
RECENSIONI

Teologia

BARTOLOMEO PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, pp. 166.

La trattazione considera la forma preghiera operando con criteri sincronici all'interno del *corpus* paolino senza distinguere tra lettere autentiche e pseudepigrfe (su cui invitiamo i nostri lettori a considerare la recente messa a punto di Enrico Norelli nel capitolo di apertura della *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, di cui egli è coautore con Claudio Moreschini, Morcelliana, Brescia 2019, vol. 1, pp. 27-68).

Pur accennando a tale problematica nelle pagine introduttive, la scansione degli undici testi analizzati da Puca procede per temi, ma non introduce la necessaria distinzione tra passi certamente paolini (da *ITs*, *2Cor*, *Fil*, *Fm*, *Rm*) e passi prodotti dai suoi epigoni (da *2Ts*, *Col*, *Ef*), che sono raggruppati come segue: 1. «preghiera come rendimento di grazie» (*Fm* 4-7 e *Rm* 1,8-10); 2. «p. per la comunità» (*Fil* 1,9-11 e *2Cor* 13,7-9); 3. «p. come strumento di evangelizzazione» (*2Ts* 3,1-2 e *Ef* 6,18-20); 4. «p. che diventa lotta» (*Rm* 15,30-32 e *Col* 4,12); 5. «esortazione alla p.» (*ITs* 5,16-18, *Fil* 4,4-7 e *2Cor* 12,7-10). In particolare, il terzo gruppo propone un intento di preghiera che va storicizzato nelle esigenze dell'espansione della chiesa primitiva, ma non è riconducibile direttamente agli scritti dell'Apostolo, mentre il quinto fa discendere dalla pseudepigrfa *ITs* una tematica certamente paolina.

Al di là di queste necessarie considerazioni su una metodologia che – privilegiando i *mot-clé* di «ringraziamento» (4), «intercessione» (12) e «adorazione» (4) elencati nella tabella di p. 19 – non mette adeguatamente in luce la scansione diaconica di questa importante tematica, l'autore considera di ogni passo il «pre-testo», procede con una dettagliata analisi del testo e conclude individuando il «messaggio teologico dell'insieme». L'esposizione è molto ordinata e raggiunge le ipotesi di lavoro iniziali poi riassunte nella Conclusione, dove si legge: «Una preghiera allo stesso tempo è personale, comunitaria e apostolica, perché sintetizza in sé le esigenze della vita di Paolo che si intrecciano con il suo ministero, anzi diventano, esse stesse, “ministero” e “testimonianza”» (p. 153).

La sintesi qui proposta sulla forma preghiera nel *corpus* paolino è, dunque, pregevole e dimostra – tra molto altro – che nei primi decenni dell'età cristiana era praticata anche negli ambienti etnico-cristiani (cfr. *Lc* e *At*, da datare rispettivamente alla fine del I secolo e all'inizio di quello successivo; per cui si veda *Storia*, cit., cap. II, pp. 92-99) la *tefillat yahid*, una “preghiera individuale, solitaria”, non in contrasto con la *tefillah* pubblica, come abbiamo scritto nel nostro «Signore, insegnaci a pregare...». *Ancora sulla traduzione del Pater*, in «Maia» 71/1(2019), pp. 195-212, in part. p. 199.

Pur tenendo conto della complessità del lavoro, segnaliamo che i testi greci sono corretti, tranne qualche piccola svista: ad esempio, *προσευχή* (*proseuchē*) va scritto con l'accento acuto e non con il circonflesso (cfr. tabella di p. 19);

per quanto riguarda invece la preghiera delle *Diciotto benedizioni*, va detto che l'ebraico עשרה שמנה *šemoneh* (*š^emoneh*) 'ešreh o *šemone* (*š^emonè*) 'ešrè oppure, se si vogliono evitare i segni diacritici, *Shemoneh esreh* (cfr. pp. 11, 17-18): resta tuttavia il fatto che, scelto un sistema, si deve procedere rigorosamente con quello per tutte le altre citazioni.

L'accurata Bibliografia e l'Indice degli autori moderni completano adeguatamente un volume, che ci si sentiamo di consigliare soprattutto a chi si avvicina agli studi biblici.

Giovanni Menestrina

Storia delle religioni

FRANCO CARDINI, *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Marsilio, Venezia 2016, pp. 191, tav. e ill.

L'introduzione propone un utile *excursus* nella psicanalisi, che attesta come «la stella di fuoco [...], la grotta lontana, una regina bellissima [...] e un Re fanciullo», i «viaggiatori solenni come sacerdoti» e i loro doni costituiscano sì una bella e antichissima fiaba, ma siano anche dei chiari simboli «archetipi» delle «strutture profonde dell'inconscio o figure eterne del sacro» (p. 9; M. Eliade e C.G. Jung). La storia dei magi, che Matteo convoca dal misterioso Oriente nella città di David, ai piedi del Redentore bambino, ha origini antiche e significato inesauribile; è pertanto una «ricerca destinata a non finire mai», poiché ogni scoperta risolve un problema e ne apre un altro. Ciononostante, la storia ha un solido punto fermo: questi saggi, misteriosi fin dal significato del loro nome, sono *primitia gentium*, ovvero sono i primi pagani a credere nel mistero del Dio-Uomo.

Tutti gli esegeti, antichi e moderni, convergono sul rapporto che essi hanno con un misterioso signore indiano, ma a tutt'oggi non danno risposte né su questo personaggio né sul rapporto che intercorre tra l'apostolo Tommaso (il cui vangelo, apocrifo, è una delle fonti della storia dei magi), la Chiesa cristiana assira o nestoriana e la Chiesa d'India, più volte confusa con quella monofisita di Etiopia. Tutte le incertezze sono, però, cancellate dal preciso dato reale che i tre re furono e rimangono la cerniera che unisce i vari culti cristiani e le varie religioni medio-orientali e, proprio per questo motivo, i magi sono stati proposti da papa Ratzinger come «compatrioti d'Europa».

In ambito antropologico e storico-filologico sono state identificate le tracce della loro storicità nel mondo indoiranico, risalenti al I secolo a.C. e al I d.C., il che sostanzia il nesso che unisce i nostri personaggi agli astrologi-sacerdoti originari della Media, al culto mazdaico (cioè all'adorazione di Ahura Mazda, il Saggio Signore, il Signore che crea con il pensiero). Nel grande mare delle religioni di segno abramitico la storia di Gesù Cristo, figlio di Maria, proprio tramite il «culto astrale e profetico dei magi, si collega a quelli dell'universo indopersiano dai *Veda* al buddhismo» (pp. 10-11), acquistando un «autentico valore universale» (p. 11).

La dotta e affascinante prefazione di Cardini chiarisce tuttavia solo alcuni degli aspetti della storia dei magi secondo il racconto di Matteo, perché appare subito piuttosto complicata, fin dall'annuncio della nascita. Infatti, essa pone in modo problematico la diversità dei rapporti tra il divino e i destinatari della strabiliante notizia, giacché Dio si servì di angeli per comunicare la nascita del santo Bambino ai poveri e ai pastori di Israele, mentre per i magi, pagani e astronomi orientali, fece ricorso alle stelle (che, in effetti, sono angeli pure loro). La seconda complicazione è la definizione della loro identità, perché il termine greco *mágos* nel contesto del racconto evangelico è alquanto vago, giacché non è ben chiaro cosa potesse intendere con questa parola un autore (di lingua aramaica) del I secolo, «che parlava e scriveva greco ma che, con ogni probabilità, greco non era» (p. 21). Un aiuto potrebbe venire dalle fonti elleniche, visto che già Eraclito conosceva i magi come detentori e depositari di oscuri culti misterici, e che Erodoto, indagando sulla loro provenienza etnica, sosteneva che formavano una tribù, al cui interno si distingueva la potente casta sacerdotale dei Medi. Nel *De Iside et Osiride*, Plutarco compì il passo definitivo consegnando «i magi-medi a quella che è la tradizione “magica” nel senso moderno» (p. 22). E questo perché, illustrando il sistema dualistico della religione alla quale essi appartenevano, scrive che i loro riti erano consacrati non solo ad Ahura Mazda, ma anche allo spirito della tenebra, Angra Mainyu, il greco Hades. Opponendo poi magi e mazdaismo, lo scrittore greco lascia intendere che il culto da loro praticato sarebbe molto probabilmente quello «daivico», sviluppato tra i Caldei grazie alla loro naturale inclinazione alle speculazioni astrali e alle pratiche evocatorie e «demonolatriche», che formano l'asse portante della magia. E proprio il «carattere demoniaco» della loro scienza impressionò tutta la linea patristica (Giustino, Gerolamo, Agostino), che li presentò come «dediti alle arti divinatorie e convenuti a Betlemme per constatare la vittoria del Fanciullo divino contro le forze del male» (p. 45).

Continuando su questa linea, Cardini confronta il racconto dei magi secondo Matteo con il *Protovangelo dello Pseudo-Matteo* e con il *Vangelo dell'infanzia*, una famosa elaborazione siriano-araba circolante nelle chiese medio-orientali dopo il VI secolo. Nel vangelo siriano-arabo la storia della nascita di Gesù ha tutti gli elementi tradizionali (la grotta, la stella, la persecuzione del re cattivo ecc.) che l'accomunano agli altri vangeli e anche a molte leggende di vari déi (Giove, Venere, Krishna, Mitra, i Sanshyant – i messia del mazdeismo); tuttavia, tra essi c'è anche un nuovo particolare: la profezia di Zarathushtra riguardante l'arrivo dei magi (che «si erano mossi dall'Oriente», p. 35). Questo presagio però, a ben vedere, non è una vera novità, in quanto è il riutilizzo in sede cristiana del vaticinio di Zarathushtra riguardante i Sanshyant; il vero valore del particolare non sta nell'originalità, ma nella sua funzione di indizio della “fortuna” della storia evangelica nelle terre orientali.

Sempre il vangelo siriano-arabo narra che la Vergine contraccambiò i doni dei magi con «una di quelle fasce – usate dal Bambinello divino e che essi – accettarono [...] con grande riconoscenza». Subito comparve loro un «angelo, sotto forma di quella stella che prima era stata loro guida del viaggio», ed essi «lo seguirono

finché giunsero in patria». Allora si raccolsero intorno a loro «re e principi», che domandavano che cosa mai avessero visto e cosa avessero portato con sé. I magi mostrarono la fascia ricevuta dalla Vergine e celebrarono una festa, secondo le loro usanze: «accesero il fuoco, [...], lo adorarono, e vi gettarono sopra la fascia». Il panno però non si consumò resistendo al fuoco; spente le fiamme, i magi «si misero a baciare la fascia, a mettersela sugli occhi e sul capo» in segno d'adorazione, e la riposero poi tra i loro tesori più cari (*Vangelo dell'infanzia* VII-VIII).

Questo racconto, come ben argomenta Cardini, attraverso le aggiunte fatte alla storia principale aiuta a capire le diverse sensibilità culturali dei luoghi in cui si diffuse la storia di Gesù, e fa ben intuire che il vero valore dell'agire dei magi sta nella loro consapevolezza della divinità del Messia. Consapevolezza ben riconosciuta da Origene, Ilario, Ambrogio e Giovanni Crisostomo.

Cardini prosegue spiegando che il tema dei doni fu centrale per Leone Magno, che nei *Sermoni* ne definì il significato simbolico, la qual cosa riscosse grande successo nei secoli successivi: l'oro fu offerto perché Gesù è Re, l'incenso perché è Dio e la mirra perché è uomo. In merito alla stella-angelo, il nostro storico passa in rassegna le molte interpretazioni date nelle varie epoche, oscurate tutte dalla convinzione maturata nel III secolo, secondo la quale l'astro è la manifestazione palese della grazia divina.

Veniamo così alla grotta della natività, che costituisce il punto d'arrivo del lungo viaggio dei magi. La grotta è il luogo ierofanico per eccellenza e Cardini mette a confronto questa di Betlemme con quella altrettanto famosa del mito di Mithra, sottolineandone le molte somiglianze, la causa delle quali risiede nella comune origine geografica (la leggenda dei magi si diffuse tra il VI e il IX secolo in Siria, Armenia e Caldea, terre in cui erano nati i miti di Adone, di Mitra e di Cibele, dove la "grotta" è un elemento sostanziale).

Nelle leggende sui magi non poteva mancare la descrizione delle loro caratteristiche fisiche, che interessarono i primi cristiani quasi quanto il significato simbolico dei doni. Lo Pseudo-Beda ne fece un tema forte dei suoi scritti, spingendosi fino a caratterizzare Melchior come un vecchio canuto, con capelli e barba sciolti, che indossava una tunica color giacinto e un mantello arancione; immaginò Caspar con l'aspetto imberbe e il viso innocente, dovuto alla giovane età; a Balthasar attribuì un volto cupo e l'incarnato così scuro da diventare nel XVI secolo un uomo di colore. La tradizione iconografica si sbizzarri a rappresentare i magi vestiti con costumi variopinti, cappelli piumati, e li fece seguire da servi e da animali esotici. Alcuni autori li rappresentarono come prototipi delle tre età della vita: Caspar (giovinezza), Balthasar (maturità) e Melchior (vecchiaia). I pittori del XV-XVI secolo, ispirandosi a questa tradizione, li misero al centro delle loro opere più importanti, come si può ben vedere nella sezione delle tavole illustrative inserite fuori testo tra le pp. 96 e 97. La carrellata dei capolavori termina con un sorprendente affresco indiano (di mirabile fattura) del Raja Mahal di Orchha. L'opera, di vivace cromaticità, presenta la composta sequenza del dio Rama e dei suoi due fratelli Sita e Hanuman (secoli XVI-XVII). Potrebbe questo affresco essere stato una fonte ispirativa per i tre re magi?

Affrontiamo ora, senza la soluzione di questo interrogativo, quello che a me sembra uno degli argomenti più intriganti dell'intero libro: l'uso politico della leggenda. Cardini parte da due opere mirabili: la *Cavalcata dei Magi* di Benozzo Gozzoli a Palazzo Medici Riccardi e l'omonima pala d'altare di Gentile da Fabriano nella chiesa di Santa Trinita (pp. 132 ss.): la prima commissionata e usata dai Medici nel 1459 per scopi politici e propagandistici; la seconda eseguita da Gentile per la famiglia Strozzi nel 1423 e fonte ispirativa del Gozzoli. Le due "cavalcate" in sostanza rappresentano l'epifania secondo la messa in scena della "Festa dei Magi" che si teneva a Firenze a scadenza quinquennale. Gli organizzatori erano gli appartenenti alla confraternita della "Stella", chiamata anche "Compagnia dei Magi". Il corteo, formato dai giovani figli delle famiglie più ricche della città, attraversava Firenze al seguito dei tre magi, interpretati dai capifamiglia che avevano nelle mani le leve del potere cittadino. Questi "magi" fiorentini impersonavano le tre stirpi, giapetica, semitica e camitica, che, guidate dalla stella (come sta secondo l'interpretazione di Giotto!), andavano ad adorare Gesù Bambino nel Duomo. La sontuosa cavalcata, eternata sulle pareti della cappella della famiglia Medici, è un'apoteosi di colori e ori distribuiti equamente sugli abiti dei potenti e dei loro illustri cortigiani: gli umanisti Cristoforo Landino e Donato Acciaiuoli, i poeti Luigi Pulci e Angelo Poliziano. Tutta la raffigurazione è funzionale alla gloria dei committenti e della loro casata. Con ben altri intenti e altri colori, invece, il Beato Angelico dipinse attorno al 1439 i magi sulle nude pareti della cella numero 39, del convento di San Marco. Il dipinto fu realizzato nel periodo dell'arrivo a Firenze di papa Eugenio IV, accompagnato dall'imperatore Giovanni VIII Paleologo, e dei padri occidentali e orientali del concilio, che il pontefice aveva trasferito da Basilea a Ferrara e quindi in Toscana. Nell'affresco, posizionato nella lunetta, la Sacra Famiglia «occupa il lato sinistro rispetto all'osservatore, e verso di essa incede il corteggio dei magi in un paesaggio brullo dai colori tenui e terrosi». Il corteggio, seppur caratterizzato dagli usuali particolari esotici, non pare essere stato influenzato dalla presenza dei greci arrivati per il concilio. L'unica concessione fatta dal pittore è un accolito che, al centro dell'affresco, tiene una sfera armillare. Sotto la lunetta dei magi l'Angelico affresca un «Cristo Morto», che sorge dal sepolcro, così il discorso teologico s'incentra sulla lunetta dell'Epifania e il sottostante affresco di carattere «doloroso».

Sul terreno della storia, Cardini riconosce l'origine del culto dei magi in Italia e in Europa nella *traslatio* delle loro reliquie da Milano a Colonia (1164), dopo la vittoria del Barbarossa. Altre notizie sul loro culto provengono dal *Milione* di Marco Polo, dalle opere di Iacopo da Varazze e di Giovanni Hildesheim. I molti ragguagli storici e gli altrettanti ragionamenti appassionati interesseranno certamente il lettore, che saprà usare questa miniera preziosa di dettagli, curiosità, annotazioni artistiche per le sue ulteriori ricerche. Cardini narra con passione un argomento certamente complesso, rendendolo accessibile e godibile grazie a un linguaggio colto, ma semplice e preciso, usando la narrazione continua piena di ritmo, adatta a rendere la lettura un piacere, un vero godimento fruibile in ogni stagione dell'anno.

Giulia Carazzali

Filosofia

GUIDO CUSINATO, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Scheler*, FrancoAngeli, Milano 2019, pp. 286.

L'indagine di Guido Cusinato sulla dimensione scheleriana dell'*ordo amoris* fornisce un contributo di grande profondità a due ambiti della filosofia tra i più significativi e attuali: da un lato, la filosofia del vivente; dall'altro, l'antropologia filosofica e la teoria della persona. Affrontare in maniera adeguata questi territori del pensiero significa affrontarli assieme. È quanto avviene nell'opera qui considerata, in cui la riflessione sull'uomo non parte dall'assunzione preliminare di un elemento antropico dato per paradigmatico (la ragione, l'anima o la mente...); tale approccio riuscirebbe sì nell'intento di distinguere l'uomo dal resto dei viventi, ma al prezzo di farne un inspiegabile *unicum* ontologico e di nutrirne la tendenza all'*hybris* e alla sopravvalutazione di sé. Seguendo la grande tradizione dell'antropologia filosofica tedesca e, soprattutto, rileggendo e rinnovando la lezione di Max Scheler, nel libro di Cusinato la differenza qualitativa dell'essere umano non è un presupposto ma un risultato, l'esito di una ricerca di grande profondità e di estrema apertura fenomenologica. Con sensibilità e acutezza, nel suo dialogo con Scheler Cusinato ritrova e riplasma strumenti teorici in grado di delineare la condizione umana, lo *status* di un essere al tempo stesso irriducibile all'animale e al vivente ma costitutivamente radicato in tali regni, con tutta la fragilità che ne deriva.

Fermiamoci su alcuni momenti chiave del testo, senza pretesa di esaustività, ma con l'intento di restituire la forma base del testo, quella *Gestalt* che solo la lettura diretta può poi riempire, estendere e integrare. In primo luogo, un'antropologia filosofica radicata in una teoria del vivente non può non disporre di un valido modello del contesto ontologico che ospita il radicamento stesso. In esplicito riferimento alla linea teoretica che va da Schelling a Scheler, Cusinato ritrova tale modello nella *Stufenfolge*, ovvero in un'ontologia articolata su più livelli. In tale schema, ai livelli superiori si incontrano enti, fenomeni e processi irriducibili a quelli dei livelli sottostanti ma legati a essi da una solidarietà di fondo e da una comune tendenza all'accrescimento di complessità. Nella *Stufenfolge* materia inorganica, organismi inferiori, piante, animali e uomini sono tutti attraversati da un'unitaria tendenza all'auto-organizzazione, che porta a risultati ben differenziati dal punto di vista ontologico (e quindi anche fenomenologico). Che la si identifichi con lo spirito, come in Schelling, o con l'incontro sempre rinnovato tra lo spirito e un co-originario *Lebensdrang*, come in Scheler, la tendenza all'auto-organizzazione fornisce a Cusinato un imprescindibile fattore di continuità nella differenza dei livelli – una linea comune a cui possono essere ricondotte le varie forme dell'organico. Non solo: in quanto teleonomica, questa tendenza si pone come possibile istanza reale *dietro* quell'impressione di finalità interna e di orientamento a uno scopo che, come ben rilevato da Kant, necessariamente colpisce il nostro sguardo quando osserviamo la natura. Non c'è traccia,

in Schelling e Scheler, della cautela che porta Kant a considerare l'eventualità che tale impressione, per quanto utile sul piano euristico, non abbia in realtà un riscontro strutturale. Ciò che prevale in loro è invece un fiducioso trasporto verso la vita-natura, in cui il pensiero non sospetta di sé né teme di infrangere le leggi delle dimensioni ontologiche di base. (È quanto avviene, in Schelling, con l'ipotesi che nella processualità tipica dell'organico il rapporto tra causa ed effetto si possa porre in termini non di successione, ma di simultaneità – un'idea che permetterebbe, in effetti, un uso costitutivo della finalità organica.)

In secondo luogo, un'antropologia filosofica come quella qui delineata non può non dotarsi di un valido concetto di organismo. Collegandosi in maniera critica alle contemporanee teorie emergentiste, Cusinato vede la formazione dell'organismo come un processo di ripiegamento su di sé della processualità dell'inorganico (un inorganico, però, che è già sfera di inconsapevole attività produttiva). Tale ripiegamento non si limita a isolare un frammento di materia, consegnandola così all'azione autopoietica della vita, ma istituisce il dominio della causalità circolare, di una forma di determinazione retroattiva che sospende l'influenza dei fattori esterni. In Cusinato, l'organismo nasce come chiusura spaziale e retroazione temporale in seno alla processualità del reale; ciò istituisce una zona di integrale (pluridimensionale, si potrebbe dire) auto-organizzazione del vivente. Cifra del vivente può così diventare l'attività metabolica – intesa come incessante scambio autodiretto di materia ed energia tra l'organismo e la realtà esterna. In esplicito riferimento a Erwin Schrödinger, il metabolismo è visto come la capacità di «mangiare entropia negativa, preservando o aumentando la propria complessità» (p. 42). Così inteso, il concetto di metabolismo può presentarsi in una ricca serie di accezioni estensive – che eccedono quindi l'orizzonte del biologico, le origini citologiche del concetto. Sulla scia di Hans Jonas, il metabolismo può diventare la chiave di volta di una storia della vita come storia della libertà – una storia articolata e appassionante, in cui l'autopoesi organica si insinua nella materia quasi a rinnovarla ontologicamente. Ma del metabolismo Cusinato dà anche una lettura biosemiotica: il costante scambio che sussiste tra organismo e realtà esterna è fatto non solo di materia ed energia, ma anche di *sensu*: «anche il più semplice organismo vivente si posiziona in un mondo di rilevanza valoriale» (p. 45), sottolinea Cusinato riprendendo la tesi scheleriana della originaria ricettività al valore (*Wertnehmung*) di tutto ciò che è vivo.

Si innesta qui la terza delle linee di continuità concettuale che percorrono il libro di Cusinato, quella legata all'istituzione, attorno all'organismo, di una *Umwelt* intesa come ambiente percettivo, comportamentale e assiologico. Nell'economia del testo questo punto è centrale, perché senza il concetto di *Umwelt* rimarrebbero astratti tanto il contesto della *Stufenfolge*, quanto il modello metabolico dell'organismo. La formazione di una *Umwelt* va infatti sia a precisare la novità ontologica del livello dell'organico – che si pone come quel livello in cui emergono sistemi dinamici organismo-ambiente –, sia a precisare la natura della zona di interscambio metabolico posta tra l'organismo e l'inesauribile distesa della realtà esterna. La trattazione di Cusinato della formazione della *Umwelt* è

uno dei punti di maggiore ricchezza del volume. Essa include da un lato, un confronto critico con l'ideatore del concetto (Jakob von Uexküll), dall'altro, la ripresa dell'interpretazione scheleriana della *Umwelt* uexkülliana. Su quest'ultimo punto Cusinato offre al lettore un'analisi che va ben al di là della tesi, già ben nota ai critici, per cui in Scheler la *Umwelt* sarebbe l'esito un processo di selezione dei tratti della realtà esterna – una selezione motivata dalle esigenze valoriali (magari elementari) dell'organismo stesso, in particolare della sua struttura pulsionale. Tramite l'analisi di passi testuali sinora quasi sempre ignorati dagli studiosi, Cusinato mostra l'importanza che, nella formazione della *Umwelt*, Scheler assegna al concetto di *Leib* (corpo vivo) e di *Leibschema* (schema corporeo), proponendoli come centri di una «categorizzazione pre-rappresentativa» (p. 88) della realtà esterna – una categorizzazione fatta di movimenti potenziali, di linee d'azione proiettate all'esterno, di incontri possibili con il positivo e il negativo del mondo (che va metabolizzato e reso *sensato*).

Impossibile rendere qui tutte le diramazioni che si articolano nel testo a partire da questo impianto teorico. Mi limito a ricordarne una delle principali, presente del resto già nel suo titolo: l'identificazione dell'*ordo amoris* come *Umwelt* della persona e l'utilizzo di tale nesso come prezioso strumento diagnostico per le configurazioni psicopatologiche del senso. L'idea scheleriana della ricezione valoriale e la sua integrazione in una teoria della formazione della *Umwelt* si pongono per Cusinato come strumenti privilegiati per indagare e comprendere la sfera della persona, quell'*ordo amoris* che si configura come il campo di senso e di valore che si condensa attorno alla singolarità personale. Considerata in quest'ottica, la persona è un irripetibile insieme di esperienze pregresse e attese per il futuro, una sorta di fenotipo assiologico espanso, di identità diffusa nell'ambiente reale e relazionale. Riprendendo l'approccio di Scheler ai fenomeni psicopatologici dell'anaffettività, della depressione e della schizofrenia (un approccio estremamente rilevante, da un punto di vista storico, per la genesi della psichiatria fenomenologica), Cusinato vede i disturbi psichici come forme di configurazione disarmonica, o addirittura de-costruzione, dell'*ordo amoris*. La patologia può arrivare persino a ledere le basi della singolarità personale, quel *Leib* di cui sopra si è vista l'importanza nell'ontogenesi degli organismi e che non scompare certo, ma anzi si arricchisce di significato, nell'ontogenesi della persona. Rifacendosi a studi recenti sui fenomeni di *disembodiment* in situazioni di *solitary confinement* e di deprivazione relazionale (tra cui Shaun Gallagher, *The Cruel and Unusual Phenomenology of Solitary Confinement*, in «Frontiers in Psychology» 5[2014], pp. 1-8), Cusinato individua e analizza la possibilità della disgregazione dello schema corporeo: una vera e propria «dis-nascita» (p. 219), un annullamento di quella distinzione tra *Leib* e *Körper* e di quella appropriazione del corpo vivo che costituiscono fasi ineludibili dello sviluppo neonatale.

Un dialogo con Scheler, recita il sottotitolo del libro, e come in tutti i veri dialoghi entrambi gli interlocutori danno e ricevono qualcosa. Cusinato riceve e rielabora categorie ampie e profonde, che superano contrapposizioni radicate come quella tra psichico e fisico, o tra sfera fenomenologica e ontologica, e possono così

veicolare il pensiero nel centro stesso delle problematiche organologiche, antropologiche e personalistiche. Dal canto suo, il pensiero di Scheler riceve in questo libro una straordinaria, appassionata attualizzazione, che passa per una puntuale connessione e una fine accordatura con altri campi del sapere – dalla biologia neoevoluzionista di Stephen J. Gould alla biosemiotica contemporanea di Thomas A. Sebeok, Marcello Barbieri, Paul Cobley, Donald Favareau e Jesper Hoffmeyer; dal pensiero dello psichiatra giapponese Bin Kimura alle ricerche psicologiche sull'*embodiment* di Donald O. Hebb, Thomas Fuchs e Shaun Gallagher (per citare solo alcuni degli autori e delle correnti che rendono questo libro estremamente documentato). E alla fine, chi esce arricchito dal gioco di dare e ricevere sotteso al dialogo è il lettore stesso, che si ritrova più vicino a molte delle vie offerte dal pensiero contemporaneo per comprendere l'uomo e la persona senza idealizzazioni e senza riduzionismi, nel loro radicamento nel vivente e nella loro costitutiva esposizione alla frammentazione e allo squilibrio.

Carlo Brentari