordine del sentire.

² Cfr. § 11.5.6 *Testimonianza maieutica e aura trasformativa*.

1.1.3 Individuazione e plasticità

La germinazione del desiderio non avviene spontaneamente, come potrebbe avvenire per un seme selvatico, ma presuppone una «coltivazione». L'espressione «coltivazione del desiderio» non sottintende una qualche concezione deficitaria del desiderio, per cui esso sarebbe bisognoso di cure medicalizzanti o finirebbe con il rimanere sotto la tutela della ragione o della morale, ma al contrario mira a far luce sulla *autonoma plasticità creativa* del desiderio: la coltivazione del desiderio è necessaria proprio perché il desiderio è eccezionalmente plastico e non segue lo schema di un algoritmo.

Oggi al centro delle neuroscienze sta emergendo con sempre più forza il concetto di «plasticità sinaptica».³ È importante costruire ponti fra le diverse discipline: gli sviluppi compiuti dalle neuroscienze sul concetto di «plasticità sinaptica» hanno un impatto decisivo per la riflessione filosofica sull'umano e non necessariamente vanno in una direzione riduttivistica. Ciò dipende anche dal modo in cui viene interpretato il concetto di plasticità. Prima di Goethe, il processo di *formazione* (*Bildung*) era stato generalmente inteso come la capacità di ricevere passivamente una forma, così come l'argilla riceve la forma dell'idea di vaso. Goethe mette in luce che nel vivente c'è un processo di *formazione* che non consiste nel ricevere passivamente una *forma* già presente nel mondo delle idee, ma piuttosto nel creare una nuova forma: la natura forma non nel senso di ricevere una forma già data, ma nel senso di creare forme sempre nuove. In questo concetto di formazione non si fa riferimento a una plasticità intesa come capacità di adattarsi a ricevere una forma, ma a una plasticità creativa, che è cioè capace di creare senza rifarsi a modelli precedenti. Alla plasticità nel senso di capacità di ricevere una forma corrisponde il *cambiamento* (nel senso di adattamento, flessibilità o elasticità), mentre alla plasticità come creatività corrisponde la *trasformazione* come emersione di un nuovo inizio.

È indubbio che il processo di formazione umana sia caratterizzato da una plasticità del secondo tipo e che, in questa plasticità, l'elemento determinante non sia la capacità di ricevere passivamente una forma, bensì la capacità di creare nuove forme. La singolarità, come lo sviluppo della personalità, sono comprensibili

³ J. LEDOUX, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York 2002; E.R. KANDEL, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, New York 2006.

facendo riferimento proprio a questa plasticità creativa che trova il suo nucleo nel desiderio. Essendo plastico in senso creativo, il desiderio prende forma oltre il proprio tegumento autoreferenziale, oltre l'intenzionalità del soggetto: si tratta di una germinazione molto particolare, che non è predeterminata da un qualche genoma o da un modello pre-esistente, ma che prende forma in modo impreveduto nell'incontro con l'alterità. In modo non teleologico, bensì teleocline.

1.1.4 Eric Kandel e le basi biologiche dell'individualità

Da un punto di vista biologico, il processo d'individuazione è reso possibile dalla plasticità sinaptica. Tuttavia è chiaro che qui si ha a che fare con piani ancora molto distanti fra loro: da un lato c'è il problema dello studio delle basi neurobiologiche della memoria e del cervello, dall'altro quello dell'indagine fenomenologica della coscienza e della persona. Nel primo caso il riduzionismo metodologico applicato allo studio dei neuroni e delle reti neurali ha dato finora risultati eccezionali: si pensi alla scoperta dei processi alla base della memoria a breve e a lungo termine condotti da Eric Kandel, premio Nobel per la medicina nel 2000. Nel giugno del 1960 Kandel decise di lasciare l'NIH (National Institutes of Health) in America per recarsi a Parigi da Ladislav Tauc, il maggior esperto mondiale sulla lumaca marina *Aplysia californica*. Tauc aveva scoperto che il cervello della *Aplysia*, pur potendo svolgere funzioni complesse, ha solo circa 20.000 neuroni, un numero veramente esiguo se paragonato ai 100 miliardi del cervello di un mammifero. Kandel si rese conto che il cervello della *Aplysia* offriva le condizioni ideali per portare avanti le ricerche sul funzionamento della memoria a breve termine. E così, dopo diversi tentativi, Kandel sperimentò in laboratorio che una lieve scossa alla coda dell'*Aplysia* attiva un interneurone che rilascia serotonina nella sinapsi. A sua volta il rilascio di serotonina determina un incremento del neurotrasmettitore glutammato che modifica la capacità di scarica del neurone sensoriale. Lo stesso risultato si poteva ottenere artificialmente iniettando direttamente serotonina nei pressi del neurone sensoriale.

Ciò che sorprese Kandel fu che le cose cambiavano radicalmente se lo stimolo percettivo veniva ripetuto per lo meno cinque volte a intervalli irregolari, infatti in questo caso la «sensibilizzazione» (alla base della memoria a lungo termine) non solo aumen-

tava la capacità di scarica del neurone sensoriale, ma lo induceva addirittura a far crescere nuove terminazioni sinaptiche in modo da produrre un maggior numero di contatti attivi fra neurone sensoriale e motoneurone. Kandel si rese conto che, mentre la memoria a breve termine si limita a modificare la capacità di scarica del neurone sensoriale nei confronti del motoneurone, rafforzando o indebolendo connessioni sinaptiche già preesistenti, la memoria a lungo termine comporta invece modifiche *anatomiche*.

In un articolo apparso nel 1986 su «Nature», Kandel e Philip Goelet avanzarono l'ipotesi che la memoria a lungo termine implichi un processo molto più complesso di quello riscontrato nella memoria a breve termine: nella memoria a lungo termine la sinapsi sensibilizzata fa crescere delle ulteriori ramificazioni, ma tale crescita presuppone l'utilizzo di proteine: il problema è che la sintesi delle proteine è regolata a livello genetico. Nella memoria a lungo termine non si verifica cioè un processo che coinvolge solo la superficie del neurone sensoriale, ma un processo che raggiunge il nucleo stesso: il neurone stimolato dall'apprendimento deve in qualche modo inviare un segnale al proprio nucleo comunicandogli di attivare i geni regolatori in grado di far crescere le ulteriori ramificazioni sinaptiche.⁴

Questa ipotesi di lavoro implicava che nel processo di memoria a lungo termine fosse implicata la genetica e così Kandel decise di dedicarsi allo studio dei geni. La scoperta di Kandel fu che una sinapsi stimolata con cinque impulsi di serotonina invia al nucleo del proprio neurone un messaggio che attiva una precisa espressione genetica volta alla sintesi di mRNA (o RNA messaggero), la molecola che contiene le informazioni per la sintesi delle proteine. Lo mRNA viene inviato allo stato dormiente a tutte le innumerevoli sinapsi del neurone, ma solo quella che era stata stimolata con serotonina è in grado di "risvegliarlo" e di utilizzarlo per la produzione della proteina CPEB, responsabile della crescita di nuove terminazioni assionali.

Nel 2003 Kandel, seguendo un'intuizione del suo allievo Kausik Si, e con l'aiuto di Susan Lindquist, del *Massachusetts Institute of Technology*, dimostrò che la proteina CPEB si autoperpetua, comportandosi come un prione, il che spiegherebbe come sia possibile mantenere attivata per lungo tempo una nuova terminazione

4 P. GOELET, V.F. CASTELLUCCI, S. SCHACHER & E. R. KANDEL, *The long and the short of long-term Memory – a molecular Framework*, in: «Nature», 322, 1986, 419-422.

assonale, anche dopo che lo stimolo è cessato. La proteina prionica CPEB avrebbe pertanto un ruolo decisivo per il processo di potenziamento a lungo termine (LTP) che è alla base della formazione della memoria a lungo termine.⁵

Si tratta di scoperte che sconvolgono la nostra concezione tradizionale del DNA e della genetica: ci è stato infatti insegnato che geni ed esperienza non interagiscono direttamente fra di loro, ma seguono un modello molto simile all'apriorismo di Kant: il nostro DNA rappresenterebbe in un certo senso l'equivalente di un "a priori biologico" che, indipendentemente dall'esperienza e dall'ambiente, determinerebbe la gran parte delle nostre caratteristiche biologiche e una parte del nostro comportamento. Molto lunga è stata poi la discussione su quale sia il ruolo della componente genetica e ambientale nel determinare il comportamento di un individuo. Ora si scopre che ogni esperienza significativa, in grado cioè di tradursi in un ricordo a lungo termine, orienta l'azione dei geni dei neuroni sensoriali, portando, attraverso la proteina prionica CPEB, alla formazione di nuove sinapsi, e che questa poi influenza il nostro comportamento: in questo caso genetica ed esperienza interagiscono direttamente. Le esperienze significative si fissano attraverso la genetica in ricordi a lungo termine e questi funzionalizzano ulteriori esperienze, svolgendo così una funzione simile a quella che Kant riservava solo all'a priori.

Ma vi è un'ulteriore conseguenza: le ricerche di Kandel mettono in luce che le modifiche anatomiche corrispondenti alla memoria a lungo termine hanno una caratteristica individuale. Nel fare quindi una esperienza particolarmente rilevante, o nell'esercitare a lungo una certa abilità (si pensi ad es. al caso di un violinista professionista), la struttura sinaptica del cervello diventa ancora più unica e irripetibile: ciò risulta perfettamente compatibile con l'ipotesi per cui io divento quello che sono nel fare esperienza e nel modo in cui metabolizzo l'esperienza.

Da questi studi emerge inoltre che una delle caratteristiche principali del cervello umano è la plasticità sinaptica, cioè la capacità d'interagire con l'esperienza, rafforzando o indebolendo determinate connessioni sinaptiche o addirittura modificandole: le connessioni che non vengono utilizzate nel corso degli anni si atrofizzano fino a scomparire (e questo è il motivo per cui vi è

⁵ K. SI, S. LINDQUIST & E. R. KANDEL, *A neuronal isoform of the Aplysia CPEB has prion-like Properties*, in: «Cell», 115, 2003, 879-891.

un'impressionante perdita di connessioni con il progredire dell'età, senza che questo comporti automaticamente, entro i limiti dovuti all'invecchiamento, un indebolimento delle facoltà mentali: facendo scomparire le connessioni irrilevanti il cervello ha anzi la possibilità di diventare, in certi casi, più "saggio"), mentre quelle che vengono maggiormente stimolate si ramificano ulteriormente. Inoltre nel 1999 è stato scoperto che la morte delle cellule neurali è parzialmente compensata dal fenomeno della «neurogenesisi», che ha luogo grazie alla migrazione di cellule staminali dai ventricoli cerebrali e dall'ippocampo verso la corteccia cerebrale.⁶

A livello neuronale il processo d'individuazione può essere quindi pensato come il risultato di un costante «riarrangiamento sinaptico» del cervello, che porta alla costruzione di una rete sinaptica inconfondibile e capace di esprimere un punto di vista unico e irripetibile sull'universo. Tale plasticità sinaptica sembra pertanto costituire la base biologica della memoria e dell'individualità.

Non sarebbe pertanto corretto affermare che il riduzionismo metodologico di Eric Kandel non sia in grado di cogliere il problema della singolarità e del processo di formazione che ne è alla base. Il problema è che lo coglie appunto dal punto di vista della ramificazione sinaptica e non della singolarità desiderante. Nel 1996 Francisco Varela ha proposto d'integrare il riduzionismo metodologico con cui operano le neuroscienze – ottimo finché si tratta di analizzare il funzionamento di singoli neuroni o di reti neuronali e i processi molecolari alla base della memoria – con un approccio "olistico", come quello rappresentato dalla fenomenologia.⁷ A mio avviso quest'integrazione è richiesta non solo per affrontare il problema della mente e della coscienza, ma anche per un'analisi concreta del mondo delle emozioni e dell'etica. Proprio nel momento in cui s'affaccia l'ipotesi che il processo di formazione della singolarità possa avere un corrispettivo "oggettivo" sul piano biologico e possa essere "registrato" a livello di plasticità sinaptica, si rende opportuna una più precisa differenziazione fra desiderio e contingenza, fra personale e soggettivo, fra singolarità e soggettivismo, fra prospettiva in prima persona e prospettiva ar-

⁶ E. GOULD, A.J. REEVES, M.S. GRAZIANO, C.G. GROSS, *Neurogenesis in the Neocortex of adult Primates*, in: «Science», 286, 1999, 548-552.

⁷ Cfr. F. VARELA, *Neurophenomenology. A Methodological Remedy to the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», 1996, 330-49.

bitraria. I primi costituiscono un punto di riferimento per l'analisi fenomenologica sulla singolarità proprio in quanto sono in buona parte il risultato non accidentale della cura del desiderio e del processo di singolarizzazione.

1.1.5 La filosofia della cura in Hadot e Foucault

In che rapporto si pone la coltivazione del desiderio, ripensata attraverso il concetto di plasticità, e la filosofia come cura sviluppata da Hadot e Foucault a partire dalle riflessioni platoniche sulla cura di sé (*epimèleia heauton*)? Come intendere il concetto di cura?

Hadot ha più volte sostenuto che il limite di Foucault consisterebbe nel ricondurre la *cura sui* al paradigma dell'individuo che fa di se stesso un'opera d'arte, tanto da rendere l'esercizio della cura una scelta estetizzante, paragonabile al dandismo.⁸ Muovendo queste critiche, Hadot cerca di evitare alla *cura sui* un esito intimistico e soggettivistico, e pensa di riuscirci piegando a sua volta la *cura sui* verso una visione universalizzante e razionalistica: obiettivo dell'esercizio filosofico sarebbe quello di elevare l'individuo «alla vita dello Spirito oggettivo», ossia di collocarsi «nella prospettiva del Tutto»,⁹ tanto che, attraverso l'aver cura, l'umano si libererebbe «della propria individualità per elevarsi all'universalità».¹⁰ Probabilmente le critiche a Foucault non sono del tutto infondate ma, nello stesso tempo, la soluzione proposta da Hadot va incontro a obiezioni forse ancora maggiori.

Andando oltre il problema della corretta ricostruzione filologica della controversia fra Hadot e Foucault, non si può non rilevare che a questo punto la stessa espressione «*cura sui*» rischia di diventare problematica, richiamando magari le atmosfere “terapeutiche” della *Montagna incantata* di Thomas Mann.

Platone del resto con cura dell'anima non pensava a una terapia medicalizzante, ma aveva in mente la *askesis* degli atleti. La direzione che seguo è quella di ripensare l'antico tema della *cura sui* nell'orizzonte di una filosofia come trasformazione, dove la «cura del desiderio» diventa «prendersi cura del desiderio» non nel senso di una cura intimistica e psicologica del desiderio, ma di una «coltivazione del desiderio» che avviene nella prospettiva transoggettiva delle pratiche di condivisione emozionale che emergono

⁸ P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, Torino 2008, 183.

⁹ *Ivi*, 30.

¹⁰ *Ivi*, 175.

no nell'incontro con l'alterità. La filosofia come coltivazione non intimistica del desiderio costituisce pertanto il nucleo di una nuova teoria della singolarità: la singolarità non viene più concepita nell'ottica del soggetto erettivo (che si costituisce nel progetto), ma a partire dall'individuo che rinasce nell'incontro con l'altro e che prende forma nel trascendersi per rivolgersi alla cura del mondo. Dal momento che questo processo d'incremento espressivo non ha termine, ogni singolarità si rivela un'opera d'arte viva, comprensibile solo a partire dal travaglio della propria incompiutezza espressiva.

Naturalmente a tale «coltivazione del desiderio» va affiancata anche una «coltivazione del pensiero»: una filosofia come trasformazione richiede non solo la capacità di superare le infatuazioni del sentire, ma anche le fallacie, gli eurismi e le distorsioni del pensiero. Rinvio questo secondo aspetto a un ulteriore lavoro.

1.1.6 Dalla «cura sui» alle «relazioni di cura».

Quello che finora è mancato nel dibattito sulla cura,¹¹ è una duplice determinazione:

1) A che cosa mira in ultima analisi la cura? Sostenere che la cura sia finalizzata a promuovere il benessere di chi la riceve rimane oggettivamente un'affermazione troppo generica. La cura ha un fine molto più preciso: si dedica a un parto e precisamente al parto della singolarità. A questo livello formazione e autotrascendimento coincidono: la singolarità non erige un'identità su di una base (come si potrebbe erigere una fortezza o una torre), bensì assume una forma nello sradicamento dal sé. La cura è quindi diretta a trascendere il sé autoreferenziale per originare la singolarità.

2) Nel compiere questo passo la cura scopre di essere sprovista di un modello già preconfezionato: se tale modello ci fosse, la cura non sarebbe necessaria. Chi orienta allora la cura? La cura presuppone un punto archimedeo al di fuori del sé: la testimonianza maieutica. L'aver cura che permette il parto della singolarità viola il meccanismo immunitario, tipico di tutti i sistemi autopoietici, facendosi contagiare dalla forza della testimonianza maieutica.

In ambedue i casi è evidente il passaggio dalla prospettiva della *cura sui* di un'anima bella ripiegata solipsisticamente su se stessa

¹¹ È questo che mi pare mancare anche nelle definizioni di «care» proposte da N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 1984, 14, e da R. GROENHOUR, *Connected Lives*, Lanham MD (USA), 2004, 24.

alla prospettiva non individualistica di una cura come processo che si svolge a partire dall'incontro con l'altro e che mira al parto della singolarità. *Per meglio corrispondere a questa prospettiva preferisco sostituire il termine «cura» con quello di «relazioni di cura».*

Definisco con «relazioni di cura» quelle attività dedite all'in-augurazione di una singolarità grazie agli spazi generativi offerti dalla testimonianza maieutica che si concretizza, a grandi linee, nelle tre figure della genitorialità, dell'amante e della guida.¹² Pertanto un'ontologia delle relazioni di cura ha al proprio centro il parto della singolarità e la testimonianza maieutica.

1.1.7 Antropologia filosofica e superamento del paradigma immunitario

I due concetti di «parto della singolarità» e di «testimonianza maieutica» spingono a ripensare a fondo quel movimento filosofico novecentesco che va sotto il nome di «antropologia filosofica». Roberto Esposito – e con lui gran parte della riflessione filosofica contemporanea – ha visto nell'antropologia filosofica la principale incarnazione del paradigma immunitario: proprio descrivendo l'umano come l'essere carente (*Mängelwesen*), cioè come l'animale instabile per eccellenza, l'antropologia filosofica finirebbe con l'assegnare alle istituzioni e alla società il compito di stabilizzare l'umano, con il rischio di renderlo un sistema chiuso su se stesso e incapace di apertura al mondo (*Weltoffenheit*).

Queste critiche sono in parte giustificate nei confronti della teoria delle istituzioni di Gehlen, ma non estendibili automaticamente a tutta l'antropologia filosofica del Novecento. Esiste infatti anche un'antropologia filosofica alternativa al paradigma immunitario e incentrata piuttosto su quella che si potrebbe chiamare un'*eccedenza espressiva dell'umano*. Questa antropologia filosofica non ha la propria origine principale in Herder, ma in Schelling e in Nietzsche e successivamente si è sviluppata nell'antropologia filosofica della *Bildung* di Scheler. Da Schelling Scheler riprende il concetto di excentricità, di estasi, di *Bildung* e di *Stufenfolge*. Ma decisivo è anche l'influsso di Nietzsche. Su questo punto è bene sottolineare che la tesi dell'animale malato di Nietzsche non coincide con quella dell'essere carente (*Mängelwesen*).

Il problema di Nietzsche non è quello (che diventerà centrale in Gehlen e Portmann) di definire l'umano a partire dalla «civiliz-

¹² Cfr. § 4.1.5 *Testimonianza maieutica: «genitore», «amante», «guida».*

zazione», tanto che le concezioni che mirano a comprendere l'umano in base alla capacità di surrogare il proprio *deficit* biologico finiscono con il diventare, agli occhi di Nietzsche, antropologie della volontà di potenza reattiva, della *Domestikation des Menschen*. A Nietzsche non basta rovesciare l'adattamento passivo in quello attivo della civilizzazione: questa produce l'ambiente artificiale in cui l'animale malato può sopravvivere, ma solo per prolungarne l'agonia. La civilizzazione infatti non è progresso, ma decadenza. Al centro dell'antropologia dell'eccedenza di Nietzsche c'è piuttosto l'esercizio dello *über sich hinaus*. La civilizzazione è un processo di livellamento teso al valore dell'utile e alla mera autoaffermazione: non porta all'*Übermensch*, ma si limita ad "allevare" l'ultimo umano. Per questo Zarathustra da tempo ha smesso di porsi la domanda: «Come si conserva l'umano?» e ha iniziato a chiedersi: «Come si supera?»,¹³ il suo pensiero è già rivolto *oltre* l'umano civilizzato. In questo *über sich hinaus* è racchiuso uno degli aspetti più fecondi dell'antropologia di Nietzsche: l'umano non è qualcosa di concluso, in quanto si definisce a partire da una direzione futura ancora aperta. L'umano diventa in tal modo il gesto del trascendere se stessi nel senso dello *über sich hinaus*. È solo nel gesto dell'eccedenza che va ricercata la particolarità dell'umano: «la nostra essenza consiste nel creare un essere più alto di quello che noi siamo. Creare oltre noi stessi!».¹⁴ È questo che Zarathustra ama di più nell'umano: «ciò che v'è di grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'umano è che egli è un passaggio e un tramonto». ¹⁵

Nell'antropologia filosofica di Scheler, una volta superate le interpretazioni apologetiche e confessionali,¹⁶ emerge chiaramente il legame con l'antropologia dell'eccedenza di Nietzsche incen-

¹³ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, KSA IV, 357. KSA = F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli u. M. Montinari, München 1980.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, KSA X, 209.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, KSA IV, 16-17. Per una più ampia analisi dell'antropologia dell'eccedenza di Nietzsche rinvio a G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 19-32.

¹⁶ Cfr. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una *Presentazione* di M. Frings, Napoli 1999. Questo lavoro si proponeva di decostruire in modo sistematico le diverse interpretazioni che del periodo intermedio esaltavano acriticamente un preteso assolutismo etico dei valori per confinare tutto l'ultimo periodo (quindi anche l'antropologia filosofica) in un dualismo cartesiano fra *Geist* e *Drang* oggettivamente irrilevante da un punto di vista filosofico e oltretutto non supportato dal testo di Scheler.

trata sull'esercizio dello *über sich hinaus*.¹⁷ Tale esercizio viene posto da Scheler al centro della filosofia stessa, interpretandolo come un atto di autotrascendimento necessario a un vivente che, in quanto sprovvisto di un'essenza fissa e predeterminata, viene alla luce senza aver ancora finito di nascere dal punto di vista della formazione (*Bildung*): l'umano non ha un *Bild* (una forma, un'essenza conclusa) ma è un processo formativo (*Bildung*) dagli esiti aperti.¹⁸

¹⁷ Ho già affrontato questo tema in: G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta ...*, cit., 17-32; ID., *L'uomo come eccedenza. Nietzsche e l'antropologia filosofica di Max Scheler*, in: F. TARTARO (a cura di), *Nietzsche fra eccesso e misura*, Roma 2002, 237-251. Vi è da sottolineare inoltre che da un'analisi degli scritti inediti del *Nachlass* scheleriano (conservati presso la *Bayerische Staatsbibliothek di München*) l'ampiezza dell'influsso di Nietzsche risulta maggiore di quanto sia stato finora supposto. Questo è dimostrato ad es. da un manoscritto inedito sull'antropologia filosofica dedicato prevalentemente a Nietzsche: il «Quaderno 21». Su questo avevo già riferito in: G. CUSINATO, *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, in: «Annuario Filosofico», 15, 1999, 418; e nel *Saggio introduttivo* a: M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2004², 65 nota 34.

¹⁸ Sull'antropologia filosofica del XX secolo cfr. J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008. Il lavoro di Fischer ha l'indubbio merito di ricostruire l'intera vicenda dell'antropologia filosofica novecentesca superando finalmente i molti luoghi comuni e le polemiche che la avevano accompagnata da sempre. Quello che tuttavia non condivido è il significato complessivo da attribuire all'antropologia filosofica: secondo Fischer, l'antropologia filosofica nel corso del Novecento avrebbe consentito alla filosofia di diventare una "scienza sociale" all'altezza dei tempi emancipandosi dalle premesse metafisiche di Scheler. A mio avviso invece l'originaria intenzione, che spinse Scheler a fondare l'antropologia filosofica negli anni Venti, non mirava a un arroccamento metafisico di fronte all'avanzata delle scienze, come è dimostrato anche dal fatto che fu Scheler stesso a promuovere il confronto con i risultati delle scienze biologiche, ad es. introducendo per primo nel dibattito filosofico tedesco le tesi ambientaliste del biologo Jacob von Uexküll. Alla base di questa decisione vi era una convinzione molto più radicale e ambiziosa: la legittimazione della filosofia non avviene diventando una scienza sociale, ma uscendo dalla filosofia accademica e ritornando a essere un esercizio di trasformazione. Questo tentativo presenta alcune rilevanti sintonie con le tematiche della *cura sui* poi riemerse più recentemente con Hadot e Foucault. Per comprendere questo passaggio è però indispensabile reinterpretare l'antropologia filosofica di Scheler non attraverso il concetto di *Geist*, ma quello di *Bildung*: l'«antropologia filosofica della *Bildung*» non è affatto una "sporgenza metafisica" da decapitare, ma un nuovo modo di concepire la filosofia, da intendere come un esercizio di riduzione fenomenologica che mira ad aprirsi al mondo andando oltre il paradigma immunitario. Sulle nuove prospettive aperte dall'«antropologia filosofica della *Bildung*» cfr. G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta ...*, cit., 118-119. Sul rapporto fra antropologia filosofica e paradigma immunitario, attraverso un puntuale confronto con le posizioni di Roberto Esposito, cfr. G. PEZZANO, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, in: «Dialegesthai», 2011.

Scoprendo di essere privo di un'essenza predeterminata l'umano diventa un enigma a se stesso. Tale enigmaticità era, del resto, già al centro dell'antropologia di Agostino, come quando, di fronte al dolore per la morte di un amico, scopre di essere diventato una grande questione a se stesso («*Factus eram ipse mihi magna quaestio*»).¹⁹ Ed è proprio tale enigmaticità che Scheler pone a fondamento dell'antropologia filosofica:

nell'istante in cui l'umano s'è reso conto di esser sprovvisto di un sapere definitivo su se stesso, e contemporaneamente di non esser più intimorito da nessuna possibile risposta a tale interrogativo, in quel preciso istante sembra che gli sia risorto il coraggio della verità: il coraggio di porsi questa domanda essenziale conservandone tutta la problematicità e senza (come invece finora è sempre avvenuto del tutto o in parte) ricondurla immediatamente ad una qualche tradizione teologica, filosofica o scientifica.²⁰

Se la tesi dell'essere carente (*Mängelwesen*) rimane prigioniera del paradigma immunitario, non altrettanto si può dire per quella di un essere, incompiuto da un punto di vista formativo, che prende forma trascendendo il proprio sistema immunitario autoreferenziale per farsi contagiare dalla forza della testimonianza maieutica. Anzi, la mia impressione è che il paradigma immunitario non sia stato ancora veramente superato proprio perché non si è riflettuto a sufficienza sul fatto che tale passo non può essere compiuto finché si rimane all'interno della chiusura ambientale di Jacob von Uexküll. Ciò risulta particolarmente evidente se si considera la discussione attorno al postumano: se ci si limita a una contrapposizione ideologica all'antropologia filosofica, ignorando il problema posto da Scheler con il tema della *Weltoffenheit* e da Plessner con quello dell'excentricità, si giunge solo a uno pseudo superamento dell'antropomorfismo, in quanto non si coglie la questione al centro della logica immunitaria dell'*homo faber*. È proprio a partire dalla capacità di andare oltre se stessi, per esporsi e prender forma nella *Weltoffenheit*, che l'antropologia filosofica della *Bildung* individua un superamento che non sia una semplice implementazione tecnologica o un'operazione estetica, bensì un «superamento ex-centrico» dell'antropocentrismo nella prospettiva di un transumanesimo basato non solo sull'evoluzione tecnologica, ma anche sulla periagoge etica.

¹⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, IV, 4.9.

²⁰ M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2009, 87.

1.1.8 Ripensare l'umano a partire dalla Weltoffenheit

Che cos'è l'umano? Per lungo tempo si è tentato di rispondere a questa domanda contrapponendo l'umano all'animale. Si tratta d'individuare che cosa manca all'animale per diventare umano, ma superando l'ideologismo specista e riconoscendo che in ogni caso il punto di partenza dell'umano è l'animalità.. Mi pare che la risposta a questa domanda vada ricercata non facendo riferimento all'intelligenza – all'animale non mancano di certo forme elementari d'intelligenza – ma alla distinzione fra chiusura ambientale (*Umweltgeschlossenheit*) e apertura al mondo (*Weltoffenheit*). Qualsiasi forma vivente capace di aprirsi al mondo va riconosciuta come umana. Nel concetto di *Weltoffenheit* è però implicito un atto solidaristico: l'umano non è chi domina la natura, ma chi prova un sentimento di profondo rispetto (*Ehrfurcht*) verso l'altro da sé, e quindi verso tutta la natura. È quello di cui diventa improvvisamente consapevole Albert Schweitzer, che così descrive il sorgere in lui di questo sentimento:

La sera del terzo giorno, al tramonto, ci trovammo nei pressi del villaggio di Igendja, e dovevamo costeggiare un isolotto, in quel tratto di fiume largo oltre un chilometro. Sopra un banco di sabbia, alla nostra sinistra, quattro ippopotami con i loro piccoli si muovevano nella nostra stessa direzione. In quel momento, nonostante la grande stanchezza e lo scoraggiamento, mi venne in mente improvvisamente l'espressione «rispetto per la vita» [*Ehrfurcht vor dem Leben*], che, per quanto io sappia, non avevo mai sentito né letto. Mi resi conto immediatamente che questa espressione aveva in sé la soluzione del problema che mi stava assillando. Mi venne in mente che un'etica che prenda in considerazione soltanto il nostro rapporto con altri esseri umani rimane un'etica incompiuta e parziale, e perciò non può possedere una piena energia. Soltanto un'etica del rispetto per la vita ha questa possibilità; essa non ci mette in contatto solo con i nostri simili ma con tutte le creature che si affacciano sul nostro orizzonte, e ci dà il compito di occuparci del loro destino, per evitare di recar loro danno, anzi, di esser loro d'aiuto, per quanto ci sia possibile.²¹

Nel sentimento di rispetto è implicito un atto di «auto-trascendimento», termine che esprime una trascendenza nell'immanenza, in

²¹ A. SCHWEITZER, *L'origine dell'idea del rispetto per la vita ed il suo significato per la nostra cultura*, Torino 1994, 15. Su Albert Schweitzer cfr. S. FERMI BERTO, *Luci nel tramonto. Il "rinnovamento" nella Kulturphilosophie di Albert Schweitzer*, (Tesi di laurea, Università San Raffaele, Relatrice: prof.ssa R. De Monticelli), Milano 2010.

quanto non mira a una dimensione ultraterrena, bensì a superare l'orizzonte autoreferenziale del proprio sé. Utilizzo il termine «umano» per indicare il vivente che, indipendentemente dalla propria morfologia, è potenzialmente capace di un tale atto di «auto-trascendimento» per esporsi alla *Weltoffenheit*, e lo distinguo dal «genere umano» inteso biologicamente come *homo sapiens*. Tuttavia la *Weltoffenheit* non implica solo l'apertura dell'umano al mondo, ma anche un'apertura del mondo all'umano: una contro-intenzionalità che non parte dal soggetto, ma dal mondo stesso. La particolarità dell'umano si esprime nell'atto di auto-trascendimento che raggiunge la *Weltoffenheit*, qualsiasi forma materiale e biologica tale atto possa assumere.

Ne deriva che la stessa validità dei «diritti umani» non si fonda sulla logica immunitaria dello specismo antropomorfo, ma sulla processualità radicale, sulla sovrabbondante fecondità alla base dell'atto di autotrascendimento. I diritti umani faticano sempre di più a giustificarsi nella cornice dell'ideologismo specista, e quindi in riferimento all'essenza umana immutabile di un essere razionale o carente (*Mängelwesen*) definita a livello genetico. Diversa è invece la prospettiva in cui tali diritti facciano riferimento a un vivente che prende forma nel prendersi cura del mondo e nel riconoscere un valore autonomo all'altro da sé. Qui la particolarità dell'umano non giustifica lo specismo, in quanto non è identificabile con una “sostanza” chiamata «*homo sapiens*», ma con la capacità di trascendere il paradigma immunitario implicito nella chiusura ambientale per aprirsi al mondo. Ne consegue che il problema dei diritti umani non si esaurisce nel riconoscimento sociale della persona,²² come dimostra anche il fatto che nel riconoscimento sociale sono spesso tollerate e ammesse forme di abuso, assoggettamento e svilimento incompatibili con la dignità della persona, la cui lesione è piuttosto segnalata da sentimenti universali come la vergogna, il pudore e l'umiliazione.

1.1.9 *Filosofia come trasformazione*

Intendere la filosofia come trasformazione significa vedere in essa non tanto un metodo conoscitivo o un sistema di pensiero, ma prima di tutto la forma di sapere in cui si sono sedimentate, nel corso dei millenni, le esperienze che l'umano ha svolto quotidiana-

²² Cfr. § 5.4.1 *Sull'etimologia del termine “persona”*.

namente a proposito delle tecniche di risveglio e di trasformazione della propria esistenza. Un sapere che non può essere dogmatizzato o tradotto in regole universali uguali per tutti, dal momento che tali esercizi di trasformazione seguono percorsi complementari, ma irriducibili fra loro. La filosofia come trasformazione può dunque ritornare a porsi il problema socratico della vita buona, purché abbia l'accortezza di mantenere distinto il proprio compito da quello del conferimento di senso: stabilendo "sensi" per l'esistenza umana, la filosofia ritornerebbe infatti a essere un sistema di pensiero, cioè un'ideologia delle grandi narrazioni legittimanti. Del resto sarebbe ingenuo supporre che la diffusa sensazione d'insensatezza e la fragilità dell'attuale quadro d'orientamento culturale derivino dall'incapacità di sviluppare una nuova e più convincente "teoria" sulla giustizia o sul bene: l'insensatezza deriva piuttosto da una disattivazione, a livello di massa, del processo di maturazione affettiva e da una carenza di sapere e di esperienze circa le tecniche atte a riattivarlo.

La questione che oggi dovrebbe essere posta al centro della filosofia non è quella di trovare una teoria capace di dare un senso compiuto al mondo, ma piuttosto quella, più modesta, d'individuare le tecniche più efficaci a promuovere una maturazione di tutti gli strati affettivi: una volta risvegliati, saranno loro stessi a produrre senso e a lavorare per favorire maieuticamente i vari percorsi di realizzazione.²³

1.1.10 *Che cos'è la persona?*

Finora si è tentato di definire la persona a partire dalla continuità di stati, eventi psicologici e somatici, dal processo autoreferenziale della riproduzione del proprio sé e, più recentemente, dall'identità narrativa. Non è stata invece considerata l'ipotesi che la persona sia il risultato di un percorso espressivo di rottura e di deviazione che nasce di fronte all'esperienza della crisi e che porta a vedersi in una prospettiva nuova, fino ad arrivare a viverci come una vera e propria sorpresa. Questa sorpresa deriva dal fatto di scoprire che non siamo l'insieme di affanni, impegni e banalità che si sono depositati, come incrostazioni, sulla nostra esistenza, fino a renderla irricognoscibile, ma qualcosa di cui valga la pena prendersi cura. Il processo d'individuazione della persona non consiste in una cu-

²³ G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta ...*, cit., 118-119, 314.

INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ipbona, 28, 113, 122,
139, 150, 184, 204, 206, 251
Alai, M., 327
Alsberg, P., 361
Apel, K.-O., 262
Árdal, P. S., 180
Arendt, H., 35, 350-352
Aristotele, 115, 118, 211, 350, 353-
355, 386, 404
Arnold, M., 126
Aurelio, M., 357
- Bachelard, G., 357
Baier, A., 180
Baker, L.R., 206
Barbarić, D., 54
Barnard, A., 268, 270
Bataille, G., 124, 175
Bateson, G., 100, 136, 295
Blankenburg, W., 210, 212
Bellah, R.N., 78
Benjamin, W., 443
Bergson, H., 254, 288, 381, 417
Berlin, I., 35, 293
Bertalanffy, L.v., 215
Boezio, 177
Böhme, J., 153
Bolk, L., 361
Bonabello, G., 203
Botticelli, S., 14, 367-370
Brentano, F., 94, 110, 113-117,
157, 183
Bühler, K., 287
Buytendijk, F. J. J., 103, 104
- Cannon, W.B., 157, 215
Canova, A., 396
Cézanne, P., 306, 446
Chamovitz, D., 88, 105
Chazan, P., 180, 181
Climaco, G., 14, 50-52
Costa, P., 35, 42, 78, 192
- Dahrendorf, R., 204
Damasio, A., 125, 128, 157, 209
Darwin, C., 105, 241, 288
De Gelder, B., 131, 136
Dehue, T., 104
De Luise, F., 14, 336, 392
De Monticelli, R., 29, 64, 206, 217,
237
Deleuze, G., 64, 65, 76, 107, 108,
142
Dennett, D. C., 179
Derrida, J., 39
Descartes, R., 58, 106, 321, 322,
353-356
De Sousa, R., 125
De Waal, F., 278
Di Francesco, M., 129, 178
Dilthey, W., 93, 94, 136, 292
Donati, P., 445
Dostoevskij, F., 54, 123, 195, 196,
201, 203, 349, 357, 382, 388, 418
Driesch, H., 225
Duchamp, M., 440, 441
- Ekman, P., 246, 247, 250
Epitteto, 59
Erler, M., 38
Esposito, R., 25, 27, 205, 260, 261
- Fellmann, F., 136
Fermani, A., 118, 353
Fermeglia, F., 333
Fermi Berto, S., 29
Ferrara, A., 428-431
Fischer, J., 27
Formenti, C., 256
Foucault, M., 23, 27, 57-62, 75-77,
81-83, 202
Francesco d'Assisi, 234, 320, 430,
449
Frankl, V., 387
Friedman, G., 256, 318

- Gadamer, H.-G., 434
 Gaio, 203
 Gallagher, S., 89, 96, 242, 247, 284
 Gallese, V., 283, 285
 Geertz, C., 361, 427
 Gehlen, A., 25, 154, 261, 361, 363
 Gershon, M.D., 154
 Gibson, J., 46, 99, 100, 102
 Gilbert, M., 258
 Giotto, 320, 442
 Girard, R., 45, 149, 281, 332
 Goethe, J. W., 409
 Goffman, E., 205, 206
 Gogh, V. van, 220, 221, 446
 Goldie, P., 210
 Goldstein, K., 215
 Goleman, D., 125, 133
 Griffero, T., 291
 Greco, L., 180
 Groenhour, R., 24
 Guattari, F., 64, 65, 76, 142
 Guérin, P.N., 354
 Gurwitsch, A., 96
- Habermas, J., 428
 Hadot, P., 23, 27, 39, 256, 318, 354, 357
 Happ, H., 435
 Hegel, G.W.F., 138-141, 143, 440, 441
 Heidegger, M., 210, 229, 259, 344, 351, 359, 389, 415-418
 Herder, J.G., 25
 Hobbes, T., 448
 Hokusai, K., 13, 14, 47, 50-53
 Honneth, A., 431
 Hume, D., 114, 115, 177-181
 Husserl, E., 88, 101, 110, 115, 206, 214, 312, 376, 377, 379, 381
- Ivaldo, M., 402
 Itard, J.M.G., 265-266
- Jonas, H., 216, 241
- Kandel, E., 18-22
 Kant, I., 21, 65, 87-89, 103, 105, 112-117, 122, 132, 141-142, 232, 238, 401-405, 428-430, 447
 Klimt, G., 395-396
 Koffka, K., 100-101
- Laing, R., 56
 Lasch, C., 33, 55-56, 64, 73
 Laveccchia, S., 432
 Lazarus, R., 126-127
 Lecaldano, E., 180
 LeDoux, J., 18, 125, 132-133
 Leonardo da Vinci, 368
 Levinas, E., 145, 156, 166-167, 395
 Lewis, M., 280
 Libet, B., 235
 Lipovetsky, G., 71
 Locke, J., 177, 448
 Loeb, J., 239
 Lombardo, M., 106
 Lovink, G., 67
 Luhmann, N., 47, 85, 216, 225, 227, 231, 261,
 Lyotard, J.F., 74, 84, 170, 330
- Magatti, M., 72
 Mahler M., 243
 Maldiney, H., 90, 140, 300, 416-417
 Marion, J.-L., 393
 Marx, K., 253
 Maslow, A., 313, 387-388
 Maturana, H., 216, 225
 Mayeroff, M., 315, 422
 McLuhan, M., 221
 Mead, G. H., 244
 Meister Eckhart, 391
 Melchiorre, V., 206
 Meltzoff, A., 283
 Merleau-Ponty, M., 89, 284
 Metzinger, T., 181-182
 Migliori, M., 163
 Minsk, M., 178
 Mishima, Y., 123
 Moore, M.K., 283
 Morris, D., 362
 Morin, E., 361, 363, 364, 427
 Morozov, E., 67
 Mortari, L., 422
- Nancy, J.-L., 262
 Napolitano, L., 14, 36, 354
 Nietzsche, F., 25-27, 50, 54, 74, 338, 345, 371-372, 376,
 Nussbaum, M. C., 68, 130-136, 392
 Nygren, A., 392

- Paci, E., 366
Packard, V., 80
Parfit, D., 178, 182-183, 296-297
Pascal, B., 123
Pavlov, I., 239-240
Peirce, C. S., 136, 262, 329
Petrosino, S., 166
Pezzano, G., 14
Pfänder, A., 237-239
Pinel, P., 265
Pinotti, A., 90, 104, 443
Platone, 23, 35-40, 58-59, 67-68, 76, 119, 122, 141, 158-163, 202, 214, 249, 290, 314, 319-320, 328, 330-332, 335-337, 339, 350-353, 364-365, 380-381, 392, 411, 418, 432-435, 438
Plessner, H., 28, 205-206, 361
Popper, K., 68
Portmann, A., 25, 88, 104, 124, 361, 425
Pulcini, E., 48, 63, 425
Puškin, A.S., 414-415
Putnam, H., 446

Ratcliffe, M., 209-211
Recalcati, M., 76, 166
Remotti, F., 203, 228, 332
Rescher, N., 446
Ricoeur, P., 182-190, 193-194, 297, 441
Rizzolati, G., 127
Ronchi, R., 39, 256
Rousseau, J.J., 81, 91, 204, 263-264, Roux, W., 215

Sant-Exupérie, A. de, 407
Sartre, J., 315
Scarpelli, U., 70
Schelling, F. W. J., 25, 105, 107-110, 122, 138-141, 153, 187, 241, 290-291, 293, 314, 388-389, 416-417
Schilder, P., 88, 242
Schmid, H.B., 258
Schmitz, H., 291, 294, 304-305
Schopenhauer, A., 245, 378, 386, 389-392
Schrödinger, E., 216
Schütz, A., 244, 375, 387

Schweitzer, A., 29
Searle, J. R., 178-180, 243, 257-258, 274
Seidel, A., 154
Seneca, 59, 416
Sepp, H., 385
Serres, M., 72
Shibuya, R., 14, 113, 320
Simondon, G., 129, 215, 254-255
Sloterdijk, P., 269, 350-351, 382-383, 440
Smith, A., 55
Socrate, 15, 39, 73, 79, 122, 143, 151, 159, 162-163, 168-169, 333, 335-337, 351-352, 354, 360, 364-366, 370, 426, 438
Sokolowski, R., 206
Solomon, R.C., 126, 206
Sorrentino, V., 82
Spinoza, B., 105-109, 112-113, 142, 421
Spitz, R., 243
Stein, E., 89
Stendhal, 338
Straus, E., 65, 90, 293, 304
Stumpf, C., 220
Suarez, F., 106
Suzuki, D.T., 320

Taleb, N., 53, 299
Tappolet, C., 136
Tattersal, I., 267-269
Taylor, C., 35-36, 39-40, 42, 78, 114, 130, 190-194, 196
Tedesco, S., 104, 290
Tertulliano, 204
Tintoretto, 358
Tiziano, 14, 368
Todorov, T., 449
Tomasello, M., 47, 269-274, 277-279, 421, 449
Tronto, J., 424

Uexküll, J.von, 27-28, 98, 154, 175, 215, 331, 375

Varela, F., 22, 216-218, 225
Velleman, D. J., 258
Vigorelli, A., 297
Vlastos, G., 392

PERIAGOGE

Waal, F. de, 278

Walzer, M., 69

Weber, M., 74

Weil, S., 388-389, 392

Weizsäcker, V. von, 293-295

Zagrebelsky, G., 70

Zahavi, D., 96, 247, 283-284, 312

Zajonc, D., 125-126

Zambrano, M., 44, 153, 210, 311,
372

Zanardo, L., 61

Zuckerman, M., 158

Thaumàzein

Θαυμάζειν

E se la singolarità prendesse forma nel trasgredire, nel deviare, nel trascendere, nell'esprimersi? E se all'origine ci fosse la necessità di far fronte all'imprevisto, all'esperienza di una crisi radicale che porta a uscire al di fuori di sé, fino ad arrivare a viverci come una sorpresa? Con «singolarità» Cusinato intende il risultato d'un processo creativo d'individuazione che si concretizza in una forma espressiva unica e irripetibile. Ciò che caratterizza la singolarità non è dunque l'identità d'una sostanza, ma l'unicità d'un percorso espressivo. E tale unicità si costituisce in una conversione (*periagoge*) del posizionamento nel mondo che porta a far breccia sugli orizzonti del senso comune, fino a inaugurare un nuovo inizio. Una singolarità può essere un'opera d'arte, un gesto, un evento, una persona.

È a partire da questo intreccio fra singolarità, crisi e autotrascendimento che Cusinato delinea una nuova fenomenologia della persona: la persona non è un «centro spirituale» che s'incarna in un corpo e neppure una continuità di stati della coscienza o un'unità assembleare. La persona è piuttosto un ordine del sentire unico e inconfondibile che facendosi contagiare dall'esemplarità altrui viola la propria chiusura operativa. È un sistema non autopoietico che opera sostituendo il paradigma immunitario con quello del prendersi cura del mondo. La crisi del proprio orizzonte d'intrascendenza non è un evento patologico da neutralizzare, ma ciò che permette l'apertura al mondo. Nella persona la fame di nascere (la fame propria di un vivente che non finisce mai di nascere) si fonde così con la cura del desiderio che dà forma alla propria excentricità.

Guido Cusinato insegna Filosofia Teoretica all'Università di Verona, è direttore della rivista di filosofia «Thaumàzein» e Presidente della Max-Scheler-Gesellschaft. Tra le sue opere: *Katharsis* (Napoli 1999), *Max Scheler. Il Dio in divenire* (Padova 2002), *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona* (Milano 2008); *La cura del desiderio* (Verona 2012), *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epochè des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler* (Würzburg 2012).