

## Lorenzo Cavallo

Guido Cusinato, *Vuoto aurorale*, Il melangolo, Genova 2025, pp. 200

Chi ha familiarità con l'opera e il pensiero di Max Scheler non avrà dubbi nell'avvertirne la traccia profonda nell'ultimo libro di Guido Cusinato, tra i maggiori interpreti, a livello nazionale ed internazionale, del filosofo di Monaco. A distinguere però marcatamente il testo in questione, rispetto ai lavori precedenti, è un approccio autobiografico, in prima persona, volto a mostrare come e perché la filosofia possa e debba essere intesa come esercizio di vita e di trasformazione.

Il fenomeno del “vuoto aurorale”, da cui il titolo del lavoro in questione, è infatti un’esperienza di potenziale trasformazione, attraverso la quale, il soggetto che la sperimenta, scopre in se stesso quell’unicità che lo caratterizza. Si tratta infatti di un tipo di esperienza in cui il soggetto, attraverso uno “svuotamento” che ha tutte le caratteristiche di una “*ego-dissolution*”, diventa capace di accedere ad una “*percezione allargata*” e alla peculiare “profondità di campo” della sfera del sentire (pp. 12-13).

Per comprendere appieno di che tipo di esperienza si tratta, bisogna prima comprendere le differenze tra le due istanze che, secondo Cusinato, costituiscono la soggettività umana: il “piccolo sé” e la “singolarità personale” (p. 18). Il piccolo sé è la nostra “prima patria” (p. 24), quella parte di noi stessi “che dice incessantemente ‘Io’” (p. 17), una sorta di Io sociale intento principalmente “a riempirsi, a espandersi e a rafforzarsi attraverso la lotta per il riconoscimento sociale” (p. 35). La singolarità personale rappresenta invece l'espressione di quel “*frammento di verità*” (p. 35) che caratterizza l'umano in quanto animale ex-centrico, nei termini cioè di un soggetto che non vive interamente immerso nel suo ambiente (*Umwelt*) – come nel caso degli animali centrici non umani – ma che è in grado di aprirsi al mondo nel senso della scheleriana *Weltöffnenheit*. Se il piccolo sé tende ad adattarsi al proprio ambiente nella continua ricerca di gratificazioni sociali, la singolarità personale si dispiega nel mondo trasformandosi.

Il vuoto aurorale – cioè un “vuoto promettente” – è precisamente quell’esperienza, in cui si annuncia qualcosa che prima non c’era, in grado di ricondurre il soggetto umano ex-centrico dall’impostazione del pic-

colo sé alle potenzialità della singolarità personale. Da questa esperienza del vuoto può sorgere infatti una forma di *epochè* dell'ego in cui “ciò che va trasceso non è il mondo, ma il piccolo sé e i suoi dispositivi immunitari” (p. 19).

Ad innescare quest'esperienza del vuoto aurorale è quella caratteristica umana che Cusinato, sulla scia di Schelling e Maria Zambrano, definisce “fame di nascere” (p. 19) e che rappresenta la condizione ex-centrica del continuo oltrepassare sé stessi. Se il piccolo sé conduce infatti un'esistenza limitata, dai confini ristretti, la singolarità personale, in quanto ricerca continua dell'auto-trascendimento, è “ontologicamente incompiuta”, e può di conseguenza essere pensata nei termini di una “unicità incompiuta” o di una “totalità incompiuta” (pp. 35-36), come suggerisce il titolo di un precedente lavoro di Cusinato (*La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli 2008). Alla definizione, tanto cara all'antropologia filosofica novecentesca, dell'umano come “essere mancante” va sostituita dunque quella del soggetto come “essere nascente” (p. 22).

Il vuoto, come cifra dell'incompiutezza, va inteso nel senso di un'apertura, la quale non va “riempita” a tutti i costi, pena l'ostruzione dell'apertura stessa. Incompiuto significa dunque aperto, non solo al mondo – nel senso della *Weltoffenheit* –, ma all'alterità dell'altro (pp. 37-38). Dal punto di vista dell'affettività, questa caratteristica apertura ex-centrica determina un’“incompiutezza emotiva di base” da cui deriva una “plasticità emotiva” (p. 43) che differenzia l'umano rispetto a tutti gli altri esseri viventi. La questione antropologica fondamentale diventa pertanto quella di “capire che cosa può o rischia di diventare [l'umano] grazie a tale plasticità emotiva” (p. 44). Se infatti “l'esercizio del sentire” (p. 93) contraddistingue la condizione ex-centrica dell'umano, tale dimensione è sempre esposta al rischio di degenerare in forme affettive nocive, come nel caso dell'invidia e dell'odio (pp. 114-116).

Uno degli aspetti più interessanti del testo in questione è l'attenzione verso la dimensione psicopatologica, già al centro di un precedente testo di Cusinato (*Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli 2018). Di fronte ad esperienze estatiche inaspettate – come appunto quella del vuoto aurorale – è facile incappare in forme nocive di riempimento e svuotamento. Da questo punto di vista il concetto di “fame di nascere” diventa uno strumento prezioso per comprendere alcune condizioni psicopatologiche come il disturbo ossessivo e il disturbo anorettico (pp. 25-29). Questi disturbi vengono letti da Cusinato nell'ottica di un “blocco patologico della fame di nascere” considerato come possibilità costitutiva dell'ex-centralità umana: “Nell'esporsi all'apertura al mondo, l'umano si espone al

rischio di sperimentare il non senso, e ciò sia nella forma del malessere esistenziale che della follia” (p. 33).

Del resto, il disagio psichico può manifestarsi anche “quando ci si obbliga a identificarsi del tutto con la maschera identitaria del proprio piccolo sé” (p. 34). Questo radicamento eccessivo nelle maschere del piccolo sé, non procura solamente un appiattimento della singolarità personale, ma può condurre ad una forma estrema di “egotismo” – cioè ad “un eccessivo amore di sé” – in cui si verifica una “forma di degenerazione della singolarità personale che agisce come una forma organizzata di resistenza alla trasformazione antropogenetica” (pp. 111-113).

La prospettiva della fame di nascere aiuta anche a ripensare alcuni temi al centro dell’antropologia filosofica novecentesca come la questione dell’antropogenesi e della neotenia. Grazie, infatti, al concetto di “dissattivazione corporea” (*Körperausschaltung*), elaborato dal medico e batteriologo tedesco Paul Alsberg (1883-1965), è possibile sviluppare una vera e propria “antropogenesi dell’apertura al mondo” (p. 42) all’interno della quale le pratiche di *emotional sharing* giocano un ruolo centrale.

Particolarmenete indicativo in questo senso è il rapporto tra madre e neonato: è proprio attraverso una “sintonizzazione affettiva” tra i due che ha origine il processo di formazione umana, di quella “*seconda nascita*” attraverso la quale “il neonato trova le motivazioni per investire affettivamente in un esposizionamento al mondo” (p. 48). Nell’eventualità invece in cui dovesse venire a mancare questo iniziale contatto affettivo “il neonato sarà costretto a riflettersi narcisisticamente nella propria immagine” (p. 49), esponendosi al rischio di trasformarsi in una sorta di “ragno autopoietico che crea la propria tela estraendola da sé stesso” (p. 21).

Dunque, il processo d’ominazione può essere letto, secondo Cusinato, in relazione con “l’emergere di una cultura delle relazioni di cura in grado di assicurare pratiche avanzate di *emotional sharing*” (p. 43), le uniche che possono garantire “la prosecuzione della nascita culturale” (p. 50) e di conseguenza il salto nel pensiero simbolico.

Ed è proprio attraverso un costante confronto con la dimensione simbolica dell’arte che Cusinato – facendo ricorso ad autori come Tintoretto, Rembrandt, Botticelli, Donatello, Caravaggio e Fontana – evidenzia luci ed ombre a cui è sottoposto l’umano nel suo cammino di formazione e trasformazione. L’esperienza del vuoto aurorale, infatti, sebbene sia spesso in grado di produrre una forma di meraviglia nei confronti del mondo, può sorgere dalle crisi più profonde, come dimostra l’arte giapponese del *kintsugi*. Quest’antica forma d’arte orientale – nella quale si utilizza una miscela d’oro per ricomporre un oggetto di ceramica andato in frantumi – diventa infatti una potente metafora per simboleggiare come, a partire da un’esperienza traumatica, possa nascere una riconfigurazione positiva della singolarità personale.

Crisi, svuotamento e meraviglia diventano allora le fasi di un processo di formazione e trasformazione filosofica che Cusinato definisce – sulla scia del mito platonico della caverna – “conversione periagogica”, oggetto specifico di un precedente lavoro (*Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuidEdit 2017). Il termine “periagoge” viene utilizzato da Platone nella *Repubblica* per descrivere “il movimento di torsione (*periagoge*) con cui il prigioniero della caverna ruota il capo, liberando lo sguardo che fino a quel momento era rimasto a fissare, come ipnotizzato, le ombre proiettate sulla parete” (p. 56). In questo senso il termine viene utilizzato da Cusinato come cifra della trasformazione filosofica.

Di conseguenza, attraverso un confronto costante con i principali dialoghi platonici, l’Autore ricostruisce l’importanza chiave del concetto di meraviglia (*thaumazein*) come gesto fondativo dell’esistenza filosofica. Esistono però varie forme di meraviglia ed è importante distinguerle per non incappare in pericolose illusioni: da una parte c’è la “meraviglia filosofica” sperimentata dal giovane Teeteto nell’omologo dialogo platonico, dall’altra una sorta di “meraviglia ipnotica”, quella che tiene i prigionieri della caverna incatenati davanti allo spettacolo delle ombre (p. 123). Se la prima forma di meraviglia è in grado – al pari delle esperienze del vuoto aurorale – di aprire un varco verso il mondo, l’altro e noi stessi, permettendo alla singolarità personale di ampliarsi e auto-trascendersi, la meraviglia ipnotica non è altro che uno “stupore che incanta e sottomette” (p. 125), dimostrandosi molto spesso un mero strumento di manipolazione.

Mediante Platone, Descartes, Spinoza e Schopenhauer, Cusinato mostra dunque come sia possibile scorgere nella concezione della filosofia come esercizio di trasformazione un leitmotiv che ha accompagnato la storia della filosofia dalla sua nascita fino all’età moderna.

Lo scopo della filosofia non è però, secondo Cusinato, la ricerca del senso dell’esistenza, in quanto la plasticità ex-centrica dell’umano rende futile una tale ricerca. L’essenza della filosofia risiede piuttosto nel dotare l’umano degli strumenti per cercare il senso che più si addice ad una specifica singolarità personale. La domanda di senso si risolve dunque, per Cusinato, nella questione dell’“*abitabilità* del mondo” e quindi nella ricerca individuale di “un orientamento radicato nell’ordine del sentire” (pp. 155-156).

In questo radicamento affettivo, in grado di dotare il mondo di senso, cioè renderlo abitabile, la sfera del desiderio svolge un ruolo imprescindibile: “senza la spinta del desiderio precipiterei nel non senso, in un universo inabitabile, nella depressione, se non nella follia”, in quanto il desiderio, come l’esperienza del vuoto aurorale, “orientando l’attenzione verso nuove possibilità, stimola la capacità di sentire in modi nuovi, apprendo la strada a una percezione allargata” (p. 162). La rilevanza del

desiderio nell'esistenza ex-centrica conduce dunque Cusinato a ribattezzare l'umano nei termini di una “*singolarità desiderante*” e la filosofia, in quanto esercizio di trasformazione, come una pratica tesa ad “imparare a desiderare” (p. 168).

Se l'antropogenesi “è il processo con cui ogni umano si posiziona nel mondo dando forma alla propria singolarità” questo significa che l'umano, in quanto singolarità ex-centrica, è “una nuova promessa per l'intera umanità” (p. 44), e qui emerge, in tutta la sua portata, la rilevanza etica di una riflessione filosofica sulle trasformazioni dell'umano. Come infatti sottolinea Cusinato nella conclusione del testo, interrogandosi sulla questione del post-umano e sul rapporto tra intelligenza e plasticità del sentire nell'evoluzione, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale pone dei seri problemi etici che hanno una profonda rilevanza per la comprensione dell'umano. Una superintelligenza, ad esempio, potrebbe rivelarsi “un'entità magari infinitamente più evoluta dal punto di vista cognitivo, ma ancora primitiva dal punto di vista del sentire, se non completamente anaffettiva”, e in tal caso non basterebbe “integrare alcuni principi etici nell'intelligenza stessa” perché “tali principi dovrebbero essere anche ‘sentiti’ da tale entità” (p. 179).

Un aspetto che resta problematico, e sarebbe interessante se fosse sviluppato in lavori futuri, riguarda il rapporto tra lo sviluppo antropogenetico della plasticità emotiva e le questioni poste dall'etica assiologica. Se infatti il processo di sviluppo della sfera affettiva – seppur mediato dalle pratiche sociali di *emotional sharing* e dall'incontro con l'altro – resta il frutto dell'unicità della singolarità personale, il rischio, dal punto di vista etico, è quello di ricadere in una forma di *relativismo del sentire*: solo garantendo, infatti, un accesso diretto all'oggettività dei valori – presupposta dall'impianto delineato –, la sfera emotiva può svolgere la sua funzione etica, impedendo al prospettivismo di tramutarsi in una forma di singolarismo. Bisognerebbe dunque chiarire maggiormente in che modo la soggettività possa sviluppare appieno la propria unicà incompiuta senza perdere il contatto con quel mondo di valori – intersoggettivamente fondamentale – in cui essa è radicata, e attraverso la quale è possibile fondare un'etica condivisibile.

In conclusione, il testo di Cusinato, attraverso una prospettiva originale e articolata, frutto di anni di ricerche e della mediazione tra autori e tradizioni differenti, rappresenta un punto di vista particolarmente interessante all'interno dell'antropologia filosofica contemporanea con importanti ricadute sul versante della filosofia morale.