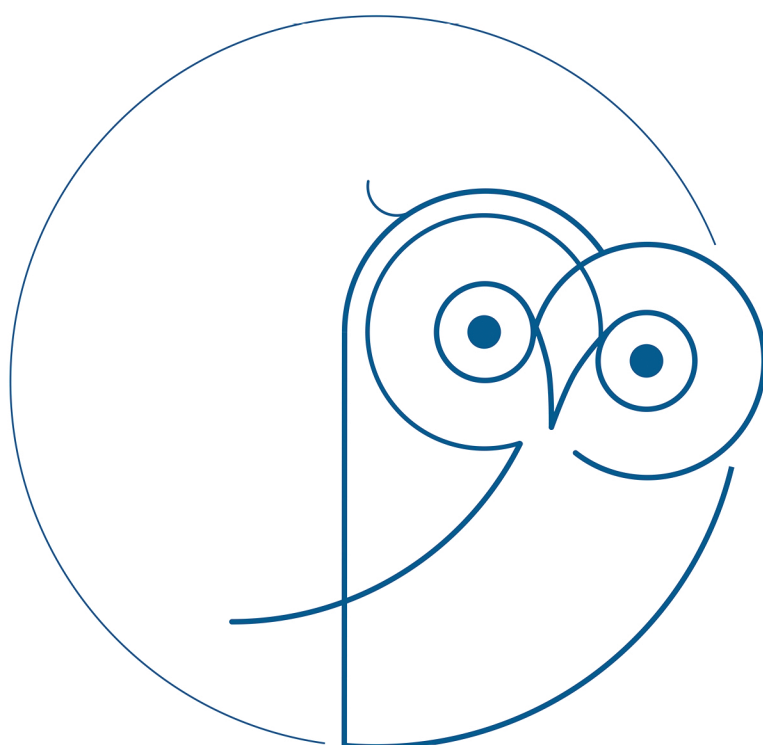


InCircolo
Rivista di filosofia e culture

DAL CORPO OGGETTO ALLA MENTE INCARNATA





INCIRCOLO

In Circolo. Rivista di filosofia e culture

InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture (registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 23/12/2015; ISSN 2531-4092) intende intervenire sui principali temi della ricerca filosofica contemporanea, senza preclusioni di scuola e di provenienza accademica. La Rivista è liberamente accessibile online all'indirizzo <http://www.incircolorivistafilosofica.it>, ha cadenza semestrale e si avvale del lavoro volontario di tutti coloro che la producono. Gli articoli scientifici, pubblicati nelle sezioni La Questione Filosofica e Laboratorio, sono sottoposti ad un processo di revisione tra pari a singolo o a doppio cieco secondo quanto indicato dall'Art. 9 del Regolamento per la classificazione delle riviste di area non bibliometrica. I contributi pubblicati nelle altre sezioni possono non essere sottoposti a revisione secondo quanto indicato dall'Art. 9, comma 5 del medesimo Regolamento, sebbene in alcuni casi il Direttivo si riserva la possibilità di sottoporli a revisione.

Direzione e Redazione: via L. Settembrini, 47 20124 Milano

COMITATO DIRETTIVO: Alberto Frigo, Fabio Fossa

COMITATO EDITORIALE: Francesca Brencio, Matteo Canevari, Bianca Cepollaro, Diego D'Angelo, Danilo Manca

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Fumagalli (Caporedattrice), Franco Sarcinelli (Caporedattore), Michele Pacifico, Emilio Renzi, Federico Squillacioti, Gianni Trimarchi

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: Joselyn BENOIST (Université Paris 1) – Alberto Giovanni BIUSO (Università di Catania) – Silvana BORUTTI (Università di Pavia) – Vinicio BUSACCHI (Università di Cagliari) – Eduardo CASAROTTI (Universidad Católica del Uruguay) – Vincenzo COSTA (Università del Molise) – Umberto CURI (Università di Padova) – Guido CUSINATO (Università di Verona) – Roberto DIODATO (Università Cattolica di Milano) – Rossella FABBRICHESI (Università degli studi di Milano) – Alba JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid) – Marco FERRAGUTI (Università degli Studi di Milano) – Sandro MANCINI (Università di Palermo) – Diego MARCONI (Università di Torino) – Patricio MENA MALET (Universidad de la Frontera Chile) – Fabio MERLINI (IUFFP Lugano) – Fulvio PAPI (Professore Emerito Università di Pavia) – Dario SACCHI (Università Cattolica di Milano) – Gabriele SCARAMUZZA (Università degli Studi di Milano) – Carlo SINI (Professore emerito Università degli Studi di Milano) – Paolo SPINICCI (Università degli Studi di Milano) – Nicla VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – Salvatore VECA (Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia) – Andrea ZHOK (Università degli Studi di Milano)

COLLABORATORI: Stefano Barutta, Katia Serena Cannata, Maria Libertà De Bastiani, Claudio Muti, Gioacchino Orsenigo

WEBMASTER: Alessandro Colleoni

EDITING: Andrea Bonato, Katia Serena Cannata, Alessandro Colleoni, Matteo De Toffoli, Federico Squillacioti, André Velasquez

DIRETTORE RESPONSABILE: Alessandro Sarcinelli

Contatti: redazioneincircolo@gmail.com

INDICE

PRESENTAZIONE..... p. 1

FOREWORD..... 6

SEZIONE PRIMA - LA QUESTIONE FILOSOFICA

Dal corpo oggetto alla mente incarnata di Francesca Brencio 9

La circolarità della mente incarnata di Thomas Fuchs 21

La Musicalità dell'Essere di Valeria Bizzari..... 60

Corpo onirico e onirismo del corpo di Giulia Andreini 83

A partire dal corpo di Antonio Di Chiro..... 106

Processi di costituzione del sé e dell'intersoggettività nei casi di Mirror-touch Synesthesia
di Giulio Galimberti 130

Il sé temporale di Elvira Gravina..... 149

Sintomi funzionali di Andrea Calandrelli e Alessandra Nicolini 168

Corpo, istituzione e pandemia di Paolo F. Peloso, Rossana Borsi e Giuseppina Romeo 189

Understanding the Self as Hypostasis di Kevin Stevenson..... 212

The Lived and the Objective di John J. Skyes..... 233

SEZIONE SECONDA - LABORATORIO

Geografie del soggetto nel pensiero deleuziano di Silvia Zanelli..... 256

Lo specchio e la schisi di Marco Casiraghi 276

Quel che resta del margine di Monica Gorza 301

Per una critica alle ipotesi di Arnold Gehlen sull'ominazione di Domenico Dodaro..... 323

SEZIONE TERZA - CULTURE

La cultura armena: aperta perché identitaria di Alberto Peratoner 352

SEZIONE QUARTA - INTERSEZIONI

Ulysses Syndrome di Susi Ferrarello 375

L'esperienza vissuta dell'incontro: il corpo-a-corpo di Raffaele Vanacore, Gilberto Di Petta e Danilo Tittarelli..... 397

Per una lettura non romantica del Don Giovanni di Mozart di Matteo Bianchi 421

SEZIONE QUINTA - CONTROVERSIE

Emanuele Severino: il cerchio dell'apparire di Dario Sacchi..... 444

Emanuele Severino: un empirista radicale? di Rocco Ronchi..... 451

Nichilismo e differenza di Alberto Giovanni Biuso 459

Un dibattito con Dario Sacchi su Emanuele Severino di Francesco Totaro..... 467

La verità in gioco di Luigi Vero Tarca 473

SEZIONE SESTA - PRATICHE FILOSOFICHE

Sconfinati spazi e sovrumani silenzi di Sara De Caro..... 489

SEZIONE SETTIMA - CORRISPONDENZE

Il dottorato di ricerca in filosofia alla University of Warwick di Lorenzo Serini 497

SEZIONE OTTAVA - LETTURE E EVENTI

Recensione a "Ritmografie. Derrida, letteratura, la cenere" di Renato Boccali..... 507

Recensione a "A che punto siamo? L'epidemia come politica" di André Velasquez..... 511

Recensione a "Temi, storia e linguaggio nell'epistolario spinoziano" di Cristina Zaltieri..... 515

Macchine al tempo del COVID-19 di Sara Fumagalli 522

Due giornate dedicate alla filosofia della volontà di Ricœur di Ana Lucía Montoya Jaramillo 527

CONTRIBUTI SPECIALI

Le metamorfosi dell'ovvio di Gianni Trimarchi..... 531

PRESENTAZIONE

In francese si dice che “il caso fa bene le cose”. Quando progettammo più di un anno e mezzo fa la “Questione filosofica” di questo numero, “Dal corpo oggetto alla mente incarnata”, non potevamo immaginare quanto questo tema sarebbe diventato attuale. Perché il caso, o forse meglio, “il destino cinico e baro” ci ha imposto, spesso nostro malgrado e non senza perdite e dolori, di capire che i nostri corpi sono sì degli oggetti - sociali, politici, estetici - ma soprattutto il luogo dove la nostra mente si incarna. La crisi pandemica è stata anche questo: il momento in cui il nostro corpo, malato, da preservare, limitato nei suoi movimenti, coperto e ridotto a icona su uno schermo, ha ripreso il centro della scena, come esigenza e problema. Ed è forse a causa di questa contingenza che ci accomuna e determina, impercettibilmente ma inevitabilmente, le nostre giornate da un anno a questa parte, che molti dei contributi di questo numero sembrano condurre una riflessione comune sulla nostra condizione di soggetti incarnati.

Oltre che della “Questione filosofica”, per la quale rimandiamo alla presentazione dettagliata della *guest editor* Francesca Brencio, il tema della soggettività incarnata e delle esperienze che la costituiscono, la precedono o la dissolvono, magari minandola o crivellandola dall'interno, è al centro anche dei quattro contributi raccolti nella sezione “Laboratorio”. **Silvia Zanelli** riprende la decostruzione della nozione di soggetto proposta da Deleuze a partire da un tentativo di empirismo trascendentale e radicale che possa fare accedere al campo di forze della pura, a-soggettiva immanenza della vita. Ma, segnala Zanelli, c'è forse qui il rischio di una sorta di metafisica dell'immanenza, ossia di “un immanentismo così radicale e nomade che in un'ultima analisi finisce per sganciarsi dai corpi e dalle singole esperienze soggettive”. Che la soggettività si costituisca a partire da un processo in cui il confine tra noi e il mondo resta lungamente ambiguo e mobile, è, come mostra **Marco Casiraghi**, uno dei grandi temi della riflessione di Lacan. Il cui pensiero è qui affrontato a partire da due paradigmi dell'oggettivazione visuale. Si vedrà così farsi avanti il paradosso di un soggetto che diviene tale non solo istituendo il proprio oggetto (ciò che è gettato davanti,

ob-jectum, e chiude l'orizzonte), ma anche e soprattutto scoprendosi egli stesso oggetto, se non addirittura spettacolo, come un orizzonte infinito e non mai oggettivabile. Questa mediazione sulla falsa coscienza di una soggettività che si vorrebbe uscita tutta armata (e formata) dalla testa di Minerva del *cogito*, continua idealmente nel contributo di **Monica Gorza** che segue le riflessioni di Nancy sull'io non-singolare del corpo politico. Il pensiero di Nancy si alimenta al contempo di una ripresa del cartesianesimo misurato nei suoi limiti, dell'esperienza dell'estraneo che ci diventa intimo (meditando la condizione di un corpo che accoglie un trapianto) e della necessaria definizione del sé come sé comunitario. Questo intersecarsi di soggettività, corporeità patologica e politica trova una sorta di detonatore teoretico nella crisi pandemica ed è proprio alle pagine di Nancy sul COVID che Gorza dedica una parte della sua ricostruzione. Ma la questione della soggettività non riguarda solo l'ontogenesi ma anche la filogenesi, e ce lo ricorda **Domenico Dodaro**, riprendendo in maniera polemica le tesi di Gehlen sull'ominazione. L'idea che l'uomo sia l'animale non specializzato perché aperto al mondo nel suo tutto e non ad un ambiente specifico o a un set di condizioni dipende in Gehlen da un certo numero di assunti che hanno a che fare con la storia naturale e la dottrina dell'evoluzione. Assunti che tuttavia, argomenta Dodaro, appaiono talvolta fragili se non pretestuosi. La singolarità dell'uomo, unica specie che costruisce, per così dire, soggettivamente la sua specificità, può essere comunque salvaguardata o la teoria dell'evoluzione nella sua forma attuale impone di negare ogni privilegio all'ominazione?

La sezione "Culture", che intende varcare i limiti della nostra tradizione occidentale, presenta un testo davvero esemplare di **Alberto Peratoner**: un'accurata e ricchissima presentazione della cultura armena, in generale trascurata e poco conosciuta, nei suoi aspetti storici, linguistici, letterari, artistici e religiosi. Il titolo, "Aperta perché identitaria", indica la particolare fisionomia della cultura armena insieme identitaria e cosmopolita, per i nostri lettori una scoperta e insieme una prospettiva di integrazione valida anche per la nostra cultura.

L'analisi dei cortocircuiti tra fenomenologia e psicopatologia che è al centro della "Questione filosofica" riprende e si prolunga nella sezione "Intersezioni" con due interventi frutto di ricerche sul campo. È il caso innanzitutto di **Susi Ferrarello** che si concentra sulla sindrome di Ulisse, cioè un insieme di patologie legate all'esperienza del distacco dalla patria e dalla cultura natale. Il problema non è quello della nostalgia o dell'estraniamento, spesso fertili e salutari, ma di una sorta di disaccordo tra le istanze che hanno strutturato nei suoi momenti formatori la nostra esistenza psichica e i contesti cui il soggetto si trova a convivere. Lo scarto diventa palese nelle situazioni traumatiche e Ferrarello vede nelle pratiche di costituzione di *Stimmungen*, o posture

affettive, condivise l'unica via per affrontare queste sindromi. Ché, come spiega l'intervento di **Vanacore, Di Petta e Tittarelli**, è tempo di lasciarci alle spalle l'antica, ma oh quanto duratura, immagine della malattia psichica come forma di isolamento radicale, un essere legati ad un orizzonte di esperienze inaccessibili e perciò incomprensibili ad altri che al paziente stesso: un matto da legare, dunque perché già legato ad un mondo che non è più il nostro. Una delle risorse della fenomenologia e di una "fenomenologia ad alzo zero" che sappia alimentarsi dell'analisi husserliana ed heideggeriana del nostro essere al mondo come corpi, è quella di farci immaginare delle possibilità di incontro anche con l'altro per eccellenza della malattia mentale. Potrà sembrare incongruo accostare queste analisi al contributo di **Matteo Bianchi** dedicato ad una "lettura non romantica del *Don Giovanni* di Mozart". Tuttavia, proprio dalla prossimità nella medesima sezione, appare con evidenza che anche qui – iscritto nell'ambiguità di un doppio finale dell'opera, che in un caso vede l'eroe scomparire agli inferi, domato ma non vinto, e nell'altro i superstiti cantare insieme "l'antichissima canzon" del briccone punito – anche qui, dicevamo, ne va della costituzione della soggettività, che è frutto, secondo Mozart, di rapporti di forze spesso destabilizzanti e proprio per questo costitutivi: Don Giovanni è un agente patogeno che rende visibili le patologie nascoste degli altri protagonisti e così mette a nudo il rovello che sta dietro la finta armonia di una società che canta la propria serenità in un finale corale.

La sezione "Controversie" riprende la posta in gioco dello statuto della soggettività e la ripropone ad un livello più astratto. **Dario Sacchi** segnala un punto di fragilità nel pensiero di Severino, che farebbe difetto di una fenomenologia del divenire che confermi (con l'evidenza di ciò che si dà rivolgendosi "alle cose stesse") l'ontologia neoparmenidea costruita dal filosofo di Brescia. Reagiscono a questa lettura, contestandola o confermandola, entro una cornice di confronto serrato e assai pertinente, **Rocco Ronchi, Alberto Biuso, Francesco Totaro e Luigi Vero Tarca**. Ma, al di là delle differenze di lettura, ne va sempre della possibilità del soggetto, qui inteso come coscienza indiveniente del divenire oppure come inaccessibile esperienza umana che faccia da controparte al solo apparire possibile per Severino, l'apparire degli "eterni".

Siamo soggetti abitati da istanze che non ci appartengono ma che ci plasmano, iscrivendosi nelle nostre pratiche e quindi nella saggezza quotidiana dei nostri corpi. L'ampiezza e la problematicità di questi fenomeni sono sottolineate nella sezione "Pratiche filosofiche" da **Sara De Caro** che ripensa – il titolo, "Sconfinati spazi e sovrumani silenzi", è di per sé indicativo del giudizio complessivo – l'esperienza sofferta della didattica a distanza (la cosiddetta DAD) che ha fatto intersecare da mesi in un nuovo spazio la vita di studenti, insegnanti e famiglie. Questo spazio è uno spazio

ambiguo, domestico ma non privato, inclusivo ma non includente: il luogo di una comunità ma solo di una comunità di menti che dovrebbe fare corpo dimenticandosi dei propri corpi. È possibile? È auspicabile? È giusto?

La sezione “Corrispondenze” contiene una ben documentata relazione sulla esperienza di **Lorenzo Serini** all’Università di Warwick, che raccoglie le sue impressioni dal dottorato fino al suo inserimento accademico, suddivise in tre punti: PhD, Teaching e Job Market. Ne viene uno sguardo assai interessante sul mondo universitario inglese e l’impressione che le università italiane, se da un lato devono far valere di più i loro indubbi meriti, dall’altro è bene si aprano maggiormente a un confronto benefico con altre realtà accademiche internazionali.

Nella sezione “Lecture e eventi” si trovano le recensioni di **Renato Boccali** su *Ritmografie* di Silvano Facioni, **André Velasquez** su *A che punto siamo? L’epidemia come politica* di Giorgio Agamben e **Cristina Zaltieri** su *Amice Colende. Temi, storia e linguaggio nell’epistolario spinoziano*, a cura di Marta Libertà De Bastiani e Sandra Manzi-Manzi. Inoltre, per gli eventi **Sara Fumagalli** riferisce sul Festival di Filosofia di Modena dedicato al tema “Macchine” e **Ana Lucia Montoya Jaramillo** documenta le due giornate del Fonds Ricoeur di Parigi dedicate alla filosofia della volontà di Paul Ricoeur, al quale sarà dedicata la sezione “Questione filosofica” del prossimo numero della nostra rivista.

La sezione “Contributi speciali” chiude questo numero della rivista con un omaggio dedicato a Ugo Fabietti, la cui recente scomparsa ha privato l’antropologia italiana di un suo illustre rappresentante, da parte di **Gianni Trimarchi** che, facendo tesoro della sua lezione, riprende in “Le metamorfosi dell’ovvio” le questioni sollevate nelle prime sezioni della rivista da un punto di osservazione singolare, e proprio per questo privilegiato e intrigante: quello dei dispositivi mediatici (ossia delle forme di rappresentazione artistica o politica) come strumenti di “implosione”. La categoria, proposta da Appadurai, invita a pensare le forze pulsionali come suscettibili di essere alimentate se non suscitate da stimoli esterni, che eventualmente possono canalizzarle o farle esprimere violentemente. Trimarchi fa convergere le evidenze dell’antropologia culturale, le riflessioni dell’estetica e il meglio della sociologia concreta, per ricordarci quanto le narrazioni siano lo strumento privilegiato scelto da sempre dagli uomini per indirizzarsi “ad agire su nuove mete, in base a nuove evidenze, sostituendo le emozioni con altre emozioni”. Difficile immaginare una prova più evidente di questo assunto della crisi che ancora stiamo vivendo.

Prima di passare la parola alle autrici e agli autori di questo ricchissimo volume, siamo felici di annunciare che *InCircolo* è stata riconosciuta come rivista scientifica per l’Area 11 durante l’ultima tornata di valutazioni a cura dell’ANVUR. Si tratta di un

riconoscimento che ci rende orgogliosi e che corona la passione e il grande lavoro dell'intera squadra di *InCircolo*, dagli inossidabili decani alle più recenti acquisizioni. Vi ringraziamo di cuore e siamo onorati di proseguire con voi questa bella avventura.

Buona lettura!

Franco Sarcinelli
Fabio Fossa
Alberto Frigo

FOREWORD

As the French say, “le hasard fait bien les choses”. More than a year and a half ago, when we decided to invite **Francesca Brencio** as guest editor of this issue’s *Philosophical Question* – “From the object body to the embodied mind” – we could not even imagine how relevant this topic was bound to become. Indeed, in the past months the world’s fate has forced each and every one of us, willingly or unwillingly and not without distress, to realize how our bodies are (social, political, aesthetic) objects of course, but most of all the ‘there’ where (or, *that*) our mind is. The pandemic crisis also contributed to put back our body – ill, threatened, to protect, constrained in its movements, masked up or reduced to an icon on a screen – at the very centre of the stage, not just as a need and but also as a problem. It is perhaps because of this fate that looms over our days since more than a year – and that we all share, together – that many of the essays collected in this issue seem to unfold a common thread on our condition of embodied minds or minded bodies.

For a more detailed overview of the section *La Questione Filosofica* let us refer to Professor Brencio’s introduction. The section features not only essays by **Giulia Andreini**, **Valeria Bizzari**, **Andrea Calandrelli** and **Alessandra Nicolini**, **Antonio Di Chiro**, **Giulio Galimberti**, **Elvira Gravina**, **Paolo Peloso** with **Rossana Borsi** and **Giuseppina Romeo**, **Kevin Stevenson**, and **John Sykes**, but also an Italian translation of **Thomas Fuchs**’s article *The Circularity of the Embodied Mind* (also by Francesca Brencio).

The many and crucial relations between bodies and minds lie at the centre of the essays collected in the section *Laboratorio* as well. Here, **Silvia Zanelli** focuses her attention on Deleuze and his deconstruction of the notion of subject, **Marco Casiraghi** inquires into Lacan’s thought by reflecting on two paradigms of visual objectification, **Monica Gorza** addresses Nancy’s ideas on the political body, and **Domenico Dodaro** critically assesses Gehlen’s claims on homination.

The third section, *Cultures*, hosts a fascinating essay on the Armenian tradition by **Alberto Peratoner**, who presents a detailed account of its multifarious richness and characterises it as an equally identitary and cosmopolitan culture.

Intersection, our fourth section, features two writings that, as many of those collected in the first section, focus on phenomenology and psychopathology. **Susy Ferrarello** deals with the *Ulysses’s Syndrome*, a group of pathologies linked to the experience of leaving one’s own country, that becomes even more tangible and problematic under

traumatic circumstances. **Raffaele Vanacore**, **Gilberto Di Petta**, and **Danilo Tittarelli** explore phenomenology as a framework to help connect with psychiatric patients and overcome their isolation. Finally, as a third and last contribution, **Matteo Bianchi** offers a non-romantic reading of Mozart's *Don Giovanni* where the theme of the constitution of human subjectivity plays a prominent role.

In the fifth section, *Controversies*, **Rocco Ronchi**, **Alberto Biuso**, **Francesco Totaro**, and **Luigi Vero Tarca** discuss Emanuele Severino's works by sharing their thoughts on **Dario Sacchi**'s claim according to which Severino's philosophy lacks a phenomenology of becoming, which is however necessary to buttress his neo-parmenidean ontology.

Let's turn now to the last sections of this issue. In *Philosophical Practices*, **Sara De Caro** intelligently assesses the controversial experience of distance learning, while in *Corrispondence* **Lozenzo Serini** offers a lively account of what it means to study and work as a philosopher in the UK by writing on his experience at the University of Warwick. In *Reviews and Events* **Renato Boccali** reviews *Ritmografie* by Silvano Facioni, **André Velasquez** discusses *A che punto siamo? L'epidemia come politica* by Giorgio Agamben, and **Cristina Zaltieri** writes on *Amice Colende. Temi, storia e linguaggio nell'epistolario spinoziano*, edited by Marta Libertà De Bastiani and Sandra Manzi-Manzi. Furthermore, **Sara Fumagalli** reports on the *Festival di Filosofia di Modena* and **Ana Lucia Montoya Jaramillo** on a two-day conference organised by the *Fonds Ricoeur* of Paris revolving around Ricoeur's philosophy of the will. Perfect timing! As a matter of fact, *InCircolo* issue 12's *Philosophical Question* will be dedicated to no other than French philosopher.

The issue closes with a *Special Contribution* where our **Gianni Trimarchi** considers the work of Ugo Fabietti, whose recent departure has deprived the Italian anthropological community of one of its most insightful voice.

Enjoy!

Franco Sarcinelli
Fabio Fossa
Alberto Frigo

Sezione prima

La Questione filosofica

DAL CORPO OGGETTO ALLA MENTE INCARNATA

Francesca BRENCIO
(Universidad de Sevilla)

L'uomo pensa, non il cervello

Erwin Straus

Quando nel 1991 Francisco Varela, Eleanor Rosch e Evan Thompson pubblicarono *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* forse non prevedevano fino a che punto gli effetti che quel lavoro pionieristico avrebbero impattato il mondo della filosofia e quello delle neuroscienze. L'introduzione dell'approccio enattivo, cioè di quella teoria secondo la quale la cognizione sorge da un'interazione dinamica tra un organismo autonomo che agisce e il suo ambiente, avrebbe mutato il corso della comprensione del vivente e avrebbe contribuito ad arricchire la tradizione fenomenologica di temi e spunti che ancora oggi attraversano il dibattito internazionale. In quel volume, per la prima volta, si proponeva l'idea di una relazione circolare tra l'esperienza umana e le scienze della mente. Piuttosto che isolare la nostra esperienza vissuta in schemi interni, quali retaggio di una rappresentazione internalistica della mente, gli autori proponevano di considerarla come un elemento in continua trasformazione, che plasma e viene plasmata a sua volta dall'ambiente circostante.

La mente incarnata (*embodied*) significa esattamente questo: che la cognizione dipende dal tipo di esperienze che provengono dal possedere un corpo con alcune capacità sensomotorie e che, proprio in base ad esse, gli individui sono inseriti in un determinato contesto comprensivo di aspetti biologici, psicologici e culturali. In questo senso, la percezione risiede in un'azione *percettivamente* guidata e le strutture cognitive emergono precisamente dagli schemi sensomotori ricorrenti, i quali rendono possibile all'azione

di essere percettivamente guidata. Il mondo allora non è pre-costituito ma reso esecutivo (*enacted*) dalla capacità del soggetto di agire nel mondo in cui è situato (*embedded*). La mente incarnata è allora anche estesa (*extended*). Questo vuol dire che il significato e l'esperienza sono prodotte dalle continue relazioni reciproche fra cervello, corpo e mondo, tra cui si possono distinguere tre modalità di attività corporee permanenti e interrelate: l'autoregolazione, l'accoppiamento sensomotorio, e l'interazione intersoggettiva.

Qualche anno dopo (2008), Giovanna Colombetti ed Evan Thompson, hanno descritto l'enattivismo attraverso cinque idee fondamentali che sono al cuore di questo approccio:

La prima idea è che gli esseri viventi sono agenti autonomi che generano e mantengono la propria identità, e in tal modo producono il proprio dominio cognitivo, un sistema autonomo che produce informazione attraverso continue interazioni con il proprio ambiente. Da questo punto di vista, “interno” e “esterno” non sono sfere separate, connesse tramite un'interfaccia rappresentazionale, ma sono domini che si specificano a vicenda, prodotti dall'accoppiamento strutturale del sistema nervoso e del suo ambiente. La seconda idea è che il sistema nervoso non elabora informazione in senso computazionalista [...]. Secondo l'approccio enattivo il sistema nervoso è invece un sistema autonomo. Esso genera e mantiene configurazioni coerenti di significato, e tali configurazioni variano a seconda del contesto. La terza idea è che la cognizione è una forma di azione incarnata. Le strutture e i processi cognitivi emergono da configurazioni ricorrenti di percezione e azione. L'accoppiamento di organismo e ambiente modula [...] la formazione di configurazioni neurali endogene e dinamiche, e questa attività a sua volta influenza configurazioni del sistema sensomotorio. In questo modo l'intero organismo incarnato può essere visto come un sistema autonomo e autoorganizzato che “produce significato”. La quarta idea è che l'ambiente di un essere cognitivo non è un reame prespecificato e completamente esterno all'organismo; l'ambiente non è rappresentato internamente nel cervello, ma è un dominio di relazioni prodotte dall'attività autonoma dell'essere cognitivo, e dal modo in cui esso è accoppiato al proprio ambiente. Questa idea collega l'approccio enattivo alla fenomenologia, in quanto entrambe le tradizioni sostengono che la cognizione è in una relazione di costituzione con i suoi oggetti. Espressa in termini fenomenologici classici, l'idea è che l'oggetto, nel senso preciso di ciò che è dato al soggetto ed esperito da esso, è condizionato dall'attività mentale del soggetto. Espressa in termini più fenomenologici-esistenziali, l'idea è che il mondo di un essere cognitivo – ciò che tale essere è in grado di esperire, conoscere e manipolare – è condizionato dalla forma o struttura di tale essere. Questa “costituzione” della nostra soggettività o essere-nel-mondo non è evidente nella vita quotidiana, ma richiede un'analisi sistematica (scientifica e fenomenologica) per essere rivelata. Questo punto ci porta alla quinta e ultima idea, secondo cui l'esperienza non è un epifenomeno laterale, ma è centrale alla nostra concezione della mente, e deve essere descritta e analizzata attraverso un accurato studio fenomenologico. Per questo motivo l'approccio enattivo ha sostenuto fin dall'inizio

che la scienza cognitiva e la fenomenologia sono complementari e mutualmente informative.¹

Il dialogo tra fenomenologia ed enattivismo è uno dei temi che questa *Special Issue* ha voluto affrontare a partire dal tema del corpo, non più concepito alla luce del problema mente-corpo quanto in termini di *Leib* e *Körper*. Le implicazioni della ridefinizione di questa relazione impattano non solo la fenomenologia contemporanea, ma si estendono anche alle neuroscienze coinvolgendo le teorie inerenti alla salute mentale, come esperienza fondamentale della relazione corpo vissuto e corpo vivente. Più che annodare i fili di un discorso filosofico che per secoli ha riservato al tema del corpo un'attenzione marginale,² la questione filosofica affrontata in questo volume si propone di esplorare quel cambio teorico di paradigma nella relazione fra corpo vivo e corpo vissuto, indagando come essa vada a costruire la soggettività, l'intersoggettività, l'empatia, la memoria corporea, la relazione con l'ambiente, e via dicendo.

La vita può essere conosciuta solo dalla vita, diceva Hans Jonas. La biologia, la fisiologia, la neurofisiologia ci aiutano a comprendere il funzionamento del vivente, ma ancora oggi non sanno dirci, ad esempio, *come* i correlati neuronali della coscienza effettivamente funzionino.³ Sebbene un progresso sostanziale sia stato fatto dagli anni '90 ad oggi su questo tema, tuttavia le evidenze scientifiche non sono ancora sufficienti per dirci qualcosa su come essi lavorino nei pazienti, ad esempio con danni cerebrali permanenti, nei bambini, o nelle specie non umane,⁴ problematizzando la questione della coscienza nel cervello.

Nel suo libro *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (2010), Alva Noe affermava che il travolgente entusiasmo per le neuroscienze spinge a ricercare nel cervello l'origine di tutto quello che noi esperiamo, persino la coscienza, “il Sacro Graal della filosofia”. A fronte degli impressionanti progressi in questo settore, forieri anche di possibilità di cura, l'autore suggeriva un

¹ Giovanna COLOMBETTI, Evan THOMPSON, *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio «enattivo» allo studio delle emozioni*, in “Rivista di Estetica”, 37, 2008, pp. 77-96, <https://doi.org/10.4000/estetica.1982>, disponibile al link <https://journals.openedition.org/estetica/1982>

² Per una storia del corpo si rimanda a Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987; Jacques LE GOFF, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma 2007; Valeria BIZZARI, *Sento dunque Sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2018; Maria Teresa CATENA, *Breve storia del corpo*, Mimesis, Milano 2020.

³ M. BOLY, M. MASSIMINI, N. TSUCHIYA, B.R. POSTLE, C. KOCH, G. TONONI, *Are the Neural Correlates of Consciousness in the Front or in the Back of the Cerebral Cortex? Clinical and Neuroimaging Evidence*, in *The Journal of Neuroscience*, October 4, 37(40), 2017, pp. 9603–9613.

⁴ C. KOCH, M. MASSIMINI, M. BOLY, G. TONONI, *Neural correlates of consciousness: progress and problems*, in “Nature – Neuroscience”, 17, 2016, pp. 307-321.

importante interrogativo: forse non stiamo cercando nel posto sbagliato (il cervello) quello che in quel posto non ci sta per sua propria costituzione? Più recentemente, Thomas Fuchs nel suo *Ecology of the brain* (2017, del 2021 la traduzione italiana) solleva una domanda inaggirabile per le neuroscienze: cosa accadrebbe se il cervello non venisse più considerato come il centro della vita, ma solo come un organo di mediazione? Il corpo umano, considerato come un essere vivente i cui confini non coincidono con quelli della sua pelle, usa il cervello per mediare le interazioni sia con se stesso sia con l'ambiente circostante. In questo contesto, la mente non è un prodotto del cervello ma un'attività del vivente che si estende attraverso la soggettività incarnata.

Una questione distinta eppure connessa al tema che questo volume affronta è quella dell'*interdisciplinarietà*. Questa *Special Issue* raccoglie contributi provenienti non solo da studiosi di filosofia (Dottorandi, Ricercatori, Professori universitari) ma anche di clinici, psicologi, psicoterapeuti ed operatori nel campo della salute mentale. Questa *vocazione interdisciplinare* era al cuore del progetto editoriale e della *call for papers* di questo numero. L'interdisciplinarietà, portata avanti con scrupolosa acribia, indefessa ricerca e rigore metodologico, rappresenta un valore aggiunto sia per coloro che provengono dalle scienze umane, sia per chi si colloca nel campo delle scienze naturali, e sia per chi quotidianamente, nella corsia di un ospedale, nel proprio studio privato, in una comunità terapeutica vede alcune linee teoriche incarnarsi in quella prassi che modella la *relazione di cura*.

La questione del corpo, il tema della mente incarnata, il problema della soggettività estesa e dell'empatia sono solo alcuni degli argomenti che sorreggono il dialogo della filosofia con la medicina. Se è vero che ogni diagnosi è anche una domanda di senso, allora la ricerca delle risposte ad un certo tipo di domande, cioè quelle sollevate da patologie che non sono riducibili ad un modello biologico e molecolare, non può confinarsi tra le mura degli ambiti del sapere che rifuggono la messa in questione del proprio statuto epistemologico. A suo modo, anche l'esperienza pandemica da COVID-19 ci ha fatto scoprire poco adeguatamente equipaggiati non solo a fronteggiare una crisi sanitaria di dimensioni planetarie, ma soprattutto non frazionabili in parti che fra loro non sono in relazione: il virus non si ferma all'apparato respiratorio, ma coinvolge la nostra salute mentale, la forma della socialità che incarniamo, i riti che condividiamo – in altre parole, il nostro modo di stare *nel mondo*.⁵

Proprio questa inderogabile necessità di rimarcare il contributo fondamentale dell'ermeneutica e della fenomenologia nel campo delle neuroscienze e della

⁵ Su questo tema si veda Francesca BRENCIO, Valeria BIZZARI, Ferruccio ANDOLFI, *Topografia della Speranza. Volti, Corpi ed Emozioni ai Tempi del COVID-19*, numero monografico de "I Quaderni della Ginestra", 23, anno 2020/1, ISSN 2240 – 337X.

psichiatria, così come della medicina tutta, rimane la più difficile scommessa da vincere. Non basta essere esperti di un certo sapere per esserne anche esecutori attenti, soprattutto nella relazione di cura. Jaspers diceva che non è sufficiente essere un bravo medico, occorre anche essere un medico pensante. Dopo l'esperienza dei seminari di Zollikon, Heidegger si augurava che la filosofia uscisse dalle ristrette stanze dei filosofi per andare incontro alla gente e fornire agli specialisti della salute nuovi strumenti: la malattia è un restringimento delle possibilità dell'essere e, in quanto tale, essa è connessa all'essenza del vivente in modo inaggirabile. Gadamer ci ricorda che la salute non è un prodotto, un qualcosa che si ottiene, si produce attraverso una serie di esami medici o dalla prescrizione di farmaci; la salute è un'*impresa morale*, risultante non solo dall'incontro terapeutico ma anche dal modo con cui il medico esercita il suo fare, dalla relazione che il paziente ha con la sua nuova condizione, dalla possibilità della comunità di comprendere un modo di stare al mondo nuovo rispetto alla condizione iniziale ed entrare in relazione con esso. L'avvicinamento clinico non dovrebbe mai esaurirsi nell'incontro con la malattia: piuttosto, dovrebbe essere un incontro con la persona, mai intesa non come un veicolo passivo di una certa patologia, piuttosto come elemento cardine del processo di guarigione. Smarcarsi da una visione incentrata sulla diagnosi per orientarsi verso un approccio basato sulla relazione, è allora un traguardo raggiungibile proprio attraverso il contributo delle scienze umane.

Presentazione dei contributi

Questo numero monografico ha il piacere di ospitare due contributi speciali: uno scritto di Thomas Fuchs in traduzione italiana, edita per la prima volta in questa *Special Issue*, e un inedito di Valeria Bizzari.

La circolarità della mente incarnata di **Thomas Fuchs** (Karl Jaspers Professor of Philosophical Foundations of Psychiatry, Psychiatric Clinic, University of Heidelberg) è uno saggio molto denso dove l'autore affronta il *mind-body problem* alla luce della più recente interpretazione enattiva, riscrivendo questo tema nei termini della questione corpo oggetto (*Körper*) e corpo soggetto (*Leib*) ("*the body-body problem*"). Il corpo vissuto o corpo soggetto (*Leib*) da un lato e il corpo vivente o corpo oggetto (*Körper*) sono in una relazione tale per cui risultano complementari, irriducibili e reciprocamente costituenti. *Leib* e *Körper* corrispondono a due diverse attitudini che possiamo adottare nella nostra comprensione delle esperienze: l'attitudine personalistica, in cui esperiamo il nostro stesso corpo vissuto nella prospettiva della prima persona o il corpo vissuto dell'altro nella prospettiva della seconda persona; e l'attitudine naturalistica, nella quale il corpo fisico viene osservato e investigato dalla prospettiva della terza persona. L'intreccio che

caratterizza la relazione fra corpo vissuto e corpo vivente è da Fuchs compreso alla luce della *circularità causale*, intesa come uno strumento ben definito attraverso cui spiegare la relazione fra la fenomenologia dell'esperienza vissuta e le dinamiche delle interazioni fra l'organismo e l'ambiente. La relazione fra il corpo e la mente viene così ripensata non in chiave di un dualismo ontologico, piuttosto in relazione ad un'ontologia modale nella quale il ruolo del cervello viene messo in discussione. Critico verso ogni teoria computazionalista e mentalista, così come verso ogni neuromania, Fuchs ci dimostra che il cervello è un organo sociale e storico, capace di una vera e propria mediazione con l'ambiente in cui entra in relazione: esso è organo di risonanza e interazione perché parte di un sistema più complesso, la persona. Il ruolo del corpo non è allora affatto marginale in questa dinamica bensì diventa parte fondamentale di quel sistema cervello-corpo-ambiente all'interno del quale la persona compie esperienze, si forma, entra in relazione con gli altri e diventa soggetto e mezzo di trasformazione culturale e sociale. Fuchs illustra il concetto circolarità lungo tre assi concettuali: in primo luogo, essa è la struttura dell'*embodiment*, la quale si manifesta (a) nei cicli omeostatici fra il cervello e il corpo e (b) nei cicli sensomotori fra il cervello, il corpo e l'ambiente. Ciò permette di osservare quella mutua dipendenza che esiste fra la capacità del soggetto di comprendere il mondo circostante e le *affordances* offerte dall'ambiente. In secondo luogo, la circolarità causale caratterizza la relazione tra le parti e il tutto all'interno dell'organismo vivente, come gli esempi tratti dalla fisiologia e dalle neuroscienze permettono all'autore di dimostrare. Infine, la circolarità causale è quella tipica del processo e della struttura propri dello sviluppo e dell'apprendimento, elementi fondamentali dell'esperienza soggettiva. Questa dà luogo ad un processo di costruzione di senso che implica processi (neuro)fisiologici ben definiti, al punto da permettere la formazione di strutture neuronali modificate, che garantiscono le successive interazioni con l'ambiente. Pertanto, più che parlare di una mente incarnata Fuchs propende per una soggettività incarnata, la quale non si ferma ai confini della pelle ma si estende nel mondo attraverso il ruolo dell'intenzionalità operativa del corpo, dalla relazione fra le *affordances* dell'ambiente e le disposizioni personali del soggetto. Questa soggettività incarnata si realizza ad un livello più alto attraverso la circolarità della libertà attraverso cui giungere ad una libertà incarnata che modella e definisce il divenire della persona nel tempo e nello spazio.

Nel suo contributo dal titolo *La musicalità dell'essere. Corpo e Tempo nella Sindrome di Asperger* **Valeria Bizzari** (Husserl Archive - Katholieke University in Leuven) offre uno sguardo estremamente ricco sulla soggettività e sulla vita emozionale, sostenendo che esse dipendono essenzialmente da due strutture fondamentali: la corporeità e la temporalità, coordinate necessarie non solo per relazionarsi con se stessi e gli altri, ma

anche per percepire il mondo. Attraverso la tesi dell'esistenza di una musicalità che caratterizza il soggetto in termini di ritmo, sincronia e coordinazione, l'autrice parla di una "attitudine musicale" le cui alterazioni possono essere osservate nell'insorgenza di alcuni fenomeni psicopatologici. La perdita o il malfunzionamento di questa musicalità, che solitamente implicano una comprensione e un legame automatico con gli altri e con il mondo, vengono osservate nella sindrome di Asperger attraverso una rigorosa analisi filosofica, al fine di comprendere a quale livello nasca esattamente tale disordine. L'analisi della sindrome dello spettro autistico permette di comprendere come funzionano e come sono collegati i vari tipi di socialità, sottolineando il ruolo che il sé temporale e intercorporeo occupano in questi fenomeni. Critica verso la comprensione dell'autismo inteso come un deficit di una teoria della mente, l'interpretazione fenomenologica dell'autismo ad alto funzionamento proposta dall'autrice si snoda attraverso l'esame delle caratteristiche pre-riflessive e pre-linguistiche responsabili del corretto sviluppo dei più complessi tipi di attività sociale. In tal senso, il contributo della fenomenologia sembra offrire un apparato concettuale soddisfacente per descrivere non solo la complessità della vita emotiva, ma anche la centralità che il corpo e il tempo assumono in ogni livello dello sviluppo inter(soggettivo). Il caso dell'autismo, da una prospettiva fenomenologica, da un lato permette di capire quali siano le relazioni sussistenti tra i diversi livelli di socialità, e come essi si inseriscono nello sviluppo individuale; dall'altro, in quale momento, nello specifico, si va ad instaurare il disordine. La tesi centrale del contributo propone di individuare il disturbo dell'autismo ad alto funzionamento nella capacità di sincronia con l'altro (mentre il livello del ritmo rimane intatto) generando problemi anche in alcune attività sociali complesse che richiedono coordinazione.

Accanto a questi due contributi speciali, la sezione *Questione Filosofica* raccoglie una pregevole selezione di saggi. **Giulia Andreini** (Université Paris I Panthéon-Sorbonne) propone un'attenta lettura del legame fra corpo e sogno nell'ultimo Merleau-Ponty. Il fenomeno onirico, nell'inquadramento merleau-pontiano, rimette in questione il ruolo attivo e costituente che la fenomenologia husserliana sembra attribuire alla coscienza, in una vera e propria *Auseinandersetzung* con Sartre. Il tema fondamentale della riflessione di Merleau-Ponty a cui l'autrice dedica questo scritto è quello del "soggetto" scoperto al centro dell'esperienza onirica. L'analisi di questo "soggetto" avviene in tre distinti momenti: in primo luogo, l'esempio onirico permette di confutare la tendenza a concepire la coscienza come pura attività sulle cose – mitigata nella riflessione di Husserl dal riconoscimento delle sintesi passive, eppure radicalizzata nell'idea di "*conscience imageante*" avanzata da Sartre. In secondo luogo, attraverso la nozione di simbolismo si comprende la portata della riflessione merleau-pontiana per una teoria

della passività. Infine, la corporeità onirica può essere descritta come disvelamento dell'intima connessione tra corpo e simbolismo, la quale si fa condizione del nostro radicamento corporeo nel mondo. Il carattere di apertura, tipico del comportamento simbolico acquista un'importanza singolare per gli umani: le due forme di simbolismo, sia del corpo che del linguaggio, che Merleau-Ponty riscontra, permettono al corpo di aprirsi a ciò che gli è altro, a ciò che sta al di là di se stesso, ed allo stesso tempo, di "possedere" il mondo.

Antonio Di Chiro (Università degli Studi del Molise) offre un ricco contributo sul tema dell'alterità e dell'intersoggettività in Husserl e Schütz. Lo scopo del saggio è quello di dimostrare come il confronto di Schütz con Husserl consenta, da un lato il superamento delle difficoltà irrisolte nel pensiero di Husserl in merito alla questione dell'intersoggettività e del solipsismo, dal momento che Schütz capovolge la prospettiva husserliana: infatti, mentre per Husserl l'alterità è ricercata a partire dal soggetto monadologico, per Schütz, invece, esso ha già sempre una dimensione sociale, ovvero una struttura inter-monadologica e comunitaria. Dall'altro lato, il contributo dimostra come la proposta di Schütz si fondi sul riconoscimento della diversità e dell'alterità del soggetto che da egologico e monadico diventa inter-egologico e inter-monadico, infrangendo ogni tentativo di chiusura autistica e solipsistica, e come questo cambiamento di direzione all'interno della prospettiva fenomenologica comporti il riconoscimento dell'imprescindibilità della dimensione sociale del corpo come una componente essenziale dell'esistenza umana. Estremamente ricche e foriere di ulteriori approfondimenti per il confronto tra questi due giganti del panorama fenomenologico sono le osservazioni poste a conclusione del saggio: più che conclusioni, le riflessioni che l'autore affida al lettore sono sentieri da esplorare, per permettere al tema dell'intersoggettività di uscire dai confini della dimensione trascendentale.

Giulio Galimberti (Università degli Studi di Milano) propone un tema particolarmente affascinante e innovativo: quello della costituzione del sé e dell'intersoggettività attraverso la *Mirror-Touch Synesthesia*. Quest'ultima è una tipologia di percezione vicaria cosciente: alcuni soggetti, mentre osservano una persona che viene toccata, sentono a loro volta il tocco sul proprio corpo. Per sinestesia si intende una condizione neurofisiologica automatica e involontaria che coinvolge nella percezione cosciente la partecipazione di un'informazione ulteriore rispetto a quelle presenti nell'ambiente tipico di un "normopercepiente". Il caso *mirror-touch* rientra nell'insieme delle sinestesie visuo-tattili in cui una data percezione visiva viene automaticamente integrata con una sensazione aptica. Facendo incrociare la strada della fenomenologia con quella dell'enattivismo e delle neuroscienze, l'autore sottolinea come le informazioni sensoriali siano continuamente organizzate e riorganizzate

dall'azione di un sistema percettivo in movimento immerso in un ambiente il quale, nel momento in cui è percepito, viene trasformato e “mosso” e che a sua volta muove e plasma le possibilità percettive del soggetto. Le sinestesie ci informano di questo dinamismo relazionale attraverso il quale, grazie al fatto che i nostri recettori corporei si mobilitano nello spazio, quest'ultimo prende forma, diventando distinguibile, comprensibile, e insieme percepibile. Attraverso la dimensione originariamente transitiva del corpo, le sinestesie possono registrarsi alla luce di una teoria della percezione multisensoriale, divenendo foriere di una discrasia tra il sé attuale e il suo orizzonte di possibilità.

Elvira Gravina (Università Vita-Salute San Raffaele) ricostruisce sapientemente le fila del discorso filosofico che unisce la tradizione fenomenologica di matrice merleau-pontiniana con le più recenti teorie dell'*Embodied Cognition* (Gallagher, Noe, Fuchs). Il corpo non è solo un sistema meccanico e men che mai la mente può essere ridotta a qualcosa che è contenuta nel cervello. Piuttosto, il corpo inteso come un tutto autopoietico vivente, è ciò che garantisce la mia esperienza incarnata del vivere stesso. In questo processo di percezione, di esperienza e di costruzione di senso, la temporalità occupa un posto cruciale. L'autrice esamina il ruolo che essa gioca nella costruzione della memoria, intesa anche come memoria incarnata, e la relazione che l'autocoscienza intrattiene con la temporalità. Il Sé si configura come un'interfaccia tra identità e differenza, tra molteplici esperienze e unico corpo che le coglie come tali, crocevia tra corporeità, mente ed emozioni; ma soprattutto punto di contatto della relazione circolare fra natura e cultura.

Andrea Calandrelli (ASL Roma 1 - Scuola Lombarda di Psicoterapia) e **Alessandra Nicolini** (Roma) offrono al lettore un interessantissimo contributo sul tema dei sintomi funzionali, ricostruendo quella scissione mente-corpo che ha condotto al paradigma corpo-mondo. Nella medicina contemporanea, i “sintomi funzionali” sono quei sintomi in cui la funzionalità normale di un organo, o di un apparato, risulta a vari gradi compromessa, senza una evidente lesione anatomica. La “vaghezza” del sintomo funzionale lascia sia il medico che il paziente all'interno di una sorta di limbo diagnostico, apparentemente inspiegabile attraverso il modello biomedico abituale. Come sottolineano gli autori, la caratteristica principale dei pazienti con disturbi funzionali è l'alterazione del modo di sentirsi *del e nel* proprio corpo in rapporto al mondo e in relazione agli altri. Il corpo da fattore di “utensilità”, ovvero condizione di possibilità dello stare al mondo, diviene fattore di “avversità”, un ostacolo da superare. Il *Leib* si contrae nel *Körper*, che non rimanda ad altro se non a se stesso. La quotidianità viene perciò ad essere strutturata attorno al disturbo, modifica le coordinate dell'abitare e del vivere del paziente. Per questi pazienti il corpo diventa l'unico ambito della

“cura”: esso non è più apertura al mondo e agli altri, ma semplice presenza. Tuttavia, i sintomi funzionali possono avere un valore adattativo, “funzionale”: infatti, se da un lato sono l’espressione di un rapporto compromesso col mondo (aspetto disfunzionale), dall’altro rappresentano un compromesso con il mondo (aspetto funzionale), un tentativo di integrazione e di mantenimento della coesione e della coerenza di sé. Ogni nuovo sintomo rappresenta la perdita del baricentro stesso e al contempo un modo estremo per raggiungerlo. Essere oggetto di scienza o di esperienza, ci dicono i due autori, non dipende da una proprietà dell’oggetto, ma dal *modo* in cui esso viene conosciuto, attuando una sorta di epochè del pensiero e del linguaggio del clinico.

Paolo F. Peloso, Rossana Borsi, Giuseppina Romeo (Unità Operativa Salute Mentale Distretto 9 del Dipartimento di Salute Mentale e Dipendenze dell’ASL 3 della Liguria) affrontano nel loro contributo una triade complessa: corpo, istituzione, pandemia. Prendendo spunto da una conferenza di Franco Basaglia (1924-1980) dal titolo *Corpo e istituzione. Considerazioni antropologiche e psicopatologiche in tema di psichiatria istituzionale*, gli autori si propongono di ragionare su come la pandemia da COVID-19 ha modificato, nella nostra esperienza, la relazione tra corpo e istituzione. Più esattamente, cosa è accaduto nei diversi contesti nei quali l’assistenza psichiatrica oggi si articola, quando il corpo dell’altro non è più soltanto un corpo *potenzialmente* insorgente e in cerca di soggettivazione, ma diventa anche un corpo *contagioso*, o almeno sospetto di esserlo. Accogliendo le indicazioni di Edgard Morin, che ha parlato di una tripla crisi in atto - quella biologica legata alla pandemia; quella economica determinata dalle quarantene; quella di civiltà, legata al passaggio da una civiltà della mobilità a una dell’immobilità – gli autori acutamente ne menzionano una quarta: quella della civiltà della distanza. Partendo dalla propria esperienza clinica di lavoro sul territorio, gli autori ci offrono uno spaccato problematico di cosa vuol dire occuparsi di salute mentale in tempo di pandemia. L’incontro terapeutico, per natura un incontro incarnato, di volti, gesti, odori, silenzi, atmosfere, si è fatto incontro disincarnato, simbolo suo malgrado di quella che gli autori chiamano una “psichiatria dell’incorporeo”.

Kevin Stevenson (Irish College of Humanities and Applied Sciences) offre al lettore un contributo in lingua inglese in cui affronta la questione della presenza nell’incontro terapeutico. Dal punto di vista delle scienze naturali si ha la tendenza a ridurre il sé ad un oggetto statico. Questa tendenza risulta essere il prodotto del bisogno di oggettificare la presenza. Di contro, il contributo della fenomenologia sembra essere vitale per problematizzare questa impostazione e arginare molte delle conseguenze (cliniche oltre che epistemologiche) che da essa provengono. Attraverso un’originale combinazione del concetto di presenza espresso attraverso la categoria classica di

ipostasi con una prospettiva di matrice daseins-analitica, di derivazione heideggeriana, l'autore intende mostrare la centralità della comprensione come chiave ermeneutica dell'incontro terapeutico.

La Questione Filosofica si chiude con il saggio di **John J. Sykes** (Università di Bologna), che esplora la relazione tra corpo, spazio e incontri interdisciplinari nel campo dell'*Embodied and Enactive Cognition*. Dopo aver demolito il pregiudizio secondo cui la fenomenologia dell'esperienza vissuta sembrerebbe non trovare spazio nel novero dei metodi di indagine della scienza, l'autore prende in considerazione esattamente la modalità con cui il metodo fenomenologico contribuisce alla psichiatria ed alle neuroscienze. L'autore affida a questo saggio l'esame di *come* questo contributo avvenga per mostrare che le dimensioni dell'esperienza vissuta da un lato e quella oggettiva dall'altro, non possono essere scisse se non a discapito della comprensione dell'oggetto di indagine. Piuttosto, la proposta che l'autore offre è quella di una mutua e reciproca influenza fra queste due sfere (o attitudini) dello spiegare e del comprendere il contenuto dell'esperienza vissuta. Il concetto di corpo vissuto funge da esempio paradigmatico di questo dialogo interdisciplinare, alla luce anche del recente contributo delle scienze cognitive.

Ringraziamenti

Nel congedare questo lavoro, mi preme ringraziare tutta la squadra di *InCircolo. Rivista di Filosofia e Culture*, che ha sostenuto con slancio e partecipazione questo volume. Un ringraziamento particolare va a Franco Sarcinelli, Fabio Fossa ed Alberto Frigo, per la premurosa attenzione e costante pazienza con cui hanno seguito la realizzazione di questo volume. Un ringraziamento altrettanto importante va ai numerosi revisori anonimi che con estrema cura e profonda esperienza hanno revisionato i saggi ricevuti. Allo stesso modo, ringrazio tutti gli autori che hanno risposto in modo inaspettatamente numeroso alla *call for papers* per questa *Special Issue*. Infine, il mio ultimo ringraziamento va ai colleghi e ai professionisti della salute mentale che nel corso degli anni mi accompagnano nel cammino tra la fenomenologia e la salute mentale, così come ai pazienti che mi hanno permesso di ascoltare le loro storie e interrogarmi sul senso del mio mestiere, anche e soprattutto a partire dalle loro domande.

Riferimenti bibliografici

Valeria BIZZARI, *Sento dunque Sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2018.

M. BOLY, M. MASSIMINI, N. TSUCHIYA, B.R. POSTLE, C. KOCH, G. TONONI, *Are the Neural Correlates of Consciousness in the Front or in the Back of the Cerebral Cortex? Clinical and Neuroimaging Evidence*, in *The Journal of Neuroscience*, October 4, 37(40), 2017, pp. 9603-9613.

Francesca BRENCIO, Valeria BIZZARI, Ferruccio ANDOLFI, *Topografia della Speranza. Volti, Corpi ed Emozioni ai Tempi del COVID-19*, numero monografico de “I Quaderni della Ginestra”, 23, anno 2020/1, ISSN 2240 – 337X.

Maria Teresa CATENA, *Breve storia del corpo*, Mimesis, Milano 2020.

Giovanna COLOMBETTI, Evan THOMPSON, *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio «enattivo» allo studio delle emozioni*, in “Rivista di Estetica”, 37, 2008, pp. 77-96, <https://doi.org/10.4000/estetica.1982>, disponibile al link <https://journals.openedition.org/estetica/1982>.

Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987.

C. KOCH, M. MASSIMINI, M. BOLY, G. TONONI, *Neural correlates of consciousness: progress and problems*, in “Nature – Neuroscience”, 17, 2016, pp. 307-321.

Jacques LE GOFF, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma 2007.

LA CIRCOLARITÀ DELLA MENTE INCARNATA

Thomas FUCHS

(Università di Heidelberg)

Abstract: Da una prospettiva enattiva ed incarnata, il problema mente-corpo è stato riformulato nei termini della relazione fra il corpo vivo o corpo soggetto da un lato, e il corpo fisiologico o corpo oggetto dall'altro ("il problema corpo-corpo"). Lo scopo di questo contributo è di esplorare il concetto di circolarità intesa come uno strumento attraverso cui spiegare la relazione fra la fenomenologia dell'esperienza vissuta e le dinamiche delle interazioni fra l'organismo e l'ambiente. Il concetto di circolarità sembra adeguato anche per connettere le descrizioni enattive con la psicologia ecologica. Questo concetto di circolarità verrà sviluppato in tre direzioni: (1) Come *struttura circolare dell'embodiment*, la quale si manifesta (a) nei cicli omeostatici fra il cervello e il corpo e (b) nei cicli sensomotori fra il cervello, il corpo e l'ambiente. Ciò include una mutua dipendenza fra l'inclinazione tipica di un organismo alla costruzione di senso e le *affordances* ("potenzialità") dell'ambiente. (2) Come *circolarità causale*, la quale caratterizza la relazione tra le parti e il tutto all'interno dell'organismo vivente, così come nel sistema organismo-ambiente. (3) Come *circolarità del processo e della struttura* nello sviluppo e nell'apprendimento. In questa sezione si sosterrà che l'esperienza soggettiva costituisce un procedimento di costruzione del senso che implica processi (neuro)fisiologici al punto da formare strutture neuronali modificate, le quali a loro volta permettono future interazioni. Su queste basi, l'esperienza incarnata può quindi essere considerata come l'integrazione delle interazioni cervello-corpo e corpo-ambiente, la quale possiede un effetto *top-down*, formativo o di ordinamento sui processi fisiologici. Ciò servirà come approccio alla soluzione del problema corpo-corpo.

Keywords: incarnazione, corpo vivo, problema del corpo-corpo, cervello, circolarità, causalità circolare, ecologia, sviluppo.

Introduzione

Secondo le interpretazioni enattive ed ecologiche della questione della cognizione, la mente non può essere considerata come una rappresentazione interna e disincarnata del mondo esterno, né come un sistema di moduli cerebrali, simboli neuronali, e algoritmi che ci permettono di calcolare e predire il mondo. Al contrario, una mente incarnata rivela ed integra lo stato attuale dell'intero organismo e come esso interagisce con l'ambiente. Parlando in termini più rigorosi, non è affatto "una mente", se con ciò si intende una sfera separata o una qualche entità; piuttosto, essa è un soggetto corporeo le cui esperienze si estendono sul corpo vivo, e, attraverso la sua mediazione, è in

contatto con il mondo.¹ In altre parole, il soggetto risiede davvero nel corpo; io sono co-esteso con il mio corpo, e i suoi movimenti sono letteralmente i miei movimenti – non alcuni eventi esterni per i quali il cervello crea semplicemente un adeguato corpo immaginario che mi accade di esperire. Il corpo non è un mero veicolo bensì il centro vero del soggetto, l'origine e il tramite della sua relazione con il mondo.

Se riconcettualizziamo la mente disincarnata, che è ancora il concetto predominante del materialismo cartesiano contemporaneo,² allora il problema mente-corpo deve essere riscritto. Non è più una questione di come la mente si rapporta al cervello; ma di come il corpo vivo o corpo soggetto, da un lato, si relaziona al corpo vivente o corpo oggetto, dall'altro. In breve, la questione diventa quella del “problema corpo-corpo”, come definito da Hanna e Thompson.³ Un aspetto particolarmente impegnativo di questo problema è se e come possiamo attribuire alla soggettività corporea un ruolo più che meramente epifenomenico.

Nelle pagine che seguono, intendo indagare questo problema da diversi punti di vista. In primo luogo, presenterò la relazione fra il corpo vivo e il corpo vivente dal punto di vista ontologico, nei termini di un *aspetto duale* del corpo vivente. Successivamente, userò il concetto di *circolarità* per descrivere la relazione e l'intreccio di entrambi gli aspetti. Come cercherò di mostrare:

(1) la circolarità caratterizza la struttura e le dinamiche dell'organismo vivente su livelli differenti, dando luogo al corpo vivo;

(2) la circolarità causale, o il processo di causalità verso il basso e verso l'alto, caratterizza la relazione parte-tutto dell'organismo, rendendo possibile la vera efficacia della soggettività incarnata nel mondo;

(3) la circolarità del processo e della struttura modella lo sviluppo dell'essere vivente nel tempo. Ciò ci condurrà infine alla proposta circa il modo in cui, negli umani, questo sviluppo può essere sempre di più determinato dallo stesso soggetto incarnato.

¹ Cfr. Evan THOMPSON, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, And The Sciences Of The mind*, Harvard University Press, Cambridge 2007; Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain. The Phenomenology And Biology Of The Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2018; Shaun GALLAGHER, *Decentering the brain. Embodied cognition and the critique of neurocentrism and narrow-minded philosophy of mind*, in “Constructivist Foundations”, 14, 2018, pp. 8-21.

² Cfr. W. Teed ROCKWELL, *Neither Brain Nor Ghost: A Nondualist Alternative To The Mind-Brain Identity Theory*, MIT Press, Cambridge 2005; Jonathan KNOWLES, *Challenges to cartesian materialism: understanding consciousness and the mind-world relation*, in K. TALMONT-KAMINSKI, M. MILKOWSKI (eds.), *Regarding the Mind, Naturally: Naturalist Approaches To The Sciences Of The Mental*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014, pp. 182-202.

³ Cfr. Robert HANNA, Evan THOMPSON, *The mind-body-body problem*, in “Theoria et Historia Scientiarum”, 7, 2003, pp. 23-42; Cfr. THOMPSON, *Mind in Life*.

1. Corpo vivo e corpo vivente

Il mio punto di partenza è la relazione circolare tra il corpo vivo e il corpo vivente, altrimenti conosciuti come corpo soggetto (*Leib*) e corpo oggetto (*Körper*). Il corpo vivo è per lo più trasparente⁴ a noi: è il *background* pre-riflessivo e il mezzo della nostra prospettiva diretta sul mondo, il centro da cui vediamo, agiamo, viviamo senza prestare attenzione ad esso. Il corpo oggetto appare nella nostra esperienza quando questa prospettiva si rovescia. Ciò accade attraverso una serie di lampanti sensazioni fisiche, ma in particolare quando il funzionamento fluido del corpo è alterato o interrotto, come accade nel caso di un piccolo incidente, un atto di goffaggine, per spossatezza o con la malattia. In questi casi, il corpo vivo non è più trasparente come mediatore della nostra attività nel mondo. Al contrario, diventa «una parte esplicita dell'esperienza mondana del soggetto piuttosto che una modalità implicita di rivelare quel mondo».⁵

Dall'altro lato, il corpo vivente o corpo oggetto (ora considerato dalla prospettiva di una terza persona) costituisce il corpo soggetto, nella misura in cui le funzioni organiche tacitamente consentono a quest'ultimo il ruolo di mediatore delle nostre attività. Il corpo vivente e il corpo vivo sono allora in una mutua relazione di nascondimento, poiché danno vita e si realizzano e costituiscono reciprocamente, e questo è ciò che costituisce la nostra incarnazione. Una ben nota manifestazione di questa reciproca relazione è il fenomeno del doppio contatto come evidenziato da Husserl:⁶ se la mano destra tocca la sinistra, quest'ultima appare come un *oggetto palpabile* offrendo resistenza al tocco della mano destra (come *Körper*); tuttavia, attraverso un cambiamento di attenzione, può anche diventare *una mano che sente*, sentendo quel toccare che è una parte del soggetto corporeo (*Leib*).

Questo esempio mostra che il corpo vivo e il corpo vivente corrispondono a due diverse *prospettive o attitudini*, in cui ci muoviamo nella vita quotidiana, solitamente senza esserne consapevoli. Tuttavia, entrambe le prospettive sono interconnesse e in relazione con lo stesso organismo vivente, un essere vivente che manifesta due diversi

⁴ La nozione di corpo trasparente ha a che vedere con la struttura implicita *embodiment*, cioè con la combinazione dell'arco intenzionale di ogni percezione e azione. Si dice che il corpo è trasparente in riferimento ai suoi oggetti intenzionali, garantendo la nostra relazione immediata con il mondo. Attraverso il corpo come mezzo trasparente, sono direttamente in relazione con me stesso e con il mio trovarmi nel mondo (*ndr*).

⁵ Mog STAPLETON, Tom FROESE, *The enactive philosophy of embodiment: From biological foundations of agency to the phenomenology of subjectivity*, in J. I. MURILLO, M. GARCÍA-VALDECASAS, N. F. BARRETT (eds), *Biology and Subjectivity: Philosophical Contributions to a Non-reductive Neuroscience*, Springer, Cham 2016, p. 124.

⁶ Cfr. Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie II*, Den Haag, Nijhoff 1952.

aspetti. Ciò cambia radicalmente il costrutto usuale del problema mente-corpo: esso è generalmente basato sul principio della divisione fra una sfera “mentale” ed una sfera “fisica”, l’una accessibile solo dal di dentro, o da una prospettiva in prima persona, l’altra solo dal di fuori, o da una prospettiva in terza persona. Invece che a questo divario fra due ontologie così radicalmente divergenti (quella mentale e quella fisica), ci troviamo davanti ad una *dualità di aspetti che hanno a che fare con l’incarnazione stessa*.⁷ La domanda, allora, riguarda la relazione fra il corpo come un organismo vivente e il corpo soggettivamente vissuto. La risposta deve essere che i processi del vivere e quelli dell’*esperire* (in tedesco: *Leben* e *Erleben*) sono entrambi aspetti del processo della vita di un organismo visto da punti di vista diversi eppure complementari. A partire da questa comprensione, l’essere vivente o l’animale diventa la base ontologica per la soggettività incarnata da un lato, e dall’altro per il corpo oggetto considerato dalla prospettiva fisiologica. Questi aspetti del corpo vivente sono complementari ed irriducibili, reciprocamente celati, come due facce della stessa moneta.⁸

Una prima conseguenza di ciò è che al fine di concepire la mente incarnata, dobbiamo estendere il focus limitato al cervello proprio delle neuroscienze e propendere invece per uno sguardo più ampio. *Solo l’essere vivente come un tutto* può essere concepito come il vero soggetto del sentire, pensare, parlare, agire e così via. Le attivazioni neuronali o le strutture circoscritte al cervello non sono un parametro adeguato attraverso cui guardare per arrivare ad una comprensione della mente. Piuttosto, è solo attraverso l’interazione con gli altri in una modalità empatica, o dalla prospettiva della seconda persona, che abbiamo accesso alla mente incarnata dell’altro. Ristringere il focus e concentrarsi ancor di più sul corpo fisico e sulle sue parti costituenti significa passare dall’attitudine che Husserl⁹ chiamava “personalistica” a quella “naturalistica”, o dalla prospettiva della seconda persona a quella della terza.¹⁰ Da questa prospettiva, tuttavia, la soggettività incarnata non manifesta ancora se stessa.

Solitamente un dottore intraprende questo passaggio nelle sue attitudini, per esempio, quando saluta un paziente e vede il suo (amichevole, ansioso, o simile) sguardo, e ancora poco dopo quando prende il suo oftalmoscopio e esamina gli occhi del paziente come organi fisici: a questo punto, guardando ad essi da una prospettiva così ravvicinata, lo sguardo svanisce. Il soggetto incarnato è percepibile solo come un tutto. Il dottore può avvicinarsi ancora di più e esaminare la retina – semplicemente come un fisiologo o un neuroscienziato possono indagare tutte le microstrutture e i

⁷ Cfr. FUCHS, *Ecology of the Brain*, pp. 77-82.

⁸ *Figura 1*.

⁹ Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie II*.

¹⁰ *Figura 1*.

microprocessi del corpo fisico (per esempio, la corteccia visiva). Eppure, in nessuno luogo la coscienza, la mente o la vita mostreranno se stesse. Questi sono *macrofenomeni* accessibili solo agli altri in mutua coesistenza, cioè dalla prospettiva della seconda persona.¹¹

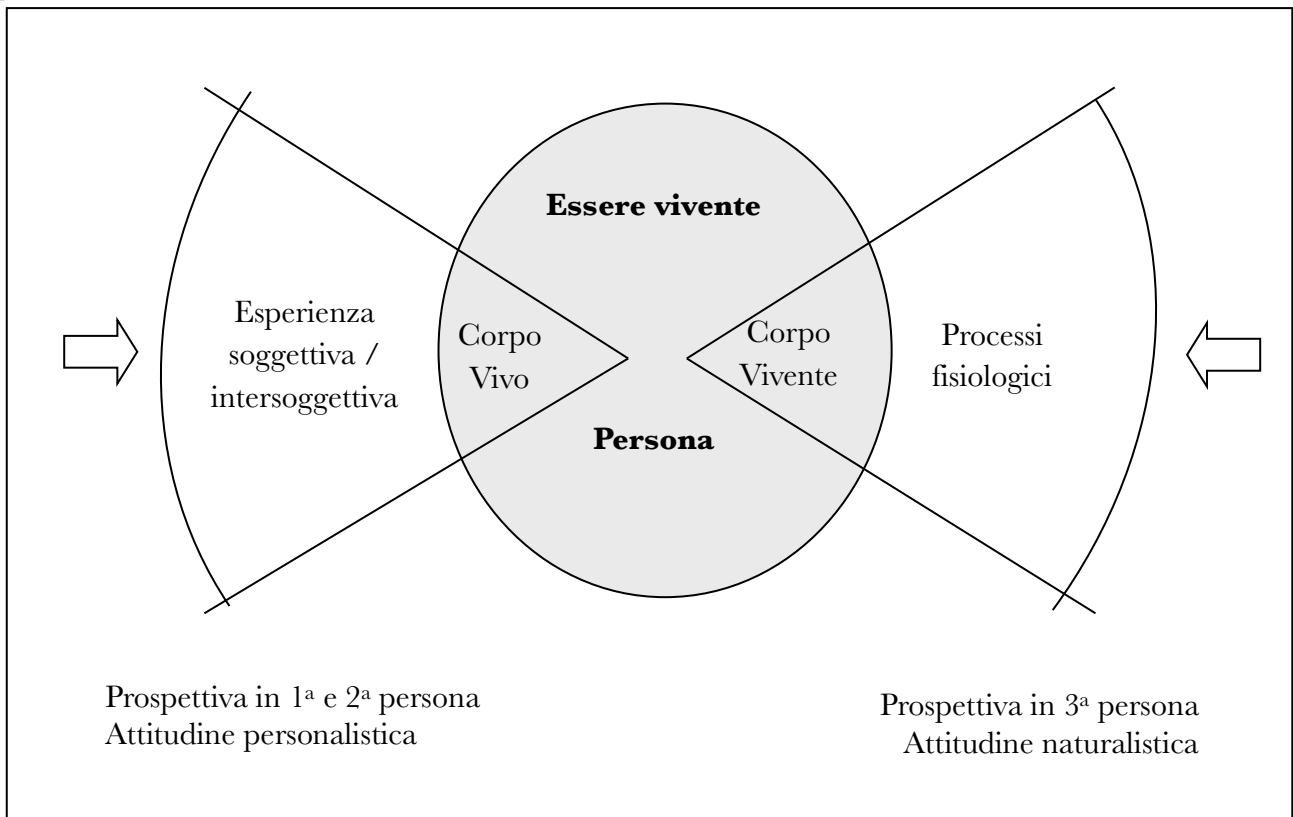


Figura 1. Aspetto dualistico dell'essere vivente (adattato da Thomas FUCHS, *The brain – a mediating organ*, in “Journal of Consciousness Studies”, 18, 2011, pp. 196-221).

Ciò nonostante, entrambe le attitudini sono dirette alla stessa entità, cioè all'essere vivente o alla persona vivente. Il corpo vissuto o soggettivo come il luogo delle sensazioni e delle affezioni (la fatica, il dolore, la fame etc.), come il mezzo

¹¹ La coscienza manifesta se stessa agli altri solo attraverso l'espressività del corpo vivo (sia nell'espressione verbale o emozionale), il che significa nell'attitudine personalistica. Lo stesso si applica alla vita, tuttavia. Si potrebbe obiettare che le scienze della vita hanno a che fare con la “vita” a partire dalla prospettiva della terza persona. Questo è vero, ma quando si parla di esseri viventi, essi già presuppongono la nostra coesistenza o “convivialità” con la vita, la quale ci permette di concepire le entità viventi in accordo con la nostra stessa auto-esperienza, cioè come muoventesi, senzienti, desideranti e “all'altezza di qualcosa”. Nella misura in cui le scienze della vita astraggono, in un secondo momento, dalla nostra auto-esperienza della vita, esse concepiscono gli esseri viventi meramente come meccanismi o macchine – e allora, non più come viventi o animati. «La vita può essere conosciuta solo dalla vita» (Hans JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanstone 2001, p. 91); in altre parole, la vita non può essere pienamente concepita dalla prospettiva in terza persona.

dell'attuazione della vita o del contatto con gli altri – niente di ciò emerge come un costruito nel cervello, misteriosamente proiettato in uno spazio esterno. Piuttosto, questo corpo vissuto è un *organismo esso stesso*, sotto l'aspetto di una carica vitale olistica che è manifestata sia a livello soggettivo che intersoggettivo. Possiamo allora considerare la medesima entità al pari di una figura reversibile, come il Cubo di Necker, in due modi distinti e non trasferibili – come corpo vissuto e come corpo fisico.

Riassumendo, acquisire un approccio incarnato ed enattivo implica estendere la propria visione, sia in riguardo allo spazio sia al tempo: guardare al sistema più ampio e a come esso si sviluppa nel corso del tempo. Allora possiamo vedere sia i processi esperienziali sia fisiologici, il corpo vissuto e il corpo fisico, come appartenenti ad un sistema più ampio – un sistema che comprende, cioè, l'essere vivente e il suo ambiente, la persona e il suo mondo: un sistema ecologico che è in costante e continuo sviluppo.¹²

2. Circolarità

Ho presentato un concetto duale dell'essere vivente, più specificatamente della persona umana, comprendente il corpo soggetto e il corpo fisico. Al fine di chiarire ulteriormente la relazione e l'intreccio di entrambi gli aspetti, cioè di affrontare il problema del corpo-corpo, userò il concetto di *circolarità*. In un primo momento, mostrerò come la circolarità caratterizzi la struttura e le dinamiche dell'organismo su livelli differenti, cioè dando vita al corpo soggetto. In un secondo momento, la circolarità causale verrà esaminata per aiutare a spiegare il significato concreto e l'efficacia del corpo soggetto per l'auto-sostentamento dell'essere vivente.

2.1. Cicli interattivi della mente incarnata

Per iniziare, ci sono due cicli interattivi o *feedback* che formano la base della mente incarnata:¹³

- (a) I cicli dell'autoregolazione dell'organismo, che generano un senso basilico del Sé;
- (b) I cicli di *coupling* sensomotori tra l'organismo e l'ambiente, che implicano un "Sé ecologico".

Come è importante sottolineare, dal punto di vista biologico il concetto di *embodiment* implica che l'interazione sensomotoria (b) è profondamente radicata nell'auto-

¹² Cfr. Kurt LEWIN, *Field Theory of Social Science: Selected Theoretical Papers*, edited by D. Cartwright, Harper & Brothers, New York 1951; James J. GIBSON, *The Ecological Approach To Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.

¹³ Cfr. Evan THOMPSON, Francisco J. VARELA, *Radical embodiment: neural dynamics and consciousness*, in "Trends in Cognitive Sciences", 5, 2001, pp. 418-425.

regolazione interna dell'organismo (a), o in termini fenomenologici, che “l'essere nel mondo del soggetto” (il Sé ecologico) è fondato nella sua auto-consapevolezza fisica (Sé basico). Pertanto, il corpo vivente non è solo un dispositivo meccanico di *input* e *output* sensomotori; se lo fosse, non sarebbe distinto dal corpo di un robot concepito come una forma di intelligenza artificiale incarnata.¹⁴ Il corpo è piuttosto animato, sente e percepisce se stesso, e questa auto-affezione è la base della sua relazione percipiente e agente con l'ambiente. Ciò diverrà più chiaro nelle pagine che seguono.

2.1.1. Cicli dell'autoregolazione dell'organismo

Come è risaputo, l'autoregolazione dell'organismo dipende dal ciclo regolatore omeodinamico che interessa il cervello e il corpo su livelli multipli. Tuttavia, la regolazione dell'organismo ha anche una dimensione basica di auto-affezione o autoconsapevolezza. Le neuroscienze che si occupano dell'affettività, rappresentate da autori come Damasio¹⁵ e Panksepp,¹⁶ hanno enfatizzato la dipendenza di *una coscienza di background* sulla regolazione omeodinamica dell'intero corpo: vari centri nel tronco encefalico, l'ipotalamo, e la corteccia parietale insulare e mediale elaborano l'afferenza propriocettiva, quella viscerale, quella vasomotoria, quella endocrina e altre afferenze dall'interno del corpo, e le integrano in una “architettura corporea” che muta costantemente. Questa architettura include lo stato presente dello scenario interiore (per esempio, il battito cardiaco, la pressione del sangue, l'ossigeno nel sangue, il glucosio, la temperatura, i movimenti intestinali, le sensazioni vestibolari e la tensione muscolare). In questo modo, lo scenario interiore è continuamente registrato come *interocezione*.¹⁷ Al contrario, l'omeostasi dell'organismo è costantemente regolata dal cervello attraverso le innervazioni discendenti (sistema nervoso parasimpatico e simpatico) così come attraverso le secrezioni ormonali dall'ipotalamo e dal pituitario. Ciò risulta in quello che può essere chiamato il circuito intero-cettivo.

¹⁴ Cfr. Tom ZIEMKE, *The body of knowledge: on the role of the living body in grounding embodied cognition*, in “Biosystems”, 148, 2016, pp. 4-11.

¹⁵ Cfr. Antonio DAMASIO, *Descartes's Error: Emotion, Reason And The Human Brain*, Picador, London 1995; Antonio DAMASIO, *The Feeling Of What Happens: Body And Emotion In The Making Of Consciousness*, Hartcourt Brace & Co, New York 1999; Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books, New York 2010.

¹⁶ Cfr. Jaak PANKSEPP, *Affective Neuroscience: The Foundations Of Human And Animal Emotions*, Oxford University Press, Oxford 1988; Jaak PANKSEPP, *Affective consciousness: core emotional feelings in animals and humans*, in “Consciousness and Cognition”, 14, 2005, pp. 30-80.

¹⁷ Cfr. Arthur D. CRAIG, *How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body*, in “Nature Reviews Neuroscience”, 3, 2002, pp. 655-666; Arthur D. CRAIG, *Interoception: the sense of the physiological condition of the body*, in “Current Opinion in Neurobiology”, 13, 2003, pp. 500-505.

Il cervello e il corpo sono pertanto intimamente connessi e si influenzano l'un l'altro in un costante *feedback circolare*. Questa interazione produce una *sensazione interocettiva dell'essere vivi*:¹⁸ una fondamentale auto-afezione accompagnata da una sorta di comodità o scomodità, piacere o scontento, rilassamento o tensione, o altre tonalità emotive fondamentali. La sensazione dell'esser vivo corrisponde alla basilare auto-afezione corporea o *minima forma di soggettività*.¹⁹ I processi della vita e i processi della mente sono allora inseparabilmente uniti: tutti gli stati consci sono radicati all'interno della regolazione omeodinamica fra il cervello e il corpo e, in un certo senso, si integrano nello stato presente dell'organismo come un tutto. La fondazione della soggettività allora risiede nella porzione viscerale o “nel corpo profondo”²⁰ e nella sua auto-regolazione.²¹ Ciò può essere considerato come una base organismica per la tesi della continuità fra la vita e la mente, come sostenuto dall'enattivismo.²²

Un'obiezione frequente a questa descrizione si rifà ad un concetto di natura internalista e rappresentazionalista secondo la quale lo stato del corpo è mappato o modellato nel cervello, e pertanto il corpo serve solo come *input* esterno. Questa è proprio la posizione di Damasio, quando ad esempio afferma che il Sé basilare o proto-Sé è costituito da «immagini mentali del corpo prodotte dalle strutture preposte alla mappatura corporea»²³ nel cervello. Ciò significherebbe che l'autoconsapevolezza e la coscienza sono alla fine collocate nel cervello. Tuttavia, Damasio stesso parla anche di un continuo “circuitto risonante” tra il cervello e il corpo,²⁴ cosa che è difficilmente conciliabile con una spiegazione rappresentazionalista nel senso tradizionale, perché la “risonanza” è ovviamente diversa “dal *modelling* interno”. Altrove, Damasio descrive questo processo anche come

un circuito ad anello dove il corpo comunica con il sistema nervoso centrale e quest'ultimo risponde ai messaggi del corpo. *I segnali non sono separabili dagli stati dell'organismo dove essi hanno origine*. Questo insieme costituisce un'unità dinamica e vincolata (...) questa unità

¹⁸ DAMASIO, *Descartes's Error*, p. 150.

¹⁹ Cfr. Thomas FUCHS, *The feeling of being alive*, in J. FINGERHUT, S. MARIENBERG (eds.), *Feelings of Being Alive*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 149-166.

²⁰ Con l'espressione “corpo profondo” si intende la dimensione viscerale del *Körper*, del corpo vivente (*ndr*).

²¹ Cfr. Helena DE PREESTER, *The deep bodily origins of the subjective perspective: Models and their problems*, in “Consciousness and Cognition”, 16, 2007, pp. 604-618.

²² Cfr. THOMPSON, *Mind in Life*; Tom FROESE, Ezequiel A. DI PAOLO, *Sociality and the life-mind continuity thesis*, in “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8, 2009, pp. 439-463; Michael D. KIRCHHOFF, Tom FROESE, *Where there is life there is mind: in support of a strong life-mind continuity thesis*, in “Entropy”, 19, 4, 2017, p. 169.

²³ Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind*, p. 21.

²⁴ Cfr. *ivi*.

rende esecutiva una *fusione funzionale degli stati corporei con quelli percettivi*, in modo tale che la linea di confine fra i due non può essere più tracciata (...) i segnali trasmessi non sarebbero più inerenti alla carne ma letteralmente *estensioni della carne*.²⁵

All'interno di questo circuito ad anello o fusione funzionale, tuttavia, *non c'è più posto né tempo per una rappresentazione separata*. Non c'è alcuna componente all'interno del circuito che ne rappresenti qualcun'altra, *nel senso che potrebbe farne le veci in sua assenza* («i segnali...non sarebbero più *inerenti* alla carne»). Il termine “rappresentazione” suggerisce che le attività cerebrali potrebbero in teoria essere separate dal circuito, come se ricostruissero all'interno del cervello ciò che è al di fuori di esso.²⁶ Eppure, nella fusione funzionale del corpo e del cervello descritta da Damasio, non c'è più alcun dentro e fuori. Quindi, la spiegazione rappresentazionalista di Damasio sembra auto-contraddittoria, e invece di una relazione rappresentativa o di un'attività di *mapping*, dovremmo piuttosto parlare di *una risonanza continua e reciproca* fra il cervello e il corpo. Se questo fosse il caso, allora il primato dell'auto-consapevolezza non può più essere localizzato da una qualsiasi parte nel cervello. Piuttosto, esso è la manifestazione integrale del *sistema cervello-corpo*, o del più generale processo della vita, che abbraccia l'intero organismo.²⁷ Lo stesso si applica alle emozioni: in quanto circuiti risonanti fra il cervello, il corpo e l'ambiente, esse non sono più rappresentazioni del cervello dell'attività del corpo, come intende Damasio, ma *sensazioni dello stesso corpo* quando si confronta con certe situazioni.²⁸

²⁵ *Ivi*, p. 273 (corsivi miei).

²⁶ Una relazione rappresentazionalista nel senso tradizionale implica che uno stato interno di un sistema (solitamente il cervello) “sta per” uno stato esterno di cose. Secondo Piccinini (Gualtiero PICCININI, *Computation and representation in cognitive neuroscience*, in “Minds and Machines”, 28, 2018, pp. 1-6), ciò include quattro elementi: (i) un omomorfismo fra un sistema di stati interni e il loro target, (ii) una connessione causale fra il target e gli stati interni, (iii) la possibilità per gli stati interni di essere sciolti dal loro target, e (iv) un ruolo nel controllo durante l'azione. In altre parole, il processo computazionale che realizza la rappresentazione è connesso causalmente ad essa ma anche per principio separato dal corpo periferico o dall'ambiente (si veda anche Arthur B. MARKMAN, Eric DIETRICH, *Extending the classical view of representation*, in “Trends in Cognitive Sciences”, 4, 2000, pp. 470-475).

²⁷ Sull'impossibilità di un “cervello in vasca” che modella il mondo senza un'incarnazione costitutiva, si veda anche Diego COSMELLI, Evan THOMPSON, *Embodiment or enactment? Reflections on the bodily basis of consciousness*, in J. STEWART, O. GAPENNE, E. DI PAOLO (eds.), *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge 2011, pp. 361-385.

²⁸ Per un modello di circolarità corrispondente all'affettività incarnata si veda Thomas FUCHS, Sabine C. KOCH, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, in “Frontiers in Psychology | Psychology for Clinical Settings”, 5, 2014, p. 508; FUCHS, *Ecology of the Brain*, pp. 120-125.

2.1.2. I cicli sensomotori

La soggettività incarnata non si ferma ai confini della pelle ma si estende come “un essere verso il mondo”,²⁹ mediato dal funzionamento abituale o “intenzionalità operativa” del corpo. In termini enattivi, ciò corrisponde al *coupling* strutturale dell’organismo con l’ambiente, prodotto dai *cicli funzionali dell’interazione sensomotoria*. Qui, il corpo vivo è esperito pre-riflessivamente come il punto di convergenza dell’azione e della percezione. L’interocezione è la base della esterocezione (*exteroception*); l’auto-affezione del corpo profondo fornisce il senso della mietà (*miness*), il quale pervade tutte le interazioni con il mondo.³⁰ In questo modo, l’auto-consapevolezza corporea fondamentale diventa una coscienza estesa, orientata verso il mondo.

Come è ben risaputo, l’approccio enattivo alla cognizione riguarda la percezione come un *processo di creazione attiva di senso*: interagendo con l’ambiente (muovendo la testa e gli occhi, toccando una superficie, camminando verso una meta, afferrando un frutto, etc.) gli esseri viventi danno senso ai loro dintorni.³¹ La produzione di senso ha una struttura circolare: la percezione fa uso delle contingenze sensomotorie,³² cioè tramite un’abile esplorazione dell’ambiente (il guardare, il toccare, etc.) si raggiungono i risultati. Per questo intreccio circolare di percezione e azione al lavoro, il movimento proprio del corpo deve essere *auto-referente o auto-prodotto* attraverso la cinestesia e i meccanismi afferenti³³ del sistema nervoso.

²⁹ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, edited by C. Smith, Routledge and Kegan Paul, London 1962.

³⁰ In un modo simile, Gibson ha indicato l’autoconsapevolezza nell’ancoraggio della percezione: «Questo è solo per ri-enfatizzare che l’esterocezione è accompagnata dalla propriocezione – ciò significa che percepire il mondo è co-percepire se stesso» (GIBSON, *The Ecological Approach To Visual Perception*, p. 141). Tuttavia qui preferisco il termine interocezione poiché il senso basilico del Sé o l’autoaffezione è derivata dal corpo profondo (il feedback viscerale al cervello), piuttosto che dalla propriocezione delle “gambe, mani e bocca” (cfr. *ivi*).

³¹ Cfr. Francisco J. VARELA, Evan THOMPSON, Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge 1991; Evan THOMPSON, *Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience*, in “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 4, 2005, pp. 407-427; THOMPSON, *Mind in Life*; Ezequiel DI PAOLO, Thomas BUHRMANN, Xabier BARANDIARAN, *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford University Press, Oxford 2017.

³² Cfr. J. Kevin O’REGAN, Alva NOË, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, in “Behavioral and Brain Sciences”, 24, 2001, pp. 939-1011; Alva NOË, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge 2004.

³³ Questi sono meccanismi di *feed-forward* che informano il sistema motorio degli imminenti automovimenti (cfr. Eric VON HOLST, Horst MITTELSTAEDT, *Das Reafferenzprinzip*, in „Naturwissenschaften“, 37, 1950, pp. 464-476). In questo modo, per esempio, i movimenti degli occhi

Queste interconnessioni fra la percezione e il movimento includono anche una temporalità circolare. In termini fenomenologici, ogni azione corporea implica anticipazioni e *protensioni* (l'essere preparato per la risposta dell'ambiente) che possono o non possono essere pienamente soddisfatte nelle percezioni seguenti.³⁴ Dunque, la protensione e la risposta formano un cerchio temporale che si estende verso il futuro. Allo stesso modo, gli oggetti sono sempre percepiti come qualcosa che permette le possibili azioni, o con le parole di Heidegger, come oggetti “a portata di mano”.³⁵ Ciò è descritto nella psicologia ecologica dal termine *affordances* usato da Gibson,³⁶ le quali sono strutture oggettive di utilità o viabilità fornite dall'ambiente. «Gli usi delle cose sono percepiti direttamente»,³⁷ ma questa percezione è al tempo stesso una percezione delle future possibilità che corrispondono alle possibilità del corpo e delle protensioni. Un oggetto come un coltello può solo essere percepito da una agente incarnato capace di una certa interazione con esso, per esempio, avendo arti capaci di dirigersi verso il coltello, afferrarlo e così via, in modo da percepire così il coltello come una struttura dotata di possibilità di uso (*as an affordance structure*). In un certo modo, il coltello è una unità di presente e futuro. Infatti, l'intero corpo (e di certo non il solo cervello) può essere considerato come *un sistema di attese e “previsioni”* che hanno senso nell'ambiente come uno spazio di possibilità o *affordances* e del loro possibile soddisfacimento.³⁸

Questa struttura anticipatoria può essere considerata una estensione dell'auto-regolazione dell'organismo a livello del corpo profondo. L'omeostasi è ora raggiunta non solo da una semplice serie di punti di regolazione ma anche attraverso i circuiti sensomotori esterni attraverso i quali l'organismo stabilisce attivamente e si assicura le

sono presi in considerazione dal sistema sensoriale, poiché altrimenti, l'ambiente circostante inizierebbe a ondeggiare con il movimento dell'occhio. La circolarità si trova allora già a livello sub-personale.

³⁴ Cfr. Elizabeth A. BEHNKE, *Bodily protentionality*, in “Husserl Studies”, 25, 2009, pp. 185-217.

³⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, Harper & Row, New York 1962.

³⁶ Cfr. GIBSON, *The Ecological Approach To Visual Perception*.

³⁷ James J. GIBSON, *The affordances of the environment*, in E. REED, R. JONES (eds.), *Reasons For Realism: Selected Essays Of James J. Gibson*, Erlbaum, Hillsdale 1982, p. 409.

³⁸ Gli attuali concetti del cervello inteso come “una macchina predittiva” (si veda per esempio Andy CLARK, *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, in “Behavioral and Brain Sciences”, 36, 2013, pp. 181-204; Jacob HOHWY, *The Predictive Mind*, Oxford University Press, Oxford 2013) che vanno tanto di moda, restringono e riducono le potenzialità dell'intero sistema organismo-ambiente ad un meccanismo interno di ordine computazionale. Tuttavia, la struttura anticipatoria del ciclo percezione-azione è basata in modo cruciale sul corpo capace di movimento così come sul profilo dell'*affordance* dell'ambiente; il cervello connette e media soltanto queste proprietà e potenzialità del sistema. Per una critica di stampo enattivo del concetto di *predictive coding* si veda anche Shaun GALLAGHER, *Enactivist Interventions: Rethinking The Mind*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 15-20.

condizioni del suo auto-sostentamento. La struttura circolare dell'auto-regolazione interna è allora estesa sia spazialmente sia temporalmente: attraverso un'anticipazione del possibile soddisfacimento o pericolo, gli esseri viventi sono capaci di cercare situazioni favorevoli e di evitare quelle precarie – un passo cruciale per il loro adattamento.³⁹ Dal momento che ciò va al di là dell'omeostasi interna, Sterling⁴⁰ e Vernon et al.⁴¹ hanno introdotto il modello opportuno dell'*allostasi* per descrivere un modo di auto-regolazione attraverso l'anticipazione dei bisogni e la preparazione di come soddisfarli *prima* ancora che essi insorgano. L'allostasi è riferita al futuro come il campo delle possibilità e dei valori. Per questi estesi circuiti, gli impulsi e le emozioni giocano un ruolo cruciale: gli obbiettivi distanti richiedono un'anticipazione tendente (o avversiva). «L'animale deve attraversare un gap che rappresenta nel tempo ciò che quel gap significa fra se stesso e i rilevanti oggetti. L'ultimo gap è temporaneamente colmato dalla percezione, il primo dall'emozione».⁴² Ciò significa che la caccia è motivata dall'appetito, dal desiderio e dall'attenzione, mentre la fuga è guidata dalla paura. Attraverso le emozioni, le *affordances* sono percepite come *dotate di valore* – per esempio, come attrattive o repulsive.

2.1.3. Circolarità delle *Affordances*

La spiegazione finora fornita dell'attribuzione di senso ci permette di vedere le *affordances* come aventi un aspetto duale, al pari di quanto suggerisce Gibson: «Un *affordance* non è né una proprietà oggettiva né soggettiva; oppure lo è entrambe, se così vi sembra».⁴³

Il concetto di circolarità può essere applicato a questo aspetto duale delle *affordances*, le quali non sono semplici proprietà fisiche degli oggetti né proiezioni mentali soggettive:

- da un lato, l'essere vivente comprende l'ambiente come foriero di certe possibilità di azione, cioè sulla base dei bisogni e dei desideri del *corpo vissuto*; questo è l'aspetto soggettivo delle *affordances*.

³⁹ Cfr. Ezequiel DI PAOLO, *Extended life*, in “Topoi”, 28, 2009, pp. 9-21.

⁴⁰ Cfr. Peter STERLING, *Allostasis: a model of predictive regulation*, in “Physiology and Behavior”, 106, 2012, pp. 5-15.

⁴¹ Cfr. David VERNON, Robert LOWE, Serge THILL, Tom ZIEMKE, *Embodied cognition and circular causality: on the role of constitutive autonomy in the reciprocal coupling of perception and action*, in “Frontiers in Psychology”, 6, 2015, p. 1660.

⁴² JONAS, *The Phenomenon of Life*, p. 104.

⁴³ GIBSON, *The Ecological Approach To Visual Perception*, p. 129.

- dall'altro, l'ambiente offre oggettivamente queste precise possibilità di interazione, dando cioè un'adeguata “nicchia di *affordances*” per il *corpo vivente o corpo oggetto*. Nello svolgimento di una concreta azione, queste *affordances* e il loro flusso sensoriale definiscono continuamente l'ulteriore attività del corpo di dare senso.⁴⁴

In altre parole, c'è una interrelazione circolare fra i bisogni degli animali e le corrispondenti *affordances* nell'ambiente, che sono manifestate da questi bisogni. Questa relazione in sé è una caratteristica oggettiva del sistema ecologico. Le *affordances* sono vere, indipendentemente dal fatto che siano percepite ed usate. Dunque il *coupling* strutturale di organismo e ambiente rende le *affordances proprietà relazionali oggettive* nel mondo.⁴⁵ L'aspetto duale del corpo vissuto e del corpo vivente ci permette di considerare queste relazioni da entrambe le prospettive complementari.

2.1.4. Il ruolo del cervello

Ho esplicitamente detto che la capacità dell'animale di produrre senso in termini di circuiti spazio-temporali si estende nell'ambiente. È ovvio che questi circuiti non sono prodotti dal solo cervello; essi sono mediati in modo cruciale dall'intero corpo e dalle sue protensioni. Piuttosto, il cervello funziona come *un organo di disposizioni adeguate*: attraverso la sua rete, esso fornisce *circuiti aperti* di possibilità che sono chiuse da complementi idonei nell'ambiente e perciò diventano cicli di interazione funzionali.⁴⁶ Per esempio, troviamo i cosiddetti “neuroni canonici” nella corteccia premotoria che sono attivati sia quando afferriamo oggetti sia quando guardiamo solo ad essi.⁴⁷ Ciò significa che il coltello è percepito come “a portata di mano” in un senso incarnato, perché il sistema sensomotorio e la mano sono coinvolti nella sua percezione come in circuiti aperti. Lo stesso è dimostrato dall'afferrare oggetti approntando le azioni necessarie per raggiungerli ed afferrarli.⁴⁸

Tuttavia, la struttura anticipatoria del ciclo azione-percezione coinvolge *l'intero corpo* nelle sue interazioni con l'ambiente e non può essere ridotto al “cervello predittivo”. I

⁴⁴ Cfr. Martin FLAMENT-FULTOT, Lin NIE, CLAUDIA CARELLO, *Perception-action mutuality obviates mental construction*, in “Constructivist Foundations”, 11, 2016, pp. 298-307.

⁴⁵ Si veda anche Anthony CHEMERO, *An outline of a theory of affordances*, in “Ecological Psychology”, 15, 2003, pp. 181-195.

⁴⁶ Cfr. FUCHS, *The brain – a mediating organ*; FUCHS, *Ecology of the Brain*.

⁴⁷ Cfr. Scott T. GRAFTON, Luciano FADIGA, Michael A. ARBIB, Giacomo RIZZOLATTI, *Premotor cortex activation during observation and naming of familiar tools*, in “Neuroimage”, 6, 1997, pp. 231-236; Vittorio GALLESE, Maria Alessandra UMLTÀ, *From self-modeling to the self-model: agency and the representation of the self*, in “Neuropsychanalysis”, 4, 2002, pp. 35-40.

⁴⁸ Cfr. Michael E. MASSON, Daniel N. BUB, Andreas T. BREUER, *Priming of reach and grasp actions by handled objects*, in “Journal of Experimental Psychology”, 37, 5, 2011, pp. 1470-1484.

circuiti aperti non sono né “ipotesi” né “predizioni” circa il mondo, quanto piuttosto una serie di disposizioni dell’attività neuronale e fisica (modellata nel corso delle prime esperienze sensomotorie) che media la capacità di adattamento verso situazioni e oggetti. Quando la loro struttura anticipatoria è soddisfatta, i cicli funzionali procedono regolarmente (solitamente senza un’attenzione conscia); quando non lo è, allora si dà irritabilità o sorpresa, le quali richiedono ri-orientamento conscio e adattamento. Perciò, i processi neuronali non dovrebbero essere descritti né come rappresentazioni interne né come modelli di predizione, quanto piuttosto come schemi di disposizione che partecipano ai cicli dinamici sensomotori interessando l’intero sistema organismo-ambiente. I cicli procedono attraverso il cervello, il corpo, l’ambiente, senza alimentare alcuna separazione fra un fuori o un dentro per le rappresentazioni su cui lavorare. Un concetto molto più adeguato sarebbe quello basato sulla nozione di *risonanza* fra il cervello, il corpo e l’ambiente.⁴⁹

Perciò, se impugno sapientemente un coltello per intagliare un pezzo di legno, non ci sono confini nell’azione che separerebbe il cervello dal mio corpo, né il mio corpo dall’ambiente. I circuiti neuronali, i movimenti muscolari della mano, il coltello e il legno lavorano in sinergia; e nell’insieme il sistema cervello-corpo-ambiente crea la mia esperienza dell’azione. Naturalmente essere in grado di intagliare non è una capacità del cervello, ma di un soggetto incarnato accompagnato dall’ambiente che gli fornisce i necessari apparati. Ciò corrisponde all’esperienza soggettiva dell’incarnare il coltello (o ogni altro tipo di strumento) nello schema corporeo di qualcuno: io non sono mai una pura coscienza al di fuori delle mie azioni, ma un Sé incarnato ed “ecologico” i cui confini non coincidono con la mia pelle.⁵⁰ Allora, la coscienza non può essere localizzata da qualche parte; è piuttosto “la parte integrante” di un’azione continua e della risonanza fra il cervello, il corpo e l’ambiente.⁵¹

Come possiamo vedere, da una prospettiva enattiva, *la fenomenologia dell’essere corporeo nel mondo corrisponde all’ecologia dell’organismo in relazione al suo ambiente. Il corpo vissuto e il corpo fisico sono entrambi in relazione con l’ambiente.* Il corpo vissuto e il corpo fisico sono entrambi

⁴⁹ Su questo tema si vedano FUCHS, *Ecology of the Brain*, pp. 145-155 e Kevin J. RYAN JR., Shaun GALLAGHER, *Between ecological psychology and enactivism: is there resonance?*, in “Frontiers in Psychology”, 11, 2020. Gibson parla anche di un sistema sensoriale che risuona con i cambiamenti globali nel campo della percezione: «Nel caso di una cosa che persiste, il sistema percettivo estrae semplicemente le invarianti dalla gamma che fluisce; esso risuona con la struttura invariante o si intona ad essa» (GIBSON, *The Ecological Approach To Visual Perception*, p. 249).

⁵⁰ Cfr. Ulric NEISSER, *Five kinds of self-knowledge*, in “Philosophical Psychology”, 1, 1988, pp. 35-59.

⁵¹ Nell’algebra, la parte integrale rende possibile il calcolo di un’area che è contrassegnata da una funzione su di una certa base. Lo uso come metafora per intendere l’integrazione che la coscienza raggiunge su una base estesa, senza essere separata da quella base come un sistema di “rappresentazioni”.

gli aspetti complementari dello stesso processo vitale che connette il soggetto vivente e il mondo, o il cervello, il corpo e l'ambiente in una serie di interazioni circolari.⁵²

2.2. Causalità circolare dei sistemi viventi

Come dimostrato sopra, l'autoconsapevolezza basica che deriva dal corpo profondo forma il nucleo del corpo-come-soggetto. Questo nucleo è esteso come un corporeo "essere nel mondo", dove il corpo funziona come mezzo delle interazioni sensomotorie con l'ambiente. Sia la autoconsapevolezza corporea basica sia il corpo vissuto esteso possono essere considerati come *parte integrante* rispettivamente dei cicli cervello-corpo e cervello-corpo-ambiente. La prossima domanda è se questi fenomeni di più alto livello di soggettività corporea abbiano anche efficacia di per sé o se siano solo epifenomeno di microprocessi. L'esperienza corporea della fame o dell'ansia conduce davvero ad azioni che richiedono di soddisfare la fame o evitare attese minacce?

Un concetto adatto a stabilire il significato del corpo vissuto è quello conosciuto come *circularità causale*, anche chiamata causalità verso il basso o verso l'alto, o dal globale al locale o dal locale al globale.⁵³ La circolarità causale si ottiene da processi di livelli più alti o più bassi, o tra il tutto e le parti di un sistema. Perciò, un essere vivente può essere considerato come un sistema che continuamente riproduce le componenti di cui è composto (organi, cellule, biomolecole, etc.), mentre queste componenti reciprocamente sostengono e rigenerano il sistema come un tutto. Il tutto è la condizione delle sue parti ma è in pratica ottenuto da esse.

Una simile struttura, per esempio, caratterizza la relazione fra i geni e l'organismo: la struttura genetica di un nucleo cellulare individuale controlla la produzione necessaria di organi cellulari specializzati e delle funzioni (= causalità verso l'alto, o dal

⁵² È anche attraverso i cicli funzionali sensomotori che il corpo oggetto si costituisce nell'esperienza. Mentre la sensazione di fondo dell'essere vivo corrisponde all'interno, al corpo profondo o "corpo-come-soggetto", cioè alla fonte endogena dell'esperienza che non può diventare essa stessa oggetto, il corpo ri-compare a livello delle relazioni sensomotorie dirette all'ambiente, cioè come un oggetto propriocettivo, tattile e di percezione visiva, o come un "corpo-come-oggetto" (un oggetto speciale, però, in quanto rimane sempre presente). Dunque, il corpo interno trasmette lo stato di fondo dell'essere-diretto-verso-qualcosa – il corpo come mezzo – mentre il corpo esterno è il corpo di cui diventiamo consapevoli, o che usiamo come uno strumento. Mentre il corpo-come-soggetto è principalmente costituito sul livello delle strutture sub-corticali del cervello unite al corpo viscerale, il corpo-come-oggetto richiede che le strutture corticali siano connesse al corpo sensomotorio (si veda anche Mark SOLMS, *The conscious Id*, in "Neuropsychanalysis", 15, 2013, pp. 5-19; FUCHS, *Ecology of the Brain*, p. 117 e ss.).

⁵³ Cfr. Hermann HAKEN, *Advanced Synergetics*, Springer, New York 1993; THOMPSON, *Mind in Life*; Nancey MURPHY, George ELLIS, Timothy O'CONNOR, *Downward Causation And The Neurobiology Of Free Will*, Springer, Berlin 2009; VERNON, LOWE, THILL, ZIEMKE, *Embodied cognition and circular causality*.

locale al globale). Al contrario, l'intera configurazione e funzione dell'organismo sono coinvolte nel definire quali geni della cellula individuale non raggiungono alcuna rilevanza per il suo sviluppo, specializzazione, regolazione (= causalità verso il basso, o dal globale al locale). Un altro esempio è quello che segue: uno stato emozionale, come per esempio l'ansia di un paziente, può essere trattata farmacologicamente, cioè influenzando direttamente il trasmettitore metabolico nel cervello (causalità verso l'alto). Dall'altro lato, ciò può essere anche ottenuto attraverso un discorso tranquillizzante, cioè, al livello più alto dell'interazione sociale, la quale modifica la percezione del paziente della sua situazione (causalità verso il basso). In quanto tale, l'intersoggettività corrisponde ad un livello integrale delle interazioni organismo-ambiente che influenzano il livello più basso dei processi (neuro) fisiologici.

Questo tipo di causalità è spesso criticata e rifiutata, sulla base che o presuppone forze fisiche sconosciute, e pertanto in contraddizione con le leggi della fisica, o che è superflua e cade vittima del rasoio di Occam.⁵⁴ Tuttavia, non siamo obbligati affatto a restringere la nozione di causalità alle cause effettive (*causa efficiens*) come nel modello delle palle da biliardo che agiscono le une sulle altre. Le macrostrutture possono ben sviluppare effetti formativi ed organizzativi in riferimento ai microelementi di cui sono composte, in accordo con la causa formale di Aristotele.⁵⁵ Ciò non significa che emergono delle forze nuove tali da contraddire le leggi della fisica. Piuttosto, grazie alla loro forma e configurazione, le macrostrutture sono in una condizione che permette loro di *selezionare* specifiche proprietà e comportamenti dei loro componenti e di *bloccarne* altri.⁵⁶

In tal modo, queste componenti acquisiscono proprietà *emergenti*, come accade ad esempio nel caso del ferro incorporato nell'emoglobina. Normalmente, il ferro esposto all'ossigeno e all'umidità arrugginisce, poiché fissa l'ossigeno in modo irreversibile. Il processo di respirazione, tuttavia, richiede in modo cruciale che il ferro sia nella condizione di incorporare l'ossigeno in modo reversibile, cosa che non accadrebbe mai al cospetto della natura inorganica. Questo scopo è raggiunto dall'emoglobina, una macromolecola che consiste di circa diecimila atomi, con il solo proposito di permettere

⁵⁴ Cfr. Carl F. CRAVER, WILLIAM BECHTEL, *Top-down causation without top-down causes*, in "Biology & Philosophy", 22, 2007, pp. 547-563.

⁵⁵ Cfr. Alicia JUARRERO, *Dynamics in Action: Intentional Behaviour As A Complex System*, MIT Press, Cambridge 1999, pp. 125-128.

⁵⁶ Cfr. Donald CAMPBELL, *Downward causation in hierarchically organized biological systems*, in F. J. AYALA, T. DOBZHANSKY (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology*, University of California Press, Berkeley 1974, pp. 179-186; Alvaro MORENO, Jon UMEREZ, *Downward causation at the core of living organisation*, in P. B. ANDERSEN, C. EMMECHE, N. O. FINNEMANN, P. V. CHRISTIANSEN (eds.), *Downward causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus University Press, Aarhus 2000, pp. 99-117.

al ferro di rilasciare il suo ossigeno nelle aree necessarie dell'organismo. Affinché ciò accada, non si richiede nessun “miracolo” fisico, ma solo una struttura organizzativa superiore (in questo caso l'emoglobina) che seleziona e “asserva” i suoi stessi elementi compositivi,⁵⁷ in modo da integrarli in specifici schemi di comportamento. Generalmente, i processi molecolari all'interno delle cellule viventi sono costruiti in modo tale da produrre relazioni chimiche e molecole che sfidano le probabilità di occorrere naturalmente per molti ordini di magnitudine.⁵⁸ Dunque, la forma, la configurazione, o topologia di un sistema vivente determina il *range di possibilità* nello spazio della fase del sistema.

In modo analogo, i processi mentali, come atti incarnati ed integrali di un organismo vivente, possono essere efficaci nel comportamento di quell'organismo fisico. Naturalmente, la soggettività non impatta i processi fisiologici come una forza esterna, piuttosto esercita su di essi una influenza *top-down* che gli dà forma. Ad esempio, se io pronuncio una frase, i muscoli della lingua e la laringe manifestano schemi organizzati di comportamento. La causa diretta o efficiente è il rilascio dell'acetilcolina nella placca motoria terminale di questi muscoli. Tuttavia, è altrettanto corretto dire che la mia lingua e la laringe si muovono in questo modo *perché sto pronunciando queste parole* e io sono intenzionalmente diretto verso il loro contenuto. Questo “perché”, tuttavia, non significa più una causa efficiente, ma *una causa di selezione e formazione* di ordine superiore: i muscoli sono sempre pronti per l'esercizio, si potrebbero contrarre in moltissimi modi, ma sono diretti in una dinamica superiore selettiva. Allora, la causa organizzativa dell'azione muscolare è il mio parlare (*causalità verso il basso*), la quale in pratica è realizzata da complesse ma limitate dinamiche di meccanismi fisiologici (*causalità verso l'alto*).

Tuttavia, la stessa cosa si applica all'attività neuronale nell'area proposta all'attività motoria e in altre aree del cervello: non c'è posto alcuno dove una catena di causa efficiente di “eventi linguistici” potrebbe iniziare. Piuttosto, i processi neuronali procedono in questo preciso modo poiché *sto pronunciando* queste parole, distribuendo consapevolmente nel tempo l'arco intenzionale della frase, anticipando sommariamente il significato suo e delle parole successive. In altri termini, le mie intenzioni incarnate e le protensioni sono capaci di organizzare la loro implementazione fisica con il potenziale di *raggiungere anche un futuro stato che ancora non*

⁵⁷ Cfr. HAKEN, *Advanced Synergetics*; J. A. Scott KELSO, *Dynamic Patterns: The Self-Organization Of Brain And Behavior*, MIT Press, Cambridge 1995.

⁵⁸ Cfr. Terrence W. DEACON, *Emergence: the whole at the wheel's hub*, in P. CLAYTON, P. DAVIES (eds.), *The Re-Emergence Of Emergence. The Emergentist Hypothesis From Science To Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 111-150.

esiste. Su un livello più basico, questi circuiti temporali rendono possibile l'*allostasi* menzionata prima, attraverso la quale gli organismi consci regolano i loro bisogni in anticipo.⁵⁹ Il *coupling* fra le protensioni di un organismo e le *affordances* corrispondenti dell'ambiente agiscono come un ordine più alto di causa della rispettiva interazione. Come attuazioni generali e dirette al futuro della vita, i processi consci possono allora essere efficaci nel comportamento di un essere vivente senza “agire sui processi cerebrali” in modo esterno.

Al fine di evitare ogni connotazione di una simile causa efficiente, si potrebbe parlare di una “causalità implicativa”:⁶⁰ *tramite un certo modo di pensare o di parlare, io – come essere vivente – realizzo anche certi processi organizzati in cui sono implicate anche le attività ordinate dei neuroni e dei muscoli; ciò accade inavvertitamente, per così dire, allo stesso modo delle molecole dell'acqua scivolata in un vortice che tuttavia consiste di esse. Il vortice, come forma o ordine, implica i loro specifici movimenti senza tuttavia agire su di essi. Così, la causa completa del mio parlare non è né la mia lingua, né il cervello, ma io sono questa causa, io stesso come vivente. In ogni azione conscia – camminare, parlare, scrivere o pensare – il vivente come un tutto agisce come una causa che forma, seleziona e organizza.*

Ancora, circolarità causale non significa causa esterna né interazione di mente e corpo, ma relazione di implicazione o di contenimento dal globale al locale. Riprendiamo ancora una volta l'esempio dell'ansia. Una situazione minacciosa – per esempio, la perdita imminente del mio lavoro – induce una crescente ansia. Quest'ansia è ovviamente motivata dalle mie esperienze precedenti e dal mio punto di vista soggettivo sulla situazione attuale. D'altro lato, passando dall'attitudine personalistica a quella naturalistica, un neuroscienziato potrebbe esaminare il mio cervello in uno scanner per la risonanza magnetica – attraverso uno zoom, per così dire⁶¹ – e trovare un incremento di attività nella mia amigdala. Tuttavia, questa attività non è la causa della mia ansia. Il neuroscienziato si rivolge solo verso l'aspetto fisico con un focus ristretto sulla specifica attività interessata del cervello, lasciando da parte l'interazione circolare fra cervello, corpo e ambiente. Solo un punto di vista più ampio – ovvero, che consideri sia l'aspetto della soggettività incarnata, sia la situazionalità e la sua storia – fornisce una spiegazione esauriente della mia ansia. Dall'altro lato, non è la mia ansia che *provoca* l'attivazione della mia amigdala – almeno non nel senso usuale di causalità, dove causa e oggetto possono essere separati, nel senso che l'uno segue l'altra. Piuttosto

⁵⁹ Cfr. STERLING, *Allotaxis*.

⁶⁰ Cfr. Sanneke DE HAAN, *Enactive Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 119.

⁶¹ Cfr. *ivi*.

è la soggettività incarnata che *determina* o ordina gli schemi dell'attività cerebrale interessata.

Così, non c'è alcuna relazione causale esterna fra gli aspetti esperienziali e quelli neurofisiologici, poiché ciascuno si riferisce all'altro e allo stesso processo vitale, visto da una prospettiva più ampia. Quando sono ansioso, non c'è alcun impatto causale né da parte della mia attività cerebrale sulla mia esperienza né viceversa: piuttosto, il mio esperire questa situazione *implica* certe attività del cervello, passando per la circolarità causale o implicazione. I processi cerebrali certamente rendono possibile la mia esperienza (causalità verso l'alto), ma l'aspetto esperienziale è più ampio se considerato in relazione sia allo spazio che al tempo. Solo la mia relazione con l'attuale situazione come un tutto e la mia storia di interazioni con simili situazioni può spiegare la mia ansia e i processi neuronali ad essa connessi (causalità verso il basso). E solo la mia ansia intesa come un'esperienza soggettiva orientata verso il futuro è capace di motivare e organizzare le azioni fisiche richieste per evitare le minacce che ho anticipato. Così, tramite la causalità circolare, la soggettività incarnata, in quanto parte integrante del sistema cervello-corpo-ambiente, è veramente operativa nel mondo e, perciò, include i processi fisici necessari per il suo effetto.

2.3. Circolarità diacronica del processo e della struttura

L'impatto della soggettività incarnata sul corso e sulla formazione dei processi delle strutture fisiche diventa ancor più ovvio se guardiamo all'aspetto diacronico, cioè allo sviluppo dell'essere umano individuale. Ciò può essere descritto come una *incorporazione* continua di esperienze vissute, nel senso suggerito da Merleau-Ponty: «Il corpo è una esistenza solidificata o generalizzata, e l'esistenza una perpetua incarnazione». ⁶² In altre parole, l'esistenza come un'esperienza vissuta lascia le sue tracce nella struttura del corpo, in particolare nelle strutture neuronali. Lo sviluppo, l'apprendimento e la formazione della memoria possono allora essere concepiti come una circolarità di un *processo* vivente e di strutture solidificate, che continuamente si modificano le une con le altre. Descriverò ciò più dettagliatamente come circolarità diacronica.

Come le ricerche sulla neuroplasticità hanno ampiamente dimostrato, ogni esperienza corporea o comportamento induce un cambiamento nella matrice plastica più elevata del cervello, mediata dalle alterazioni epigenetiche delle funzioni cellulari e risultante in una serie di disposizioni più adattative e schemi di attività neuronale. Ciò include cambiamenti nella struttura sinaptica della rete neuronale, nella forza di

⁶² MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, p. 192.

connessione fra le regioni del cervello, o anche un ampliamento anatomico delle aree cerebrali interessate.⁶³ A questo proposito, l'esercizio motorio, la pratica musicale, la memorizzazione, la pratica meditativa e la psicoterapia hanno mostrato di produrre cambiamenti durevoli nella struttura e nell'attività del cervello.⁶⁴ In tutti questi casi, l'incorporazione dell'esperienza nella forma di disposizioni neuronali modificate risulta anche in performance più fluide, abilità acquisite e abitudini.

Com'è importante sottolineare, *l'attenzione conscia* gioca ovviamente un ruolo cruciale per questi effetti di strutturazione *top-down*. Ciò è stato mostrato, tra altri, da uno studio di Recanzone et al.,⁶⁵ il quale ha addestrato le scimmie a prestare attenzione distinta sia allo stimolo del suono che del tatto quando venivano presentati simultaneamente ad esse. Dopo sei settimane di esperimento, è emerso un risultato differenziato: nelle scimmie che prestavano attenzione ai suoni, l'area uditiva del cervello era estesa, mentre l'area somato-sensoriale era aumentata nelle scimmie che prestavano attenzione al tatto.⁶⁶ L'esperienza conscia e l'attenzione agiscono allora come “parametri ordinatori”, che limitano in modo differente gli attuali schemi dell'attivazione neuronale e perciò vanno anche a determinare la strutturazione a lungo termine delle reti cerebrali.

Fino a che punto il cervello mammaliano è già formato dall'esperienza interattiva durante la prima ontogenesi è stato sapientemente dimostrato da Mringanka Sur e dal tuo team di ricerca che ha indotto una riorganizzazione corticale su vasta scala nei

⁶³ Cfr. Colleen A. MCCLUNG, ERIC J. NESTLER, *Neuroplasticity mediated by altered gene expression*, in “Neuropsychopharmacology”, 33, 2008, pp. 3-17; ARNE MAY, *Experience-dependent structural plasticity in the adult human brain*, in “Trends Cognitive Sciences”, 15, 2011, pp. 475-482.

⁶⁴ Cfr. Kimberly GOLDAPPLE, Zindel SEGAL, Carol GARSON, Mark LAU, Peter BIELING, Sidney KENNEDY, Helen MAYBERG, *Modulation of cortical-limbic pathways in major depression: treatment-specific effects of cognitive behavior therapy*, in “Archives Of General Psychiatry”, 61, 2004, pp. 34-41; Bogdan DRAGANSKI, Christian GASER, Gerd KEMPERMANN, H. Georg KUHN, Jürgen WINKLER, Christian BÜCHEL, Arne MAY, *Temporal and spatial dynamics of brain structure changes during extensive learning*, in “Journal of Neuroscience”, 26, 2006, pp. 6314-6317; Peter VESTERGAARD-POULSEN, Martijn VAN BEEK, Joshua SKEWES, Carsten R. BJARKAM, Michael STUBBERUP, Jes BERTELSEN– Andreas ROEPSTORFF, *Long-term meditation is associated with increased gray matter density in the brain stem*, in “Neuroreport”, 20, 2009, pp. 170-174; Eran DAYAN, Leonardo G. COHEN, *Neuroplasticity subserving motor skill learning*, in “Neuron”, 72, 2011, pp. 443-454; Justine KER, Stephen NELSON, *The effects of musical training on brain plasticity and cognitive processes*, in “Journal of Neurology, Psychiatry and Brain Research”, 127, 2019, p. 279.

⁶⁵ Gregg H. RECANZONE, Cristoph SCHREINER, Michael M. MERZENICH, *Plasticity in the frequency representation of primary auditory cortex following discrimination training in adult owl monkeys*, in “The Journal of Neuroscience”, 13, 1993, pp. 87-103.

⁶⁶ Per un simile esperimento sull'effetto dell'attenzione discriminante nei topi si veda Daniel B. POLLEY, Elizabeth E. STEINBERG, Michael M. MERZENICH, *Perceptual learning directs auditory cortical map reorganization through top-down influences*, in “The Journal of Neuroscience”, 26, 2006, pp. 4970-4982.

furetti appena nati.⁶⁷ Sun e colleghi hanno reciso uno dei nervi ottici dei furetti in modo che il troncone crescesse insieme con la parte del talamo che solitamente trasmette gli impulsi dal nervo uditivo alla corteccia auditiva. Ora, lo stimolo visivo, che dipende dall'attività motoria del furetto, ha raggiunto la regione del cervello che solitamente processa i segnali acustici. In modo sorprendente, il cervello si è adattato agli schemi sensomotori prodotti dall'interazione organismo-ambiente: nel corso di alcune settimane, la corteccia uditiva è diventata una corteccia visiva. Persino le cellule di orientamento selettivo, che sono caratteristiche della corteccia visiva, si sono sviluppate in modo che i furetti fossero finalmente capaci di vedere con l'occhio interessato.

Come emerge chiaramente, dipende dall'interazione sensomotoria e dallo specifico schema di eccitamento neuronale quale compito una regione corticale finisce per svolgere. Simili riorganizzazioni corticali possono essere anche osservate negli umani a seguito di lesioni cerebrali o ictus dove il paziente può ri-acquisire abilità importanti attraverso l'esercizio e la pratica continui; il linguaggio e le funzioni di orientamento possono anche essere sostituite da un altro emisfero.⁶⁸ Tutto ciò può essere espresso dal principio “la forma segue la funzione”: *l'interazione conscia con l'ambiente induce lo sviluppo delle strutture neurali necessarie anche per interazioni e esperienze più facili.*

Questa è la base dell'apprendimento, della memoria e dello sviluppo dalla nascita in avanti: un effetto direzionato verso il basso del sistema superiore corpo-ambiente, corrispondente all'esperienza soggettiva, induce cambiamenti di adattamento nel substrato neuronale, che in pratica garantiscono un funzionamento migliorato.⁶⁹ Ciò può anche essere descritto come una circolarità continua fra il *processo esperienziale e la struttura organica*, tra il *corpo vissuto e il corpo fisico*. Nel tempo, le esperienze ripetute vengono sedimentate o incorporate in ciò che può essere chiamato la *memoria corporea*,⁷⁰ cioè la totalità di disposizioni, abitudini, abilità e schemi interattivi acquisiti da un individuo nel corso del suo sviluppo.

⁶⁷ Cfr. Laurie VON MELCHNER, Sarah L. PALLAS, Mriganka SUR, *Visual behaviour mediated by retinal projections directed to the auditory pathway*, in “Nature”, 404, 2000, pp. 871-876; Mriganka SUR, John L. RUBENSTEIN, *Patterning and plasticity of the cerebral cortex*, in “Science”, 310, 2005, pp. 805-810.

⁶⁸ Cfr. Michael A. DIMYAN, Leonardo G. COHEN, *Neuroplasticity in the context of motor rehabilitation after stroke*, in “Nature Reviews Neurology”, 7, 2011, pp. 76-85.

⁶⁹ *Figura 2.*

⁷⁰ Cfr. Thomas FUCHS, *The phenomenology of body memory*, in S. KOCH, T. FUCHS, M. SUMMA, C. MÜLLER (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, John Benjamins, Amsterdam 2012b, pp. 9-22; FUCHS, *Ecology of the Brain*.

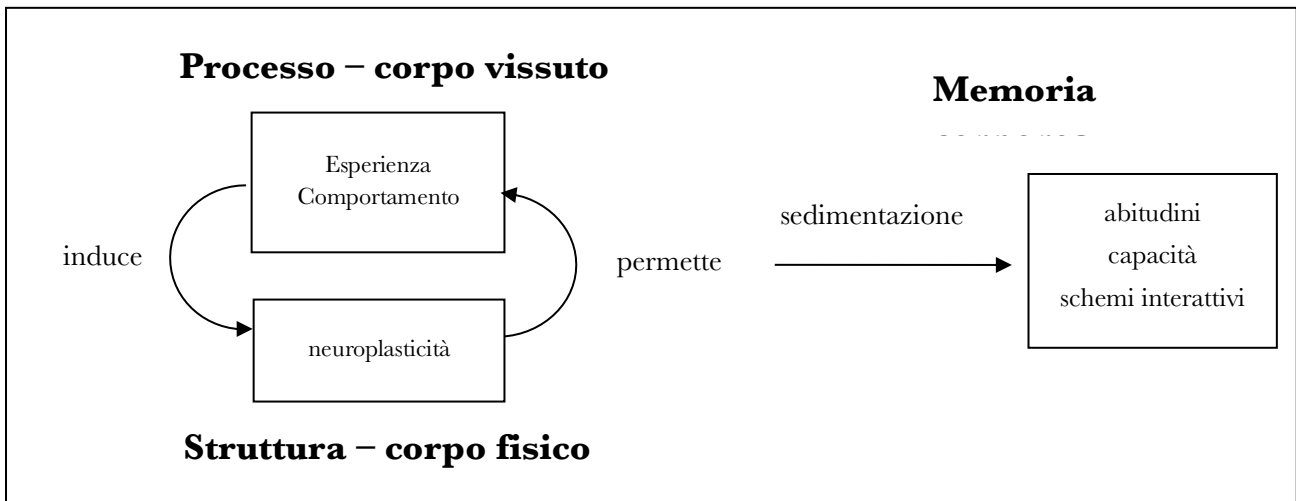


Figura 2. Circolarità del processo e della struttura: l'apprendimento come trasformazione dell'esperienza o del comportamento nelle disposizioni organiche – in particolare neurali (adattato da FUCHS, *Ecology of the brain*, p. 140).

Naturalmente non ci sono due processi separati che accadono, uno legato all'esperienza e uno alla fisiologia, che in un qualche modo agirebbero l'uno sull'altro. Piuttosto siamo di fronte a due aspetti dell'unico e medesimo processo: uno che implica interazioni vissute con il più ampio sistema di organismo e ambiente, e uno avente un focus più ristretto sui processi fisiologici e la continua riorganizzazione all'interno del cervello, la quale trasforma processo in struttura. In tal modo esiste una causalità circolare, di influenza verso il basso e abilitazione verso l'alto, ma non ci sono interazioni causali tra i vari aspetti.

Muovendoci tra i due aspetti nella sequenza diacronica, possiamo anche parlare di uno *sviluppo a forma di spirale*: il corpo vissuto e il corpo organico, ciascuno considerato come un aspetto del processo della vita, si influenzano e modificano reciprocamente. In quanto processi superiori, le esperienze interattive del corpo vissuto diventano disposizioni organiche, le quali in pratica permettono nuove forme di esperienza. La dialettica di *Leib e Körper* si manifesta nel tempo e diventa la dinamica delle esperienze vissute (nel presente) e sedimentate (nel passato), o del processo e della struttura che reciprocamente si rivolgono l'una all'altra – ciò che precisamente chiamiamo *apprendimento e sviluppo*.

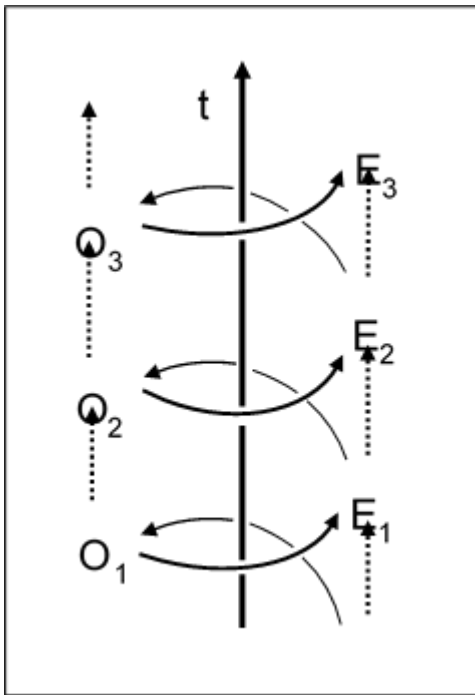


Figura 3. Co-evoluzione dell'organismo (O) e dell'ambiente (E) nel tempo (t) (adattato da FUCHS, *Ecology of the brain*, p. 103).

Nella dimensione diacronica allora, il circolo bidimensionale dell'interazione corpo-ambiente diventa in realtà una *spirale tridimensionale* (sembra solo un cerchio se vista dall'alto, trascurando la sua asse diacronica⁷¹). L'esperienza si trasforma nelle disposizioni modificate dell'organismo (O1, O2, O3, ...), le quali cambiano l'ambiente percepito e le sue *affordances* selezionate (E1, E2, E3, ...), permettendo così a loro volta nuove esperienze e via dicendo. Le *affordances* percepite vengono allora modellate dalla storia del coupling strutturale dell'organismo e dell'ambiente.⁷² Per esempio, nella prima infanzia gli oggetti acquisiscono una speciale rilevanza una volta che il bambino impara certe abilità manipolatorie. Come ha dimostrato Eleanor Gibson, l'apprendimento sensomotorio è basato sull'attività di esplorazione del bambino e dei *feedback* ambientali, conducendo ad un continuo incremento della percezione di ciò che è fattibile.⁷³ Ogni acquisizione

di nuove abilità motorie – raggiungere, camminare, nuotare, guidare, cucire e scrivere a mano – produce nuove *affordances* nel corso della vita.⁷⁴

Ovviamente non si tratta solo di uno sviluppo meramente individuale – molte delle abilità, abitudini e tecniche culturali sono acquisite nel corso delle *pratiche sociali incarnate* come l'imitazione, l'attenzione congiunta (*joint attention*) e l'apprendimento cooperativo. L'ambiente sociale e culturale con le sue pratiche condivise diventa la “nicchia ontogenica” decisiva per lo *scaffolding* (“struttura temporanea di sostegno”) dello sviluppo del bambino e per selezionare le strutture neurali appropriate.⁷⁵ La mente incarnata è allora intersoggettivamente formata dalla nascita in avanti. Per fornire un

⁷¹ Figura 3.

⁷² In termini enattivi: «Ciò che costituisce il mondo di un dato organismo è reso esecutivo dalla storia dell'organismo del coupling strutturale» (VARELA, THOMPSON, ROSCH, *The Embodied Mind*, p. 202).

⁷³ Cfr. Eleanor J. GIBSON, *An Odyssey in Learning and Perception*, MIT Press, Cambridge 1991; Eleanor J. GIBSON, *Perceptual learning in development: some basic concepts*, in “Ecological Psychology”, 12, 2000, pp. 295-302.

⁷⁴ Cfr. Karen E. ADOLPH, Kari S. KRETCH, *Gibson's theory of perceptual learning*, in “International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences”, 10, 2015, pp. 127-134.

⁷⁵ Cfr. Michael TOMASELLO, *The Cultural Origins Of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1999; Jeremy R. KENDAL, *Cultural niche construction and human learning environments: investigating sociocultural perspectives*, in “Journal of Theoretical Biology”, 6, 2011, pp. 241-250.

esempio, i bambini hanno una potenzialità infinita di linguaggio e articolazione, la quale attraverso l'acquisizione della madre lingua si restringe gradualmente allo schema culturale a cui è legata. Perciò, nei primi mesi di vita, i bambini possono ancora distinguere più fonemi rispetto agli adulti della loro cultura.⁷⁶ Attraverso una causalità implicativa o verso il basso, la matrice plastica dei loro cervelli è modellata dagli schemi maggiormente sovraordinati delle interazioni sociali.⁷⁷ Queste interazioni restringono e determinano ciò che ora appare al bambino come un *affordance* sociale significativa, cioè i suoni verbali familiari, mentre i suoni estranei rimangono senza significatività. Naturalmente, questi ultimi possono ancora servire come *affordances*, ma solo per quei bambini che provengono da un'altra cultura. Questo è solo un esempio della spirale di processo e struttura che caratterizza lo sviluppo dell'infanzia come un tutto e continua successivamente – come l'incorporazione costante di esperienze o “perpetua incarnazione dell'esistenza”.⁷⁸ L'ambiente culturale serve come un sistema di più alto livello che fornisce *scaffold*, seleziona e restringe la formazione delle funzioni cerebrali individuali e delle corrispondenti possibilità.

Una simile “spirale” può essere trovata anche nello sviluppo *filogenetico* dell'*homo sapiens*: la cultura umana ha gradualmente formato una nuova nicchia ecologica, la quale ha agito come un campo superiore formativo che ha favorito e selezionato le strutture organiche appropriate, includendo le strutture più alte del cervello umano.⁷⁹ Un altro esempio è l'evoluzione della laringe, la quale si è adattata allo sviluppo culturale del linguaggio: paragonata a quella degli altri primati, è scesa in una posizione più bassa, aprendo così uno spazio unico per la risonanza per le diverse vocali, e permettendo alla lingua umana di muoversi più liberamente, a vantaggio del nostro repertorio fonetico.⁸⁰ Sebbene la sovrapposizione con i tratti respiratori e digestivi risultanti dalla laringe abbassata sia sotto un altro riguardo disfunzionale (può condurre al soffocamento e ad una aspirazione letale) lo sviluppo successivo del linguaggio è stato ovviamente più importante dello svantaggio. Allora, nell'evoluzione umana, troviamo ancora una relazione analoga *del processo e della struttura*: da un lato, l'intercorporeità e

⁷⁶ Cfr. Hans MARKOWITSCH, Harald WELZER, *The Development of Autobiographical Memory*, Psychology Press, London 2009, pp. 160-164.

⁷⁷ Cfr. Patricia K. KUHLMAN, *Brain mechanisms in early language acquisition*, in “Neuron”, 67, 2010, pp. 713-727.

⁷⁸ Cfr. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*.

⁷⁹ Cfr. Kim STERELNY, *Minds: extended or scaffolded?*, in “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 9, 2010, pp. 465-481; John SUTTON, *Scaffolding memory: themes, taxonomies, puzzles*, in L. BIETTI, C. B. STONE (eds.), *Contextualizing Human Memory: An interdisciplinary Approach To Understanding How Individuals And Groups Remember The Past*, Routledge, New York 2015, pp. 187-205.

⁸⁰ Cfr. W. Tecumseh FITCH, *The evolution of speech: a comparative review*, in “Trends in Cognitive Sciences”, 4, 2000, pp. 258-267.

l'interazione si sono sempre più sviluppate verso una comunicazione simbolica; dall'altro, questi processi sociali hanno modellato la struttura dell'organismo umano, anche se naturalmente all'interno di una cornice temporale evolutiva e filogenetica.

Ciò risulta in una *evoluzione culturale e biologica a forma di spirale*, e nella connessione intrinseca di *embodiment*, interazione sociale e cultura.⁸¹ Gli umani creano il loro specifico ambiente che consiste non solo di prodotti materiali della cultura, come strumenti o manufatti, ma anche di modi condivisi di comprensione e interazione che si affermano come simboli, codici, rituali, abitudini. Ciò costituisce un universo di *affordances* nuove e *culturali*, che impregnano e strutturano l'ontogenesi individuale. La "cultura materiale"⁸² e la cultura simbolica devono essere appropriate e incorporate da ogni nuova generazione; questo è mediato in modo cruciale e reso possibile dal "cervello inculturato" (*encultured brain*),⁸³ che si adatta allo *scaffolding* culturale sulla base della circolarità causale.

2.4. Auto-formazione: modificando la spirale

I processi di circolarità e sviluppo fin qui menzionati sono per lo più involontari; l'apprendimento, le abitudini e la formazione di capacità sono state considerate come parte di un più ampio processo di acculturazione. Tuttavia, è una caratteristica della specie umana che i suoi membri sempre di più si appropriano di questo sviluppo e se ne assumano la responsabilità. Attraverso le loro decisioni ed azioni, scegliendo un certo modo di vivere e un ambiente, gli individui modellano il loro sviluppo, dal momento che il modo di vivere scelto e l'ambiente rispondono al loro divenire. Gli umani non solo vivono le loro vite, ma le dirigono anche, e attraverso ciò essi formano e coltivano se stessi. Ciò significa che la spirale del processo e della struttura è *deliberatamente* modificata e diretta verso un obiettivo anticipato.

Ci sono due presupposti per questa autodeterminazione individuale:

1) *La relazione con se stesso*: grazie alla capacità di autoriflessione, l'individuo è nella condizione di prendere una posizione che riguarda il suo stesso sviluppo. Lei o lui non sono più determinati da un sistema gerarchico di socializzazione culturale ma possono prendere le distanze dalla situazione attuale ed anticipare e valutare possibili alternative di vita.

⁸¹ Cfr. Christoph DURT, Thomas FUCHS, Christian TEWES (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution Of The Shared World*, MIT Press, Cambridge 2017.

⁸² Cfr. Lambros MALAFOURIS, *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge 2013.

⁸³ Cfr. Daniel H. LENDE, Greg DOWNEY, *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, MIT Press, Cambridge 2012.

2) *La libertà incarnata*: come mostrato nel corso dell'esposizione precedente, in ogni azione conscia l'essere vivente agisce come un tutto in qualità di causa che dà forma, seleziona ed organizza – in accordo con il principio della causalità verso il basso. Negli umani questo principio è elevato a massima potenza dalla possibilità di prendere una decisione autonoma. Tuttavia, la volontà libera non dovrebbe essere considerata come un'impresa puramente mentale; scegliere ed agire in accordo con essa sono piuttosto il risultato di una "libertà incarnata", la quale integra l'intera situazione fisica, affettiva e cognitiva della persona in ogni decisione e sua esecuzione.⁸⁴

Le obiezioni ad un genuino concetto di libertà umana sono principalmente radicate nelle intuizioni dualistiche latenti, presupponendo che questo tipo di libertà riposi su una mente immateriale che guida l'attività dei neuroni. Per converso, il concetto di libertà incarnata è basato sulla causalità circolare o implicativa: riguarda le decisioni come attuazioni di vita intenzionalmente dirette e superiori, performati da una persona incarnata – attuazioni che possono essere garantite dai processi neurali interessati ma non è detto che siano da essi determinate. Naturalmente, il problema della libera volontà non può essere discusso in dettaglio qui;⁸⁵ è sufficiente qui enfatizzare il cambiamento fondamentale determinato dalla libertà umana nel processo di inculturazione *top-down*. Tutte le esperienze di una persona e le sue azioni lasciano dietro di sé delle tracce nell'organismo e perciò modificano le sue disposizioni, abilità, potenzialità. L'essere di una persona è continuamente in divenire ma *questo divenire è sempre di più connesso al suo fare*. Attraverso le sue decisioni ed azioni, le persone modellano il proprio sviluppo.

Questo nuovo livello di libertà crea una spirality squisitamente umana, che troviamo già espressa nel concetto aristotelico di *hexis*, cioè un *habitus* personale e un carattere che è continuamente modellato attraverso azioni auto-formanti:

Otteniamo le virtù dapprima esercitandoci in esse, come ad esempio accade nel caso delle arti. *Per quelle cose che dobbiamo imparare prima di farle, le impariamo facendole*, per esempio, gli uomini diventano costruttori costruendo e suonatori di lira suonando la lira; così anche noi diventiamo ciò che esercitiamo con il nostro fare, temperati esercitando temperanza nelle nostre azioni, coraggiosi compiendo azioni coraggiose [...]. Questo è il motivo per cui le attività che esibiamo devono essere di un certo tipo; questo è il motivo per cui gli

⁸⁴ Si veda FUCHS, *Ecology of the Brain*, pp. 236-243, per ulteriori spiegazioni.

⁸⁵ Si veda William BANKS, Susan POCKETT, Shaun GALLAGHER (eds.), *Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation Of The Nature Of Volition*, MIT Press, Cambridge 2006; Shaun GALLAGHER, *Where's the action? Epiphenomenalism and the problem of free will*, in W. BANKS, S. POCKETT, S. GALLAGHER (eds.), *Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation Of The Nature Of Volition*, Cambridge, MIT Press, Cambridge 2006, pp. 109-124; MURPHY, ELLIS, O'CONNOR, *Downward Causation And The Neurobiology Of Free Will*.

stati del carattere corrispondono alle differenze fra di essi. Non fa poca differenza, allora, se formiamo abitudini [*hexis*] di un certo tipo o di un altro sin dalla giovane età.⁸⁶

Il passaggio in corsivo descrive precisamente la spirale dell'umano apprendimento, cioè il modellare le disposizioni del corpo, le competenze e le abitudini attraverso le proprie azioni, che sono a loro volta sempre di più abilitate da queste disposizioni. Questa circolarità si estende alla sfera delle azioni morali; nel corso dello sviluppo mentale, esse diventano più e più auto-determinate, e attraverso la ripetizione e consuetudine, formano il carattere "virtuoso". Si potrebbe concludere che la soggettività incarnata dimostri in modo chiaro la sua efficacia o il suo non essere un carattere epifenomenico *quando dirige le sue azioni verso se stessa* e perciò produce un durevole effetto di auto-formazione e auto-cambiamento. Questo può essere considerato il più alto livello del principio di circolarità.

Conclusioni

In questo contributo ho studiato l'interrelazione fra il corpo vissuto o corpo soggetto (*Leib*) da un lato e il corpo vivente o corpo oggetto (*Körper*) dall'altro. Entrambi sono stati considerati come complementari, irriducibili e reciprocamente costituenti, e anche nel loro mutuo nascondere alcuni aspetti del vivente. Essi corrispondono a due diverse attitudini che possiamo adottare: nell'attitudine personalistica, esperiamo il nostro stesso corpo vissuto dalla prospettiva della prima persona o il corpo vissuto dell'altro dalla prospettiva della seconda persona. Nell'attitudine naturalistica, osserviamo e investighiamo il corpo fisico dalla prospettiva della terza persona. Mentre l'attitudine personalistica e il suo corrispondente aspetto richiedono una visione olistica del vivente o della persona, l'attitudine naturalistica permette un focus e una visione estremamente dettagliata di alcune sezioni del corpo fisico, anche se al prezzo di perdere il fenomeno della vita e della mente. Una persona, un soggetto incarnato e vivente può solo essere percepito in quanto tale da un altro soggetto incarnato nell'attitudine personalistica.

Al fine di investigare ulteriormente la relazione di entrambi gli aspetti e il "problema corpo-corpo", ho interpretato l'intreccio del corpo soggetto e del corpo oggetto sulla base del concetto di *circolarità*. In primo luogo, l'*embodiment* mostra una struttura circolare poiché è basato (a) sui cicli dell'autoregolazione omeostatica tra il cervello e il corpo e (b) sui cicli sensomotori tra il cervello, il corpo e l'ambiente. Il primo ciclo è il fondamento della sensazione del sentirsi vivo, o la sensazione preriflessiva di sottofondo

⁸⁶ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, book II, tr. eng. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1925 (corsivo mio). Disponibile online al sito: <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>

del corpo stesso. Il secondo ciclo è la base del corporeo “essere nel mondo”,⁸⁷ o della soggettività enattiva e situata. Qui, in termini di psicologia ecologica, gli esseri viventi e i loro ambienti circostanti costituiscono un sistema interattivo, in cui ciascun elemento costituente è anche reciproco per l’altro: ciò che percepiamo non sono oggetti in quanto tali ma oggetti con cui aver a che fare, o relazioni funzionali tra il sé e il mondo. In altre parole, c’è una mutua interdipendenza delle disposizioni corporee dell’attribuzione di senso e le *affordances* dell’ambiente manifestate da queste disposizioni.

In entrambi i cicli, la circolarità dei processi interessati non consente una spiegazione internalistica sulla base delle rappresentazioni nel cervello, che per principio potrebbe essere separata dalla loro origine. Non c’è componente alcuna all’interno dei cicli che rappresenta un’altra componente, nel senso che potrebbe stare da sé mentre è assente; “dentro” e “fuori” sono funzionalmente uniti e non possono essere separati. Allora, l’auto-consapevolezza corporea al pari dell’essere-nel-mondo conscio non può essere ulteriormente localizzata nel cervello; invece, sono entrambi una *manifestazione integrale* del sistema cervello-corpo-ambiente, o del generale processo della vita che abbraccia l’intero organismo. Questa concezione unisce la fenomenologia in prima persona del corpo vissuto con un approccio sistemico fornito sia dall’enattivismo che dalla psicologia ecologica.

Al fine di stabilire l’efficacia della soggettività incarnata, ho ulteriormente usato il concetto di *circolarità causale*, la quale caratterizza la relazione delle parti con il tutto all’interno dell’organismo vivente al pari del sistema organismo-ambiente. La causalità verso il basso garantisce una spiegazione della soggettività incarnata come equivalente alla causa che dà forma e ordine alle azioni di un essere vivente, mentre evita la congettura dualistica della “mente che agisce sul corpo”. È una causalità caratterizzata da un’implicazione che muove dal globale al locale, non un’attività mentale separata o un impatto. Com’è importante notare, questo tipo di causalità include la possibilità di raggiungere stati futuri anticipati dalle intenzioni incarnate e dalle protensioni. Così, solo un punto di vista più ampio sul soggetto come incarnato e situato, sia in relazione allo spazio che al tempo, è capace di spiegare pienamente l’esperienza di una persona e il comportamento.

Come passo successivo, ho descritto l’interrelazione del corpo vissuto e fisico come *una circolarità di processo esperienziale e di struttura (neuro-)fisiologica* che soggiace allo sviluppo e all’apprendimento. Qui, la causalità circolare dei processi di livello superiore e inferiore è considerata come disvelante la dimensione *diacronica*, basata sulla plasticità del cervello. L’esperienza soggettiva ed intersoggettiva costituisce un processo di

⁸⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*.

attribuzione di senso che include i processi cerebrali in modo da formare strutture neuronali modificate, le quali in pratica permettono le interazioni future modificate. Solo l'esperienza conscia contiene le relazioni intenzionali e significative per l'ambiente i cui correlati sono funzionalmente e morfologicamente iscritti nel cervello attraverso il corso della socializzazione. Ciò risulta nello *sviluppo a forma di spirale*: il corpo vissuto e il corpo organico si influenzano reciprocamente e si modificano vicendevolmente. Tuttavia, non solo a livello dello sviluppo del singolo; l'ambiente culturale e sociale con i suoi significati condivisi, abitudini e manufatti costituisce la *nicchia ontogenica* che risulta cruciale per la formazione individuale del cervello. Allo stesso modo, la cultura umana ha anche fornito lo *scaffolding* decisivo per l'*evoluzione filogenetica* della struttura organica (in particolare, neuronale) dell'essere umano.

Un passo finale è raggiunto con la possibilità di *modellare il proprio sviluppo individuale*, il quale deriva dalla relazione con se stessi e con l'autonomia della persona. Questa è la circolarità della libertà: scegliendo le proprie azioni e il modo di vivere, ciascuno modella le disposizioni del corpo, le abilità e le abitudini che sempre di più favoriscono le azioni. Gli individui non sono il risultato della loro condizione organica, sociale e culturale, le quali hanno contribuito al loro sviluppo; piuttosto, essi sono padroni e responsabili del loro stesso divenire in quanto scelgono le esperienze, le azioni e le situazioni che danno un riscontro al loro sviluppo. Questa auto-determinazione è basata sulla causalità circolare come un presupposto delle libere decisioni e azioni, e sull'umana capacità di prendere una posizione verso il proprio essere e divenire.

In conclusione, la soluzione proposta – chiaramente non del tutto esaustiva – al “problema corpo-corpo” può essere sintetizzata come segue:

(a) Il corpo vissuto e il corpo vivente corrispondono a due *aspetti* complementari, irriducibili ed intrecciati *dell'essere vivente*, considerati da due distinte prospettive o attitudini.

(b) *Il corpo vivente* inteso come un tutto è la base costitutiva del corpo vissuto soggettivo; o in altre parole, quest'ultimo è l'equivalente dell'esperienza integrale che abbiamo in quanto organismi viventi in relazione al nostro ambiente (fisico, sociale e culturale). Il cervello non è il luogo della soggettività ma solo un elemento mediatore del ciclo di autoregolazione e interazione sensomotoria e sociale di cui consiste la vita di una persona.

(c) Il corpo vissuto o la soggettività incarnata ha un effetto *top-down*, ordinatore e limitante sul corpo fisico e i suoi processi, e nel corso del tempo un effetto formatore sulle sue strutture (neuro-)fisiologiche. Questi effetti sono mediati dalla *causalità circolare o per via di un'implicazione*.

(d) Di conseguenza, il corpo vissuto e il corpo vivente, *Leib* e *Körper*, si attivano e costituiscono reciprocamente. Questo è ciò che definisce il nostro *embodiment* come persone.

Nota bibliografica

Karen E. ADOLPH, Kari S. KRETCH, *Gibson's theory of perceptual learning*, in “International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences”, 10, 2015, pp. 127-134.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, book II, tr. eng. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1925. Available at: <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>.

William BANKS, Susan POCKETT, Shaun GALLAGHER (eds.), *Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation Of The Nature Of Volition*, MIT Press, Cambridge 2006.

Elizabeth A. BEHNKE, *Bodily protentionality*, in “Husserl Studies”, 25, 2009, pp. 185-217. doi: [10.1007/s10743-009-9060-z](https://doi.org/10.1007/s10743-009-9060-z)

Donald CAMPBELL, *Downward causation in hierarchically organized biological systems*, in F. J. AYALA, T. DOBZHANSKY (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology*, University of California Press, Berkeley 1974, pp. 179-186. doi: [10.1007/978-1-349-01892-5_11](https://doi.org/10.1007/978-1-349-01892-5_11)

Anthony CEMERO, *An outline of a theory of affordances*, in “Ecological Psychology”, 15, 2003, pp. 181-195. doi: [10.4324/9780203726655-5](https://doi.org/10.4324/9780203726655-5)

Andy CLARK, *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, in “Behavioral and Brain Sciences”, 36, 2013, pp. 181-204. doi: [10.1017/s0140525x12000477](https://doi.org/10.1017/s0140525x12000477)

Diego COSMELLI, Evan THOMPSON, *Embodiment or enactment? Reflections on the bodily basis of consciousness*, in J. STEWART, O. GAPENNE, E. DI PAOLO (eds.), *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge 2011, pp. 361-385.

Arthur D. CRAIG, *How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body*, in “Nature Reviews Neuroscience”, 3, 2002, pp. 655-666. doi: [10.1038/nrn894](https://doi.org/10.1038/nrn894)

Arthur D. CRAIG, *Interoception: the sense of the physiological condition of the body*, in “Current Opinion in Neurobiology”, 13, 2003, pp. 500-505. doi: [10.1016/s0959-4388\(03\)00090-4](https://doi.org/10.1016/s0959-4388(03)00090-4)

- Carl F. CRAVER, WILLIAM BECHTEL, *Top-down causation without top-down causes*, in “Biology & Philosophy”, 22, 2007, pp. 547-563. [doi: 10.1007/s10539-006-9028-8](https://doi.org/10.1007/s10539-006-9028-8)
- Antonio DAMASIO, *Descartes’s Error: Emotion, Reason And The Human Brain*, Picador, London 1995.
- Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books, New York 2010.
- Antonio DAMASIO, *The Feeling Of What Happens: Body And Emotion In The Making Of Consciousness*, Hartcourt Brace & Co, New York 1999.
- Eran DAYAN, Leonardo G. COHEN, *Neuroplasticity subserving motor skill learning*, in “Neuron”, 72, 2011, pp. 443-454. [doi: 10.1016/j.neuron.2011.10.008](https://doi.org/10.1016/j.neuron.2011.10.008)
- Sanneke DE HAAN, *Enactive Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Helena DE PREESTER, *The deep bodily origins of the subjective perspective: Models and their problems*, in “Consciousness and Cognition”, 16, 2007, pp. 604-618. [doi: 10.1016/j.concog.2007.05.002](https://doi.org/10.1016/j.concog.2007.05.002)
- Terrence W. DEACON, *Emergence: the whole at the wheel’s hub*, in P. CLAYTON, P. DAVIES (eds.), *The Re-Emergence Of Emergence. The Emergentist Hypothesis From Science To Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 111-150.
- Ezequiel DI PAOLO, *Extended life*, in “Topoi”, 28, 2009, pp. 9-21.
- Ezequiel DI PAOLO, Thomas BUHRMANN, Xabier BARANDIARAN, *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Michael A. DIMYAN, Leonardo G. COHEN, *Neuroplasticity in the context of motor rehabilitation after stroke*, in “Nature Reviews Neurology”, 7, 2011, pp. 76-85. [doi: 10.1038/nrneurol.2010.200](https://doi.org/10.1038/nrneurol.2010.200)
- Bogdan DRAGANSKI, Christian GASER, Gerd KEMPERMANN, H. Georg KUHN, Jürgen WINKLER, Christian BÜCHEL, Arne MAY, *Temporal and spatial dynamics of brain structure changes during extensive learning*, in “Journal of Neuroscience”, 26, 2006, pp. 6314-6317. [doi: 10.1523/jneurosci.4628-05.2006](https://doi.org/10.1523/jneurosci.4628-05.2006)
- Christoph DURT, Thomas FUCHS, Christian TEWES (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution Of The Shared World*, MIT Press, Cambridge 2017.

- W. Tecumseh FITCH, *The evolution of speech: a comparative review*, in “Trends in Cognitive Sciences”, 4, 2000, pp. 258-267. [doi: 10.1016/s1364-6613\(00\)01494-7](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01494-7)
- Tom FROESE, Ezequiel A. DI PAOLO, *Sociality and the life-mind continuity thesis*, in “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8, 2009, pp. 439-463. [doi: 10.1007/s11097-009-9140-8](https://doi.org/10.1007/s11097-009-9140-8)
- Thomas FUCHS, *The brain – a mediating organ*, in “Journal of Consciousness Studies”, 18, 2011, pp. 196-221.
- Thomas FUCHS, *The feeling of being alive*, in J. FINGERHUT, S. MARIENBERG (eds.), *Feelings of Being Alive*, De Gruyter, Berlin 2012a, pp. 149-166.
- Thomas FUCHS, *The phenomenology of body memory*, in S. KOCH, T. FUCHS, M. SUMMA, C. MÜLLER (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, John Benjamins, Amsterdam 2012b, pp. 9-22. [doi: 10.1075/aicr.84.03fuc](https://doi.org/10.1075/aicr.84.03fuc)
- Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain. The Phenomenology And Biology Of The Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Thomas FUCHS, Sabine C. KOCH, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, in “Frontiers in Psychology | Psychology for Clinical Settings”, 5, 2014, p. 508. [doi: 10.3389/fpsyg.2014.00508](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00508)
- Martin FLAMENT-FULTOT, Lin NIE, CLAUDIA CARELLO, *Perception-action mutuality obviates mental construction*, in “Constructivist Foundations”, 11, 2016, pp. 298-307.
- Shaun GALLAGHER, *Where’s the action? Epiphenomenalism and the problem of free will*, in W. BANKS, S. POCKETT, S. GALLAGHER (eds.), *Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation Of The Nature Of Volition*, Cambridge, MIT Press, Cambridge 2006, pp. 109-124.
- Shaun GALLAGHER, *Enactivist Interventions: Rethinking The Mind*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Shaun GALLAGHER, *Decentering the brain. Embodied cognition and the critique of neurocentrism and narrow-minded philosophy of mind*, in “Constructivist Foundations”, 14, 2018, pp. 8-21.

- Vittorio GALLESE, Maria ALESSANDRA UMILTÀ, *From self-modeling to the self-model: agency and the representation of the self*, in “Neuropsychanalysis”, 4, 2002, pp. 35-40. doi: [10.1080/15294145.2002.10773377](https://doi.org/10.1080/15294145.2002.10773377)
- Eleanor J. GIBSON, *An Odyssey in Learning and Perception*, MIT Press, Cambridge 1991.
- Eleanor J. GIBSON, *Perceptual learning in development: some basic concepts*, in “Ecological Psychology”, 12, 2000, pp. 295-302. doi: [10.1207/s15326969eco1204_04](https://doi.org/10.1207/s15326969eco1204_04)
- James J. GIBSON, *The Ecological Approach To Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.
- James J. GIBSON, *The affordances of the environment*, in E. REED, R. JONES (eds.), *Reasons For Realism: Selected Essays Of James J. Gibson*, Erlbaum, Hillsdale 1982, pp. 408-410.
- Kimberly GOLDAPPLE, Zindel SEGAL, Carol GARSON, Mark LAU, Peter BIELING, Sidney KENNEDY, Helen MAYBERG, *Modulation of cortical-limbic pathways in major depression: treatment-specific effects of cognitive behavior therapy*, in “Archives Of General Psychiatry”, 61, 2004, pp. 34-41.
- Scott T. GRAFTON, Luciano FADIGA, Michael A. ARBIB, Giacomo RIZZOLATTI, *Premotor cortex activation during observation and naming of familiar tools*, in “Neuroimage”, 6, 1997, pp. 231-236. doi: [10.1006/nimg.1997.0293](https://doi.org/10.1006/nimg.1997.0293)
- Hermann HAKEN, *Advanced Synergetics*, Springer, New York 1993.
- Robert HANNA, Evan THOMPSON, *The mind-body-body problem*, in “Theoria et Historia Scientiarum”, 7, 2003, pp. 23-42.
- Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, Harper & Row, New York 1962.
- Jacob HOHWY, *The Predictive Mind*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Eric VON HOLST, Horst MITTELSTAEDT, *Das Reafferenzprinzip*, in „Naturwissenschaften“, 37, 1950, pp. 464-476. doi: [10.1007/bf00622503](https://doi.org/10.1007/bf00622503)
- Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie II*, Den Haag, Nijhoff 1952.
- Hans JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanstone 2001.

- Alicia JUARRERO, *Dynamics in Action: Intentional Behaviour As A Complex System*, MIT Press, Cambridge 1999.
- J. A. Scott KELSO, *Dynamic Patterns: The Self-Organization Of Brain And Behavior*, MIT Press, Cambridge 1995.
- Jeremy R. KENDAL, *Cultural niche construction and human learning environments: investigating sociocultural perspectives*, in “Journal of Theoretical Biology”, 6, 2011, pp. 241-250. doi: [10.1007/s13752-012-0038-2](https://doi.org/10.1007/s13752-012-0038-2)
- Justine KER, Stephen NELSON, *The effects of musical training on brain plasticity and cognitive processes*, in “Journal of Neurology, Psychiatry and Brain Research”, 127, 2019, p. 279.
- Kevin J. RYAN JR., Shaun GALLAGHER, *Between ecological psychology and enactivism: is there resonance?*, in “Frontiers in Psychology”, 11, 2020, 01147. doi: [10.3389/fpsyg.2020.01147](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01147)
- Michael D. KIRCHHOFF, Tom FROESE, *Where there is life there is mind: in support of a strong life-mind continuity thesis*, in “Entropy”, 19, 4, 2017, p. 169. doi: [10.3390/e19040169](https://doi.org/10.3390/e19040169)
- Jonathan KNOWLES, *Challenges to cartesian materialism: understanding consciousness and the mind-world relation*, in K. TALMONT-KAMINSKI, M. MILKOWSKI (eds.), *Regarding the Mind, Naturally: Naturalist Approaches To The Sciences Of The Mental*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014, pp. 182-202.
- Patricia K. KUHL, *Brain mechanisms in early language acquisition*, in “Neuron”, 67, 2010, pp. 713-727. doi: [10.1016/j.neuron.2010.08.038](https://doi.org/10.1016/j.neuron.2010.08.038)
- Daniel H. LENDE, Greg DOWNEY, *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, MIT Press, Cambridge 2012.
- Kurt LEWIN, *Field Theory of Social Science: Selected Theoretical Papers*, edited by D. Cartwright, Harper & Brothers, New York 1951.
- Lambros MALAFOURIS, *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge 2013.
- Arthur B. MARKMAN, Eric DIETRICH, *Extending the classical view of representation*, in “Trends in Cognitive Sciences”, 4, 2000, pp. 470-475 doi: [10.1016/s1364-6613\(00\)01559-x](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01559-x)

- Hans MARKOWITSCH, Harald WELZER, *The Development of Autobiographical Memory*, Psychology Press, London 2009.
- Michael E. MASSON, Daniel N. BUB, Andreas T. BREUER, *Priming of reach and grasp actions by handled objects*, in “Journal of Experimental Psychology”, 37, 5, 2011, pp. 1470-1484. [doi: 10.1037/a0023509](https://doi.org/10.1037/a0023509)
- ARNE MAY, *Experience-dependent structural plasticity in the adult human brain*, in “Trends Cognitive Sciences”, 15, 2011, pp. 475-482. [doi: 10.1016/j.tics.2011.08.002](https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.08.002)
- Colleen A. MCCLUNG, ERIC J. NESTLER, *Neuroplasticity mediated by altered gene expression*, in “Neuropsychopharmacology”, 33, 2008, pp. 3-17. [doi: 10.1038/sj.npp.1301544](https://doi.org/10.1038/sj.npp.1301544)
- Laurie VON MELCHNER, Sarah L. PALLAS, Mriganka SUR, *Visual behaviour mediated by retinal projections directed to the auditory pathway*, in “Nature”, 404, 2000, pp. 871-876. [doi: 10.1038/35009102](https://doi.org/10.1038/35009102)
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, edited by C. Smith, Routledge and Kegan Paul, London 1962.
- Alvaro MORENO, Jon UMEREZ, *Downward causation at the core of living organisation*, in P. B. ANDERSEN, C. EMMECHE, N. O. FINNEMANN, P. V. CHRISTIANSEN (eds.), *Downward causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus University Press, Aarhus 2000, pp. 99-117.
- Nancey MURPHY, George ELLIS, Timothy O’CONNOR, *Downward Causation And The Neurobiology Of Free Will*, Springer, Berlin 2009.
- Ulric NEISSER, *Five kinds of self-knowledge*, in “Philosophical Psychology”, 1, 1988, pp. 35-59. [doi: 10.1080/09515088808572924](https://doi.org/10.1080/09515088808572924)
- Alva NOË, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge 2004.
- J. Kevin O’REGAN, Alva NOË, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, in “Behavioral and Brain Sciences”, 24, 2001, pp. 939-1011.
- Jaak PANKSEPP, *Affective Neuroscience: The Foundations Of Human And Animal Emotions*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Jaak PANKSEPP, *Affective consciousness: core emotional feelings in animals and humans*, in “Consciousness and Cognition”, 14, 2005, pp. 30-80. [doi: 10.1016/j.concog.2004.10.004](https://doi.org/10.1016/j.concog.2004.10.004)

- Gualtiero PICCININI, *Computation and representation in cognitive neuroscience*, in “Minds and Machines”, 28, 2018, pp. 1-6. doi: [10.1007/s11023-018-9461-x](https://doi.org/10.1007/s11023-018-9461-x)
- Daniel B. POLLEY, Elizabeth E. STEINBERG, Michael M. MERZENICH, *Perceptual learning directs auditory cortical map reorganization through top-down influences*, in “The Journal of Neuroscience”, 26, 2006, pp. 4970-4982. doi: [10.1523/jneurosci.3771-05.2006](https://doi.org/10.1523/jneurosci.3771-05.2006)
- Gregg H. RECANZONE, Cristoph SCHREINER, Michael M. MERZENICH, *Plasticity in the frequency representation of primary auditory cortex following discrimination training in adult owl monkeys*, in “The Journal of Neuroscience”, 13, 1993, pp. 87-103. doi: [10.1523/jneurosci.13-01-00087.1993](https://doi.org/10.1523/jneurosci.13-01-00087.1993)
- W. Teed ROCKWELL, *Neither Brain Nor Ghost: A Nondualist Alternative To The Mind-Brain Identity Theory*, MIT Press, Cambridge 2005.
- Mark SOLMS, *The conscious Id*, in “Neuropsychanalysis”, 15, 2013, pp. 5-19. doi: [10.1080/15294145.2013.10773711](https://doi.org/10.1080/15294145.2013.10773711)
- Mog STAPLETON, Tom FROESE, *The enactive philosophy of embodiment: From biological foundations of agency to the phenomenology of subjectivity*, in J. I. MURILLO, M. GARCÍA-VALDECASAS, N. F. BARRETT (eds.), *Biology and Subjectivity: Philosophical Contributions to a Non-reductive Neuroscience*, Springer, Cham 2016, pp. 113–129. doi: [10.1007/978-3-319-30502-8_8](https://doi.org/10.1007/978-3-319-30502-8_8)
- Kim STERELNY, *Minds: extended or scaffolded?*, in “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 9, 2010, pp. 465-481.
- Peter STERLING, *Allostasis: a model of predictive regulation*, in “Physiology and Behavior”, 106, 2012, pp. 5-15. doi: [10.1016/j.physbeh.2011.06.004](https://doi.org/10.1016/j.physbeh.2011.06.004)
- Mriganka SUR, John L. RUBENSTEIN, *Patterning and plasticity of the cerebral cortex*, in “Science”, 310, 2005, pp. 805-810. doi: [10.1126/science.1112070](https://doi.org/10.1126/science.1112070)
- John SUTTON, *Scaffolding memory: themes, taxonomies, puzzles*, in L. BIETTI, C. B. STONE (eds.), *Contextualizing Human Memory: An interdisciplinary Approach To Understanding How Individuals And Groups Remember The Past*, Routledge, New York 2015, pp. 187-205. doi: [10.4324/9781315815398-10](https://doi.org/10.4324/9781315815398-10)

Evan THOMPSON, *Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience*, in “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 4, 2005, pp. 407-427. [doi: 10.1007/s11097-005-9003-x](https://doi.org/10.1007/s11097-005-9003-x)

Evan THOMPSON, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, And The Sciences Of The mind*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

Evan THOMPSON, Francisco J. VARELA, *Radical embodiment: neural dynamics and consciousness*, in “Trends in Cognitive Sciences”, 5, 2001, pp. 418-425. [doi: 10.1016/s1364-6613\(00\)01750-2](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01750-2)

Michael TOMASELLO, *The Cultural Origins Of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Francisco J. VARELA, Evan THOMPSON, Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge 1991.

David VERNON, Robert LOWE, Serge THILL, Tom ZIEMKE, *Embodied cognition and circular causality: on the role of constitutive autonomy in the reciprocal coupling of perception and action*, in “Frontiers in Psychology”, 6, 2015, p. 1660. [doi: 10.3389/fpsyg.2015.01660](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01660).

Peter VESTERGAARD-POULSEN, Martijn VAN BEEK, Joshua SKEWES, Carsten R. BJARKAM, Michael STUBBERUP, Jes BERTELSEN– Andreas ROEPSTORFF, *Long-term meditation is associated with increased gray matter density in the brain stem*, in “Neuroreport”, 20, 2009, pp. 170-174 [doi: 10.1097/wnr.0b013e328320012a](https://doi.org/10.1097/wnr.0b013e328320012a).

Tom ZIEMKE, *The body of knowledge: on the role of the living body in grounding embodied cognition*, in “Biosystems”, 148, 2016, pp. 4-11. [doi: 10.1016/j.biosystems.2016.08.005](https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2016.08.005).

Nota della traduttrice

Il presente contributo è stato pubblicato nell’originale inglese il 12 Agosto 2020 per la prima volta in *Frontiers in Psychology*⁸⁸ e compare per la prima volta nella traduzione italiana che in questa sede è pubblicata. Le figure e le tabelle ivi riportate rispecchiano l’originale inglese, così come i corsivi riportati sono quelli usati dall’autore nell’originale.

⁸⁸ Thomas FUCHS, *The Circularity of the Embodied Mind*, in “Frontiers of Psychology”, 11, 2020.

Il testo, estremamente denso e complesso, rappresenta un punto di arrivo dell'itinerario filosofico e clinico di Thomas Fuchs, uno dei più noti esponenti della cosiddetta "scuola di Heidelberg". Il concetto di causalità circolare è al centro del suo ultimo libro, *Ecologia del cervello*, che rappresenta uno snodo fondamentale per il dialogo interdisciplinare tra la fenomenologia, l'enattivismo, la filosofia della mente, la psicologia ecologica e le neuroscienze. In questa sede non è possibile ripercorrere le tappe più importanti della meditazione dell'autore, per la quale si rimanda all'essenziale bibliografia di riferimento che segue.

Nel congedare questo volume, ringrazio il Prof. Thomas Fuchs per aver concesso alla rivista la possibilità di pubblicare questo scritto e renderlo fruibile al lettore italiano.

Francesca Brencio

Bibliografia essenziale

- Thomas FUCHS, *Corporealized and disembodied minds. A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia*, in "Philosophy, Psychiatry & Psychology", 12, 2005, pp. 95-107.
- Thomas FUCHS, *Psychotherapy of the lived space. A phenomenological and ecological concept*, in "Psychotherapy", 61, 2007, pp. 432-439.
- Thomas FUCHS, *Embodied Cognitive Neuroscience and its Consequences for Psychiatry*, in "Poiesis and Praxis", 6, 2009, pp. 219-233.
- Thomas FUCHS, Jann E. SCHLIMME, *Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective*, in "Current Opinion in Psychiatry", 22, 2009, pp. 570-575.
- Thomas FUCHS, *Intercorporality. How embodied interaction shapes mind and brain*, in S. FLACH, D. MARGULIES, J. SÖFFNER (eds.), *Habitus in Habitat I. Emotion and Motion*, Peter Lang, Bern 2010, pp. 55-67.
- Laura GALBUSERA, Thomas FUCHS, *Embodied understanding: Discovering the body from cognitive science to psychotherapy*, "Mind Italia", 5, 2013, pp. 1-6.
- Thomas FUCHS, Sabine KOCH, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, in "Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings", 5, 2014, pp. 1-12. [DOI: 10.3389/fpsyg.2014.00508](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00508).

- Thomas FUCHS, *Schizophrenia, Embodiment and Intersubjectivity*, in D. S. STOYANOV (ed.), *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and the Humanities*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2015, pp. 269-291.
- Thomas FUCHS, Frank RÖHRICHT, *Schizophrenia and intersubjectivity. An embodied and enactive approach to psychopathology*, in “Philosophy, Psychiatry & Psychology”, 24, 2, 2017, pp. 127-142.
- Thomas FUCHS, *The embodied development of language*, in G. ETZELMÜLLER, C. TEWES (eds.), *Embodiment in Evolution and Culture*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 107-128.
- Thomas FUCHS, *Embodied knowledge – embodied memory*, in S. RINOFNER-KREIDL, H. WILTSCHE (eds.), *Analytic and Continental Philosophy. Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 215-229.
- Thomas FUCHS, *Ecology of the brain. The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford University Press, Oxford 2018; tr. it. S. Mezzalana, *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2021.
- Valeria BIZZARI, Raffaele VANACORE, *Il corpo vivo e il mondo. Un'introduzione al pensiero di Thomas Fuchs*, Fioriti Editore, Roma 2021.
- Werner JANZARIK, *Jaspers, Kurt Schneider and the Heidelberg school of psychiatry*, in “History of Psychiatry”, IX, 1998, pp. 241-252.

LA MUSICALITÀ DELL'ESSERE

Corpo e Tempo nella Sindrome di Asperger

Valeria BIZZARI

(Husserl Archives, KU Leuven)

Abstract: Drawing on the phenomenological background, my paper aims at showing that our subjectivity and our emotional life strictly depend upon two fundamental structures: embodiment and temporality. I will, therefore, account for embodiment and temporality as fundamental for the arising of self-awareness, intersubjective understanding and word perception. In doing so, I will argue for a *musicality* that characterizes the subject in terms of rhythm, synchrony, and coordination respectively. In the second part, I will apply this account to a specific case study: autism spectrum disorder, and Asperger's syndrome in particular, which I will describe as a detachment from the intersubjective world due to disruptions at the level of implicit bodily synchrony. In this view, we can affirm that the autism spectrum disorder is characterized by an "interbodyblindness", that is, a disorder of the *intercorporeal, temporal self*.

Keywords: embodiment; temporality; rhythm; synchrony, coordination; autism; intersubjectivity.

In questo testo si cercherà di dimostrare come la soggettività e la vita emozionale dipendano essenzialmente da due strutture fondamentali: la corporeità e la temporalità, che sembrano essere le coordinate necessarie non solo per relazionarsi con se stessi e gli altri, ma anche per percepire il mondo. La tesi principale che si andrà a sostenere è quella per cui esiste una musicalità che caratterizza il soggetto in termini di *ritmo, sincronia e coordinazione*.

Se la nostra vita (individuale sociale) è legata al possesso di questa "attitudine musicale", si può quindi dedurre che ogni psicopatologia possa essere definita come la perdita o il malfunzionamento di questa musicalità che solitamente implica una comprensione e un legame automatico con gli altri e con il mondo. In particolare, mi focalizzerò sull'analisi della sindrome di Asperger, e cercherò di capire a quale livello nasca esattamente tale disordine. Ho scelto di focalizzarmi su tale disturbo nello specifico perché ci permette di osservare un deficit di intersoggettività "puro", ovvero scevro da disordini motori e cognitivi. Ai fini della discussione, specialmente quella filosofica, analizzare la sindrome dello spettro autistico permette quindi di capire meglio come funzionano e come sono collegati i vari tipi di socialità. Nello specifico, si

cercherà di dimostrare che l'autismo è caratterizzato da un disturbo del *sé temporale e intercorporeo*.

1. Il Corpo in situazione

In *Frammenti di un discorso amoroso*, Roland Barthes sottolinea più volte che, per quanto l'innamoramento possa avvenire per mezzo di un'immagine, ci si innamora sempre di un *corpo in situazione*: «L'aspetto che mi colpisce...» scrive Barthes «si riferisce a una particella di pratica, al momento fuggevole di una posizione, in altre parole a uno *schema* (schema è il corpo in movimento, in situazione, in vita).¹ Il corpo che si muove diviene il mezzo attraverso il quale ogni tipo di relazione (non solo amorosa) è possibile: è lo strumento per conoscere il mondo, per intrattenere relazioni con l'altro e anche per conoscere noi stessi, grazie all'insieme di sensazioni, percezioni e appercezioni che vanno a definire la sfera dell'autoconsapevolezza.

Le parole di Barthes ben si inseriscono all'interno della rivalutazione del ruolo del corpo, che oggi viene descritta come “svolta corporea” della filosofia, o “embodied turn”.² In questa svolta la fenomenologia gioca un ruolo importante, grazie all'attenzione verso l'esperienza soggettiva e la dimensione patica della coscienza, e al ricco vocabolario che ci permette di distinguere non solo vari livelli di coscienza, ma anche vari modi di intendere il soggetto agente e il corpo. Il corpo (inteso come *Leib*, corpo vivo) non è più considerato dualisticamente mera materia organica scissa dalla psiche e dalla vita interiore, ma si può appunto definire un corpo in situazione, costantemente coinvolto in un dinamico scambio col mondo. Il corpo vivo, infatti, è caratterizzato da un'auto-affezione che gli permette di essere consapevole di se stesso indipendentemente da qualsivoglia interazione con il mondo; ma anche dal fatto di essere intenzionalmente diretto verso l'esterno (ponendosi come punto di partenza per ogni tipo di conoscenza).

È soprattutto Merleau-Ponty a sostenere ampiamente l'inseparabilità tra capacità corporee e coscienza: in altre parole, la nostra percezione del mondo dipende dagli

¹ Roland BARTHES, *Frammenti di un Discorso Amoroso*, Einaudi, Torino 2014, p. 165.

² All'interno di questa tendenza, volta a enfatizzare la centralità della dimensione corporea nella vita di coscienza, possiamo annoverare non solo la fenomenologia (si veda ad esempio, Thomas FUCHS, Jann SCHLIMME, *Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective*, “Current Opinion in Psychiatry”, 22, 2009, pp. 570-575; Shaun GALLAGHER, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005) ma anche le scienze cognitive, che comprendono teorie enattive e teorie che si muovono verso la cosiddetta “4E cognition” (si rimanda a: Evan THOMPSON, *Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience*, “Phenomenology and the cognitive sciences”, 4, 2009, pp. 407-427; Evan THOMPSON, Francisco VARELA, *Radical embodiment: neural dynamics and consciousness*, “Trends in cognitive sciences”, 5(10), 2005, pp. 418-425).

aspetti *strutturali* della nostra esistenza corporea.³ Il ruolo del corpo vissuto sembrerebbe, infatti, quello di fare da fondamento all'esperienza percettiva e renderla significativa.

Possiamo sostenere che il soggetto sia corpo: non vi è coscienza laddove non vi è un corpo vivo che la abita, al punto che possiamo considerare l'“embodiment”, l'essere incarnato, come una *necessità trascendentale* dalla quale dipendono tutte le funzioni della vita di coscienza,⁴ in un intreccio tra passività e attività, riflessione e paticità.

Il corpo si fa anche latore dell'incontro con l'altro: a partire dalla cosiddetta “relazione faccia a faccia” fino ai livelli più complessi di vita sociale (come le emozioni collettive),⁵ è possibile rinvenire ciò che Merleau-Ponty ha definito come “intercorporeità”:

Apprendendo che il mio corpo è «cosa senziente», che è eccitabile (reizbar) – il mio corpo, e non solo la mia «coscienza» –, mi sono preparato a comprendere che esistono altri animalia e possibilmente altri uomini. Si deve pur riconoscere che in ciò non c'è né comparazione, né analogia, né proiezione o «introiezione». Se, stringendo la mano dell'altro uomo, io ho l'evidenza del suo esserci, è perché essa si sostituisce alla mia mano sinistra, perché al mio corpo si annette il corpo dell'altro in quella «specie di riflessione» di cui è paradossalmente la sede. Le mie due mani sono «compresenti» o «coesistono» in quanto sono le mani di un sol corpo: l'altro appare per estensione di questa compresenza, lui e io siamo come gli organi di un'unica intercorporeità.⁶

L'*intercorporeità* può essere descritta come una struttura che media lo scambio affettivo ed emozionale, o interaffettivo. Come Fuchs e Koch hanno sostenuto,⁷ l'interaffettività è appunto quel ciclo di corporeità affettivamente connotate che si modificano continuamente a vicenda, in un rapporto che potremmo comparare ad una *risonanza* corporea che non implica alcun tipo di simulazione né il possesso di una teoria della mente, ma avviene prima di ogni tipo di cognizione.⁸

³ Tale affermazione è confermata, ad esempio, dal caso dell'arto fantasma, quando, nonostante l'evidente deficit, il mondo continua ad apparire come un luogo a cui l'*io posso* del soggetto può ancora relazionarsi.

⁴ Per Merleau-Ponty il corpo è il *centro* delle funzioni del soggetto, il mezzo attraverso il quale egli si situa nel mondo.

⁵ Si veda, in particolare, Gerhard THONHAUSER, *Shared Emotions and the Body*, in corso di stampa su “Danish Yearbook of Philosophy”, 2021.

⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Editions Gallimard, Paris 1960, tr. it. G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, “Segni”, Il Saggiatore, Milano, pp. 211-235 e p. 222.

⁷ Si rimanda a: Thomas FUCHS, Sabine KOCH, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, “Frontiers in psychology”, 5, 2014. DOI: 10.3389/fpsyg.2014.00508.

⁸ Nelle prossime pagine, vedremo come nell'autismo, il livello di intercorporeità e interaffettività (implicito in ciò che andrò a definire come “sincronia”) sembri essere compromesso.

Perché parlare di risonanza, o di musicalità dell'esistenza? Perché è proprio il *suono dell'altro* ad assumere un significato epistemologico importante: «Improvvisamente sento dei passi: qualcuno mi ha visto».⁹ La coscienza viene risvegliata da un suono. Io sento di essere visto, perché è attraverso il suono che divento consapevole di un mondo che non è soltanto mio, o che è un'estensione di me, ma un mondo che piuttosto mi penetra.

Possiamo quindi sostenere che il senso del mondo non si dispieghi meramente attraverso processi categoriali linguistici o inferenziali. Al contrario, l'intelligibilità del mondo dipende largamente dalle *proprietà espressive*¹⁰ del nostro corpo e dal modo in cui lo muoviamo e sentiamo attraverso di esso.

Merleau-Ponty fu il primo a sottolineare il ruolo dei processi sensoriali-motori per un corretto funzionamento del comportamento intenzionale, per mezzo della nozione di “intenzionalità motoria”, descritta come un'anticipazione di, un tendere verso l'oggetto, che viene ottenuto dal corpo proprio in quanto esso possiede capacità motorie. Ciò implica quindi un movimento tra ritenzioni e protenzioni,¹¹ che permettono al soggetto di relazionarsi olisticamente al mondo. L'essere-al-mondo presuppone, infatti, un corpo che si muove e si orienta nello spazio non semplicemente

⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'essere e il Nulla*, tr. it. Giuseppe Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 260.

¹⁰ Sia Scheler che Husserl sostengono che noi non percepiamo primariamente gli altri corpi, né le altre anime o le altre psiche: piuttosto, l'altro è percepito come *un'unità globale* grazie a un'intuizione. Solo dopo questo iniziale momento di dati, la nostra attenzione si concentrerà su una percezione interna o su una percezione esterna. Entrambi sottolineano, inoltre, l'importanza dei *fenomeni espressivi*, che ritengono segni della vita di coscienza dei soggetti.

¹¹ È interessante notare come il concetto di intenzionalità motoria sia coerente anche con la teoria neuroscientifica detta *Predictive Engagement Hypothesis* (si veda ad esempio Shaun GALLAGHER, Michael ALLEN, *Active inference, enactivism and the hermeneutics of social cognition*, “Synthese” 1, 2016, pp. 1-22; Michael ALLEN, Karl FRISTON, *From cognitivism to autopoiesis: Towards a computational framework for the embodied mind*, “Synthese”, 2016, DOI: 10.1007/s11229-016-1288-5). Secondo questa teoria, i nostri sensi sono costantemente bombardati da input provenienti dal mondo e il nostro cervello genera ipotesi sulle cause delle evidenze sensoriali che riceve. La discrepanza tra input sensoriali e conseguenti predizioni è conosciuta come “prediction error” (errore predittivo), e la sua funzione è quella di riportare quali stimoli o informazioni sono imprevedibili e importanti. Secondo tale prospettiva, la percezione consiste in un processo di minimizzazione dell'errore predittivo attraverso una selezione di input sensoriali che dovrebbero conformarsi alle nostre predizioni. Il rapporto tra cervello e mondo sembra quindi risolversi in un coinvolgimento che potremmo quasi definire “pratico”, poiché implica aspetti anticipatori e correttivi rispetto al processo percettivo. L'esplorazione sensoriale e motoria è quindi centrale, facendo eco alle teorie fenomenologiche e in particolare alla funzione del corpo come “io posso”, come organo che, per mezzo di movimenti anticipatori e sedimentazioni passive, instaura un rapporto dinamico con la realtà che si trova a decifrare.

attraverso uno dei suoi sensi (ad esempio il tatto o la vista...), ma con la totalità del suo essere.

Attraverso l'intenzionalità motoria il soggetto si trova legato al mondo in senso preriflessivo e pratico: «I luoghi dello spazio» scrive il filosofo francese «non si definiscono come posizioni oggettive in rapporto alla posizione oggettiva del nostro corpo, ma iscrivono attorno a noi la portata variabile delle nostre intenzioni e dei nostri gesti». ¹² L'intenzionalità motoria costituisce in tal senso la forma più originaria d'accesso al mondo.

A riprova dell'attualità di queste affermazioni, oggi fenomenologi e scienziati pongono sempre più la loro attenzione sul *movimento corporeo*: secondo Edelman, ad esempio, il movimento è strumentale alla conoscenza del mondo, mentre la filosofa statunitense M. Sheets-Johnstone sostiene esplicitamente che «la cognizione non è separata dalla percezione, la percezione non è separata dall'ambiente né da una categoria più ampia descritta come comportamento: al contrario, il sistema motorio-percettivo è comportamento». ¹³ In altre parole, il processo cognitivo sembra avere caratteristiche *affettive*: il movimento si configura, ad esempio, come la prima risorsa comunicativa, fonte di concetti non linguistici e cinetici (spazio, tempo, forza). ¹⁴ Le attività motorie, così come le esperienze emotive, sembrano quindi gli strumenti principali per rapportarsi e conoscere il mondo, prima che subentrino capacità cognitive più complesse, il cui corretto funzionamento pare piuttosto derivare da esse.

Tale meccanismo è evidente sia per quanto riguarda lo sviluppo delle capacità (inter)soggettive, sia per lo sviluppo della percezione mondana, il cui funzionamento sembra derivare da *esperienze corporee complessive e irriflesse*, il cui protagonista è il corpo vivo, il corpo che si muove.

2. Corporeità e temporalità

La corporeità è strettamente collegata a un'altra struttura fondamentale: la temporalità. La loro connessione può essere descritta come un complesso ma naturale

¹² Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della Percezione*, Bompiani Editore, Milano 2003, p. 199.

¹³ Maxine SHEETS-JOHNSTONE, *The Primacy of Movement*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1999, p. 218. La traduzione è mia.

¹⁴ M. Sheets-Johnstone parla appunto di come noi “pensiamo in movimento” e fa l'esempio del camminare, un'esperienza essenzialmente qualitativa che deve essere descritta in senso fenomenologico attraverso termini che rimandano alle cinestesi del soggetto.

intreccio dell'una con l'altra:¹⁵ in altre parole, possiamo sostenere non solo che il corpo sia temporale, ma che a sua volta costituisca la temporalità. Nella mia proposta, questa interconnessione può essere descritta in termini musicali, attraverso un movimento dinamico che si dispiega in tre livelli, e che permette al corpo vivo di sviluppare un senso di sé, dell'altro e del mondo:

1) Il primo livello è rappresentato dal *ritmo*: uno schema di intervalli temporali caratterizzati da relazioni interne specifiche e quantificabili. Nello sviluppo del sé, il ritmo gioca un ruolo centrale. Possiamo sostenere, infatti, che il corpo e il cervello siano coordinati ritmicamente tra loro attraverso i processi di interocezione e propriocezione.¹⁶ Possiamo descrivere questo livello anche come una “musicalità interna” che ci permette di sviluppare capacità cognitive e percettive e di avere una consapevolezza diacronica di sé come agenti. Le abitudini sedimentate permettono infatti al soggetto di possedere una memoria corporea implicita che lo aiuterà a proiettarsi nel mondo e a riconoscersi come individuo che persiste nel tempo.¹⁷

Possiamo includere in questo livello la coscienza pre-riflessiva interna del tempo,¹⁸ che è data dalla ritmicità del corpo (ad esempio, dal ritmo di alcuni processi organici quali il battito cardiaco) e dagli istinti e bisogni ciclici (descritti da Fuchs in termini di conazioni) che guidano le disposizioni del soggetto (influenzando così anche il suo futuro). Il coordinamento ritmico tra corpo e cervello risulta in una regolazione omeodinamica e in un senso del sé corporeo “basico”.

A livello neurobiologico, ricerche recenti¹⁹ suggeriscono che l'integrazione continua di segnali corporei ritmici permette la costituzione del senso della durata del tempo. Perciò, l'esperienza interocezionale del proprio corpo sembra fornire un'autoconsapevolezza pre-riflessiva e assicurare la continuità diacronica del senso di sé corporeo.

In altre parole, la *ritmicità* del corpo vivo può essere considerata un elemento costitutivo sia del tempo vissuto, (implicito e preriflessivo), che di quello autobiografico

¹⁵ Si rimanda a Thomas FUCHS, *Time, the Body, and the Other in Phenomenology and Psychopathology*, in C. TEWES, G. STANGHELLINI, *Time and Body. Phenomenological and Psychopathological Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 12-43.

¹⁶ Si veda Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain. The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford University Press, Oxford 2018.

¹⁷ Fuchs descrive questa autoconsapevolezza come una temporalità esistenziale o autobiografica.

¹⁸ È opportuno sottolineare che Edmund Husserl, padre della fenomenologia, definì la *coscienza interna del tempo* come la sintesi passiva di presentificazione, ritenzione e protenzione. Si possono quindi individuare i corrispettivi biologici di tale costrutto.

¹⁹ Si veda ad esempio Alan CRAIG, *Emotional moments across time: A possible neural basis for time perception in the anterior insula*, “Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Biological Sciences”, B, 364 (1525), 2009, pp. 1933-1942.

(esplicito e riflessivo, autocosciente). Questo si può constatare in vari stadi del sé: nella microtemporalità delle esperienze coscienti, basata sull'interocezione dei processi ritmici, e nelle dinamiche corporee di istinti e conati, che creano una tensione verso il futuro, verso il quale il corpo vivo si dispiega per mezzo di protenzioni (andando a costituire il sé corporeo di base); nella struttura abituale della memoria corporea, per mezzo della quale le esperienze passate divengono la base delle nostre attuali capacità e disposizioni corporee; e infine nella continuità diacronica del sé corporeo, che subisce inevitabilmente i cambiamenti impliciti nel processo vitale (nascita, crescita, maturazione, invecchiamento e morte) in quello che si configura come la temporalità biografica dell'esistenza.

Non bisogna tuttavia pensare che a questo livello il sé sia chiuso in se stesso: si può infatti rilevare una connessione sensoriale-motoria al livello della percezione che permette al soggetto di sviluppare capacità cognitive e percettive, e di coordinarsi con il mondo (il cosiddetto “interactive coupling”).

2) L'inestricabilità tra il corpo e il suo essenziale dispiegamento nel tempo è rinvenibile anche a livello intersoggettivo, dove questo intreccio dà luogo a diversi tipi di *sincronia* (o ritmo sincronizzato con un agente esterno al sé): questa corrisponde all'intercorporeità, quell'intreccio pre-riflessivo di corpi viventi e vissuti che risuonano reciprocamente l'uno con l'altro senza aver bisogno di capacità inferenziali, e che esperiscono qualità soggettive e oggettive per mezzo dei loro corpi. Usando un lessico fenomenologico, potremmo sostenere che questo livello richieda una sorta di “intenzionalità musicale”, una forma affettiva e corporea di apertura all'altro che può anche essere considerata la base per quella che, all'interno del dibattito filosofico contemporaneo, viene chiamata “we intentionality”, ovvero la capacità di sentirsi automaticamente parte di un gruppo e provare emozioni condivise.²⁰ Sembra infatti che la sincronia faciliti l'instaurarsi di sentimenti di affiliazione sociale.²¹

²⁰ Il dibattito sulla cosiddetta “we-intentionality” è ancora aperto. Vi sono infatti molte teorie spesso contrastanti tra loro: molto schematicamente, alcune riconoscono l'esistenza di un “noi” preriflessivo e consapevole, che prescinde dalle individualità dei soggetti che lo compongono (Hans Bernard SCHMID, *On Knowing What We're Doing Together: Groundless Group Self-Knowledge and Plural Self-Blindness*, in M. BRADY, M. FRICKER (a cura di), *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of the Collectives*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 51-75); altri invece sostengono che tale tipo intenzionalità altro non sia che la somma delle varie coscienze individuali (Michael BRATMAN, *Shared Intention*, “Ethics”, 104, 1993, pp. 97-113). Per una trattazione esauriente a proposito di tale tema, si rimanda a: Dermot MORAN, Thomas SZANTO (a cura di), *Phenomenology of Sociality: Discovering the ‘We’*, Routledge, New York and London 2015.

²¹ Si rimanda ad esempio a: John LAKIN, Thomas CHARTRAND, *Using non conscious behavioral mimicry to create affiliation and rapport*, “Psychological Science”, 14, 2003, pp. 334-339. DOI: 10.1111/1467-9280.14481.

All'interno del raggio di influenza della sincronia possiamo porre attività interpersonali come tutte quelle implicite nella comunicazione sociale, l'attenzione condivisa, l'imitazione, gli scambi comunicativi non verbali, fino ad arrivare alla condivisione affettiva. Tutti questi tipi di comunicazione sociale richiedono una sincronizzazione, sia in termini di contenuti, sia nella dimensione temporale.

Per quanto riguarda il contenuto, esso varia a seconda della complessità e del tipo di azione. Per quanto riguarda invece il tempo intersoggettivo, esso si costituisce in modo implicito e esplicito.

Nel primo caso, assistiamo a un processo di *risonanza intercorporea implicita*: i corpi tendono infatti a sincronizzarsi spontaneamente con processi esterni attraverso la mutua incorporazione (si può osservare, ad esempio, come, durante una conversazione, i soggetti coinvolti tendano a coordinare reciprocamente i loro movimenti).

Vi è poi una *sincronizzazione sociale esplicita*, laddove la sincronia intersoggettiva si organizza in routines di vario tipo o in appuntamenti e impegni che comprendono la partecipazione di più persone. In questo caso, il tempo individuale si allinea a quello sociale.²²

3) Il ritmo e la sincronia sono necessari al terzo livello di socialità, ovvero la *coordinazione interpersonale*, che include attività sociali complesse e il raggiungimento di obiettivi comuni. È importante enfatizzare che tutti questi livelli sono caratterizzati temporalmente.

Più nello specifico, per quanto riguarda l'interpersonalità, possiamo rinvenire due tipi di esperienze temporali condivise:

- La *cooperazione* all'interno di un piano d'azione congiunto (Tomasello 2014), in cui l'enfasi è sull'orizzonte ritenzionale (quindi sui movimenti abitualizzati). Qui è possibile osservare un *allineamento ritmico* che è pianificato, ed è quindi volontario (riflessivo ed esplicito): ci sono individui che condividono un obiettivo comune e programmano le loro azioni in modo da raggiungerlo insieme (sono quindi dotati di una reciproca *capacità predittiva*);

- La *coordinazione* all'interno di un'azione congiunta passiva (Searle 1990), dove si registra un'enfasi sull'orizzonte protenzionale (e i movimenti improvvisati). In questo

²² In quest'ottica, le malattie mentali possono essere considerate come decelerazioni che comportano la perdita di agire e re-agire all'altro, e la conseguente esclusione dalla vita sociale. È interessante notare, ad esempio, come Thomas Fuchs (in *Time, the Body, and the Other in Phenomenology and Psychopathology*) sottolinei una corrispondenza tra psicopatologia e disordini temporali. Ad esempio, egli individua nell'autismo e nella schizofrenia una perdita della risonanza intercorporea e della sintonia affettiva; nella depressione una desincronizzazione biologica e sociale; nello stress da disordine post traumatico una frattura della memoria corporea e nell'anoressia nervosa una relazione esistenziale con il proprio corpo.

caso abbiamo una coordinazione spontanea, pre-riflessiva e implicita tra individui che non hanno pianificato di fare l'azione insieme.

La capacità del soggetto di muoversi nel mondo e di essere capace di esistere e agire insieme agli altri sembra quindi una questione riguardante una sorta di *musicalità temporale e incarnata* che caratterizza l'essere in ogni momento dello sviluppo personale.

Viene quindi da chiedersi cosa succeda laddove la musica “non va a tempo”, ovvero in tutti quei casi di “desincronizzazione” sociale che si possono osservare in numerose psicopatologie. Al fine di un'osservazione migliore della “musicalità” appena descritta, prenderò come esempio il disturbo dello spettro autistico, in particolare l'autismo ad alto funzionamento o sindrome di Asperger. Ho scelto di focalizzarmi su tale disordine non solo perché la bibliografia a proposito è particolarmente scarna e manca di univocità; ma soprattutto perché questa condizione permette di osservare un deficit intersoggettivo scevro da disordini cognitivi o di altro tipo. Risulta quindi un'ottima cartina tornasole per carpire gli elementi fondamentali dello sviluppo della vita (inter)soggettiva. La suddivisione tra ritmo, sincronia e coordinazione permette inoltre di discernere tra i vari disordini psicopatologici che implicano un distacco dal consorzio sociale, e che finora (in particolare per ciò che riguarda autismo e schizofrenia) sono stati descritti negli stessi termini, come se le difficoltà sociali fossero le stesse a prescindere dalle varie diagnosi.

3. Cos'è l'autismo?

Il disturbo dello spettro autistico,²³ individuato negli anni '40 del secolo scorso da Kanner e Asperger, è un disordine che comprende deficit nella comunicazione, nell'interazione e immaginazione sociale, comportamenti ripetitivi e ossessivi; interessi specifici. Mentre nell'autismo a basso funzionamento possiamo osservare problemi che coinvolgono l'area cognitiva e quella motoria, nell'autismo ad alto funzionamento (o sindrome di Asperger) i soggetti possiedono un'intelligenza che spesso supera quella della media e uno sviluppo linguistico adeguato.²⁴

Nel corso degli ultimi anni, questa sindrome ha sollevato l'interesse di numerosi ricercatori circa la sua reale natura: mentre infatti, da un lato numerose teorie la inquadrano all'interno di un disturbo meramente neurale (ad esempio, la teoria dei

²³ Per motivi pratici, verrà fatto riferimento al disturbo dello spettro autistico utilizzando anche la semplice parola “autismo”. Inoltre, si useranno “sindrome di Asperger” e “autismo ad alto funzionamento” come sinonimi.

²⁴ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM 5*, 5th ed., American Psychiatric Association, Arlington (VA) 2013.

neuroni specchio,²⁵ o quella magnocellulare²⁶) o riguardante le facoltà cognitive,²⁷ dall'altro tale patologia altro non sembra che un deficit comportamentale,²⁸ a causa del quale i soggetti colpiti non sembrano interessarsi al mondo circostante. Altri ancora, invece, sostengono la complessità di tale malattia, ma non sono concordi nell'individuare la causa, oscillando tra approcci cognitivi e prospettive comportamentali.

All'interno del vasto dibattito sull'autismo, le teorie attualmente prominenti sono:

– Il *modello della coerenza centrale*,²⁹ secondo il quale il problema principale dell'autismo (specialmente di quello ad alto funzionamento) sta nella debolezza del processo centrale di elaborazione delle informazioni, che attribuisce maggiore attenzione ai dettagli e non alle informazioni generali;

– Il *modello della psicologia popolare* (sviluppato da Baron-Cohen all'interno della teoria dell'empatia-sistematizzazione),³⁰ che afferma che negli individui con autismo, l'abilità di comprendere le altre persone (psicologia popolare) sia compromessa, mentre l'abilità di comprendere come funzionino gli oggetti inanimati (fisica popolare) sia intatta o addirittura iper-sviluppata;

– La *teoria della disfunzione esecutiva*, secondo la quale il problema principale delle persone con autismo sarebbe l'incapacità di pianificare azioni e cambiare il focus dell'attenzione;³¹

– La *teoria della cecità mentale*, che afferma che i bambini che rientrano nello spettro autistico hanno un ritardo nello sviluppare una teoria della mente, ovvero la capacità di “mettersi nei panni altrui”, immaginare e predire il comportamento altrui;³²

²⁵ Giuseppe DI PELLEGRINO, *Understanding motor events: a neurophysiological study*, “Expert Brain Research”, 91, 2012, pp. 176-180.

²⁶ Kurt PLAISTED, John REES, *Children with autism show local precedence in a divided attention task and global precedence in a selective attention task*, “Journal of Child Psychology and Psychiatry”, 40, 1999, pp. 733-742.

²⁷ Si rimanda, ad esempio, a Francesca HAPPÈ, Uta FRITH, *The neuropsychology of autism*, “Brain”, 119, 1996, pp. 1377-1400.

²⁸ Alvin GOLDMAN, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, New York, Oxford University Press 2006.

²⁹ Francesca HAPPÈ, Uta FRITH, *The neuropsychology of autism*.

³⁰ Simon BARON-COHEN, Simon WHEELWRIGHT, Sara SPONG, Alan SCAHILL, John LAWSON, *Are intuitive physics and intuitive psychology independent? A test with children with Asperger Syndrome*, “Journal of Development and Learning Disorders”, 5, 2001, pp. 47-78.

³¹ Jill BOUCHER, *The Autistic Spectrum: Characteristics, Causes, and Practical Issues*, Sage Publications, London 2009.

³² BARON-COHEN, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*.

– La *teoria magnocellulare*³³ la quale suggerisce che vi sia una disfunzione specifica in uno dei meccanismi neurali deputati alla visione (il meccanismo magnocellulare) che fa sì che il soggetto sia maggiormente sensibile agli stimoli motori e non riesca a elaborare stimoli visivi e acustici;

– La *prospettiva predittiva*,³⁴ secondo la quale le osservazioni fatte da soggetti autistici non vengono influenzate da informazioni contestuali, facendo sì che essi vedano il mondo in modo più accurato, ma la percezione non sia modulata dall'esperienza (in altre parole, essi mancano di una percezione olistica);

– La *teoria dei neuroni specchio*,³⁵ la quale suggerisce che possiamo collegare le disfunzioni sociali presenti nell'autismo a disordini nel sistema dei neuroni specchio, cosa che provocherebbe l'incapacità di simulare e comprendere il comportamento altrui.

Senza addentrarci in una confutazione dettagliata di ognuna di esse, possiamo notare comunque come queste teorie, che di fatto oscillano tra spiegazioni *comportamentali* e spiegazioni *neuroscientifiche*, adottino una definizione insoddisfacente di socialità, che per la maggioranza dei casi viene ridotta a “empatia cognitiva” o capacità di leggere la mente altrui (detta altrimenti Teoria della Mente) oppure a un processo di mera simulazione. In altre parole, in tutti questi casi, la visione di socialità a cui si fa riferimento risulta estremamente riduttiva, in quanto ricade entro la schematica e grossolana ripartizione di socialità come simulazione (Simulation Theories, ST) o come teoria della teoria della mente (Theory Theories, TT).

Per quanto riguarda la definizione di autismo come deficit di una teoria della mente, essa è pericolosamente fuorviante, soprattutto nel caso dell'autismo ad alto funzionamento, specialmente perché sembrerebbe³⁶ che invece alcuni soggetti riescano a capire gli stati mentali altrui, registrando piuttosto problemi al livello della *sintonizzazione emotiva* (che nulla ha a che vedere con le capacità inferenziali che usiamo, ad esempio, mentre conversiamo con un'altra persona).

Dal canto suo, anche la *Simulation Theory* non sembra offrire un'esauriente descrizione dell'autismo. Infatti, per gli studiosi che si rifanno a tale teoria, concetti come empatia, *mindreading* e simulazione si equivalgono, e tale tesi permette loro di connettere questa

³³ Kurt PLAISTED, John REES, *Children with autism show local precedence in a divided attention task and global precedence in a selective attention task*, “Journal of Child Psychology and Psychiatry”, 40, 1999, pp. 733-742.

³⁴ Elisabeth PELLICANO, David BURR, *When the world becomes 'too real': a Bayesian explanation of autistic perception*, “Trends in Cognitive Neuroscience”, 16, 2012, pp. 504-510.

³⁵ Giuseppe DI PELLEGRINO, *Understanding motor events: a neurophysiological study*.

³⁶ Si rimanda a Valeria BIZZARI, *A Phenomenological Approach to Psychopathologies: an Embodied Proposal*, “InterCultural Philosophy Journal”, 1, 2018, pp. 132-156. DOI: 10.11588/icp.2018.1.48069.

sorta di “macro-abilità” intersoggettiva al corretto funzionamento dei neuroni specchio, rischiando così di sfociare in uno sterile riduzionismo biologico.

In alternativa a questi approcci, propongo quindi di formulare un’*interpretazione fenomenologica dell’autismo* (nello specifico, dell’autismo ad alto funzionamento) secondo la quale il deficit andrebbe individuato nelle caratteristiche pre-riflessive e pre-linguistiche responsabili del corretto sviluppo dei più complessi tipi di attività sociale. Come abbiamo visto nella prima parte del presente contributo, la fenomenologia sembra offrire un apparato concettuale soddisfacente per descrivere non solo la complessità della vita emotiva, ma anche la centralità che il corpo e il tempo assumono in ogni livello dello sviluppo inter(soggettivo). La visione di soggetto mutuata dal panorama fenomenologico permette infatti di concepire un individuo che fin da subito è, in modi più o meno complessi, in relazione con l’altro e intenzionalmente aperto verso il mondo. Il caso dell’autismo ad alto funzionamento si rivela perciò doppiamente affascinante: da un lato, l’analisi di questa patologia permette di capire quali siano le relazioni sussistenti tra i diversi livelli di socialità, e come essi si inseriscono nello sviluppo individuale; dall’altro, la lente fenomenologica permette di carpire in quale momento, nello specifico, si va ad instaurare il disordine.

In particolare, sosterrò la tesi secondo la quale il disturbo dell’autismo ad alto funzionamento va individuato nella capacità di sincronia con l’altro (mentre il livello del ritmo rimane intatto) generando problemi anche in alcune attività sociali complesse che richiedono coordinazione.

4. La musicalità nella sindrome di Asperger

Peter Hobson, che da moltissimi anni lavora sull’autismo, descrive l’incontro con i suoi pazienti come qualcosa dall’atmosfera “corrotta”, come se, di fronte a una persona che rientra nello spettro, fosse difficile sintonizzarsi in modo immediato ed automatico: «Quando ci si relaziona a qualcuno che è autistico si ha la sensazione che manchi qualcosa, come se si fosse di fronte a qualcuno che viene da un altro pianeta». ³⁷ Cos’è quindi che manca? A quale livello di sviluppo (inter)soggettivo è possibile individuare la rottura interpersonale percepita sia dalla persona autistica sia da coloro con cui essa cerca di entrare in contatto?

Credo che una lettura della vita soggettiva e sociale in termini di musicalità, ovvero di *sintonizzazione corporea e temporale* con il mondo, possa essere d’aiuto nello stabilire le cause della frattura sociale che rappresenta il nucleo del disordine dell’autismo,

³⁷ Peter HOBSON, *The cradle of thought*, Macmillan, London 1999, p. 49. La traduzione è mia.

specialmente dell'Asperger, il cui deficit sta proprio nella compromissione della vita affettiva e relazionale. Vediamo quindi come la musicalità precedentemente descritta si dispiega nei soggetti con autismo ad alto funzionamento.

1) Per quanto riguarda il *ritmo*, è evidente che nell'autismo a basso funzionamento³⁸ esso è certamente distorto: infatti, si possono registrare anomalie nella percezione e deficit sensoriali e motori.

Trevarthen e Delafield-Butt³⁹ individuano tre tipi di controllo motorio in cui i bambini con autismo mostrano più problemi rispetto a bambini con sviluppo tipico. Questi tre ambiti sono: la realizzazione di azioni singole; la realizzazione di una serie di azioni; la coordinazione di multiple unità d'azione che per essere effettuate richiedono varie funzioni corporee e sensoriali (ad esempio, sapersi muovere all'interno di un determinato ambiente).

Altri problemi sono individuabili in particolare nella dimensione prospettica e anticipatoria solitamente tipica del comportamento pratico e dei movimenti corporei. Nella sua autobiografia, Gunilla Gerland parla del suo corpo come di un oggetto non funzionale che sfugge costantemente al suo controllo: «Dato che il mio sistema motorio era così goffo, tendevo sempre a cadere e colpirmi, o a distorcermi o slogarmi una caviglia». ⁴⁰ Cosa ancora più importante, i movimenti dei soggetti con autismo non sono sempre influenzati da fattori esterni.⁴¹ Da un punto di vista fenomenologico, potremmo sostenere che l'apertura intenzionale del soggetto corporeo nei confronti del mondo sia compromessa, come se fosse in qualche modo ristretta. Ciò che viene percepito non ha un'effettiva influenza sulla struttura olistica del corpo, al punto che è possibile definire i corpi dei soggetti autistici come “corpi autonomi”.⁴² Il corpo diventa una sorta di prigione: “Non voglio essere più dentro di me”⁴³ è il titolo che Sellin ha dato al suo libro, in cui descrive un corpo capace di privare il soggetto del mondo condiviso con

³⁸ Per la descrizione di questo livello ho trovato interessante dedicare spazio anche all'autismo a basso funzionamento, perché è proprio qui, a mio avviso, che sta la differenza tra basso e alto funzionamento.

³⁹ Colin TREVARTHEN, Jonathan DELAFIELD-BUTT, *Autism as a developmental disorder in intentional movement and affective engagement*, “Frontiers Integrative Neurosciences”, 2013, pp. 7-49.

⁴⁰ Gunilla GERLAND, *A Real Person: Life on the Outside*, Souvenir Press, London 2003, p. 157. La traduzione è mia.

⁴¹ Anthony DOWD, John MCGINLEY, John TAFFE, Nicolas RINEHART, *Do planning and visual integration difficulties underpin motor dysfunction in autism? A kinematic study of young children with autism*, “Journal of Autism and Developmental Disorders”, 42, 2021, pp. 1539–1548.

⁴² Questa azzecata definizione è offerta da Till GROHMANN, *A Phenomenological Account of Sensorimotor Difficulties in Autism: Intentionality, Movement, and Proprioception*, “Psychopathology” 2017. DOI: 10.1159/000481949.

⁴³ Birger SELLIN, *Ich will kein in mich mehr sein: Botschaften aus einem autistischen Kerker*, KiWi-Taschenbuch, Cologne 1993.

l'altro. La ritmicità che solitamente permette lo sviluppo delle capacità percettive e motorie del soggetto, e che implica un'apertura di questo verso il mondo (a questo livello, "solo" percettiva) è quindi fortemente compromessa. All'apertura intenzionale si sostituisce una chiusura, che nel caso dell'autismo a basso funzionamento (ma anche in altre patologie come la schizofrenia) implica una sorta di implosione del soggetto su stesso.

Diverso è il caso dell'autismo ad alto funzionamento, dove i problemi motori possono essere presenti ma i soggetti sono comunque capaci di compiere attività che richiedono allineamento ritmico e capacità abitudinarie. Possiamo includere in questo livello il *behavioral matching*, ossia la tendenza ad imitare il partner con cui si interagisce nella postura corporea, il riso, l'accento, la sintassi. Questa capacità sviluppa molto presto e in modo automatico, e non richiede che i comportamenti dei soggetti interagenti siano eseguiti all'unisono. Nei soggetti Asperger si registrano difficoltà nei movimenti anticipatori: in altre parole, i soggetti con autismo si adattano all'interlocutore solo dopo aver fallito una prima volta, poiché fanno affidamento a un adattamento motorio retrospettivo e non prospettivo (si hanno difficoltà nell'orizzonte protenzionale ma non in quello ritenzionale).

2) Il problema emerge al livello della *sincronia*. Nello sviluppo della socialità, la sincronia è il mezzo che dà luogo alla reciprocità e all'allineamento interpersonale, e per questo motivo può essere considerato un indicatore di diverse variabili interpersonali, inclusa la qualità della relazione.⁴⁴ È possibile individuare disturbi della sincronia negli AS, e qualcuno ha azzardato l'ipotesi che questo deficit sia sintomatico di un deficit dell'empatia cognitiva.⁴⁵ Questa interpretazione sembra essere fuorviante, in quanto, soprattutto da una prospettiva fenomenologica, è ormai ribadito che l'empatia nulla abbia a che vedere con capacità cognitive. Come sto cercando di dimostrare, la nostra capacità di svilupparci come sé intercorporei e dinamici dipende infatti da abilità pre-inferenziali e basate su strutture quali quelle offerte dalla corporeità e dalla temporalità. Offrire un'alternativa a questo tipo di teorie sembra dunque necessario, soprattutto se esse concepiscono l'autismo ad alto funzionamento come un disordine della sincronia. Assodato che questo deficit sembra essere il nucleo della sindrome di Asperger, è bene chiarire in cosa consista realmente.

⁴⁴ Florian RAMSEYER, Wolfgang TSCHACHER, *Nonverbal synchrony in psychotherapy: Coordinated body movement reflects relationship quality and outcome*, "Journal of Consulting and Clinical Psychology", 79(3), 2011, pp. 284-295. DOI: 10.1037/a0023419.

⁴⁵ Svenja KOEHNE, Alexander HATRI, John CACIOPPO, Isabel DZIOBEK, *Perceived interpersonal synchrony increases empathy: Insights from autism spectrum disorder*, "Cognition", Volume 146, 2016, pp. 8-15.

Vi sono numerosi reports in prima persona che riportano difficoltà nell'interazione sociale in termini di “essere sommersi”, “l'incapacità di tenere il passo” e non sapere “quando e come” rispondere a ciò che gli altri fanno;⁴⁶ mentre osservare l'altro (considerata un'attività ben distinta dall'interagire con esso) permette di pensare alla situazione, sebbene con uno sforzo. Essere in presenza degli altri (anche virtualmente) normalmente cambia la percezione dell'ambiente, arricchendola in termini di possibilità d'azioni collettive (andando a formare quello che Krueger⁴⁷ chiama “we-space”), ma gli individui con autismo ad alto funzionamento sembrano “immuni” all'allineamento motorio interpersonale, a dispetto del fatto che abbiano competenti capacità cognitive sociali.⁴⁸

In altre parole, questi soggetti non hanno deficit nella cognizione sociale esplicita (infatti sono in grado di ricordare a se stessi di pensare agli stati mentali altrui nel tentativo di compensare per le loro difficoltà relazionali) né nella loro capacità di apprendimento in generale. Tuttavia, essi hanno problemi nelle capacità più basilari di rispondere intuitivamente alle informazioni socialmente rilevanti (ciò che Schillbach ha chiamato “interaction requirement” e che nella mia interpretazione è l'intenzionalità sincronica o musicale). La tesi secondo la quale la sincronia sarebbe il problema specifico dell'autismo ad alto funzionamento è confermata anche da altri studi,⁴⁹ che hanno provato che adolescenti che rientrano nello spettro posseggono meno sincronizzazione sia negli atti interpersonali spontanei che in quelli intenzionali: «Coordinare i propri movimenti con quelli di un'altra persona solitamente aiuta la connessione sociale. Gli attuali studi suggeriscono che adolescenti che rientrano nello spettro autistico registrano disordini nella sincronizzazione sociale e questo può interferire con la formazione e il mantenimento di legami sociali».⁵⁰

Ciò che vorrei enfatizzare a questo punto è il fatto che la sincronia si fonda su due strutture soggettive principali: la corporeità (si parla infatti di risonanza corporea) e la temporalità. Laddove l'elemento corporeo si può facilmente ricondurre all'intercorporeità merleau-pontiana precedentemente descritta; quello temporale ha

⁴⁶ Si rimanda a Leonard SCHILLBACH, *Toward a second-person neuroscience*, “Behavioral and Brain Sciences”, 36, pp. 393–414 (p. 411).

⁴⁷ Joel KRUEGER, *Extended cognition and the space of social interaction*, “Consciousness and Cognition”, 20(3), 2011, pp.643–657.

⁴⁸ Leonard SCHILLBACH, *Shall we do this together?*, “SAGE Publications and The National Autistic Society”, 2011, pp. 1–15. DOI: 10.1177/1362361311409258.

⁴⁹ Paula FITZPATRICK, Jean FRAZIER, David COCHRAN, Teresa MITCHELL, Caitlin COLEMAN, R.C. Schmidt, *Impairments of social motor synchrony evident in autism spectrum disorder*, “Frontiers in psychology”, 7, 1323, 2016.

⁵⁰ *Ivi*, p. 11. La traduzione è mia.

la funzione di legare le esperienze sensoriali in un unico atto coerente, e di permettere così la coordinazione interpersonale.

Nell'autismo possiamo registrare molte esperienze di “dissincronia”, in cui i vari aspetti sensoriali di una situazione falliscono nel creare un unico vissuto coerente. L'esperienza del tempo è caratterizzata da *circularità* (per questo possiamo ipotizzare che la ripetitività dei gesti sia una strategia compensatoria) e *discontinuità* (di conseguenza, l'esperienza viene percepita come frammentata), impedendo lo sviluppo di una sintonizzazione sincronica con gli altri e col mondo. Questo ha ovviamente effetti anche sulla vita emozionale. Infatti, sincronizzare le nostre azioni con quelle degli altri è vitale alla nostra esperienza emotiva, e il successo o il fallimento di questa mutua risonanza può influenzare profondamente le nostre relazioni e i nostri sentimenti.

A questo punto, possiamo sostenere che essere socialmente abili non è affatto materia di mind reading ma piuttosto di essere corporalmente coinvolti in una relazione affettiva significativa. Questo è in opposizione alla visione di Baron Cohen, secondo il quale il soggetto autistico soffre di “cecità mentale”, perché manca di teoria della mente, ovvero della capacità di leggere le intenzioni e gli stati mentali altrui. A mio avviso, è più giusto parlare di una cecità intercorporea, di una perdita della risonanza che compromette anche le più alte forme di coinvolgimento sociale.

3) Questo può impedire lo sviluppo di capacità sociali più complesse: come descritto nell'APA: «deficit nella reciprocità sociale ed emotiva (ad esempio, nella capacità di interagire con gli altri e condividere pensieri e sentimenti) appaiono evidenti nei giovani con autismo, che mostrano ridotta o assente intraprendenza nelle interazioni sociali e assente condivisione delle emozioni». ⁵¹

Come funziona quindi la *coordinazione interpersonale* nella sindrome di Asperger?

Abbiamo visto come di solito la coordinazione interpersonale si possa dividere in:

1) *Cooperazione* comportamentale (che implica un coinvolgimento riflessivo ed esplicito);

2) *Coordinazione*, che ammonta a un coinvolgimento pre-riflessivo ed implicito, e comprende comportamenti sincronizzati coordinati temporalmente (ad esempio i movimenti di un team atletico). Questo livello necessita di ciò che ho chiamato “intenzionalità musicale o sincronica” e implica la capacità di anticipare il comportamento altrui per coordinare i movimenti a tempo. Come abbiamo visto, sembra che il deficit dell'Asperger consista proprio in questo: in altre parole, possiamo

⁵¹ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM 5*, p. 53. La traduzione è mia.

sostenere che i soggetti con autismo ad alto funzionamento sappiano cooperare ma non coordinarsi.

È possibile approfondire l'analisi di tale livello contestualizzandolo all'interno del dibattito contemporaneo a proposito dell'intenzionalità collettiva. Salice e Henriksen⁵² hanno individuato due tipi di intenzionalità coinvolti nelle azioni che comprendono più soggetti: la cosiddetta “joint intentionality”, che riguarda atti con un obiettivo condiviso specifico e si basa su regole di condotta chiare ed esplicite; e la “we-intentionality”, che non necessita di obiettivi specifici, ma richiede che il soggetto si senta membro di un gruppo e consideri i suoi stati mentali significativi per quel gruppo. Questo tipo di intenzionalità non presuppone capacità inferenziali e il possesso di una teoria della mente, ma si basa su una sintonizzazione immediata e affettiva: in altre parole, presuppone la sincronia.

È possibile assimilare la joint intentionality e la we intentionality alla cooperazione e alla coordinazione: mentre nel primo caso abbiamo a che fare con attività le cui regole sono esplicite e il cui fine è chiaro (ad esempio, giochi di gruppo, giochi on line eccetera) e per cui non c'è bisogno di una sintonizzazione affettiva; nel secondo caso invece, si ha a che fare con attività che fondamentalmente si basano sulla capacità di improvvisazione del soggetto (sono quindi focalizzate sull'orizzonte protenzionale) e su una sincronizzazione affettiva che prescinde dalla condivisione di obiettivi.

Mentre nell'autismo a basso funzionamento sia la cooperazione che la coordinazione subiscono delle difficoltà,⁵³ possiamo sostenere che nell'autismo ad alto funzionamento (o sindrome di Asperger) sia possibile effettuare attività che presuppongono cooperazione, ma non quelle basate sulla coordinazione.⁵⁴ Essendo, infatti, la sincronia

⁵² Alessandro SALICE, Mads G. HENRIKSEN, *The Disrupted 'We'. Schizophrenia and Collective Intentionality*, “Journal of Consciousness Studies”, 22, (7–8), 2015, pp. 145–71.

⁵³ Alessandro SALICE, Mads G. HENRIKSEN, *Disturbances of Shared Intentionality in Schizophrenia and Autism*, “Frontiers in Psychiatry”, 11, 2021. DOI: 10.3389/fpsyt.2020.570597.

⁵⁴ La suddivisione in tre livelli di “musicalità” permette di differenziare non solo autismo a basso e alto funzionamento, ma anche autismo e schizofrenia. Infatti, come sostengono Salice e Henriksen (SALICE, HENRIKSEN, *The Disrupted 'We.' Schizophrenia and Collective Intentionality*) sembrerebbe che anche gli schizofrenici registrino problemi alla “we intentionality” (per dirla con il vocabolario qui proposto, alla coordinazione) e non alla “joint intentionality” (ovvero alla cooperazione). Sembrerebbe dunque che la frattura sociale della schizofrenia sia assimilabile a quella individuabile nell'Asperger. Tuttavia, per quanto i risultati siano gli stessi (we intentionality distorta, joint intentionality funzionante) le cause del distacco sociale in schizofrenia e Asperger sono a mio avviso diverse. Secondo la mia ipotesi, infatti, è possibile individuare la frattura schizofrenica già a livello del ritmo, mentre abbiamo visto come quella dell'autismo ad alto funzionamento sia collocabile a livello della sincronia. Seguendo questo schema, la schizofrenia sembra essere un disordine essenzialmente ontologico, che implica una frammentazione del sé talmente ampia da impedire il sorgere di una sintonia spontanea e immediata

a registrare i maggiori disagi, è chiaro come tutte le attività condivise e i livelli più alti della vita emozionale che necessitano di questa sintonia intercorporea e interaffettiva subiranno dei disordini.

Anche da un punto di vista temporale, la scissione tra cooperazione e coordinazione risulta drasticamente evidente nell'autismo ad alto funzionamento: laddove non si registrano problemi nei movimenti abitudinizzati, ovvero nell'orizzonte *ritenzionale* (sappiamo, ad esempio, che gli Aspergers possono essere ottimi musicisti); le difficoltà sono ampie quando in gioco vi è l'orizzonte *protenzionale* (e quindi l'improvvisazione dell'azione).⁵⁵

5. Conclusione

In un bellissimo testo, dal titolo *Pourquoi la music*,⁵⁶ Francis Wolff immagina una caverna esattamente uguale a quella descritta da Platone, tranne per il fatto che è una caverna di suoni e non di immagini. I prigionieri possono riuscire a comprendere questo ambiente solo attraverso un atto produttivo: fare rumore. Comprendere un mondo di suoni non è come vedere attraverso gli occhi dell'intelletto, non è come riflettere sui paradossi dell'esperienza sensoriale, si tratta piuttosto di immergersi nella rudimentale arte di *fare musica*. E se i prigionieri non si impegnano nell'attività musicale, i suoni ci sono, ma sono indistinti, i confini tra l'interno e l'esterno sono sfumati, e non c'è distinzione alcuna tra il reale e l'immaginario.

Possiamo sostenere quindi che sia la nostra *attitudine musicale* a permetterci di esperire noi stessi e il mondo correttamente, in uno scambio dinamico e risonante.

In questo testo ho cercato di delineare una visione di soggettività concepita alla stregua di un'entità temporale e corporea, pre-riflessivamente e dinamicamente connessa con l'altro e con il mondo. Rifacendomi principalmente alla lettura

con l'altro (il distacco sociale sarebbe quindi una conseguenza della patologia, non il suo nucleo); mentre l'Asperger è definibile come un vero e proprio disturbo della sincronizzazione affettiva. Anche da un punto di vista temporale, le due patologie sembrano essere diametralmente opposte: la schizofrenia ha problemi con il *tempo diacronico* (la sfera ontologica è corrotta, la consapevolezza di sé nel tempo diviene indistinta e di conseguenza anche il rapporto con l'alterità è compromesso); nell'Asperger è la *temporalità sincronica* ad avere delle difficoltà (mentre la sfera del ritmo, e del sé, rimane intatta, si veda anche M. NILLSON, P. HANDEST, L. NYLANDER, L. PEDERSEN, J. CARLSSON, S. ANFRED, *Arguments for a Phenomenologically Informed Clinical Approach to Autism Spectrum Disorder*, "Psychopathology", 52, 2019, pp. 153-160. DOI: 10.1159/000500294).

⁵⁵ Molti soggetti riportano ad esempio il bisogno di aderire a routine o rituali specifici, al fine di evitare l'imprevedibilità spesso insita negli incontri sociali (si veda BIZZARI, *A Phenomenological Approach to Psychopathologies: an Embodied Proposal*).

⁵⁶ Francis WOLFF, *Pourquoi la musique*, Fayard, Paris 2015.

fenomenologica, nella prima parte ho cercato di enfatizzare il ruolo della corporeità e della temporalità nello sviluppo del sé, così come ho cercato di mostrare quanto queste dimensioni siano essenzialmente interconnesse e si coniughino principalmente in tre livelli: ritmo, sincronia e coordinazione. Nella seconda parte ho quindi descritto un caso in cui tale musicalità sembra distorta: l'autismo, in particolare l'autismo ad alto funzionamento, il cui disordine sembra essere collocabile a livello della sincronia, impedendo ad altri tipi di socialità – quelli che richiedono una sintonizzazione affettiva – di emergere. La dinamica tra emozioni e azioni individuali e collettive sembra perciò dipendere da un'attitudine musicale in grado di collegare il soggetto con il mondo (sociale) esterno.

Una simile proposta comporta molteplici vantaggi. Da un punto di vista *filosofico*, avvalersi di un caso clinico permette di dimostrare concretamente la priorità che elementi pre-riflessivi ed affettivi assumono nello sviluppo della vita (inter)sogettiva. Da un punto di vista *clinico*, invece, la caratterizzazione su più livelli permette di migliorare la diagnosi, differenziando i vari disordini della socialità; mentre l'enfasi sul ruolo della sincronia – ovvero di una sintonizzazione immediata, pre-riflessiva e corporea – permette di ipotizzare terapie volte a rafforzare proprio quegli elementi “musicali” che sembrano andati perduti.⁵⁷

Nota bibliografica

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM 5*, 5th ed., American Psychiatric Association, Arlington (VA) 2013.

Michael ALLEN, Karl FRISTON, *From cognitivism to autopoiesis: Towards a computational framework for the embodied mind*, “Synthese”, 2016. DOI: [10.1007/s11229-016-1288-5](https://doi.org/10.1007/s11229-016-1288-5).

Simon BARON-COHEN, Simon WHEELWRIGHT, Sara SPONG, Alan SCAHILL, John LAWSON, *Are intuitive physics and intuitive psychology independent? A test with children with Asperger Syndrome*, “Journal of Development and Learning Disorders”, 5, 2001, pp. 47-78.

⁵⁷ Si rimanda, ad esempio, alla musicoterapia (Valeria BIZZARI, Carlo GUARESCHI, *Bodily Memory and Joint Action in Music Practice and Therapy*, “Quaderni della Ginestra”, 3, 2017, pp. 114-121), e anche a terapie basate sul movimento del corpo (si veda Lily MARTIN, Sabine KOCH, Dusan HIRJAK, Thomas FUCHS, *Overcoming Disembodiment: The Effect of Movement Therapy on Negative Symptoms in Schizophrenia. A Multicenter Randomized Controlled Trial*, “Frontiers in Psychology”, 2016. DOI: [10.3389/fpsyg.2016.00483](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00483)).

- Simon BARON-COHEN, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995.
- Roland BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Editions du Seuil 1977, tr. it. R. Guidieri, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2014.
- Valeria BIZZARI, *A Phenomenological Approach to Psychopathologies: an Embodied Proposal*, “InterCultural Philosophy Journal”, 1, 2018, pp. 132-156. DOI: [10.11588/icp.2018.1.48069](https://doi.org/10.11588/icp.2018.1.48069).
- Valeria BIZZARI, Carlo GUARESCHI, *Bodily Memory and Joint Action in Music Practice and Therapy*, “Quaderni della Ginestra”, 3, 2017, pp. 114-121.
- Jill BOUCHER, *The Autistic Spectrum: Characteristics, Causes, and Practical Issues*, Sage Publications, London 2009.
- Michael BRATMAN, *Shared Intention*, “Ethics”, 104, 1993, pp. 97-113.
- Alan CRAIG, *Emotional moments across time: A possible neural basis for time perception in the anterior insula*, “Philosophical Transaction of the Royal Society of London: Biological Sciences”, B, 364 (1525), 2009, pp. 1933-1942.
- Giuseppe DI PELLEGRINO, *Understanding motor events: a neurophysiological study*, “Expert Brain Research”, 91, 2012, pp. 176-180.
- Anthony DOWD, John MCGINLEY, John TAFFE, Nicolas RINEHART, *Do planning and visual integration difficulties underpin motor dysfunction in autism? A kinematic study of young children with autism*, “Journal of Autism and Developmental Disorders”, 42, 2012, pp. 1539–1548.
- Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain. The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Thomas FUCHS, Sabine KOCH, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, “Frontiers in psychology”, 5, 2014. DOI: [10.3389/fpsyg.2014.00508](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00508).
- Thomas FUCHS, Jann SCHLIMME, *Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective*, “Current Opinion in Psychiatry”, 22, 2009, pp. 570-575.

- Thomas FUCHS, *Time, the Body, and the Other in Phenomenology and Psychopathology*, in C. TEWES and G. STANGHELLINI, *Time and Body. Phenomenological and Psychopathological Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 12-43.
- Shaun GALLAGHER, Michael ALLEN, *Active inference, enactivism and the hermeneutics of social cognition*, “Synthese”, 1, 2016, pp. 1-22.
- Shaun GALLAGHER, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Gunilla GERLAND, *A Real Person: Life on the Outside*, Souvenir Press, London 2003.
- Till GROHMANN, *A Phenomenological Account of Sensorimotor Difficulties in Autism: Intentionality, Movement, and Proprioception*, “Psychopathology” 2017. DOI: [10.1159/000481949](https://doi.org/10.1159/000481949).
- Francesca HAPPÈ, Uta FRITH, *The neuropsychology of autism*, “Brain”, 119, 1996, pp. 1377-1400.
- Peter HOBSON, *The cradle of thought*, Macmillan, London 1999.
- Svenja KOEHNE, Alexander HATRI, John CACIOPPO, Isabel DZIOBEK, *Perceived interpersonal synchrony increases empathy: Insights from autism spectrum disorder*, “Cognition”, 146, 2016, pp. 8-15.
- Joel KRUEGER, *Extended cognition and the space of social interaction*, “Consciousness and Cognition”, 20(3), 2011, pp. 643–657.
- John LAKIN, Thomas CHARTRAND, *Using non-conscious behavioral mimicry to create affiliation and rapport*, “Psychological Science”, 14, 2003, pp. 334–339. DOI: [10.1111/1467-9280.14481](https://doi.org/10.1111/1467-9280.14481).
- Lily MARTIN, Sabine KOCH, Dusan HIRJAK, Thomas FUCHS, *Overcoming Disembodiment: The Effect of Movement Therapy on Negative Symptoms in Schizophrenia. A Multicenter Randomized Controlled Trial*, “Frontiers in Psychology”, 2016. DOI: [10.3389/fpsyg.2016.00483](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00483).
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

- Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Editions Gallimard, Paris 1960, tr. it. G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, “Segni”, Il Saggiatore, Milano, pp. 211-235.
- Dermot MORAN, Thomas SZANTO (a cura di), *Phenomenology of Sociality: Discovering the ‘We’*, Routledge, New York and London 2015.
- M. NILLSON, P. HANDEST, L. NYLANDER, L. PEDERSEN – J. CARLSSON, S. ANFRED, *Arguments for a Phenomenologically Informed Clinical Approach to Autism Spectrum Disorder*, “Psychopathology”, 52, 2019, pp. 153-160. DOI: [10.1159/000500294](https://doi.org/10.1159/000500294).
- Elisabeth PELLICANO, David BURR, *When the world becomes ‘too real’: a Bayesian explanation of autistic perception*, “Trends in Cognitive Neuroscience”, 16, 2012, pp. 504-510.
- Kurt PLAISTED, John REES, *Children with autism show local precedence in a divided attention task and global precedence in a selective attention task*, “Journal of Child Psychology and Psychiatry”, 40, 1999, pp. 733-742.
- Paula FITZPATRICK, Jean FRAZIER -David COCHRAN, Teresa MITCHELL, Caitlin COLEMAN, R.C. SCHMIDT, *Impairments of social motor synchrony evident in autism spectrum disorder*, “Frontiers in psychology”, 7, 1323, 2016.
- Florian RAMSEYER, Wolfgang TSCHACHER, *Nonverbal synchrony in psychotherapy: Coordinated body movement reflects relationship quality and outcome*, “Journal of Consulting and Clinical Psychology”, 79(3), 2011, pp. 284-295. DOI: [10.1037/a0023419](https://doi.org/10.1037/a0023419).
- Alessandro SALICE, Mads G. HENRIKSEN, *Disturbances of Shared Intentionality in Schizophrenia and Autism*, “Frontiers in Psychiatry”, 11, 2021. DOI: [10.3389/fpsyt.2020.570597](https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.570597).
- Alessandro SALICE, Mads G. HENRIKSEN, *The Disrupted ‘We’. Schizophrenia and Collective Intentionality*, “Journal of Consciousness Studies”, 22, (7–8), 2015, pp. 145–71.
- Jean-Paul SARTRE, *L'essere e il Nulla*, tr. it. Giuseppe Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2014.
- Maxine SHEETS-JOHNSTONE, *The Primacy of Movement*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1999.
- Leonard SCHILLBACH, *Shall we do this together?*, “SAGE Publications and The National Autistic Society”, 2011, pp. 1–15. DOI: [10.1177/1362361311409258](https://doi.org/10.1177/1362361311409258).

Leonard SCHILLBACH, *Toward a second-person neuroscience*, “Behavioral and Brain Sciences”, 36, pp. 393–414.

Hans Bernard SCHMID, *On Knowing What We’re Doing Together: Groundless Group Self-Knowledge and Plural Self-Blindness*, in M. BRADY, M. FRICKER (a cura di), *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of the Collectives*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 51-75.

Birger SELLIN, *Ich will kein in mich mehr sein: Botschaften aus einem autistischen Kerker*, KiWi-Taschenbuch, Cologne 1993.

Evan THOMPSON, *Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience*, “Phenomenology and the cognitive sciences”, 4, 2009, pp. 407-427.

Evan THOMPSON, Francisco VARELA, *Radical embodiment: neural dynamics and consciousness*, “Trends in cognitive sciences”, 5(10), 2005, pp. 418-425.

Gerhard THONHAUSER, *Shared Emotions and the Body*, in corso di stampa su “Danish Yearbook of Philosophy”, 2021.

Colin TREVARTHEN, Jonathan DELAFIELD-BUTT, *Autism as a developmental disorder in intentional movement and affective engagement*, “Frontiers Integrative Neurosciences”, 2013, pp. 7-49.

Francis WOLFF, *Pourquoi la musique*, Fayard, Paris 2015.

CORPO ONIRICO E ONIRISMO DEL CORPO

Verso una filosofia dell'appartenenza nell'ultimo Merleau-Ponty

Giulia ANDREINI

(Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

Abstract: Merleau-Ponty's philosophy is well known for its constant questioning of numerous theoretical preconceptions. In accordance with this perspective, this essay presents Merleau-Ponty's observations on the oneiric experience and discusses their challenges of the mind-body dualism. Despite the critique of the Sartrean conception of dream as a result of conscience's self-fascination, the philosopher sheds light on the only valuable intuition provided by the sartrian analysis, namely a kind of passivity within the oneiric subject. However, according to Merleau-Ponty, this passivity can be properly seized only by refusing the preconception of "conscience", thus leading to the discovery of the concept of "field of existence" as the true oneiric "subject". After having described the structure of this field through "existentials", this paper argues that Merleau-Ponty's retrieval of the Freudian notion of symbolism enables him to root the passivity discovered within the dreaming experience. The concept of "symbolism", typically associated with the oneiric environment, will thus be acknowledged as the true "subject" of the dream and, more generally, of the whole existence – dream being for Merleau-Ponty a modelling of life itself. However, in his latest works, the body is equally identified as the true subject of the dream. An analysis of the oneiric corporeality in its intimate relation with symbolism will therefore disclose meaningful insights to conceive our belonging and to furtherly challenge the mind-body dualism.

Keywords: Merleau-Ponty, dream, body, symbolism, passivity.

La riflessione di Maurice Merleau-Ponty è legata a doppio filo alla questione del corpo. Questo dato è evidente sin dalle prime pagine della premessa al suo secondo lavoro, *Phénoménologie de la Perception*, dove si esplicita il radicale rigetto di quel paradigma cartesiano che assegna il primato nel nostro rapporto con il mondo alla *res cogitans*. Anzi: la messa in discussione di un assunto così saldamente ancorato nella storia del pensiero occidentale costituisce, forse, il *fil rouge* più tipico e duraturo di quest'opera e questo autore. Meno note, ma sicuramente ricche di suggestioni cruciali – utili non solo a comprendere la portata di un pensiero, ma il germe di una serie di riflessioni destinate a riverberare a lungo negli studi e nei materiali di lavoro editi e inediti –, sono le ricerche condotte da Merleau-Ponty nella prima metà degli anni Cinquanta, che a

questo rigetto della coscienza affiancano un'esperienza umana assai peculiare: quella del sogno.¹

Tra le ragioni che spingono il filosofo ad avvicinare questa tematica ha un peso senza dubbio non indifferente l'atmosfera culturale, che tende ad accordare un ruolo di sempre maggior rilievo alla psicanalisi. Se alla crescente diffusione degli studi in area francese contribuiva l'opera di traduzione e divulgazione della riflessione freudiana compiuta da Georges Politzer,² vecchi e nuovi studiosi concorrevano ad alimentare lo stato dell'arte. Nel 1954, ad esempio, vedeva la luce la prima edizione francese di *Traum und Existenz* di Ludwig Binswanger, curata da Michel Foucault e realizzata grazie alle visite effettuate a Kreuzlingen in compagnia di Jacqueline Verdeaux.³ Non è un caso, quindi, se proprio in quegli anni la questione onirica fosse tornata ad animare un dibattito non solo culturale, ma anche più squisitamente filosofico, con punte talora polemiche: lo dimostrano, ad esempio, le celebri analisi sartriane che occupano le ultime pagine de *L'Imaginaire*, dove il sogno è trattato alla stregua dell'esperienza più radicale del potere di autofascinazione della coscienza, e discreditato in quanto pura deriva immaginifica.⁴

Queste coordinate minime rendono evidente quanto la questione onirica costituisse, negli anni in cui Merleau-Ponty vi si avvicina, un'area di intersezione e confronto tra approcci puramente fenomenologici, come quello sartriano, e inquadramenti di stampo psicanalitico, che miravano invece ad elevare il sogno a esperienza paradigmatica per la comprensione dell'essere umano. È in questo scenario che si collocano le analisi merleau-pontiane sull'onirico – che non mancheranno, come vedremo, di intrattenere un confronto duraturo con la psicanalisi.

A partire da questi discrimini, è dunque possibile per l'autore compiere a partire dal sogno una riflessione rigorosa e autentica circa l'esistenza, rimettendo in questione non solo la nozione di "oggetto", ma, correlativamente e in modo forse anche più radicale, quella di "soggetto" inteso come "coscienza".

¹ Al riguardo, cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de travail de 1954-1955*, conservate presso la Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu), Volume XIII, MF 12769.

² Durante una conferenza tenuta nel 1963, Althusser afferma che «c'est par Politzer que la psychanalyse est entrée dans la réflexion philosophique française, très expressément, sans aucun doute, chez Sartre et chez Merleau-Ponty», in Louis ALTHUSSER, *Psychanalyse et sciences humaines*, Librairie Générale Française / IMEC, Paris 1996.

³ Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau 1930, tr. fr. Michel Foucault, *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954.

⁴ Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], Gallimard, Paris 1986, in particolare pp. 308-339.

È innegabile affermare che il fenomeno onirico, nell'inquadramento merleau-pontiano, rimette in questione il ruolo attivo e costituente che la fenomenologia husserliana sembra, forse involontariamente e come per riflesso, attribuire a questa coscienza; ma anche – e ingaggiando un vero e proprio duello amicale – opponendosi a una riflessione sartriana che fa della coscienza quel «rien, ce vide, qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité».⁵

Nell'elaborare la sua nozione di coscienza, Sartre tenta di portare a compimento l'intuizione husserliana – in seguito disconosciuta dal filosofo austriaco – di una trascendenza propria alla coscienza; e tuttavia, questa rimane tributaria di un'idea di coscienza come pura attività.

È precisamente questa idealizzazione comune alla riflessione husserliana e, più subdolamente, a quella di Sartre, che il sogno, secondo Merleau-Ponty, ci condurrebbe a rigettare. Quello che ne risulta è un pensiero della passività che non sfocia mai in puro passivismo, contemplando in sé forme sempre possibili di attività. E si può anzi sostenere che le basi del progetto ontologico merleau-pontiano si reggano proprio sul superamento della scissione tra una pura attività, pecca dell'idealismo, e una pura passività, che conduce a derive finalistiche o monadologie.

Per coglierne la portata, come sottolinea l'autore, è necessario lavorare su due fronti: un «côté monde», di cui considerare gli aspetti lacunari; e un «côté sujet» – «conscience sédimentée, qui ne constitue pas actuellement, qui n'a jamais constitué», proprio in quanto è «ouverture à» –,⁶ descrivendolo «résolument, non comme conscience, *i.e.* coïncidence de l'être et du savoir ou négativité pure, mais comme l'X auquel sont ouverts tous les champs».⁷

È di quest'ultimo aspetto, in particolare, che il presente lavoro intende occuparsi. Seguendo da vicino la riflessione merleau-pontiana, si tenterà infatti di indicarne le tappe fondamentali circa lo studio del “soggetto” scoperto al cuore dell'esperienza onirica – benché Merleau-Ponty stesso lasci intendere, preconizzando in questo la nozione di “chair”, che parlare di “soggetto” e “oggetto” risulta in qualche modo fuorviante, riduttivo o, meglio, “convenzionale”.

L'analisi si articolerà in tre momenti fondamentali. Si tratterà in primo luogo di mostrare come l'esempio onirico permetta di confutare la tendenza a concepire la coscienza come pura attività sulle cose – mitigata nella riflessione di Husserl dal

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible* (1959-1961), Gallimard, Paris 1964, p. 77.

⁶ *Ivi*, p. 277.

⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* [2003], Belin, Paris 2015, p. 214.

riconoscimento di una forma di passività, le *sintesi passive*, ma radicalizzata nell'idea di “conscienze imageante” avanzata da Sartre.

Sarà quindi la nozione di simbolismo, introdotta e analizzata nella seconda parte, a permettere di situare e comprendere la portata della riflessione merleau-pontiana per una teoria della passività.

Pervenendo infine all'esito estremo di questo pensiero – la corporeità onirica come disvelamento dell'intima connessione tra corpo e simbolismo –, sarà possibile avanzare alcuni spunti di riflessione circa il nostro radicamento corporeo nel mondo.

1. Dalla passività onirica al “soggetto” come campo

In un passaggio delle note poste a chiusura di *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty afferma che è venuto il tempo di «faire une phénoménologie de l'“autre monde”»,⁸ riferendosi evidentemente all'infrastruttura invisibile del visibile – sempre presente senza mai essere propriamente “oggetto”. Ma questa espressione si presta a un'ulteriore interpretazione; ed è proseguendo nella lettura di questo progetto di opera che se ne intendono i lineamenti. Se nel gennaio 1960 l'enfasi era posta sulla «vie invisible», e su una fenomenologia dell'“altro mondo” come «limite d'une phénoménologie de l'imaginaire et du caché»,⁹ nel novembre dello stesso anno è infatti il sogno a porsi come ciò che mostra una “scena altra”.¹⁰

A questo punto, due domande sorgono inevitabili. È possibile scorgere un legame nella comune connotazione “altra” che Merleau-Ponty attribuisce tanto agli obiettivi di una fenomenologia quanto alla scena onirica? E, se sì, è possibile rileggere alla luce di questo legame le analisi precedentemente condotte sul sogno da Merleau-Ponty come un tentativo di cominciamento di questa fenomenologia?

Uno studio rigoroso di questo snodo non può che cominciare dalle analisi che, nei corsi universitari del 1954-1955, Merleau-Ponty dedica al fenomeno onirico. Ed è in particolare nelle lezioni dedicate al *Problème de la passivité* che è possibile reperire le porzioni più consistenti di questa elaborazione.

La grande sfida a cui è chiamata una riflessione sulla passività, sostiene Merleau-Ponty, sta nel superamento dell'ontologia moderna, nel suo oggettivismo come nel suo soggettivismo: l'Essere rintracciato al termine di questa analisi sarà così libero tanto dalla supremazia della coscienza, quanto dalla sua riduzione oggettivista. In questa prospettiva, l'analisi di particolari «modélisations» quali il sonno, il sogno, l'inconscio

⁸ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 278.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 310.

e la memoria, si rivela essenziale per comprendere «la notion de l'être à laquelle il faudra arriver».¹¹ Lo studio del sogno, nel suo rapporto con il sonno, diventa così uno strumento per opporsi all'attitudine, rintracciabile sia in Husserl che in Sartre, ad accordare alla coscienza un ruolo puramente attivo.

All'interno della riflessione sartriana, il sogno si configura come pura finzione vissuta come tale. Esiliata dal mondo, durante il sonno la coscienza è relegata a sé stessa, costretta a richiudersi sul niente che la costituisce essenzialmente. In questa prospettiva, l'evento onirico assume le sembianze di un mero prodotto di quel niente che è la coscienza, e viene di conseguenza concepito come il culmine della nullificazione della coscienza stessa.

Nel sogno, afferma Sartre, la coscienza infatti «s'est prise tout entière, elle est entrée tout entière dans le jeu»,¹² quasi a suggerire che il sogno sia da intendersi come prodotto della pura attività di una coscienza scevra da qualsiasi contaminazione mondana. Il fenomeno onirico sarebbe dunque da attribuire, alla pari di ogni altro atto immaginativo, al risultato della libera azione del soggetto.

Eppure, l'esperienza onirica è paradossalmente quella di un «monde sans liberté, [...] pas non plus déterminé», in quanto è «l'envers de la liberté, il est "fatal"».¹³ Nel mondo onirico, infatti, non c'è spazio per il possibile, poiché «les possibilités supposeraient un monde réel, à partir duquel elles sont pensées comme possibilités».¹⁴

L'assenza di possibilità alternative sarebbe peraltro corroborata dal fatto che, durante il sogno, non saremmo capaci né di controllare né di dirigere il flusso di immagini che si susseguono nel mondo onirico. E tuttavia il potere insito nel susseguirsi di questi eventi, che si danno «comme ne pouvant pas ne pas arriver»,¹⁵ pare minare l'onnipotenza della coscienza onirica stessa.

Sartre sembra dunque aver già circoscritto il carattere dell'esperienza onirica che sarà essenziale a Merleau-Ponty per l'elaborazione della propria teoria della passività. Se il sogno si presenta come una successione di eventi senza possibilità di appello, questo avviene proprio in quanto non è interamente prodotto dalla coscienza onirica. Anziché riconoscerle una forma di passività, Sartre non approfondisce questa intuizione, riconducendola invece a un sortilegio che la coscienza eserciterebbe su sé stessa. Il sentimento di fatalità esperito durante il sogno, che fa eco per certi versi a

¹¹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 210.

¹² SARTRE, *L'imaginaire*, p. 324.

¹³ *Ivi*, p. 328.

¹⁴ *Ivi*, p. 327.

¹⁵ *Ivi*, p. 326.

quello che esperiamo nel mondo reale, sarebbe così sempre ricondotto all'attività della coscienza, che si impedisce di smettere di sognare.

La fatalità onirica, che fa sì che durante il sogno «je ne puisse pas rompre l'enchantement»,¹⁶ sarebbe in fin dei conti il risultato del potere di autofasciazione che esercitiamo su noi stessi – da cui il carattere fatale di questa esperienza. La prigionia della coscienza sperimentata durante l'esperienza onirica si concilia con il resto delle posizioni sartriane soltanto se concepita come l'esito di una libera scelta, interrompibile in ogni momento proprio in quanto liberamente consentita.¹⁷ Di conseguenza, conclude Sartre, la passività sperimentata nel sogno è da considerarsi illusoria.

È proprio il carattere di incantamento tipico del sogno a interessare le analisi merleau-pontiane. L'autore si premura innanzitutto di distinguere il sogno dal sonno, per carpirne l'essenza più profonda – laddove Sartre alterna liberamente i due termini come sinonimi. L'esperienza onirica, afferma Merleau-Ponty, è un «compromis du sommeil avec la veille»: ¹⁸ «dormir n'est ni présence immédiate au monde, ni pure absence : c'est être à l'écart»,¹⁹ in quanto la coscienza vuota del sonno «maintient cette référence de champs au monde, mais l'éloigne». ²⁰ Il sognare si distinguerebbe allora non tanto per il suo stare in disparte rispetto al mondo, ma piuttosto per l'allontanamento imposto dall'apparato discriminatore della veglia – che, sulla scena onirica, funziona solo parzialmente.

Si è già osservato come nella riflessione sartriana il sogno si riduca a una passività fittizia, dove sperimentiamo una «indistinction, [...] fusion choses-moi, *i.e.* fatalité [...] qui est aussi bien arbitraire et caprice». ²¹ Merleau-Ponty si propone dunque, contro questo “attivismo”, di mettere in luce quanto nella riflessione di Sartre viene offuscato dal primato aprioristicamente accordato alla nozione di coscienza. L'insistenza di quest'ultimo sulla qualità ingannevole del mondo immaginario – poiché si presenta pur sempre come mondo – è, a questo riguardo, certamente un buon punto di partenza; ma solo a condizione che la coscienza onirica, definita «conscience d'inarticulation», sia autenticamente assunta come «conscience inarticulée». ²² Eppure, non è questo ciò che accade: l'errore sartriano consisterebbe dunque nel non aver completamente

¹⁶ *Ivi*, p. 332.

¹⁷ Cfr. Alexandra RENAULT, *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud*, “Chiasmi International”, 5, 2003, p. 157.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 255.

¹⁹ *Ivi*, p. 253. Corsivo nell'originale.

²⁰ *Ivi*, p. 254.

²¹ *Ivi*, p. 247.

²² *Ivi*, p. 257.

compreso la radicalità dell'esperienza onirica nei suoi effetti sulla coscienza, che resta così una forza inespugnabile nell'apparato sartriano.

Merleau-Ponty, al contrario, intuisce che assumere radicalmente questa debolezza in seno alla coscienza possa rivoluzionare il modo di concepirla, e che una messa in discussione dell'attivismo sartriano nel mondo onirico si imponga come tappa improrogabile. Se nel sogno gli eventi si succedono inesorabilmente, è proprio in quanto «il y a une passivité des “hommes” et une activité des “choses”». ²³ Ciò non significa che all'attivismo della coscienza vada opposta una passività totale o una forma di determinismo; si tratta piuttosto di «reconsidérer les notions solidaires de l'actif et du passif». ²⁴ E, se pure una passività frontale è da escludere – in quanto «rien ne peut être cause d'une conscience» –, ²⁵ una sua qualche forma è ad ogni modo necessaria. Ed è qui che le analisi del sogno, del sonno, dell'inconscio e della memoria confluiscono.

Durante il sogno, in effetti, esperiamo una forma di passività che non ostacola l'attività. Il materiale onirico non è né il frutto di un'imposizione esteriore, né il delirio di una coscienza ripiegata su sé stessa. Emerge, piuttosto, da un'attività di *Sinngebung* non “temeraria”, né discrezionale di una coscienza. Come testimonia l'aderenza dei contenuti onirici agli avvenimenti della veglia, sogniamo sempre «autour des choses», ²⁶ e il conferimento di senso da parte del soggetto prosegue da «une certaine *Stiftung*, une certaine perspective». ²⁷ L'azione si configura così, sostiene Merleau-Ponty, non come conferimento arbitrario di senso, ma come «tout l'acquis et la situation présente, en tant qu'elle le met à l'épreuve, aboutissant à une *Sinngebung*». ²⁸

Il sogno ci permette dunque di avvicinare la dimensione di passività co-implicata dalla nostra attività, derivante dal fatto che vi si ingenera una forma di «faiblesse dans la pâte». ²⁹ In altre parole, a sognare in noi è «notre champ d'existence en tant qu'il éloigne la barrière de la situation et se laisse fonctionner sans contrôle absolu». ³⁰ Ciò fa sì che nel sogno il soggetto si configuri come “campo”, e non come “capacità di sorvolo” panoramico sulle cose. Ed è su questo solco che l'analisi dell'esperienza onirica per Merleau-Ponty diviene l'occasione per analizzare la struttura del campo di esistenza che noi siamo.

²³ *Ivi*, p. 209.

²⁴ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 66.

²⁵ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 233.

²⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 10.

²⁷ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 233.

²⁸ MERLEAU-PONTY, *Notes de travail de 1954-1955*, [226].

²⁹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 234.

³⁰ *Ivi*, p. 256.

È innegabile osservare, nell'impiego merleau-pontiano della nozione di campo, le eco delle analisi husserliane – che in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, come avverte Jocelyn Benoist, «use et abuse de la notion de “champ” au sens de “champ de la conscience”». Il residuo fenomenologico dell'*epochè*, avverte lo studioso, circoscrive nel pensiero di Husserl proprio il campo della coscienza; configurazione non poco problematica, in quanto concepirebbe la coscienza come «essentiellement statique [...] et plate». ³¹ Ed è questo, peraltro, il rimprovero che Merleau-Ponty rivolge alla concezione husserliana di soggetto, inteso come «un *Präsenzfeld* considéré comme sans épaisseur, comme conscience immanente». ³² Alla husserliana «conscience de l'être et du savoir», così come alla «négativité pure» sartriana, bisogna quindi opporre un soggetto inteso come «l'X auquel sont ouverts tous les champs (praxiques non moins que sensoriels)». ³³

Alla concezione husserliana di campo, Merleau-Ponty associa tuttavia non tanto una “coscienza”, quanto una nozione di “esistenza” che un approfondimento ulteriore – e al quale in questa sede non si può che rimandare – mostrerebbe provenire dalle letture dell'opera di Binswanger. ³⁴ Tuttavia, per comprendere questo riferimento, sarà opportuno sottolineare quantomeno le evidenti convergenze tra le riflessioni condotte sul sogno dai due autori. Per entrambi, esso pertiene al dramma individuale di ciascuno: come ricorda Merleau-Ponty, «si le cauchemar me réveille, c'est qu'il a rapport à mes angoisses de vivant, à mes drames, qu'il n'est pas n'importe quoi, simple déségrégation». ³⁵ Tra sogno e veglia non sussisterebbe quindi una cesura di ordine ontologico (da una parte immaginario, reale dall'altra); si tratterebbe piuttosto di due modi o due declinazioni di una sola e medesima esistenza. Alla luce di queste considerazioni è legittimo chiedersi quali siano le ragioni che hanno spinto i due autori, e Binswanger in particolare, a privilegiare l'analisi del sogno. È necessario, a questo riguardo, evidenziare il carattere peculiare del mondo onirico: quest'ultimo non è semplicemente un mondo rappresentato, bensì eminentemente un mondo vissuto e sofferto. Le immagini oniriche infatti, osserva Binswanger, non celano nessun contenuto ulteriore; si tratta piuttosto di riconoscere la «co-appartenance originelle du

³¹ Jocelyn BENOIST, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Vrin, Paris 1994, p. 143.

³² MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 225.

³³ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 214.

³⁴ Cfr. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 197-198. Cfr. anche Elisabetta BASSO, *Postface* in Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau 1930, tr. fr. Françoise Dastur, *Rêve et existence*, Vrin, Paris 2012, pp. 96-97.

³⁵ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 253.

sentiment et de l'image». ³⁶ In quest'ottica, il sogno metterebbe in scena, più di ogni altra esperienza, il primigenio rapporto affettivo che intratteniamo con il mondo, complicato e sottinteso da ogni altra modalità della nostra esistenza. Benché Merleau-Ponty non ne condivida le implicazioni in ambito psichiatrico – obiettivo invece delle considerazioni binswangeriane –, una prossimità nell'inquadramento e nella rivalutazione del sogno è tuttavia innegabile. Le analisi condotte da Binswanger circa la spazialità onirica, riprese peraltro in *Phénoménologie de la Perception*³⁷ – dove quest'ultima verrà identificata nei suoi caratteri antecedenti e primitivi rispetto alla spazialità geometrica e percettiva – ne sono un chiaro esempio.

In questo senso, l'esperienza onirica mostra esemplarmente la dinamica propria a un soggetto compreso come non come realtà positiva, ma come campo di esistenza. Questo campo si delinea a partire da un insieme di “esistenziali”, ovvero di «axes dotés d'une certaine généralité, quoique ne pouvant être définis comme des catégories»³⁸ o, altrimenti, di «structures en elles-mêmes non-analysées à l'aide desquelles nous “comprendons” tout le reste».³⁹ La loro origine andrebbe rintracciata negli eventi esperiti e nelle situazioni concrete che ci hanno toccati particolarmente: sono queste le “istituzioni” che contribuiscono all'apertura di un campo (ovvero di una dimensione sovra-individuale),⁴⁰ agendo cioè come “matrici” che «dotent notre expérience de dimensions durables».⁴¹ E la spazialità onirica, osserva Merleau-Ponty al seguito di Binswanger, ne mostrerebbe chiaramente il funzionamento: una spazialità primordiale, dove sono incastonati tanto gli oggetti quanto l'uomo – in ragione della sua corporeità –, e dove ogni termine è legato agli altri in una fitta rete di rimandi.

La vita della coscienza di cui il sogno testimonia è perciò tributaria di una passività laterale – altra faccia di un'“istituzione” che si dà già in seno al mondo.⁴² Come Merleau-Ponty stesso affermerà durante il suo corso su *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique*: «[il y a] un sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non

³⁶ BINSWANGER, *Rêve et existence*, p. 50.

³⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 335-351.

³⁸ Annabelle DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : Une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht 2011, p. 215.

³⁹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 372. Corsivo nell'originale.

⁴⁰Cfr. Roberto TERZI, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, “Bulletin d'analyse phénoménologique”, XIII, 3, 2017, p. 8.

⁴¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours au Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1982, p. 61.

⁴² Cfr. MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 234.

sujet constituant». Ed è proprio in ragione di questo «d'être exposé à» rinvenuto nel tessuto del soggetto, che quest'ultimo può «met[tre] en route une activité». ⁴³

A partire da queste considerazioni, è facile intuire come per Merleau-Ponty sia la significazione *tout court* a necessitare di una reinterpretazione: non più il risultato dell'attività di una coscienza donatrice di senso, ma piuttosto «l'accueil fait à un événement dans une situation, situation et événement n'étant eux-mêmes pas connus, mais saisis par engagement, perceptivement, comme configuration, épreuve de réalité [...], *i.e.* par des existentiels». ⁴⁴

Nonostante ciò, le considerazioni sin qui avanzate non consentono di cogliere in che misura il campo di esistenza proposto da Merleau-Ponty possa smarcarsi dalla “piattezza” e dalla mancanza di “spessore” della coscienza husserliana. È per questo necessario attardarsi brevemente sul meccanismo che regola la formazione degli assi esistenziali che strutturano l'esistenza.

Per farlo, l'autore ricorre alle nozioni di “introiezione” e di “proiezione”, che aveva già evocato negli studi condotti sulla percezione infantile. ⁴⁵ L'introiezione è il processo mediante il quale il soggetto integra in sé nuovi oggetti o qualità oggettuali; la proiezione consiste, invece, nel porre fuori di sé qualità o desideri personali. A strutturare il campo di esistenza è la medesima dinamica, scoperta nel cuore della percezione infantile: questa fa sì che il soggetto acquisti uno spessore nella “sedimentazione” di eventi, percezioni e sensazioni.

Non è un caso, dunque, che alle analisi condotte sul sogno nel corso sulla passività faccia seguito una disamina della nozione di inconscio, che la psicanalisi freudiana individua come vero soggetto del sogno. In effetti, lo stesso concetto di inconscio verrà sintetizzato da Merleau-Ponty come una «sédimentation de la vie perceptive», e rilanciato come «adhérence à un “monde privé” à travers lequel seulement il y a un monde commun»; ⁴⁶ e la strutturazione del campo di esistenza è particolarmente

⁴³ *Ivi*, p. 45.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 372. Corsivo nell'originale.

⁴⁵ Al riguardo cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Structure et conflits de la conscience enfantine*, in M. MERLEAU-PONTY, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Paris 2001. È necessario ricordare che i concetti di “introiezione” e “proiezione” evocati nei corsi sulla psicologia infantile, e in particolare nelle lezioni su *Les relations avec autrui chez l'enfant*, sono mutuati dalla riflessione di Melanie Klein. La ricorrenza di questi termini e ulteriori riferimenti alle analisi di Klein possono essere rintracciati nei corsi tenuti al Collège de France (Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes de cours du Collège de France* seguito dai *Résumés de Cours Correspondants (1956-1960)*, testo stabilito e annotato da Dominique Séglaard, «Traces écrites», Seuil, Paris 1995). Per approfondimenti a questo riguardo cfr. Lucia ANGELINO, *Note sul dialogo tra Merleau-Ponty e Melanie Klein*, “Chiasmi International”, 6, 2005, pp. 369-379.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 278.

osservabile nel sogno – laddove cioè questo «éloigne la barrière de la situation et se laisse fonctionner sans contrôle absolu». ⁴⁷ Un evento apparentemente insignificante sedimenta in noi, invade l’universo onirico e prolifera di significati sui quali non si ha alcun potere; e tuttavia, questa sedimentazione che è “oubli” è anche e sempre “possibilité de réactivation”.

Giunti a questo snodo, sarà dunque necessario introdurre la nozione – semanticamente onirica – che più di tutte consentirà a Merleau-Ponty di intessere armonicamente il funzionamento degli assi che strutturano l’esistenza: la nozione di “simbolismo”.

2. Il simbolismo merleau-pontiano

Rintracciare le coordinate minime del simbolismo merleau-pontiano significa considerare l’influenza dell’opera di Freud sulla sua analisi del sogno; a testimoniarlo, i costanti riferimenti e le note di lettura edite e inedite, nonché l’attenzione dedicata al caso di Dora e al delirio della Gradiva di Jensen. ⁴⁸ Infatti, se l’esistenzialismo binswangeriano è essenziale per l’elaborazione della nozione di campo di esistenza, è soltanto negli studi di Freud che Merleau-Ponty può trovare una valida alternativa all’attivismo onirico della coscienza sartriana.

Benché le note di lettura di *Die Traumdeutung* ⁴⁹ testimonino di un accesso diretto ai testi freudiani, è importante ricordare che la fortuna del freudismo in Francia si ebbe, come già osservato, grazie all’opera divulgativa e critica di Georges Politzer – e che esercitò una certa influenza anche su Merleau-Ponty. ⁵⁰ È dunque a questa duplice ascendenza binswangeriano-politzeriana che va iscritta la riflessione di Merleau-Ponty sulla psicanalisi.

Se l’elogio politzeriano della vocazione concreta del metodo psicanalitico ha esercitato una notevole influenza sulla riflessione di Merleau-Ponty, lo stesso vale per

⁴⁷ *Ivi*, p. 256. O ancora, «Rêver [est] laisser jouer tout ce champ affectif, les parentés, les allusions, les correspondances (...) Rêver [n’est pas] je pense que. Mais pensée selon noyaux signifiants qui ne sont pas présents comme objets», in *Ibidem*, p. 372.

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 295-327.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 371-391.

⁵⁰ Sin da *La Structure du Comportement*, osserva Étienne Bimbenet, gli scritti di Politzer hanno rappresentato un punto di riferimento per la riflessione merleau-pontiana sulla psicanalisi, come testimoniato anche dall’utilizzo di un lessico di chiara discendenza politzeriana – quale “prima e terza persona” e “dramma esistenziale” in *Phénoménologie de la Perception*. Al riguardo, cfr. Étienne BIMBENET, *Voir, c’est toujours voir plus qu’on ne voit: Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible*, “Studia phaenomenologica III”, 3-4, 2003, p. 45. Cfr. anche Paula GALHARDO, *Merleau-Ponty avec et contre Politzer: le sens et la force dans la psychanalyse freudienne*, “doisPontos :”, 13, 3, dicembre 2016, p. 178.

l'attitudine critica tipica dell'incedere politzeriano. Rappresentante, alla stregua di Bachelard, Sartre e Lacan, di una concezione di psicanalisi in senso lato,⁵¹ che si ispirava più all'inquadramento teorico della seconda fase della carriera di Freud, Politzer si scaglia contro la pratica psicanalitica che mira a individuare un "senso latente" dalla sua "espressione manifesta".

Il merito della psicanalisi, e ciò che al contempo la distingue dalla psicologia classica, è la sua vocazione concreta: «ce que la psychanalyse cherche partout, c'est la compréhension des faits psychologiques en fonction du sujet». Questo orientamento, applicato ad ogni fatto psicologico, emerge dalla necessità di comprendere il sogno a partire dall'"io" – contrariamente agli avvicinamenti meccanicistici di un'impostazione più classica, che ne avrebbe fatto l'esito di «schémas en troisième personne».⁵²

La nozione di inconscio, sostiene Politzer, sembra tuttavia contraddire questa attenzione al concreto, in quanto è «la mesure de l'abstraction qui survit à l'intérieur de la psychologie concrète».⁵³ Osserva dunque Merleau-Ponty, rifacendosi a Politzer, che l'inconscio è una creazione dell'analista, in quanto si pone come raddoppiamento del racconto del paziente.

Quando, durante una seduta, un paziente racconta il proprio sogno, lo psicanalista interpreta questo "primo racconto" sulla base di certe regole, producendo un "secondo racconto" che dovrebbe esprimere il contenuto latente del suo sogno. È qui che si introduce la finzione dell'inconscio: il gioco delle forze anonime scoperto in seno al sogno viene prontamente ricondotto a una seconda coscienza, depositaria dei desideri più intimi e nascosti.

Sulle orme di Politzer, Merleau-Ponty si scaglia al contempo contro la tacita riconduzione di questa zona di oscurità a una coscienza e, di conseguenza, anche contro la dinamica del senso latente e del senso manifesto – contestando il preteso meccanismo che porterebbe il sognatore a tradurre il contenuto latente in contenuto manifesto. Per il sognatore che si è distaccato dal linguaggio della veglia, sostiene Merleau-Ponty, «telle excitation génitale ou telle pulsion sexuelle est d'emblée cette image d'un mur que l'on gravit ou d'une façade dont on fait l'ascension que l'on trouve dans le contenu manifeste».⁵⁴

⁵¹ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, in M. MERLEAU-PONTY, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 95.

⁵² Georges POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie : la psychologie et la psychanalyse* [1928], P.U.F, Collection «Quadrige», Paris 2003, p. 41.

⁵³ *Ivi*, p. 156.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 207. Corsivo nell'originale.

Se infatti il contenuto latente non fosse in alcun modo accessibile al soggetto, questo non apporterebbe nessuna distensione al suo desiderio; ma, siccome questo avviene, è fondamentale che non sussista una distinzione essenziale tra colui che sogna e colui che vive in fondo al sogno. Merleau-Ponty insiste così sulla dimensione significativa del contenuto manifesto, che significa di per sé, e che non si compone «de signes conventionnels lui permettant de déguiser sa pensée de rêve, mais des réalités affectives, pleines de sens, librement projetées en lui».⁵⁵ Il sogno si fa così teatro «des relations privilégiées, nullement “inconscientes”»,⁵⁶ ovvero di realtà piene di senso – che il paziente, una volta sveglio, non riesce più a comprendere.

Malgrado gli sviluppi della teoria freudiana siano poco soddisfacenti agli occhi di Merleau-Ponty, questa ha tuttavia il merito di aver messo in luce la permanenza, nel soggetto, dei significati onirici «à l'état *ambivalent* (vécu, pressenti, mais ignoré), nullement à l'état inconscient».⁵⁷ Ed è questa intuizione psicanalitica a mettere in luce la dimensione anonima della nostra esistenza, che giustifica peraltro l'interesse dimostrato da Merleau-Ponty nei confronti di questo campo di studi.

Tuttavia, la psicanalisi freudiana peccherebbe di radicalità nel concepire questo anonimato sul modello della *cogitatio*, riducendo il sogno a un “avere-coscienza-di”. Merleau-Ponty nomina questo errore, che ha minato la radicalità della scoperta freudiana, “primato del pensiero convenzionale”; ed è contro di esso che il filosofo si scaglia. Se «le “sujet” du rêve (et de l'angoisse, et de toute vie), c'est *on*»,⁵⁸ questo implica che al cuore di ciascun atto si nasconde «un arrière-fond de ma conscience». La psicanalisi, se non è compresa come circoscrizione di un sotto-fondo, di «une possibilité interne de ce qu'on appelle la conscience»,⁵⁹ rinuncia alla sua portata rivoluzionaria.

Per Merleau-Ponty, invece, sogno è per eccellenza il luogo di insorgenza di questa dimensione anonima; ed è per questo motivo che non può essere considerato come mero prodotto intenzionale di una coscienza stregata da sé stessa. Radicalizzando il gesto freudiano, il sogno viene compreso come «conscience prise à la jambe», ovvero «changement de structure du sujet».⁶⁰ In questo modo, l'esperienza onirica disattiva il primato del pensiero convenzionale rivelandone l'illusione costitutiva.

A individuare la zona oscura della coscienza, la “messa in scena” del sogno, sarà appunto la nozione di simbolismo – altra eredità freudiana recuperata da Merleau-

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, p. 96.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 207.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, p. 96.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 310. Corsivo nell'originale.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 214.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 214-215.

Ponty attraverso Politzer.⁶¹ La nozione di simbolismo viene introdotta nella riflessione freudiana al solo scopo di rendere conto dell'effetto esercitato dalla censura sul contenuto latente. Non potendo apparire come tale nel sogno, quest'ultimo viene dissimulato in forme che non perturbino il soggetto, e che, per essere comprese, devono essere sottoposte ad una vera e propria traduzione: «la raffigurazione del lavoro onirico», infatti, «non presenta al traduttore difficoltà maggiori di quelle offerte ai lettori dagli antichi scrittori di geroglifici».⁶²

È compito dello psicanalista interpretare il contenuto onirico, essendo quest'ultimo eminentemente simbolico; tradurlo, cioè, nel modo di espressione del contenuto latente. E tuttavia, è necessario ricordare che il simbolismo è relegato a un ruolo secondario nell'architettura freudiana: primario è sempre il contenuto latente che si cela nel contenuto manifesto. Questa traduzione è garantita dal rapporto di simbolismo che lega contenuto manifesto e latente, che fa sì che il primo simbolizzi il secondo e che nel sogno «quelque chose signifie toute autre chose, et non, comme dans la veille “soi-même”».⁶³

La riflessione merleau-pontiana si attarda sull'analisi di questa nozione di simbolismo, interrogandosi sulle implicazioni derivanti da una sua interpretazione come «primitif»⁶⁴ e opponendosi ugualmente al discredito che Sartre riserva a questo concetto – ridotto a una «impuissance congénitale de la conscience à prendre quelque chose pour ce qu'elle est»,⁶⁵ derivante prima di tutto da una «incapacité de *Deckung*, i.e. de conscience “directe” ou conventionnelle».⁶⁶

Ricorrendo alla nozione di *analogon*, Sartre giustificava la quasi-presenza dell'oggetto onirico: l'assenza oggettuale sarebbe stata così mitigata dalla presenza di un altro oggetto in sua vece; il simbolismo primordiale concepito da Merleau-Ponty, invece, tradurrebbe il contenuto onirico in linguaggio vigile, restituendolo in un modo di espressione non più suo – quello, appunto, del pensiero convenzionale. Occorrerebbe quindi liberare il linguaggio che pertiene al sogno, e che altro non è se non il suo simbolismo. Questo simbolismo onirico, anteriore al pensiero convenzionale, costituisce la struttura del pensiero del sogno: crederlo un semplice prodotto della

⁶¹ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Langage et Inconscient*, in M. MERLEAU-PONTY, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris 2000, p. 273.

⁶² Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1898, tr. it. Cesare L. Musatti, *L'interpretazione dei sogni. Freud Opere 3 1899*, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 314.

⁶³ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 259.

⁶⁴ *Ivi*, p. 262.

⁶⁵ *Ivi*, p. 259.

⁶⁶ *Ivi*, p. 197.

rimozione o un modo di esistenza deficiente⁶⁷ rispetto alla coscienza vigile significherebbe cadere nuovamente nella trappola del primato del pensiero convenzionale. Il sogno, esprimendosi in un'altra lingua, testimonierebbe così di una struttura di pensiero assolutamente inedita. Gli esiti di questa riflessione sul simbolismo si spingono, ovviamente, più lontano, permettendo a Merleau-Ponty di individuarlo come l'autentico soggetto tanto del sogno che della vita. Questo vero e proprio sottofondo della coscienza non funziona come risposta qualunque della coscienza a degli stimoli, ma «il est au service des existentiels», ossia «d'évènements récents [...] en tant qu'ils font écho à événements anciens».⁶⁸

Si è già visto come gli eventi, depositando in noi un senso sempre aperto a sviluppi ulteriori, fanno in modo che la nostra esistenza si strutturi su dimensioni o matrici simboliche. Ed è proprio la “dimensionalità” della nostra esistenza ad emergere nel mondo onirico: dove, cioè, non ha più alcun senso chiedersi se qualcosa vi si trovi o meno contenuta. Il sogno assume le fattezze di un «rébus», non di un «dessin»;⁶⁹ e la condensazione è dunque richiesta, poiché ogni elemento onirico è per definizione simbolico. Di conseguenza, se nel sogno viene abolita ogni distinzione e identità, vi sarà al contempo impedita ogni possibilità di chiarezza. E infatti «l'ambivalence des rêves en est constitutive».⁷⁰

La riscoperta merleau-pontiana del simbolismo permette dunque di ripensare la distinzione stabilita da Freud tra senso latente e manifesto, mostrando come questi non pertengono a due registri espressivi differenti, ma che vi è una «imminence du sens latent»⁷¹ propria all'immagine onirica. Il senso latente, trasparenti in modo impressionale, è effettivamente presente nel sogno – in quanto la dinamica simbolica al contempo lo suggerisce e lo maschera.

Il simbolismo onirico non è dunque altro che il libero gioco delle direttrici di senso, che si sono istituite in noi mediante la sedimentazione di eventi, ai quali abbiamo conferito senso soltanto nella misura in cui abbiamo proseguito delle direttrici sedimentate in noi e aperte da eventi passati.⁷² Il sogno, dunque, testimonia

⁶⁷ Il primo costituisce l'errore freudiano, mentre il secondo alla fallacia comune alle riflessioni di Sartre e Politzer. Al riguardo cfr. *ivi*, p. 263.

⁶⁸ *Ivi*, p. 259.

⁶⁹ *Ivi*, p. 269.

⁷⁰ *Ivi*, p. 270.

⁷¹ *Ivi*, p. 265.

⁷² A questo riguardo, è curioso osservare che nella circoscrizione merleau-pontiana di un simbolismo onirico sembra riecheggiare la nozione junghiana di “inconscio collettivo”. L'intento comune ai due autori è infatti quello di sottolineare come il sogno sveli una serie di strutture sovraindividuali, o

nuovamente come il soggetto può “istituire” soltanto in quanto è a sua volta costantemente istituito.

3. La prima radice del corpo: il simbolismo

La riflessione merleau-pontiana sul simbolismo, come si è visto, costituisce una tappa fondamentale per comprendere non soltanto l’esperienza onirica, ma anche la dinamica soggiacente alla nostra esistenza *tout court*. In effetti il sogno, ci ricorda il filosofo, «est à considérer comme une modélisation de la vie»: ⁷³ benché differenti – non è infatti possibile «représenter le “je vis” par simple prolongement du “je pense”» –, Merleau-Ponty riconosce la necessità di «commencer par décrire le “je rêve”». ⁷⁴ Il sogno si erge così a chiave di volta per comprendere il simbolismo, fondamento anonimo del soggetto – presente, benché non tematizzato, anche nella veglia, ma individuabile distintamente nell’ambiente onirico.

Partire dal sogno per comprendere il nostro essere al mondo significherà allora comprendere in che modo tanto il simbolismo quanto il corpo siano indicati da Merleau-Ponty come soggetti del sogno. E in effetti è il corpo come «mise au point perceptive, en général, comme rapport à des situations de drame» ad essere «le sujet du rêve, et non pas la conscience imageante». ⁷⁵ Si tratterà, dunque, di circoscrivere la natura di questa particolare corporeità, mettendone in luce il rapporto con il corpo percettivo.

Sono note le problematiche che la definizione di uno statuto del corpo pone in ambito fenomenologico. E non è un caso, allora, che questa indagine sia al centro di buona parte delle riflessioni di Merleau-Ponty – che, contravvenendo agli approcci meccanicistici, si premura di distinguerlo dalla *res extensa*. A rendere umano un corpo è proprio ciò che ne costituisce l’enigma: il corpo umano è al contempo «chose et mesurant de toutes choses». ⁷⁶ Per comprendere questa duplice natura del corpo, dunque, è in primo luogo necessario distinguerlo dal corpo animale.

junghianamente “archetipi”, che caratterizzano la nostra esistenza o “psiche”. È tuttavia doveroso precisare che, se per Jung tali archetipi sono esclusivamente innati (cfr. Carl Gustav JUNG, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, in C. G. JUNG, *Opere*, Vol. 9, T. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1980), secondo Merleau-Ponty gli assi che strutturano la nostra esistenza non sono immutabili bensì inconclusi, dinamici e aperti ad un futuro ancora da farsi.

⁷³ MERLEAU-PONTY, *L’institution, la passivité*, p. 261.

⁷⁴ *Ivi*, p. 272.

⁷⁵ *Ivi*, p. 253.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 273.

Sebbene corpo umano e animale siano entrambi in relazione a una specifica *Umwelt* e a dei simili, il primo è contemporaneamente chiuso e aperto: non in quanto possieda due nature, ma poiché la sua natura è duplice. Prendendo le distanze anche dagli approcci cibernetici, che assimilano il corpo umano a una macchina che risponde automaticamente a stimoli esterni che vengono computati, la proposta di Merleau-Ponty va nella direzione di un'analisi del corpo non semplicistica o riduttiva, ma attenta a tutte le sue possibili articolazioni.

Il passaggio dalla veglia al sonno rivela con precisione un cambiamento in seno al corpo: schema corporeo durante la veglia, nel sonno il corpo diviene «être indistinct»,⁷⁷ ovvero «corps dédifférencié».⁷⁸ Questo accade, sostiene l'autore, proprio perché sussiste una differenza di natura tra la veglia (“differenziazione” o “sistema diacritico”) e il sonno, che invece è appunto “dedifferenziazione”. Non bisogna però dimenticare che il corpo della veglia non scompare completamente nel sonno; esso funziona parzialmente, come «porteur du rapport au monde, [...] et comme porteur du passé».⁷⁹ Ed è solo in quanto siamo un corpo che possiamo svegliarci dal sonno in seguito a uno stimolo. Il corpo della veglia è così in grado di ricostituirsi proprio in quanto rimane, anche durante il sonno, un campo aperto.

Alla luce di queste riflessioni, si tratta di inquadrare la specificità della corporeità onirica, in quanto si può «comprendre le rêve» solo «à partir du corps».⁸⁰ I suggerimenti disseminati da Merleau-Ponty sia nel corso su *Le Problème de la Passivité* che in quello su *La Nature* – nonché nelle note di lavoro di *Le visible et l'invisible* – ci invitano a inquadrare quindi la nozione di corporeità onirica a partire da quella di simbolismo.

È a questo riguardo illuminante sottolineare che, nella prefazione redatta al volume *L'Œuvre et l'esprit de Freud* di Angelo Hesnard, Merleau-Ponty intende comprendere l'uomo non a partire dal «corps utile, fonctionnel, prosaïque», bensì dal «corps humain qui retrouve sa charge symbolique ou poétique».⁸¹ Lo studio del corpo onirico, ancora una volta, fornisce elementi utili per carpire la natura dell'uomo in generale, debordando così i confini del sogno.

Sebbene una riflessione sul corpo in relazione al simbolismo venga tratteggiata nell'ambito del corso sulla natura precedentemente citato, il rapporto con l'esperienza

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 226.

⁷⁸ *Ivi*, p. 253.

⁷⁹ *Ivi*, p. 227.

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 310.

⁸¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, prefazione all'opera di Angelo HESNARD, *L'Œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Payot, Paris 1960, pubblicato anche in MERLEAU-PONTY, *Parcours deux*, p. 279.

onirica non vi viene mai davvero esplicitato. Alcune significative tracce se ne rinvennero invece in un appunto di poco posteriore, datato novembre 1960 e inserito nel cantiere aperto dell'opera postuma merleau-pontiana; ed è proprio a partire da questa nota che un avvicinamento risulta pensabile.

L'idea di una funzione simbolica del corpo fa la sua prima apparizione nell'ambito di una riflessione sul comportamento istintivo – ben inquadrato dagli studi di Konrad Lorenz ripresi e sviluppati da Merleau-Ponty nel suo secondo corso sulla natura. L'obiettivo è quello di mostrare l'esistenza di un simbolismo aperto e all'opera già nei comportamenti più elementari. L'istinto, in questa prospettiva, non sarebbe quindi la cieca e determinata risposta a uno stimolo ma, al contrario, un'attività senza oggetto, come testimonia la sua capacità di funzionare a vuoto.

Il suo essere *Objektloss*, senza oggetto, fa sì che l'istinto non significhi tanto possedere preliminarmente un senso, quanto un qualcosa che «dessine des pistes incomplètement déterminée et prépare les axes d'une action réelle face à un objet réel». ⁸² Allorché funziona a vuoto, il comportamento istintivo si trasforma in attività simbolica, divenendo così il mezzo di comunicazione con l'ambiente e i propri simili.

Questo carattere di apertura, tipico del comportamento simbolico e già riscontrato nell'animale, acquisirebbe un'importanza singolare nel caso dell'uomo. Comprendere il corpo umano sotto la specola del simbolismo si rivelerebbe quindi essenziale per risolvere l'enigma della sua doppia natura. «En disant que le corps est symbolisme on veut dire que [...] le corps passe dans le monde et le monde dans le corps»; ⁸³ il simbolismo che è il nostro corpo consisterebbe quindi in una connessione intima tra il nostro corpo e il mondo – derivante, in ultima analisi, dalla carne come «indivision de mon corps et du monde». ⁸⁴

Il simbolismo, quindi, è ciò che permette al corpo di aprirsi a ciò che gli è altro, a ciò che sta al di là di se stesso; e, allo stesso tempo, ciò che davvero permette di “possedere” il mondo. Entro «des systèmes d'équivalences interorganiques et interindividuels», le sensazioni e i movimenti raggiungono così il mondo solo in quanto scie di un linguaggio comune al corpo e al mondo.

Vi sono, per Merleau-Ponty, due forme di simbolismo: la prima è simbolismo del corpo; la seconda, del linguaggio. E bisognerà preferire la prima alla seconda, poiché consiste in un «symbolisme d'indivision, où symbole et symbolisé sont liés aveuglement,

⁸² DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, p. 286.

⁸³ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 273.

⁸⁴ *Ivi*, p. 346.

parce que leur rapport de sens est donné par l'organisation du corps». ⁸⁵ Vi sarebbe quindi un linguaggio più primitivo della parola proferita, che si articola in un sistema di equivalenze che il soggetto non possiede – così come l'individuo che parla non detiene la totalità dei significati.

Potrebbe essere questo ciò che sottintende l'espressione di un *logos* naturale o *endiathetos*, silenzioso, da cui proviene il linguaggio inteso come «reprise de ce *logos* du monde sensible dans une architectonique autre». ⁸⁶ Il corpo umano testimonierebbe dunque di queste strutture simboliche, di quell'«ancrage invisible et originaire dans cette dimension primordiale de l'être que Merleau-Ponty appelle chair». ⁸⁷ Questo linguaggio anteriore al linguaggio interverrebbe così nel funzionamento del nostro corpo, facendo sì che percezione e movimento, come tutti i nostri sensi, si pongano entro un rapporto simbolico. Sarebbe dunque a partire da questo linguaggio naturale che un simbolismo convenzionale può emergere da una cavità dell'Essere.

Eppure, un'altra distinzione sembra fare eco a quella tra questi due linguaggi: quella tra “simbolismo onirico” e “simbolismo della veglia”, rintracciata nell'ambito del corso sulla passività. Due simbolismi non identici, ma che possono tuttavia «être homogènes sans se confondre». ⁸⁸ Nel sogno, il corpo si fa eminentemente simbolismo, poiché attiva le matrici simboliche in un movimento che struttura tanto la nostra esistenza quanto la semantica di un linguaggio muto entro cui riverbera il nostro attaccamento all'Essere. Per rifarsi alla fraseologia che Merleau-Ponty mutua dal Maurice Blanchot di *Mort du dernier écrivain*, si potrà dunque distinguere tra “monologo interiore” e quella “parole non parlante” che quest'ultimo individua nell'opera di Henri Michaux. Il monologo interiore, analogamente al simbolismo del linguaggio, non è che l'esempio inefficace, l'«imitation fort grossière», di quel «flux intinterrompu et incéssant de la parole non parlante» – assimilabile per Merleau-Ponty al simbolismo naturale. Il monologo, infatti, «a un centre, ce “Je” infatigable, qui ramène tout à lui-même», mentre «l'autre parole n'a pas de centre, elle est essentiellement errante et toujours en dehors». ⁸⁹

Questo linguaggio afono, peraltro, regolerebbe anche i nostri rapporti con l'altro, e tutto quel sistema di credenze di base che ricade sotto il nome di “onirismo della

⁸⁵ *Ivi*, p. 274.

⁸⁶ *Ivi*, p. 282. Corsivo nell'originale.

⁸⁷ RENAULT, *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie*, p. 167.

⁸⁸ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 261.

⁸⁹ *Ivi*, p. 260. Cfr. Maurice BLANCHOT, *Mort du dernier écrivain*, in M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959.

veglia”. «Comprendre le rêve par le corps» significa allora riconoscere un simbolismo inerente al corpo, che dipende dalla «symbolique générale du monde». ⁹⁰

La già citata nota tratta dai materiali di lavoro ci aiuta a precisare le modalità di essere al mondo attualizzate dal sogno. L’esperienza onirica, precisa Merleau-Ponty, è da concepire «comme l’être au monde sans corps, sans “observation”». ⁹¹ Si tratta dunque di cogliere ciò che questo implica e significa; e sembra essere nuovamente la duplice natura del corpo a fornircene i mezzi. In effetti, se il corpo è ancorato al mondo, lo è proprio in quanto gli appartiene radicalmente, poiché la sua carne è carne del mondo. Eppure, il posto che occupa è affatto particolare: vi si situa, da una parte, in quanto cosa tra le cose; dall’altra, come centro di una prospettiva sulle cose.

Riprendendo l’analisi condotta su questo frammento da Marc Richir, il corpo si situa nel mondo primariamente in quanto *Körper*; e, in secondo luogo, nel suo essere *Leib*. ⁹² È nel primo senso che Richir suggerisce di comprendere l’essere al mondo senza corpo del sogno: la corporeità onirica sarebbe dunque un puro *Leib*, liberato dalla pesantezza della propria materialità. O, come precisa Merleau-Ponty, un «corps imaginaire sans poids» – laddove immaginario non significa annichilimento dell’osservazione, del suo essere “osservatorio” sulle cose, ma piuttosto in quanto disvela la sua dimensione più originaria di cui «l’observation et le corps articulé sont variantes spéciales». ⁹³

Questa dimensione originaria del corpo altro non è che la vera *Stiftung* dell’Essere, l’altra faccia del riconoscimento di uno spessore del corpo; e il sogno ci fornirebbe i mezzi per accedervi. Questo corpo fondamentale che è corpo immaginario ci è restituito per tramite del sogno; e si erge, secondo Richir, a vera e propria «*époque de la réalité et du corps (Leibkörper) situé comme observatoire (et pourtant Körper en lui), époque qui laisserait comme “résultat” [...] un Leib, porteur, désormais, de son “imaginaire”*». ⁹⁴

Il corpo articolato non sarebbe quindi altro che una cristallizzazione secondaria di quanto rende possibile al corpo di essere al mondo: la sua dimensione immaginaria, vale a dire il suo essere simbolismo. In fin dei conti, si tratta di riconoscere al corpo una sua propria dimensionalità, che consiste in ciò «qu’elle ne voit pas» ma «qui fait qu’elle

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 274.

⁹¹ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310.

⁹² Cfr. Marc RICHIR, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble 2000, pp. 291-292.

⁹³ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310.

⁹⁴ RICHIR, *Phénoménologie en esquisses*, p. 292.

voit». ⁹⁵ Il corpo che si rinviene nel sogno costituisce allora la dimensione immaginaria e invisibile del corpo articolato della percezione, e che presuppone «une chair universelle où les corps individuels et leurs articulations se découpent». ⁹⁶

Merleau-Ponty giunge ad affermare è che il «“sujet” du rêve (et de l’angoisse, et de toute vie) c’est on» ⁹⁷ - dove *on* (ovvero “si”) è da intendersi come un «anonymat phénoménologique» ⁹⁸ posto a ricordarci il sistema simbolico entro il quale consistiamo, che istituendoci ci oltrepassa e che non potremo mai possedere coscientemente, dal momento che struttura la nostra stessa esistenza. E dove il “soggetto” è più precisamente «le corps comme *enceinte*», ⁹⁹ immagine che ritorna a più riprese nel *Visible e l’Invisible* per descrivere il rapporto del corpo con il mondo. Se, inizialmente, Merleau-Ponty sostiene che i visibili «entrent [...] dans son *enceinte*, ils sont en lui», ¹⁰⁰ non è per insinuare che il corpo possieda «le monde comme dans une *enceinte* privée». ¹⁰¹ Il corpo non è infatti un recinto chiuso: in quanto carne, esso non può comprendere gli altri e il mondo se non simbolicamente.

Il sogno rivela allora la quintessenza dell’attitudine simbolica del corpo, rilanciata dall’immagine del recinto: il corpo è, come sottolinea Dufourcq giocando sull’ambiguità costitutiva del termine *enceinte*, «caisse de résonance des thèmes diacritiques», ¹⁰² in quanto è dimensione di tutte le dimensioni. In questo modo, le diverse dimensioni dei nostri sensi accolgono le infinite variazioni del sensibile, facendole risuonare in noi, mediante un meccanismo di introiezione e proiezione, che ci lega a doppio filo con il mondo, e di cui il sogno è chiara espressione.

La scena onirica è dunque, appunto, una scena *altra*; e non perché riveli un’altra vita della coscienza, un mondo immaginifico separato da quello reale, ma un differente “modo” della stessa vita e dello stesso mondo. O, più radicalmente, le loro dimensioni più nascoste e originarie. A partire dalle note stese per i corsi del ’54 e del ’55 e fino al progetto incompiuto di *Le visible et l’invisible*, è possibile scorgere sottotraccia una pista di ricerca dipanarsi a partire dall’analisi del sogno. Merleau-Ponty potrebbe avere infatti scorto nell’esperienza onirica – e nel più profondo e originario modo di essere al mondo ivi reperito – proprio la più radicale forma di appartenenza del corpo ad esso.

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 296.

⁹⁶ DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l’imaginaire*, p. 360.

⁹⁷ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310.

⁹⁸ RICHIR, *Phénoménologie en esquisses*, p. 293.

⁹⁹ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310. Corsivo nell’originale.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 179.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 181.

¹⁰² DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l’imaginaire*, p. 58.

Che la profonda comunione con le cose che connota l'esperienza onirica sia forse una prima formulazione della nozione di *chair*?

Nota bibliografica

Louis ALTHUSSER, *Psychoanalyse et sciences humaines*, Librairie Générale Française / IMEC, Paris 1996.

Lucia ANGELINO, *Note sul dialogo tra Merleau-Ponty e Melanie Klein*, “Chiasmi International”, 6, 2005, pp. 369-379.

Jocelyn BENOIST, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Vrin, Paris 1994.

Étienne BIMBENET, *Voir, c'est toujours voir plus qu'on ne voit : Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible*, “Studia phaenomenologica III”, 3-4, 2003, pp. 41-72.

Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau 1930, tr. fr. di Françoise DASTUR, *Rêve et existence*, Vrin, Paris 2012.

Maurice BLANCHOT, *Mort du dernier écrivain*, in M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959.

Annabelle DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht 2011.

Freud SIGMUND, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1898, tr. it. Cesare L. MUSATTI, *L'interpretazione dei sogni. Freud Opere 3 1899*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

Paula GALHARDO, *Merleau-Ponty avec et contre Politzer : le sens et la force dans la psychanalyse freudienne*, “doisontos:”, 13, 3, dicembre 2016, pp. 177-186.

Carl Gustav JUNG, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in C. G. JUNG, *Opere*, Vol. 9, T. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1980.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Paris 2001.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris 2000.

- Maurice MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours au Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1982.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de travail de 1954-1955* (inedite), conservate presso la Bibliothèque Nationale de France (site Richielieu), Volume XIII, MF 12769.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* [2003], Belin, Paris 2015.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes de cours du Collège de France seguito dai Résumés de Cours Correspondants (1956-1960)*, testo stabilito e annotato da Dominique Ségard, «Traces écrites», Seuil, Paris 1995.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible* (1959-1961), Gallimard, Paris 1964.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, prefazione all'opera di Angelo HESNARD, *L'Œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Payot, Paris 1960.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit* (1960), Gallimard, Paris 1964.
- Georges POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie : la psychologie et la psychanalyse* [1928], P.U.F., Coll. «Quadrige», Paris 2003.
- Alexandra RENAULT, *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud*, "Chiasmi International", 5, 2003, pp. 149-177.
- Marc RICHIR, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble 2000.
- Jean-Paul SARTRE, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], Gallimard, Paris 1986.
- Roberto TERZI, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, "Bulletin d'analyse phénoménologique", XIII, 3, 2017, pp. 1-29.

A PARTIRE DAL CORPO

Alterità e intersoggettività in Husserl e Schütz

Antonio DI CHIRO

(Università degli Studi del Molise)

Abstract: In this paper we will try to reconstruct the husserlian analysis of corporeality, showing how it plays a fundamental role in the recognition of otherness and intersubjectivity. Then, we will analyze Alfred Schütz's comparison with husserlian positions, and show how the latter recognizes the failure of Husserl's attempt to decline the constitution of transcendental intersubjectivity only as a function of the consciousness of the transcendental ego. Schütz's proposal is based on the fact that intersubjectivity is not a problem of constitution that can be addressed within the transcendental sphere, rather it the fundamental ontological category of human existence in the world.

Keywords: Husserl, Schütz, phenomenology, body, intersubjectivity.

1. Premessa

In *Fenomenologia dell'estraneo* Bernhard Waldenfels riconosce che esiste una stretta correlazione tra la corporeità e l'estraneità in quanto quest'ultima «si presenta essa stessa corporeamente, ovvero come assenza in carne e ossa, secondo la formula utilizzata da Sartre in allusione alla presenza in carne e ossa del percepito di cui scriveva Husserl; e viceversa un essere corporeo, da parte sua, non è mai pienamente presso di sé». Per Waldenfels «l'enigma dell'estraneità conosce così, attraverso l'enigma del corpo un ulteriore incremento».¹ L'esperienza corporea è il mezzo privilegiato attraverso il quale l'essere umano esperisce l'ipseità e l'alterità in quanto il soggetto si rapporta a se stesso, al mondo e agli altri principalmente tramite il corpo. Come fa notare Vincenzo Costa, «affinché l'altro possa apparire è necessario che nel mio campo fenomenico primordiale si manifesti un corpo vivo simile al mio». L'esperienza dell'altro passa inevitabilmente attraverso la corporeità: «non posso fare esperienza dell'altro senza incontrarlo nella sua pesante massa materiale, corporea e, soprattutto individuale».²

¹ Bernhard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, tr. it. F.G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 79.

² Vincenzo COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010, p. 89.

Qui nascono e si presentano tuttavia una serie di domande e di enigmi di non facile soluzione. Innanzitutto, io *sono* un corpo o *ho* un corpo? Poi, come direbbe Sartre, che «cos'è dunque il mio corpo? Che cos'è il corpo di altri?».³ E ancora, come avviene l'esperienza del corpo proprio e del corpo d'altri? Fino a che punto posso dire di conoscere il mio corpo e quello altrui? Indagare «l'enigma del corpo» significa allora affrontare «lo *shibboleth* della fenomenologia»,⁴ ovvero confrontarsi con una questione fondamentale della tradizione fenomenologica.

In questo lavoro cercheremo di ricostruire l'analisi husserliana sulla corporeità, sull'alterità e sull'intersoggettività. La questione dell'intersoggettività ricopre un ruolo cruciale nel pensiero di Husserl in quanto consente al filosofo di affrontare sia il problema riguardante la comprensione della corporeità, sia il tema relativo al riconoscimento dell'altro come essere autonomo. Ai fini del riconoscimento dell'altro è, infatti, importante il percorso che riguarda la costituzione della struttura di senso relativa al corpo e alla psiche. L'altro è percepito non solo come oggetto che appartiene al mondo, ma anche come un soggetto che ha la possibilità e la capacità di fare esperienza del mondo in maniera del tutto simile alla mia e, quindi, di esperire la realtà allo stesso modo in cui la esperisco io. Così l'altro ha esperienza di me, come soggetto che esperisce il mondo e ha esperienza degli altri che stanno nel mondo. Per Husserl, però, v'è una differenza essenziale riguardo alle condizioni con cui viene costituito un oggetto partendo dall'intenzionalità del soggetto e le procedure con cui avviene l'identificazione dell'altro. Quest'ultimo non è tale solo in relazione a me, ma ha un ruolo autonomo e fondamentale poiché tende a mettermi in discussione in quanto mi concepisce come un altro per lui, così come io lo concepisco come un altro per me.⁵ L'altro mi si rivela non solo come corpo ma anche come psiche e entrambi questi aspetti impediscono una banale e riduttiva identificazione e un'equiparazione dell'altro e della sua esistenza con me e con la mia esistenza. La scoperta dell'alterità d'altri permette a Husserl di superare la limitata dimensione esperienziale del soggetto e, al contempo, apre la strada verso l'orizzonte dell'intersoggettività, ovvero verso ciò che instaura e fonda una «comunità di Io che stanno l'uno insieme all'altro, e l'uno per l'altro» come «una comunità di monadi»⁶ che, non più isolate e autoreferenziali, si aprono verso un mondo comune e verso una dimensione sociale dell'essere umano. In questo modo, la

³ Jean Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Librairie Gallimard, Paris 1943, tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 350.

⁴ WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, p. 42.

⁵ Cfr. Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditation und Pariser Vorträge*, hrsg. von B. Strasser, in *Husserliana*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. A. Canzonieri, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017, pp. 230-233.

⁶ *Ivi*, p. 185.

soggettività trascendentale si trasforma gradualmente in intersoggettività trascendentale, concetto che, secondo Husserl, denota la soggettività trascendentale in maniera più adeguata e precisa:⁷ «Solo l'intersoggettività trascendentale rappresenta la soggettività trascendentale per come realmente è».⁸

Il confronto con la questione husserliana dell'intersoggettività, della corporeità e dell'alterità sarà fondamentale per la riflessione di Alfred Schütz, che riconoscerà il fallimento del tentativo di Husserl di declinare la costituzione dell'intersoggettività trascendentale solo in funzione della coscienza dell'ego trascendentale. La proposta di Schütz si basa sul fatto che l'intersoggettività non è un problema che può essere affrontato e risolto all'interno della sfera trascendentale, ma all'interno della sfera del mondo della vita quotidiana in quanto è un elemento fondamentale dell'esistenza umana nonché un concetto basilare dell'antropologia filosofica. In questo lavoro, cercheremo di dimostrare come il confronto di Schütz con Husserl consenta, da un lato il superamento delle difficoltà irrisolte nel pensiero di Husserl in merito alla questione dell'intersoggettività e del solipsismo in quanto Schütz capovolge la prospettiva husserliana: mentre per Husserl l'alterità è ricercata a partire dal soggetto monadologico, per Schütz, invece, esso ha già sempre una dimensione sociale, ovvero una struttura inter-monadologica e comunitaria. Dall'altro lato, cercheremo di dimostrare come la proposta di Schütz si fondi sul riconoscimento della diversità e dell'alterità del soggetto che da egologico e monadico diventa inter-egologico e inter-monadico, infrangendo ogni tentativo di chiusura autistica e solipsistica e come questo cambiamento di direzione all'interno della prospettiva fenomenologica comporti il riconoscimento dell'imprescindibilità della dimensione sociale del corpo come una componente essenziale dell'esistenza umana.

⁷ Cfr. Vincenzo COSTA, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 115.

⁸ Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, in *Husserliana*, vol. XV, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 74. Si veda anche Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, in *Husserliana*, vol. VI, Nijhoff, Den Haag 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 199: «la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente soltanto nell'intersoggettività». Sul tema dell'intersoggettività in Husserl si vedano i lavori di: Vincenzo COSTA, *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in A. FERRARIN, *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, Ets, Pisa 2006, pp. 109-125; Vincenzo COSTA, Dan Zahavi, *Esperienza e intersoggettività nella prospettiva fenomenologica*, "Bollettino filosofico", 16, 2000, pp. 263-286; Giovanni FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività. Le "Meditazioni cartesiane" di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997; Alice PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano 2004.

2. Corporeità, alterità e intersoggettività in Husserl

Prima di affrontare il tema del corpo in Husserl bisogna partire da una distinzione terminologica propria della lingua tedesca, che per designare il corpo utilizza due sostantivi, *Körper* e *Leib*. Secondo Pugliese, la «lingua tedesca intende con la prima espressione il corpo anatomico, cosa tra le cose, misurabile e oggettiva; con l'altra, invece il corpo vissuto, abitato da una soggettività».⁹ La distinzione tra *Körper* e *Leib*, inoltre, non si basa su una separazione radicale poiché «l'uomo è costituito da entrambi, e li sfrutta entrambi nella propria vita attiva, anche se in maniera diversa. Se il *Leib* è l'organo in cui io immediatamente agisco, il *Körper* è l'unica cosa che inerisce a me».¹⁰ Il primo termine indica, dunque, la dimensione materiale propria del mondo naturale, ovvero il corpo come cosa in un mondo di oggetti. Il secondo termine, invece, rimanda al mondo dello spirito e si riferisce alla dimensione organica propria del vivente e caratterizzata dalle percezioni che in esso si individuano. Per Husserl ogni io è proprietario di un corpo organico. Quest'ultimo a sua volta non è un io, ma una cosa spazio-temporale attorno alla quale si riunisce e si distende l'ambiente sensibile. Il «corpo vivo è il *mezzo di qualsiasi percezione*, è l'*organo della percezione*, partecipa *necessariamente* a qualsiasi percezione», e perciò «qualsiasi cosa, qualsiasi realtà del mondo circostante dell'io ha una propria relazione con il corpo vivo».¹¹ L'esperienza del corpo vivo inoltre si basa su tre caratteristiche che lo contraddistinguono rispetto agli altri corpi che incontro nel mondo e con i quali interagisco e che, in quanto corpi cosali, «sono meri oggetti che incontro dall'esterno». Innanzitutto, il mio corpo vivo «si muove con me e rappresenta il “qui” a partire dal quale guardo il mondo. In secondo luogo ha sensazioni interne».¹² Infatti, per quanto riguarda gli altri corpi io li vedo solo

⁹ PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, p. 92. Sulla questione della corporeità nel pensiero di Husserl si vedano: James DODD, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1997; Dan ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology of the Body*, “Études Phénoménologiques”, 19, 1994, pp. 63-84. Sulla questione della corporeità all'interno della tradizione fenomenologica si veda Vincenzo COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 73-96. Sul tema del corpo in ambito fenomenologico e nel dibattito contemporaneo si veda Valeria BIZZARI, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

¹⁰ PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, p. 93.

¹¹ Edmund HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel, in *Husserliana*, IV, Nijhoff, Den Haag 1952, tr. it. E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 60.

¹² Vincenzo COSTA, *Alterità*, il Mulino, Bologna 2011, p. 114.

muoversi dall'esterno, mentre per quanto riguarda il mio corpo, quando si muove, «da un lato lo vedo muoversi dall'esterno, ma dall'altro lato so che si muove anche senza vederlo dall'esterno». Infine, mentre gli altri corpi posso solo limitarmi a toccarli, «ogni volta che tocco il mio corpo vivo ho una doppia serie di sensazioni: tocco e mi sento toccato». Mentre, dunque, esperiamo il nostro corpo come un corpo animato, ovvero come dotato di una psiche, «cioè con la capacità di sentire», ci limitiamo a percepire gli altri corpi come «meri corpi cosali».¹³ Il problema che si pone riguarda allora il passaggio dalla semplice «percezione cosale a un'interpretazione» che attribuisce agli altri corpi «una capacità di sentire, e dunque, una psiche come la nostra».¹⁴ L'altro mi si presenta come una persona in carne e ossa. Questo non vuol dire che però mi si manifestino in tal modo anche i suoi vissuti. Quello che si presenta a me è solo la fisicità dell'altro e non i contenuti della sua vita di coscienza. Pertanto, noi «esperiamo l'altro, ma lo esperiamo appunto come un altro *ego*, come *una coscienza a cui non abbiamo accesso immediato*, al contrario della nostra».¹⁵ Per evitare che l'altro sia esperito esclusivamente come un'illegittima estensione della mia coscienza e, quindi, solamente come una mia mera appendice, l'esperienza dell'altro si deve basare su quella che Husserl chiama «una certa mediatezza dell'intenzionalità».¹⁶ Secondo Husserl, questo «carattere mediato dell'intenzionalità, per cui io esperisco una coscienza altra dalla mia, dunque senza poterla ridurre al mio flusso di coscienza» è dato dal fatto «che l'*alter ego* si manifesta, entra nella mia vita di esperienza, annunciando in essa un'altra vita di coscienza che mi resta, tuttavia estranea e inaccessibile»,¹⁷ ovvero dal fatto che l'«*alter ego* si manifesta nell'esperienza fenomenica come un corpo vivo altrui».¹⁸ Infatti, il corpo fisico degli altri somiglia al mio, che a sua volta, è non solo un corpo cosale ma anche un corpo vivo. Questa somiglianza mi spinge ad assegnare al corpo degli altri una vita psichica che assomiglia alla mia, dunque una «capacità di sentire che io esperisco in prima persona».¹⁹ L'altro, in questo modo, è come me e, al tempo stesso, è anche altro da me. La sua alterità si palesa nelle modalità con cui l'altro si rivela e si presenta a me. Infatti, io percepisco un altro corpo fisico simile al mio nella modalità «dell'*esser lì*». Il modo di manifestazione dell'altro corpo

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ivi*, p. 115.

¹⁵ COSTA, *Husserl*, p. 121.

¹⁶ HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, p. 187.

¹⁷ COSTA, *Husserl*, p. 122.

¹⁸ COSTA, *Alterità*, p. 115.

¹⁹ *Ibidem*

non si appaia in un'associazione diretta con il modo di manifestazione che di volta in volta il mio corpo vivo ha effettivamente (nel modo dell'*esser qui*), ma questo corpo fisico che si manifesta ridesta in modo riproduttivo una modalità di manifestazione analoga che fa parte del sistema costitutivo del mio corpo vivo come corpo fisico nello spazio. Esso ricorda l'aspetto che avrebbe il mio corpo fisico *se io fossi lì*.²⁰

Questa somiglianza produce un «appaiamento» (*Paarung*) tra i due corpi: tra il mio corpo che è dato come corpo vivo e quello altrui che è dato come corpo fisico. Tramite una «appercezione assimilatrice» il «corpo fisico esterno, che è lì e che è analogo al mio proprio corpo (che è vivo e fisico), riceve il senso di “corpo vivo”»²¹ e in questo modo si ascrive all'altro una vita psichica che non è tuttavia accessibile direttamente a me ma solo in maniera indiretta poiché mi si rivela tramite il corpo, le sue espressioni e i suoi movimenti. Husserl chiama empatia (*Einfühlung*) questo «accesso indiretto e mediato alla vita di coscienza dell'altro».²²

La teoria dell'empatia è centrale per il pensiero di Husserl in quanto gli consente di «rispondere all'accusa mossagli di idealismo solipsistico, ma è insieme la risultante dinamica di un equilibrio teoretico-pratico che gli permette di formulare in positivo un'antropologia»,²³ nonché «l'indice per tutte quelle analisi che portano Husserl a confrontarsi concretamente con il fenomeno dell'incontro con l'altro».²⁴ Bisogna però precisare che Husserl è sempre stato consapevole dello scarto che intercorre tra il soggetto e l'altro, poiché riconosce che «di me stesso io ho esperienza in una originalità primaria; degli altri, della loro vita psichica, ho esperienza in un'originalità che è solo secondaria, in quanto l'estraneo non mi è di principio accessibile in una percezione diretta».²⁵ L'altro e la sua esperienza sono per me qualcosa di oscuro e questa inaccessibilità dell'altro deriva «dal suo originario modo di darsi. L'altro è infatti un sistema di due estraneità di tipo diverso: da un lato la trascendenza del suo corpo fisico, lontano da me nello spazio; dall'altro l'enigma, ben più complesso, del suo essere un io diverso da me». L'empatia è, allora, «l'interazione di una percezione che mi dà la sua

²⁰ HUSSERL *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, p. 197.

²¹ *Ibidem*

²² COSTA *Alterità*, p. 116.

²³ Emilio BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981, p. 77.

²⁴ PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, p. 123.

²⁵ Edmund HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, in *Husserliana*, vol. XVII, Nijhoff, Den Haag, 1974, tr. it. G. Del Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966, p. 289.

corporeità in presenza originaria, e di una appresentazione che invece presentifica, cioè rivela in maniera mediata la sua interiorità».²⁶

Nel concetto di empatia Husserl «realizza una variazione»²⁷ del concetto di intenzionalità, arrivando, come abbiamo già avuto modo di vedere, a definirla come una intenzionalità indiretta, ovvero mediata. Questa definizione significa che l'empatia è una «struttura di reciprocità»²⁸ che ci consente di trovare una strada d'accesso alla coscienza dell'altro e di fare esperienza della sua alterità, una «forma particolare dell'esperienza attraverso la quale l'io che opera l'empatia esperisce la coscienza dell'altro io»,²⁹ come afferma Husserl nel secondo libro delle *Idee*:

Noi esperiamo le stesse cose e gli stessi processi, esperiamo gli animali e gli uomini che ci stanno di fronte, vediamo in essi la stessa vita interiore, ecc. E tuttavia, per ciascuno le sue manifestazioni sono esclusivamente sue, ciascuno ha i propri esclusivi vissuti. Soltanto il singolo soggetto esperisce questi vissuti nella loro corporea ipseità, del tutto originariamente. In certo modo io esperisco (e in ciò sta l'auto-datità) anche i vissuti dell'altro: in quanto l'entropatia, che si realizza insieme con l'esperienza originaria del corpo vivo (*comprehensio*), è sì una specie di presentificazione, ma insieme fonda il carattere della coesistenza corporea. In questa misura abbiamo quindi esperienza, percezione. Ma questa co-esistenza (“*appresenza*” nel senso precedentemente proposto) non può per principio essere trasformata in esistenza immediata originaria (presenza originaria). La peculiarità dell'entropatia sta appunto in questo, che essa rimanda a un'originaria coscienza del corpo vivo - spirito, ma una coscienza tale che io non posso attingerla originariamente, io che non sono l'altro e che fungo soltanto da analogo, un analogo tendente alla comprensione.³⁰

Questo implica che, nonostante l'empatia, io non riesco mai ad avere una visione diretta dei vissuti dell'altro. Pertanto tra me e l'altro rimane un distacco, uno iato che non si riesce mai a colmare appieno.

È proprio su quest'ultimo punto che il pensiero di Husserl sarà criticato in quanto non riesce ad uscire dal solipsismo poiché crea un universo di monadi isolate. Su questo punto, come vedremo, si concentrerà l'attenzione di Alfred Schütz.

Per ora invece, tornando ad Husserl, possiamo affermare che egli riconosce un ruolo fondamentale al tema del corpo ai fini dell'apertura e del riconoscimento dell'alterità: «dopo essere giunto con la riduzione fenomenologica all'io puro come campo e centro

²⁶ PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, p. 125.

²⁷ *Ivi*, p. 126.

²⁸ *Ivi*, 128.

²⁹ COSTA, *Husserl*, p. 122.

³⁰ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, p. 202.

di esperienza trascendentale, Husserl individua nella corporeità l'elemento centrale per la costituzione dell'alterità». ³¹ Il filosofo privilegia però non tanto la dimensione organica del corpo, il *Körper*, quanto invece quella propria del *Leib* legata all'ambiente, quest'ultimo inteso come mondo circostante in cui è compresa e raccolta ogni cosa e quindi anche il corpo: «Ogni cosa della mia esperienza fa parte del mio “ambiente circostante”; ciò significa che tra queste cose rientra anche il mio *corpo vivo* in quanto tale. Non che questo sia una necessità essenziale in ogni senso. Proprio questo ci viene insegnato dall'esperimento di pensiero solipsistico». ³² Husserl riconosce il ruolo fondamentale del corpo anche per quanto riguarda la dimensione dell'intersoggettività: «è evidente come *l'apprensione del corpo vivo svolga un ruolo particolare per l'intersoggettività*, in cui tutti gli oggetti vengono appresi “in modo obiettivo”, come cose in un unico *tempo obiettivo*, in uno *spazio obiettivo*, in un unico mondo obiettivo». ³³ L'io, dunque, nel suo ambiente riconosce se stesso come corpo, come un corpo tra altri corpi, considera gli altri corpi come portatori di un altro io e inizia poi a rapportarsi ad essi vedendo in loro non una semplice e riduttiva trasposizione del proprio io ma dei soggetti estranei. È, dunque, a partire dal riconoscimento di me come monade originaria che io posso esperire le altre monadi e così capire che «sia io che ciascun altro io, siamo uomini tra altri uomini». ³⁴ Questa esperienza, che nel pensiero di Husserl apre la strada ad una dimensione sociale, produce un mutamento radicale all'interno della fenomenologia che da «egologica ed egocentrica» diventa «centrifuga e comunitaria». ³⁵ L'altro si rivela non solo come un altro simile a me, ma anche e soprattutto come un altro diverso rispetto a me, ovvero come qualcuno la cui esistenza non può essere schiacciata e identificata totalmente sulla mia esistenza. Pertanto, la scoperta della radicale alterità dell'altro consente il superamento della propria angusta dimensione personale in vista del riconoscimento dell'esistenza di altri soggetti autonomi e indipendenti. Ed è proprio tale superamento che permette la deiscenza dell'intersoggettività, intesa come la dimensione che fonda una comunità di Io che si trovano l'uno insieme all'altro, ovvero una comunità di monadi che interagiscono e comunicano tra di loro. Pertanto,

³¹ BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, p. 76.

³² HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, p. 83. Sulla questione del solipsismo in Husserl si veda Gerhard EHRL, *Solipsismusproblem und Intersubjektivitätstheorie in Husserls Vorlesungen von 1910/11 und 1923-24*, “Philosophia prima”, 14, 2001, pp. 255-287.

³³ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, pp. 83-84.

³⁴ HUSSERL *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, p. 210.

³⁵ BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, p. 85.

l'intersoggettività realizza la costituzione di un «*un unico e medesimo mondo*»³⁶ e consente l'apertura di una dimensione sociale dell'essere umano.³⁷

3. Schütz e la questione dell'intersoggettività trascendentale in Husserl

Alfred Schütz si misura con il pensiero di Husserl per un periodo che dura più di vent'anni, dai primi anni '30 fino al 1959, anno della sua scomparsa. Questo confronto si snoda lungo due direzioni. Da un lato, un percorso di revisione e approfondimento dei concetti fondamentali della fenomenologia, dall'altro lato, una dura e rigorosa critica della teoria dell'intersoggettività trascendentale. Entrambi i percorsi, pur procedendo in maniera apparentemente parallela, finiranno in realtà per incrociarsi e confluire in un'unica direzione che porterà il filosofo e sociologo viennese a un allontanamento dalle posizioni husserliane.³⁸

Il primo confronto con Husserl riguarda l'opera *La fenomenologia del mondo sociale*,³⁹ in cui Schütz si sofferma sull'analisi della questione dell'alterità affrontata da Husserl in *Logica formale e trascendentale*. La critica di Schütz verte sulla considerazione che, in questo lavoro, Husserl si è limitato a ricondurre la questione dell'*alter-ego* nell'ambito dell'*ego* trascendentale⁴⁰ e che, pur avendo fornito interessanti spunti di riflessione al problema

³⁶ HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, p. 185.

³⁷ Sull'importanza della tema dell'intersoggettività all'interno dell'economia generale del pensiero di Husserl, considerata non come un aspetto marginale della sua riflessione, ma come un elemento centrale e fondamentale della fenomenologia, si vedano i lavori di: Georg RÖMPPEL, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1992; Dan ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1996; Richard KOZLOWSKI, *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991; Julia IRIBARNE, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Alber, Freiburg 1994; Vincenzo COSTA, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; Mauro SMARGIASSI, *La soggettività trascendentale concreta. Linee per una rilettura della fenomenologia di Edmund Husserl*, Aracne, Roma 2003; Peter HUTCHESON, *Husserl's Problem of Intersubjectivity*, "Journal of the British Society of Phenomenology", 11, 1980, pp. 144-162.

³⁸ Sul confronto di Schütz con Husserl si veda Antonio DI CHIRO, *Attualità e importanza della fenomenologia per le scienze sociali. Alfred Schütz lettore di Husserl*, "Segni e Comprensione", 97, 2019, pp. 33-60.

³⁹ Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien 1932, tr. it. F. Bassani, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974, p. 139

⁴⁰ HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, pp. 298-299: «[...] è chiaro come in questa sfera di proprietà primordiale del mio *ego* trascendentale debba giacere il *fondamento di motivazione* per la costituzione di quelle *trascendenze* autentiche che oltrepassano tale sfera, le quali sorgono dapprima come "altri", come altri esseri psicofisici, e in seguito come altri *ego*-trascendentali; e attraverso questa mediazione,

dell'alterità e dell'intersoggettività «non si addentra tuttavia nei problemi concreti».⁴¹ Al di là del giudizio prudente su Husserl, Schütz matura però in questo saggio, un'intuizione fondamentale per quanto concerne la questione dell'intersoggettività: essa deve essere analizzata e affrontata non nell'ambito trascendentale ma in quello del mondo della vita quotidiana.⁴²

Una prima dettagliata analisi delle criticità della teoria husserliana dell'intersoggettività emerge nel saggio pubblicato negli Stati Uniti, *La fenomenologia e scienze sociali*,⁴³ in cui Schütz analizza e approfondisce alcune questioni che riguardano la *Quinta Meditazione*. Husserl, in questa meditazione, aveva affrontato la questione dell'intersoggettività riconducendola, e confinandola, nell'ambito dell'«appaioamento», ovvero di quel procedimento basato su un meccanismo di associazione che permette a due diversi elementi di fondersi per formare un'unione in cui sono individuati e identificati come rassomiglianti. Nel paragrafo 51 della *Quinta Meditazione*, affrontando la questione del rapporto tra alterità e corporeità, Husserl si sofferma ad analizzare «la caratteristica peculiarità dell'apprensione analogizzante mediante la quale un corpo fisico all'interno della mia sfera primordiale viene afferrato anch'esso come corpo vivo, analogo al mio proprio corpo che è vivo e fisico». A tal proposito, egli riconosce che sia l'ego che l'alter ego sono dati «sempre e necessariamente in un *appaioamento originario*»,⁴⁴ che, a sua volta, è una «forma originaria di quella sintesi passiva che, di contro alle sintesi passive dell'*identificazione*, designiamo come *associazione*».⁴⁵ Secondo Schütz, tuttavia, il concetto di «appaioamento» si rivela insufficiente ai fini della risoluzione della questione dell'intersoggettività in quanto tende ad appiattare e ridurre sul proprio ego gli altri soggetti interessati nel processo di associazione. Schütz riconosce che gli altri ego coinvolti in questo processo «non sono solamente in relazione con me attraverso l'accoppiamento associativo al mio esser psicofisico nella loro capacità di essere corporalmente opposti a me», ma si trovano in una relazione con il mio ego che è «un'equazione oggettiva», ovvero «una mutua interrelazione della mia esistenza con quella di tutti gli Altri». Per Schütz questo implica che «così come il corpo

rendono possibile la costituzione di un mondo oggettivo del senso quotidiano: un *mondo del "non-io"*, dell'estraneo all'io. Ogni soggettività intesa in questo senso è riportata costitutivamente al *primo essere estraneo all'io*, nella forma dell' "altro", cioè del non-io nella forma dell'"altro io"».

⁴¹ SCHÜTZ, *La fenomenologia del mondo sociale*, p. 139.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

⁴³ Alfred SCHÜTZ, *Phenomenology and the Social Sciences*, in *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 118-139, tr. it. A. Izzo, *La fenomenologia e le scienze sociali*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 118-138.

⁴⁴ HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, p. 190.

⁴⁵ *Ivi*, p. 191.

dell'Altro è appresentato da me come un Altro, così del mio corpo l'Altro fa esperienza come il suo Altro, e così di seguito. Lo stesso vale per tutti i soggetti, cioè per questa comunità aperta di monadi che Husserl ha definito come intersoggettività trascendentale». ⁴⁶ Il concetto di «mutua interrelazione», a cui in questo saggio Schütz si limita ad accennare, in quanto rapporto «di mutua sintonia e partecipazione tra due o più individui», si rivelerà fondamentale per quanto riguarda l'intersoggettività poiché «consente la deiscenza della dimensione sociale basata su una relazione incentrata sulla condivisione di una comune dimensione temporale, su quella che Schütz definisce un “vivido presente”, ovvero un tempo comune in cui noi cresciamo insieme ai nostri simili». ⁴⁷ Per ora, tuttavia, Schütz si limita in questo lavoro ad una semplice ricognizione delle criticità che emergono dalla concezione dell'intersoggettività proposta da Husserl. ⁴⁸

Il confronto con Husserl e con la questione dell'intersoggettività diventa, tuttavia, sempre più serrato nel corso degli anni. Nel saggio del 1942 *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, ⁴⁹ Schütz sottolinea che la concezione husserliana dell'ego trascendentale presentata nella *Quinta Meditazione* conduce al solipsismo, aggiungendo che lo stesso Husserl è sempre stato pienamente consapevole delle problematicità che la questione del solipsismo pone in merito al problema della costituzione dell'intersoggettività e, soprattutto che non è stato in grado di risolvere queste difficoltà. ⁵⁰ Le obiezioni che Schütz muove riguardano essenzialmente il processo della riduzione trascendentale, attraverso il quale il soggetto elimina dalla sua coscienza ogni riferimento agli altri *ego*, come aveva sottolineato Husserl nella *Quinta Meditazione*. ⁵¹ La riduzione trascendentale conduce al solipsismo poiché «non ha lasciato nulla al di fuori dell'unificato corso della mia coscienza. Questo corso, è, per così dire, chiuso; aperto solo alla mia esperienza interiore e alla mia visione riflessiva: una monade senza finestre». ⁵² Secondo Schütz, Husserl avrebbe suggerito di analizzare questo problema collocando l'inizio della «ri-affermazione del concetto di Altri nei termini della sfera trascendentale». ⁵³ Per Schütz, tuttavia, il procedimento husserliano

⁴⁶ SCHÜTZ, *La fenomenologia e scienze sociali*, p. 126.

⁴⁷ Antonio DI CHIRO, «Mutua sintonia», intersoggettività e «vivido presente». *La filosofia della musica di Alfred Schütz*, “Revista Portuguesa de Filosofia”, vol. 75 (2), 2019, p. 1375.

⁴⁸ SCHÜTZ, *La fenomenologia e scienze sociali*, p. 124, nota.

⁴⁹ Alfred SCHÜTZ, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, pp. 150-179, tr. it. A. Izzo, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in *Saggi sociologici*, pp. 149-178.

⁵⁰ Cfr. SCHÜTZ, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, p. 164.

⁵¹ Cfr. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, pp. 169-175.

⁵² SCHÜTZ, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, p. 165.

⁵³ *Ivi*, p. 166.

rivela che gli «Altri sono anch'essi monadi senza finestre. Ogni monade è capace di compiere la riduzione trascendentale e di mantenere intatta, così come faccio io, tutta la vita intenzionale del suo corso di coscienza diretto allo stesso comune mondo della vita (sebbene messo tra parentesi)». Questo implica che «anche gli Altri avrebbero la loro soggettività trascendentale». ⁵⁴ Pertanto, la conclusione di Schütz è che, nella *Quinta Meditazione*, Husserl non riesce ad uscire dalla trappola del solipsismo in quanto crea un universo popolato da monadi isolate. Le proposte di soluzione al problema dell'intersoggettività presentate da Husserl in questa meditazione si rivelano, dunque, deludenti e soprattutto rimane insoluta la questione relativa alla natura dell'intersoggettività in quanto non è chiaro se essa sia un problema attinente alla sfera trascendentale o se invece appartenga «alla sfera mondana del nostro mondo della vita». ⁵⁵

Nel tentativo di oltrepassare le problematicità che riguardano la teoria husserliana dell'intersoggettività e di superare lo scoglio del solipsismo, Schütz analizza e reinterpreta la teoria della percezione dell'*alter-ego* di Scheler. Questa teoria si basa sull'assunto che la socialità è una componente fondamentale e sempre presente dell'essere umano, nonché «una parte integrante dell'individuo». ⁵⁶ Per Schütz, «lo scopo principale “della teoria della percezione dell'*alter ego*” di Scheler è quello di sottolineare che l'intersoggettività si basa su una dimensione di natura interazionista e non teoretica e che l'io presenta sempre una natura sociale». ⁵⁷ Infatti, per Scheler, «la convinzione dell'esistenza di altri *ego* non è fondata su atti di cognizione teorica», ma su «atti emotivi quali l'amore, l'odio, la volontà, ecc.,». Questo significa che già «in base all'esistenza *essenziale* della coscienza umana anche la società è internamente presente ad ogni individuo». ⁵⁸ Da questo punto di vista, secondo Schütz il merito della teoria scheleriana della percezione dell'*alter-ego* consiste nel collocare l'alterità non nella dimensione teoretica relativa alla sfera trascendentale dell'io, ma in quella «interpersonale del noi» ⁵⁹ in quanto Scheler sostiene che «“In un primo tempo” l'uomo vive più negli *altri* che in se stesso; più nella comunità che nel proprio individuo». ⁶⁰ Tramite

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ivi*, p. 157.

⁵⁷ Antonio DI CHIRO, *Alfred Schütz, Georg Herbert Mead e la fenomenologia all'ombra del pragmatismo*, “Discipline filosofiche”, 1, 2020, p. 200.

⁵⁸ Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923, tr. it. L. Pusci, *Essenza e forma della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 327.

⁵⁹ Cfr. Gianluca SANNA, *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, Armando, Roma 2007, p. 66.

⁶⁰ SCHELER, *Essenza e forma della simpatia*, p. 348. Si veda anche SCHÜTZ, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, p. 160.

questa «scoperta del “primato della socialità”»,⁶¹ Schütz abbandona definitivamente, le posizioni husserliane ed è in grado di affrontare il problema del solipsismo. A partire, dunque, dal saggio su Scheler, Schütz, oltre a maturare la convinzione di un distacco dalle posizioni husserliane, matura anche l'esigenza di spostare la questione dell'intersoggettività dall'ambito trascendentale a quello della realtà del mondo quotidiano.

Il serrato confronto con Husserl torna anche in un saggio del 1952 *Sartre's Theory of Alter Ego*.⁶² In questo lavoro Schütz, tramite le critiche di Sartre a Husserl, ha modo di ribadire il suo distacco dal padre della fenomenologia e dalla sua concezione dell'intersoggettività trascendentale. Infatti, anche Sartre crede che Husserl non sia stato in grado di arginare e superare lo scoglio del solipsismo poiché la sua fenomenologia dell'intersoggettività considera la questione dell'alterità solo per quanto riguarda la dimensione conoscitiva escludendo quella ontologica ed esistenziale, limitandosi dunque a considerare e spiegare il problema dell'Altro unicamente come il risultato di una semplice relazione tra soggetti trascendentali.⁶³ Per Schütz, invece, l'Altro non deve essere considerato come un prodotto delle nostre meditazioni, «ma nella sua esistenza “per noi”, in quanto influenza il nostro essere concreto».⁶⁴ In questo lavoro emerge la consapevolezza definitiva di Schütz delle problematicità insolite nella fenomenologia husserliana e soprattutto la consapevolezza, già maturata nel saggio su Scheler, che la questione dell'*alter ego* costituisca l'argomento fondamentale di ogni filosofia trascendentale.⁶⁵

Le soluzioni avanzate da Husserl per risolvere la questione dell'intersoggettività non convincono, dunque, Schütz, che in una lettera a Aron Gurwitsch del 1952, ritiene che «l'intera teoria di Husserl della soggettività e della intersoggettività sia un disperato tentativo di salvare la fenomenologia trascendentale».⁶⁶ Il distacco vero e proprio nei confronti di Husserl emerge però solo in un saggio del 1957, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*. In questo lavoro, come nota Guido Cusinato, «Schütz rovescia il punto di vista di Husserl sull'intersoggettività in direzione del “noi-centrismo” di

⁶¹ Leonardo ALLODI, *Introduzione*, in Alfred SCHÜTZ, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015, p. 38.

⁶² Alfred SCHÜTZ, *Sartre's Theory of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, pp. 180-203.

⁶³ *Ivi*, pp. 194-195.

⁶⁴ *Ivi*, p. 188.

⁶⁵ Cfr. SCHÜTZ, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, p. 164.

⁶⁶ Alfred SCHÜTZ, Aron GURWITSCH, Richard GRATHOFF (eds.), *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington 1989, p. 182. In un'altra lettera a Gurwitsch del 1954 Schütz si dichiara «convinto che la fenomenologia di Husserl non possa risolvere il problema dell'intersoggettività» (*ivi*, p. 230).

Scheler». Infatti, mentre per Husserl, da un lato, «ogni *ego*» è «tale in rapporto all'*alter-ego*», dall'altro lato, «la radice di tale alterità, e quindi dell'intera intersoggettività, viene poi ricercata da Husserl a partire dalla struttura trascendentale del soggetto monadologico». Schütz, invece, capovolge il discorso husserliano, «ponendosi alla ricerca non del trascendentale del soggetto singolo, ma del trascendentale dell'intersoggettività, in quanto il soggetto è già, fin dall'inizio, una costruzione sociale».

67

L'analisi di Schütz in questo saggio si concentra sulle *Meditazioni Cartesiane* ed egli ha modo di ritornare, in maniera definitiva, su alcune questioni che aveva già affrontato in precedenza. Secondo Schütz, se ci soffermiamo a esaminare riflessivamente la nostra conoscenza dell'altro, possiamo notare che esso ci si presenta fisicamente, «in carne e ossa», ma questo non vuol dire affatto che esso ci si mostri con «i suoi vissuti» in quanto se fosse accessibile in maniera diretta «non sarebbe altro che un momento della mia propria vita di coscienza». ⁶⁸ Al fine di evitare l'errore di ridurre l'altro a un semplice prolungamento della mia coscienza e di concepirlo come un'appendice di quest'ultima, per esperire l'alterità occorre quella che Husserl aveva chiamato, «una certa mediatezza dell'*intenzionalità*», su cui Schütz si era già soffermato nel saggio *La fenomenologia e le scienze sociali*. Il problema che ora Schütz evidenzia è che

L'altro corpo è percepito visivamente, ma il mio corpo non è, di norma, percepito visivamente da me, e anche se lo fosse, lo è solo parzialmente. Il mio corpo vivente è, sicuramente, sempre presente e dato come l'organo istitutivo originario. Ma è presente come percezione interiore dei suoi confini e attraverso l'esperienza cinestetica del suo funzionamento. È quindi presente esattamente in un modo che è il più dissimile possibile dalla percezione esterna di un corpo animato diverso dal mio e quindi non può portare mai a un'appercezione analogica. ⁶⁹

Schütz riconosce, in tal modo, l'inadeguatezza del meccanismo dell'appresentazione ai fini della costituzione dell'alterità, poiché esso non è in grado di spiegare come un corpo che ci appare possa essere esperito come un corpo vivo appartenente a qualcun altro. ⁷⁰ Allo stesso modo, egli riconosce l'inadeguatezza della seconda epoché poiché questa «non potrebbe mai condurre alla costituzione dell'Altro come una monade completa nella mia monade, ma può al massimo produrre l'appresentazione di un altro

⁶⁷ Guido CUSINATO, *Prefazione*, in Alfred SCHÜTZ, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, p. 5.

⁶⁸ COSTA, *Husserl*, p. 121.

⁶⁹ Alfred SCHÜTZ, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague 1970, p. 63.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 64.

ego psicofisico a partire dal substrato del mio ego psicofisico». ⁷¹ Inoltre, si presentano altri due problemi di non facile risoluzione. Il primo è quello legato al trasferimento di senso dal proprio corpo a quello di un altro: «Supponendo che avvenga il trasferimento di senso dal mio corpo al corpo co-esistente dell'Altro, l'Altro mi verrebbe dato come un diverso io psicofisico». Il secondo è quello relativo al fatto che non risulta per niente chiaro come «l'appresentazione di un altro Io psicofisico dovrebbe condurre alla concretizzazione di un'altra monade completa», poi alla «comunità della natura con il corpo vivo dell'Altro, e quindi, a una comune realtà e una comune forma temporale», ovvero alla costituzione dell'intersoggettività. ⁷² La conclusione, alla luce delle criticità esposte, è che «il tentativo di Husserl di spiegare la costituzione dell'intersoggettività trascendentale in termini di operazioni della coscienza dell'ego trascendentale non ha avuto successo». La soluzione proposta da Schütz è che «l'intersoggettività non è un problema di costituzione che può essere risolto all'interno della sfera trascendentale, ma è piuttosto un dato (*Gegebenheit*) del mondo-della-vita». In questo modo, l'intersoggettività diventa, «la categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana nel mondo e quindi di tutta l'antropologia filosofica. Finché l'uomo nasce dalla donna, l'intersoggettività e la relazione-del-Noi saranno la base di tutte le altre categorie dell'esistenza umana». ⁷³ Queste considerazioni costituiscono per Schütz un punto di non ritorno e il commiato finale dalla concezione dell'intersoggettività trascendentale di Husserl. ⁷⁴ A proposito del suo confronto con Husserl, in una lettera a Gurwitsch del 1957, Schütz afferma che

Nel saggio del'57 mostro l'impossibilità di ogni singolo passo della *quinta meditazione*: è il mio distacco dall'analisi della costituzione trascendentale . [...] Il mio saggio su Husserl [...] è il risultato di venticinque anni di riflessione. [...] Per me personalmente questo saggio significa la fine di un'epoca. ⁷⁵

Due anni dopo, Schütz, in un'altra lettera a Gurwitsch, riconosce e ammette che «ogni tentativo di chiarificazione dei concetti base della filosofia husserliana dimostra l'indifendibilità della sua costruzione». ⁷⁶

⁷¹ *Ivi*, p. 67.

⁷² *Ivi*, p. 68.

⁷³ *Ivi*, p. 82.

⁷⁴ Cfr. Luigi MUZZETTO, *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 38.

⁷⁵ Lettera di Schütz a Gurwitsch del 22/03/1957, Alfred SCHÜTZ, Aron GURWITSCH, Richard GRATHOFF (eds.), *Philosophers in Exile*, p. 263.

⁷⁶ *Ivi*, p. 310, lettera a Gurwitsch del 3/02/1959. Bisogna precisare, però, che Schütz non critica *in toto* la fenomenologia husserliana, ma solo la concezione dell'intersoggettività proposta da Husserl,

4. Rilievi conclusivi

Il confronto di Schütz con Husserl sul tema del corpo e dell'alterità produce un cambiamento di senso per quanto riguarda la dimensione dell'intersoggettività. Quest'ultima non riguarda più l'ambito trascendentale ma diventa «la categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana». In questo modo, come abbiamo avuto modo di vedere, Schütz riesce a superare lo scoglio del solipsismo e a uscire dalle secche in cui si era arenato il pensiero di Husserl poiché il soggetto possiede fin dall'inizio una struttura sociale. In difesa di Husserl, si può riconoscere che l'intersoggettività è stata una vera e propria «ossessione che lo ha accompagnato per gran parte della vita, come documenta, la pubblicazione dei tre grandi tomi dell'*Husserliana* dedicati all'intersoggettività»⁷⁷ e come documentano anche i diversi passi delle opere in cui Husserl sembra estromettere, almeno in apparenza, dall'orizzonte del suo pensiero ogni eventualità di un mondo sociale in cui si praticino relazioni di natura intersoggettiva.⁷⁸ Inoltre, bisogna notare che «il termine intersoggettività indica, all'interno della prospettiva fenomenologica, il versante dell'analisi che si confronta col difficile problema costituito dagli altri», ovvero «con il fenomeno della compresenza di più soggetti». Tale fenomeno comporta uno sdoppiamento della «forma generale dell'egoità» che si divide nella «coppia io-tu». L'intersoggettività consente, all'interno della fenomenologia, l'apertura di «una nuova dimensione, nel senso che fornisce allo spazio di vita dell'io una strutturazione completamente nuova»⁷⁹ in quanto mette l'io di fronte ad altri soggetti di cui tener conto. In tal modo, l'intersoggettività introduce una «dimensione ulteriore rispetto a quelle naturali dello spazio e del tempo», e ciò comporta un «rinnovamento complessivo del panorama dei fenomeni»⁸⁰ e anche un cambiamento all'interno del concetto di mondo che si trasforma da un luogo egologico e monadico a uno inter-egologico e inter-monadico in cui il soggetto avverte la presenza di altri io e si relaziona con essi. «In questo modo il volto della mia *Umwelt* subisce davvero una profonda alterazione, perché viene segnato da punti di forte oscurità, da ispessimenti del senso attraverso cui i miei raggi intenzionali penetrano solo

come ribadisce in una lettera a Gurwitsch del 1956: «Non ho nulla [...] di ragionevole da dire sulla fenomenologia speculativa (costitutiva). Solamente penso e ho sempre pensato che la psicologia fenomenologica dell'atteggiamento naturale sia molto più feconda» (*ivi*, p. 255, lettera a Gurwitsch del 01/05/1956).

⁷⁷ BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, pp. 72-73.

⁷⁸ Cfr. *ivi* p. 72. Si veda, ad esempio, HUSSERL, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, p. 355.

⁷⁹ PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, p. 69.

⁸⁰ *Ibidem*

debolmente»⁸¹ e si modifica la dimensione percettiva del soggetto che deve riformulare i suoi parametri orientativi in riferimento agli altri che incontra nel mondo. Questo cambiamento di direzione all'interno del concetto di mondo comporta il riconoscimento dell'imprescindibilità della dimensione sociale come «forma fondamentale del mio essere al mondo», una forma che non può essere trattata «come un semplice oggetto di pensiero» o come un «anonimo contenitore di oggetti di natura particolare, quali sono gli uomini». Pertanto, l'intersoggettività non si limita ad essere una «strutturazione teorico-pratica tra le altre, ma costituisce la formazione di senso più ricca e complessa» dell'esistenza umana, una dimensione che «costituisce il sistema di coordinate in cui trovano spazio e legittimità gli eventi»⁸² umani, eventi che non trovano posto per via delle interrelazioni spirituali reciproche tra i soggetti coinvolti nella dimensione spaziale e temporale propria delle scienze naturali. La dimensione dell'intersoggettività, infatti, si «declina nella concretezza dei mondi vissuti dagli uomini: la cultura e l'arte, la storia, il lavoro e la politica» e «agisce “sordamente” sulla nostra vita egologica, rendendola costantemente una vita in comune».⁸³ Quest'ultima, si basa sul fatto che l'io è membro di una «comunità fungente» ed è «necessariamente sottoposto a dinamiche complesse e circolari» che vanno al di là della semplice passività e che legano i soggetti all'obbligo continuo di dover fare i conti con l'alterità degli altri soggetti con cui entrano in relazione nella loro vita e all'interno del loro mondo. L'intersoggettività è, dunque, la «forma più significativa e intensa di relazionalità. Essa è la forma di relazione adatta ai soggetti, il luogo dove si realizza, nella maniera più ricca di significato, la bidirezionalità delle intenzioni».⁸⁴ Inoltre, bisogna riconoscere che il discorso sull'intersoggettività si struttura lungo due diverse direzioni. Da un lato, si tratta di capire le condizioni di possibilità dell'esistenza dell'altro. Dall'altro lato, si deve affrontare, una volta riconosciuta l'esistenza di una individualità estranea, il problema della sua relazione con il soggetto e della possibilità di un confronto comunicativo con l'altro.⁸⁵ Infatti, il

fatto che i soggetti si fronteggino e si riconoscano non garantisce ancora che tra essi vi sia uno scambio significativo. Per aderire al vissuto, invece, la descrizione fenomenologica deve articolare solitudine e comunicazione non come i due poli di un'alternativa, ma come due momenti dell'unico e complesso fenomeno della coesistenza.⁸⁶

⁸¹ *Ivi*, p. 70.

⁸² *Ibidem*

⁸³ *Ivi*, pp. 70-71.

⁸⁴ *Ivi*, p. 71.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁸⁶ *Ivi*, p. 73.

Il problema dell'intersoggettività si pone quando Husserl analizza la relazione tra

soggettività trascendentale e dinamiche costitutive: il soggetto isolato appare, a quel punto, come un'utile astrazione metodologica che, tuttavia, nel momento in cui “gira attorno alle cose”, afferrandone variazioni e circostanze apprensionali, deve presentarsi in quanto corpo. E il corpo non è una realtà astratta bensì esteticità in movimento, corpo tra altri corpi, comunicazione ed espressione intersoggettiva. La questione dell'intersoggettività appare dunque in Husserl nel momento in cui si sottolineano le funzioni estetiche del corpo nei processi esperienziali.⁸⁷

Bisogna, inoltre, sottolineare che la riflessione di Husserl sul tema dell'intersoggettività non si configura come un «luogo oscuro», ma come la logica continuazione «di un lavoro di chiarificazione concettuale sulla costituzione del tutto implicito in *Idee I*, e fors'anche in scritti precedenti, nella precisa consapevolezza che la costituzione stessa non può compiersi nel solipsismo, cioè nell'ambito di un progetto isolato e astratto».⁸⁸ Il tema dell'intersoggettività, dunque, nasce «non da vaghe esigenze “esistenziali” [...] bensì dalle ricerche sulla costituzione della natura nei suoi vari strati d'esperienza, reale e possibile»⁸⁹ e pertanto esso non costituisce, all'interno della riflessione di Husserl, un elemento solitario, ma caso mai il «completamento delle analisi già avviate sulla coscienza trascendentale e sulla teoria della costituzione» che ora si vanno a ricongiungere con gli aspetti e le questioni che riguardano i «significati esperienziali, corporei, estetici».⁹⁰ Con temi e problemi, quindi, che partono dall'orizzonte della corporeità e che «conducono all'intersoggettività empatica, per poi fondare il senso generale conoscitivo della comunità intersoggettiva in generale e nelle sue specifiche “forme di vita”».⁹¹

Alla luce di queste considerazioni possiamo affermare che il merito della soluzione schütziana dell'intersoggettività non limita la prospettiva fenomenologica ma la arricchisce dall'interno, aprendo in questo modo una nuova strada verso la spiegazione e la comprensione delle strutture di senso che regolano i rapporti tra i soggetti umani. A tal proposito, s'impongono tuttavia due riflessioni, tra loro interrelate, che contribuiscono ad illuminare il confronto tra i due filosofi e soprattutto il fatto che il distacco di Schütz da Husserl non avvenga in modo radicale, ma tramite un percorso lento e graduale.⁹²

⁸⁷ Vincenzo COSTA, Elio FRANZINI, Paolo SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 185.

⁸⁸ *Ivi*, p. 186.

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ivi*, p. 187.

⁹¹ *Ibidem*

⁹² Cfr. MUZZETTO, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, p. 25.

La prima questione si basa sul fatto che «le difficoltà di Husserl» sono le stesse che si ripresentano nel lavoro di Schütz, con la differenza che quest'ultimo assume «l'intersoggettività come problema sociologico e non filosofico».⁹³

La seconda questione verte sul fatto Schütz è perfettamente consapevole dei problemi irrisolti e delle questioni lasciate in sospeso dalla fenomenologia husserliana e soprattutto della necessità di dover mettere da parte il metodo fenomenologico.⁹⁴

Secondo Luigi Muzzetto, diversi critici del pensiero di Schütz prolungano in maniera indebita alcune questioni problematiche della fenomenologia trascendentale alla fenomenologia dell'atteggiamento naturale. Questi errori derivano essenzialmente dalla difficoltà di individuare una precisa distinzione tra i «due piani nell'opera di Husserl»; nella «riconosciuta legittimità del passaggio di conoscenze acquisite nella sfera trascendentale alla sfera mondana» e nell'«incompiutezza dell'opera di Schütz». A questo si deve aggiungere che ad una «mancanza di chiarezza», ha contribuito la serie di mutamenti e di modifiche che la posizione di Schütz ha sviluppato nel corso della sua evoluzione in riferimento alla fenomenologia trascendentale. A parziale giustificazione di Schütz è necessario sottolineare che il pensiero di Husserl, specialmente sulla questione dell'intersoggettività, era in continuo cambiamento e Schütz, ritenendo ogni nuova rielaborazione e revisione da parte di Husserl del suo pensiero come una sistematizzazione parziale e momentanea, si è sempre limitato a critiche settoriali, confidando nel fatto che le difficoltà che emergevano nell'opera di Husserl potessero trovare comunque soluzione⁹⁵ e questo nella consapevolezza che «la fenomenologia è un'impresa seria e difficile. La sua opera è solo agli inizi, e il suo compito futuro enorme».⁹⁶ Riteniamo, pertanto, alla luce delle considerazioni qui svolte, opportuno affermare che Schütz continua a seguire il percorso tratteggiato da Husserl e lo apre verso nuove direzioni e nuovi sentieri, contribuendo a far uscire l'intersoggettività dall'angusto confine della dimensione trascendentale.⁹⁷

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*

⁹⁵ *Ivi*, pp. 25-26.

⁹⁶ Alfred SCHÜTZ, *Some Leading Concepts of Phenomenology*, in *Collected Papers*, vol. I, p. 115, tr. it. A. Izzo, *Alcuni importanti concetti della sociologia*, in *Saggi sociologici*, p. 115.

⁹⁷ Si vedano, in tal senso, i lavori di Dan ZAHAVI, *Horizontal Intentionality and transcendental Intersubjectivity*, "Tijdschrift voor Filosofie", 59 (29), 1997, pp. 304-321; *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, "Journal of Consciousness Studies", 8, No. 5-7, 2001, pp. 151-67; *Husserl and transcendental intersubjectivity*, Ohio University Press, Athens 2001. Zahavi introduce il concetto di «co-soggettività» o «open intersubjectivity». Secondo Zahavi, durante il processo percettivo, l'oggetto percepito è tematizzato tramite un'anticipazione delle altre percezioni di esso, ovvero co-intenzionando i profili assenti. L'appresentazione di caratteristiche non percepite di oggetti, che è

Nota bibliografica

Leonardo ALLODI, *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 9-101.

Emilio BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981.

Valeria BIZZARI, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

David CARR, *The paradox of subjectivity: The self in the transcendental tradition*, Oxford University Press, New York 1999.

Vincenzo COSTA, Dan ZAHAVI, *Esperienza e intersoggettività nella prospettiva fenomenologica*, “Bollettino filosofico”, 16, 2000, pp. 263-286.

implicita nell'intenzionalità percettiva, presuppone un riferimento alle percezioni che altri soggetti potrebbero avere di questi oggetti. Per Zahavi, i profili assenti inclusi nell'orizzonte interno dell'oggetto percepito si presentano come profili che altri potrebbero vedere nel momento in cui io accedo all'oggetto dal lato dato. In altri termini, le percezioni possibili a cui il profilo assente si riferisce non sono mie, sono percezioni che altri potrebbero avere. Questo implica che la percezione non si risolve mai nell'immediato e che si configuri come una struttura di riferimento ad altri eventuali e possibili, nonché anonimi soggetti percipienti che sono necessariamente incarnati. In questo percorso un ruolo fondamentale è giocato dal corpo, poiché il soggetto riesce a intenzionare il mondo grazie al fatto di possedere capacità cinestetiche, collegate originariamente al suo essere corpo e quest'ultimo permette di stabilire un ponte tra il soggetto, il mondo e gli altri soggetti che si incontrano in questo mondo. Zahavi, a partire anche da un dibattito con David Carr, arriva a proporre un approccio di natura interazionista alla questione dell'intersoggettività. Secondo quest'approccio, in linea anche con la riflessione propria della tradizione fenomenologica, da Husserl a Merleau-Ponty, passando per Scheler e Schütz, che riconosce al corpo una funzione conoscitiva fondamentale nel processo percettivo della propria soggettività e dell'alterità, il soggetto tende a superare la propria angusta dimensione e ad aprirsi all'altro e l'intersoggettività si configura come un percorso interattivo, costituito da dinamicità e reciprocità tra diversi soggetti necessariamente incorporati. Sul dibattito tra Carr e Zahavi, si veda: David CARR, *The paradox of subjectivity: The self in the transcendental tradition*, Oxford University Press, New York 1999; Dan ZAHAVI, *Transcendental subjectivity and metaphysics: A discussion of David Carr's paradox of subjectivity*, “Human Studies”, 25, 2002, pp. 103-116. Per una discussione critica del dibattito tra Carr e Zahavi, si veda Junguo ZHANG, *Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology*, “Human Studies”, 44, 2021, pp. 121-138. Per una critica alla teoria di Zahavi sull'open intersubjectivity, si veda Gunnar DECLERCK, *Absent Aspects, Possible Perceptions and Open Intersubjectivity: A Critical Analysis of Dan Zahavi's Account of Horizontal Intentionality*, “Journal of the British Society for Phenomenology” 49, (5), 2018, pp. 1-21. Sul rapporto tra corpo e intersoggettività si veda Dermot MORAN, *Intercorporeality and intersubjectivity: A phenomenological exploration of embodiment*, in C. DURT, D. FUCHS, and C. TEWES (eds.), *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*, The MIT Press, London 2017, pp. 29-46.

- Vincenzo COSTA, Elio FRANZINI, Paolo SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- Vincenzo COSTA, *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in A. Ferrarin, *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, Ets, Pisa 2006, pp. 109-125.
- Vincenzo COSTA, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Vincenzo COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 73-96.
- Vincenzo COSTA, *Husserl*, Carocci, Roma 2009.
- Vincenzo COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.
- Guido CUSINATO, *Prefazione*, in Alfred Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 5-8.
- Gunnar DECLERCK, *Absent Aspects, Possible Perceptions and Open Intersubjectivity: A Critical Analysis of Dan Zahavi's Account of Horizontal Intentionality*, "Journal of the British Society for Phenomenology" 49, (5), 2018, pp. 1-21.
- Antonio DI CHIRO, *Attualità e importanza della fenomenologia per le scienze sociali. Alfred Schütz lettore di Husserl*, "Segni e Comprensione", 97, 2019, pp. 33-60.
- Antonio DI CHIRO, *Alfred Schütz, Georg Herbert Mead e la fenomenologia all'ombra del pragmatismo*, "Discipline filosofiche", 1, 2020, pp. 185-206.
- Antonio DI CHIRO, «*Mutua sintonia*», intersoggettività e «*vivido presente*». *La filosofia della musica di Alfred Schütz*, "Revista Portuguesa de Filosofia", vol. 75 (2), 2019, pp. 1343-1380.
- James DODD, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1997.
- Gerhard EHRL, *Solipsismusproblem und Intersubjektivitätstheorie in Husserls Vorlesungen von 1910/11 und 1923-24*, "Philosophia prima", 14, 2001, pp. 255-287.

- Giovanni FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività. Le “Meditazioni cartesiane” di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.
- Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, in *Husserliana*, vol. VI, Nijhoff, Den Haag 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditation und Parisiner Vorträge*, hrsg. von B. Strasser, in *Husserliana*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. A. Canzonieri, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017.
- Edmund HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel, in *Husserliana*, IV, Nijhoff, Den Haag 1952, tr. it. E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.
- Edmund HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, in *Husserliana*, vol. XVII, Nijhoff, Den Haag, 1974, tr. it. G. Del Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966.
- Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, in *Husserliana*, vol. XV, Nijhoff, Den Haag 1973.
- Peter HUTCHESON, *Husserl’s Problem of Intersubjectivity*, “Journal of the British Society of Phenomenology”, 11, 1980, pp. 144-162.
- Julia IRIBARNE, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Alber, Freiburg 1994.
- Richard KOZLOWSKI, *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991.
- Dermot MORAN, *Intercorporeality and intersubjectivity: A phenomenological exploration of embodiment*, in C. DURT, D. FUCHS, and C. TEWES (eds.), *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*, The MIT Press, London 2017, pp. 29-46.

- Luigi MUZZETTO, *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, Franco Angeli, Milano 1997.
- Alice PUGLIESE, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano 2004.
- Georg RÖMPP, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1992.
- Gianluca SANNA, *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, Armando, Roma 2007.
- Jean Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Librairie Gallimard, Paris 1943, tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Max SCHELER, *Wesen und formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923, tr. it. L. Pusci, *Essenza e forma della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980.
- Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien 1932, tr. it. F. Bassani, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974.
- Alfred SCHÜTZ, *Phenomenology and the Social Sciences*, in *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 118-139, tr. it. A. Izzo, *La fenomenologia e le scienze sociali*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 118-138.
- Alfred SCHÜTZ, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, pp. 150-179, tr. it. A. Izzo, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 149-178.
- Alfred SCHÜTZ, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015.
- Alfred SCHÜTZ, *Sartre's Theory of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, pp. 180-203.
- Alfred SCHÜTZ, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague 1970, pp. 51-91.

Alfred SCHÜTZ, *Some Leading Concepts of Phenomenology*, in *Collected Papers*, vol. I, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, pp. 99-117, tr. it. A. Izzo, *Alcuni importanti concetti della sociologia*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 99-117.

Alfred SCHÜTZ, Aron GURWITSCH, Richard GRATHOFF (eds.), *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington 1989.

Mauro SMARGIASSI, *La soggettività trascendentale concreta. Linee per una rilettura della fenomenologia di Edmund Husserl*, Aracne, Roma 2003.

Dan ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology of the Body*, "Études Phénoménologiques", 19, 1994, pp. 63-84.

Dan ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1996.

Dan ZAHAVI, *Horizontal Intentionality and transcendental Intersubjectivity*, "Tijdschrift voor Filosofie", 59 (29), 1997, pp. 304-321.

Dan ZAHAVI, *Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, "Journal of Consciousness Studies", 8, No. 5-7, 2001.

Dan ZAHAVI, *Husserl and transcendental intersubjectivity*. Ohio University Press, Athens 2001.

Dan ZAHAVI, *Transcendental subjectivity and metaphysics: A discussion of David Carr's paradox of subjectivity*, "Human Studies", 25, 2002, pp. 103-116.

Bernhard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, tr. it. F.G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

Junguo ZHANG, *Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology*, "Human Studies", 44, 2021, pp. 121-138.

PROCESSI DI COSTITUZIONE DEL SÉ E DELL'INTERSOGGETTIVITÀ NEI CASI DI *MIRROR-TOUCH SYNESTHESIA*

Giulio GALIMBERTI

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: Mirror-touch synaesthetes (MTS) feel a touch on their own body when this touch is seen on another body. Synesthesia, more generally, refers to an automatic and involuntary neurophysiological condition where one attribute of the environment triggers a secondary experience that is not typically associated with the first. Two explanations known as the Threshold Theory and the Self-Other Theory have been proposed for the occurrence of MTS. The first one is based on the discovery of mirror neurons in the somatosensory cortex which is responsible for receiving tactile stimuli. Observing a person being touched typically activates the same neural areas involved in the first-person touch experience. Threshold theory explains the conscious experience of touching one's body as exceeding a threshold of awareness due to mirror system hyperactivity. This explanation is in some ways incomplete. Individuals with MTS seem to have an atypical self-awareness. Comparing synaesthetes with non-synesthetic controls in Rubber Hand Illusion and Enfacement Illusion experiments shows increased malleability of bodily self-awareness in synaesthetes. However, these experiments show that it is possible to alter proprioceptive body maps in non-synesthetes. The sense of self thus emerges as a weaving process between exteroception and proprioception. Our self-awareness comes from multisensory integration processes that are based on sensorimotor contingencies determined by our bodily engagement. The intersubjectivity assumed through the mirror system proposes that the bodily self is conditioned by the observed actions of others as it simulates them internally. Enactivism and embodiment theories can work together to provide a clearer account of MTS.

Keywords: Mirror-touch Synesthesia, Mirror System, Bodily-Self, Sensorimotor contingency, Intersubjectivity.

Mirror-Touch Synesthesia (MTS) è il termine con cui si definisce una tipologia di percezione vicaria¹ cosciente: alcuni soggetti, mentre osservano una persona che viene toccata, sentono a loro volta il tocco sul proprio corpo. La sensazione tattile dei soggetti in questione corrisponde a quella della persona osservata secondo due modalità

¹ La percezione vicaria inconscia si verifica nella maggior parte degli adulti sani e consiste nell'osservazione di risposte neurali e corporee alle esperienze altrui. La percezione vicaria è un modo semplice e basilare di impegnarsi cognitivamente con gli altri, una forma di cognizione sociale alternativa alla teoria della mente.

spaziali: un vero e proprio rispecchiamento in cui se viene toccata la guancia sinistra si sentirà il tocco sulla propria guancia destra, oppure, secondo una mappatura anatomica dove la guancia vista, e la propria sentita, sono la stessa. La MTS riguarda l'1,6% della popolazione ed è quindi una delle forme più frequenti di sinestesia il cui indice di presenza, comprendendo le sue molte versioni, rimane complessivamente minore al 5%. Per sinestesia si intende una condizione neurofisiologica automatica e involontaria che coinvolge nella percezione cosciente la partecipazione di un'informazione ulteriore rispetto a quelle presenti nell'ambiente tipico di un "normopercipiente". Sinestesia è un termine ombrello che raccoglie numerosissime esperienze percettive nelle quali si possono però generalmente riconoscere un *inducer*, il fattore scatenante che provoca la sinestesia, e un'esperienza percettiva associata nota come *concurrent*. Il caso *mirror-touch* rientrerebbe quindi nell'insieme delle sinestesie visuo-tattili in cui una data percezione visiva viene automaticamente integrata con una sensazione aptica. Molto di quello che oggi sappiamo riguardo le sinestesie si è basato su resoconti di casi individuali. Ricordiamo tra i più celebri il "signor S", Solomon Shereshevskji, su cui scrive *The Mind of a Mnemonist* Alexandr Lurija. Il primo caso di MTS che viene riportato in un articolo del 2005² riguarda "C" la cui percezione sinestetica è analizzata attraverso fMRI in comparazione a dodici soggetti di controllo non-sinestetici. Sul fatto che la MTS possa rientrare a pieno titolo nella categoria di percezione sinestetica si è molto discusso e ancora oggi non emerge una posizione organica a riguardo. I sinestetici *mirror-touch* non presenterebbero quella tipica componente idiosincratca dell'associazione induttore-concomitante che è al contempo fattore di complicazione e di riconoscimento nella teorizzazione della sindrome sinestetica. L'analisi dei casi di sinestesia grafema-colore o uditivo-visiva mostrano con chiarezza come non ci sia nessuna ragione per cui il numero "3" o il suono della nota "la" possa essere percepito come rosso o blu o verde o giallo. Questa enorme disomogeneità percettiva cade nella MTS dove, al più, varia la forza con cui il tocco viene avvertito. Parallelamente a questa differenza fenomenologica ne emergerebbe una neurofisiologica: i meccanismi neurali soggiacenti sembrano essere diversi.³ Si conoscono dal 2001 le due teorie complementari addotte come spiegazione neurologica del fenomeno sinestetico. L'attivazione incrociata proposta da Ramachandran e

² Cfr. Sarah-Jayne BLAKEMORE *et al.*, *Somatosensory activations during the observation of touch and a case of vision-touch synaesthesia*, "Brain", 128, 7, 2005, pp. 1571-1583.

³ Per una recente analisi dell'ipotesi di un meccanismo causale comune o parzialmente condiviso tra la MTS e le altre sinestesie cfr. Jamie WARD, *The Co-occurrence of Mirror-Touch With Other Types of Synaesthesia*, "Perception", 48, 11, 2019, pp. 1146-1152.

Hubbard⁴ vede nella sinestesia un cross-cablaggio cerebrale, un mancato *pruning* sinaptico che fa in modo che aree di diversa funzione comunichino tra di loro. Secondo Grossenbacher e Lovelace,⁵ invece, la sinestesia deriva da una connessione a *feedback top-down* che non viene inibita, ma lasciata propagare all'indietro secondo il percorso neurale del *concurrent*. Per la MTS sono state proposte due teorie, anch'esse complementari, ma distinte dai modelli di Ramachandran e Grossenbacher: la "Teoria della soglia" e la "Teoria sé-altro".

1. Teoria della soglia e Teoria sé-altro

Nell'insieme di scoperte che riguardano i neuroni specchio si è potuto osservare la loro presenza nella corteccia somatosensoriale deputata alla ricezione di stimoli tattili. Si può così comprendere come «l'esperienza soggettiva di essere toccati in una parte del proprio corpo determini l'attivazione dello stesso circuito neurale attivato dall'osservazione del corpo di qualcun altro che viene toccato». ⁶ Se, quindi, osservare una persona che viene toccata attiva tipicamente le stesse aree neurali coinvolte nell'esperienza del tocco in prima persona, altrettanto tipicamente questo tocco su di sé non viene percepito a livello cosciente. Nel suo articolo, Blakemore mostrava estratti di materiale audiovisivo in cui delle persone venivano toccate. Registrando l'attività cerebrale comparata tra "C" e i controlli non sinestetici si osservava come, nonostante le

⁴ La loro ipotesi, coerentemente con la tipologia di sinestesia più studiata, la grafema-colore, nasce dall'intuizione della possibile connessione neurale di due aree della corteccia visiva molto vicine tra loro. L'area V4 che risponde specificamente ai colori, e la VWFA, *visual word form area*, che è deputata all'elaborazione della forma dei grafemi. Ramachandran descrive l'attivazione incrociata che prevede la stimolazione di neuroni processanti numeri in concomitanza dell'attivazione di quelli che processano invece colori. Questa coattivazione è dovuta ad una connessione tra le due aree adiacenti che normalmente non avviene. Cfr. Edward HUBBARD, Vilayanur Subramanian RAMACHANDRAN, *Synaesthesia: A window into perception, thought and language*, "Journal of Consciousness Studies", 8, 12, 2001, pp. 3-34.

⁵ Le connessioni a *feedback* trasmettono segnali di rientro dalle aree superiori a quelle primarie. Nelle aree superiori si opera un'integrazione degli stimoli, qui le informazioni provenienti da aree sensoriali primarie differenti convergono. Normalmente, una volta arrivato in queste aree multimodali, lo stimolo induttore non rientra in quelle primarie attraverso segnali discendenti *top-down*. Qui si distinguerebbe la percezione sinestetica: queste connessioni a *feedback* normalmente inibite sarebbero invece lasciate propagare all'indietro. Compatibilmente con questa teoria si può spiegare l'effetto sinestetico provocato dagli allucinogeni i quali disinibiscono momentaneamente alcuni segnali *feedback*, effetto più difficilmente spiegabile con il meccanismo orizzontale di cross-cablaggio. Cfr. Peter GROSSENBACHER, Christopher LOVELACE, *Mechanisms of synesthesia: Cognitive and physiological constraints*, "Trends in Cognitive Sciences", 5, 1, 2001, pp. 36-41.

⁶ Vittorio GALLESE, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 308.

aree implicate fossero in larga misura coincidenti, “C” mostrasse iperattività nella corteccia somatosensoriale primaria (S1) e secondaria (S2). Questo risultato confermava la funzione del sistema specchio nei non sinesteti e permetteva di spiegare la MTS come sovraccitazione del medesimo meccanismo. La Teoria della soglia, proposta per la prima volta in questo studio, spiega l’esperienza cosciente del tocco sul proprio corpo come superamento di una soglia di consapevolezza dovuta all’iperattività del sistema specchio. In questo modo si ipotizza che il grado di attivazione delle aree somatosensoriali «potrebbe essere un importante meccanismo che permette al soggetto di distinguere chi viene toccato». ⁷ La teoria viene però considerata insufficiente per la comprensione del fenomeno a causa del fatto che i sinesteti *mirror-touch* attivano anche l’insula anteriore durante l’osservazione del tocco altrui, zona che rimane inattiva nei non sinesteti. Inoltre, i sinesteti hanno una ridotta densità di materia grigia nella regione di giunzione temporoparietale destra (rTPJ) e nella corteccia prefrontale mediale (mPFC), nonché una maggiore densità di materia grigia e bianca nel lobo temporale destro. ⁸ Queste differenze nella struttura cerebrale dei sinesteti si accompagnano a resoconti di sensazioni non completamente sovrapponibili allo schema tocco osservato-tocco sentito, coinvolgendo modifiche più ampie alla propriocezione corporea. Ward e Banissy riportano, per esempio, questo caso:

As Nadia (Comaneci, the gymnast) moved through her routines my body would twitch and my muscles would move as she moved, and my friends just considered me a freak, and I couldn’t explain it, and I wasn’t trying to do it, and I just found the more I watched her the muscles in my legs would fire, and my legs would move. I remember being not able to explain what I was doing or why I was doing it. ⁹

Oppure ancora: «I loved to stand in front of the Giacometti (sculpture). It is a very good feeling. So I love to stand in front of them and feel I am getting longer». ¹⁰ Una serie di simili *report* ha fatto supporre che all’esperienza della MTS potesse in qualche modo contribuire un disturbo nella capacità di distinguere sé dagli altri, la propria consapevolezza corporea da quella altrui. Sottolineando nuovamente come la Teoria sé-altro non entri in competizione, né invalidi la precedente Teoria della soglia, ma semmai la completi, Ward e Banissy propongono due possibili interpretazioni per comprendere la fenomenologia della MTS: una consapevolezza di sé atipica e un indebolimento nella capacità di controllare le rappresentazioni di sé e degli altri. Nel

⁷ *Ibidem*

⁸ Cfr. Jamie WARD, Michael BANISSY, *Explaining mirror-touch synesthesia*, “Cognitive Neuroscience”, 6, 3, 2015, p. 122.

⁹ *Ivi*, p. 123.

¹⁰ *Ibidem*.

primo caso si suggerisce che il senso di autoconsapevolezza non coincida con i limiti della propria pelle, ma si espanda includendo le esperienze altrui nella propria percezione corporea. Seguendo i racconti di vari sinesteti, infatti, si nota come essi non descrivano esperienze fuori dal corpo, una proiezione del sé all'esterno, semmai riferiscano lo scenario opposto: incorporano gli altri nel sé corporeo. Sembrerebbe dunque essere indecidibile determinare chi sia il soggetto che riceve il tocco. In modo altrettanto atipico, nell'ipotesi di mancata capacità di controllo, si ipotizza che i sinesteti *mirror-touch* abbiano difficoltà a inibire le rappresentazioni mentali altrui, non riuscendo a far prevalere le rappresentazioni di sé in quei compiti socio-cognitivi che lo richiederebbero. Nonostante risultati congruenti abbiano mostrato che i sinesteti presentino un *deficit* nei compiti di imitazione, in cui la rappresentazione dell'azione dell'altro dovrebbe essere inibita e il proprio piano motorio potenziato,¹¹ la mancata inibizione rappresentazionale altrui sembra essere una conseguenza, piuttosto che una con-causa dell'emergere della sinestesia *mirror-touch*. La ricerca sulla Teoria sé-altro, soprattutto nell'ipotesi di variazione dell'autoconsapevolezza, è stata recentemente sviluppata mostrando come, insieme a spiegare la percezione atipica della MTS, possa far procedere verso la formulazione di ipotesi preferibili riguardo il comune processo di costituzione del sé.

2. Multisensorialità e malleabilità del sé corporeo

Dopo il pionieristico articolo di Blakemore, Serino e colleghi hanno sperimentato la particolare condizione di integrazione multisensoriale che si sviluppa tra l'osservazione del tocco e la sensazione tattile corporea: «Watching someone being touched can modulate tactile experience in nonsynaesthetes as well».¹² Nell'esperimento da loro proposto, vedere una persona che viene toccata sulla guancia dimostra di migliorare la prestazione di rilevamento della stimolazione tattile sulla nostra guancia. Cooptando il paradigma sperimentale del “confronto tattile”, originariamente sottoposto a soggetti con danni cerebrali, si può constatare che se entrambe le nostre guance vengono stimulate, ma una delle due con una carica elettrica maggiore, tendiamo a riportare consapevolezza in questa solamente, perdendo la sensazione meno intensa. L'integrazione visuo-tattile, in questo compito, ci aiuta permettendoci di rilevare con più chiarezza entrambi gli stimoli se accompagnati dall'osservazione di una scena

¹¹ Cfr. Idalmis SANTIESTEBAN *et al.*, *Mirror-touch Synaesthesia: Difficulties Inhibiting the Other*, “Cortex”, 71, 2015, p. 119.

¹² Andrea SERINO *et al.*, *Viewing a Face (Especially One's Own Face) Being Touched Enhances Tactile Perception on the Face*, “Psychological Science”, 19, 5, 2008, p. 438.

coerente. Questo effetto, noto come rimappatura visiva del tocco (*visual remapping of touch*, VRT), aumenta sensibilmente quanto più la persona osservata è simile a noi fino ad un massimo di accuratezza quando osserviamo noi stessi. Lo studio su non sinestetici porta a considerare la valenza dell'integrazione multisensoriale nella costruzione dell'esperienza cosciente, nonché i suoi effetti sulla nostra autoconsapevolezza. L'interazione corporea di vari stimoli sensoriali è stata indagata in molti fenomeni percettivi che rientrano nel dibattito a cavallo tra neuroscienze e filosofia riguardante il cosiddetto “*binding problem*”, quel processo problematico che fa sì che dalla stimolazione ambientale di vari percetti si possa ottenere un'unità percettiva cosciente. Tipico esempio di *binding* multisensoriale è l'effetto McGurk descritto nell'articolo dell'omonimo psicologo nel 1976.¹³ Si sperimenta quando, guardando le labbra di una persona muoversi nel pronunciare un fonema, se ne ascolti pronunciare uno diverso. Ciò che si percepisce da questa mancata corrispondenza è generalmente un fonema che integra e combina le due sensazioni. Vedo la sillaba “ga”, sento la sillaba “ba”, percepisco la sillaba “da”. Riconoscere la pronuncia di una parola comporta spesso un'interazione tra udito e vista. Allo stesso modo, sono molti gli studi riguardanti il *binding* intersensoriale che legano tatto e udito. Ascoltare un segnale uditivo durante la masticazione influisce sul giudizio di alcuni parametri tattili come la morbidezza, croccantezza, o durezza. E ancora, stabilire la provenienza di un suono cambia se a questo si lega una stimolazione tattile, e così di seguito. Si può parlare di una sinergia tra i contenuti informativi cross-modali che influenza, modifica e determina la percezione unificata cosciente. Le varie matrici sensoriali si completano, concorrono e si richiamano l'un l'altra per il fatto di disporsi e attivarsi in un sistema spazio-temporale olistico. Spesso infatti, ciò che percepiamo non è chiaramente distinguibile in stimoli che riguardano un solo organo di senso, né vengono da questo soltanto processati. L'intero nostro corpo, ci ricorda Herder in *Plastica*,¹⁴ «è un perpetuo sensorio comune che ora è toccato da una parte ora dall'altra». L'esperienza percettiva è sempre un modo di impegnare il corpo che integra le diverse qualità fenomeniche. Essere sensibili ad uno stimolo è necessario, ma non sufficiente al fatto che su questa sensazione si costruisca una determinata percezione. Percepire implica riconoscere, organizzare e dare coerenza alla totalità degli stimoli a cui siamo sensibili. Gli studi sull'integrazione multisensoriale aiutano a dimostrare come la percezione si radichi nel corpo, che è il luogo di interazione attiva tra i sensi perché, infatti, «avere un corpo significa possedere

¹³ Harry MCGURK, John MACDONALD, *Hearing lips and seeing voices*, “Nature”, 264, 1976, pp. 746-748.

¹⁴ Cfr. Johann Gottfried HERDER, *Plastica*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 2010.

un modello dell'insieme completo della collaborazione dei sensi che è originaria rispetto ai singoli percetti i quali offrono vie per tradurre e gestire le situazioni».¹⁵ L'integrazione multisensoriale non è però il modo in cui si organizza la sola percezione cosciente dell'ambiente esterno a noi, non coinvolge modalità sensoriali unicamente esterocettive, ma ristrutturata contemporaneamente la nostra consapevolezza corporea. L'esperienza cosciente di coincidere stabilmente con il nostro corpo anatomico, la chiarezza della nostra localizzazione ed estensione spaziale che ci permette, tra le altre cose, di distinguerci dagli altri, cade sostenendo l'ipotesi di un continuo processo di integrazione multisensoriale che fa dell'identità corporea una condizione dinamica e plastica. Questo è diventato tanto più chiaro quante più evidenze si sono raccolte sul fatto che diversi tipi di esperienza corporea del sé possano essere dissociati sperimentalmente.¹⁶ La dualità costitutiva della soggettività, l'essere "eccentrici" a noi stessi, eredità teorica plessneriana prima tematizzata dalla fenomenologia, viene così indagata dalle neuroscienze a partire da una serie di esperimenti illusori, da una parte, o patologie e sindromi, dall'altra. In entrambi i casi, «this pre-reflective awareness of being a bodily and agentive self can be disrupted».¹⁷ Partendo dall'articolo del 2000 di Shaun Gallagher,¹⁸ le neuroscienze hanno studiato questa scissione del sé secondo due esperienze distinte, ma intrecciate, denominate "senso di *agency*" e "senso di *ownership*". «Whereas sense of ownership (SoO) describes the feeling of mineness toward one's own body parts, feelings or thoughts, sense of agency (SoA) refers to the experience of initiating and controlling an action».¹⁹ È nota, riguardo l'analisi del senso di *ownership*, l'illusione della mano di gomma (*rubber hand illusion*, RHI). In questa esperienza illusoria indotta, osservare una mano protesica che viene toccata insieme alla stimolazione tattile sincrona sulla propria mano porta a incorporare la mano inorganica nel senso di *ownership* del proprio corpo. Questi esperimenti mostrano un SoO non unitario e malleabile che porta a sovrapporre la localizzazione della mano artificiale verso la propria, ciò che viene definito *proprioceptive drift*. L'illusione della mano di gomma è un perfetto esempio esplicativo delle potenzialità dei processi di integrazione multisensoriale nella costituzione del senso di sé. La RHI presenta un'interazione tra vista, tatto e propriocezione: «Vision of tactile stimulation on the rubber hand captures the tactile sensation on the participant's own hand, and this visual capture results in a

¹⁵ Chiara CAPPELLETTO, *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Laterza, Roma 2009, p. 79.

¹⁶ Cfr. Niclas BRAUN *et al.*, *The Senses of Agency and Ownership: A Review*, "Frontiers in Psychology", 9, 535, 2018, p. 4.

¹⁷ *Ivi*, p. 1.

¹⁸ Cfr. Shaun GALLAGHER, *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, "Trends in Cognitive Sciences", 4, 2000, pp. 14-21.

¹⁹ BRAUN *et al.*, *The Senses of Agency and Ownership: A Review*, p. 1.

mislocalization of the felt location of one's own unseen hand towards the spatial location of the visual percept».²⁰ L'illusione della mano di gomma, in questo modo, mostra come si possa indurre un offuscamento dei confini tra sé e l'altro con una certa indifferenza al fatto che questo "altro" sia animato o meno, purché lo si riconosca sufficientemente simile a sé. Per avvicinare il caso dell'illusione della mano di gomma alla discussione sulla sinestesia *mirror-touch* si deve quindi constatare che anche nei non sinestetici si avverte la sensazione di essere toccati sul proprio corpo mentre si vede un altro "corpo" essere toccato e questa esperienza multisensoriale cambia le rappresentazioni corporee del soggetto dell'esperimento. La condivisione dell'esperienza tattile con un altro-da-sé ha delle chiare somiglianze con l'esperienza della MTS. Curiosamente, testando l'illusione della mano di gomma su sinestetici *mirror-touch* si è notato che non solo avesse successo allo stesso modo che nei non sinestetici, ma in qualche modo i sinestetici non necessitavano della stimolazione sulla propria mano per sentire il tocco sulla protesi come attribuibile al proprio corpo. C'è quindi una qualche connessione tra il processo di creazione del senso di *ownership* e la capacità di percezione vicaria cosciente, tipica della MTS. La possibilità di alterare le mappe corporee propriocettive in seguito all'illusione della mano di gomma ci illustra come le rappresentazioni del nostro corpo non siano stabili e immutabili, ma siano precarie e continuamente aggiornate da esperienze multisensoriali integrate.²¹ Ciò che normalmente riteniamo essere i limiti del nostro corpo, la localizzazione nello spazio dei nostri confini personali, non coincide con la nostra disposizione anatomica, con la datità fisica delimitata dalla pelle, ma si rinnova o smentisce nel continuo processo di tessitura tra esterocezione e propiocezione. Se questo è vero, i sinestetici *mirror touch* sembrano avere un grado di disinibizione maggiore nei processi plastici e multisensoriali che integrano ciò che reputo essere me, con ciò che reputo essere altro-da-me.

3. *Enfacement Illusion*

Confondere il proprio braccio con una protesi inorganica è quindi possibile. Il riconoscimento avviene tanto più quella mano somiglia alla nostra: se il soggetto dell'esperimento ha una carnagione scura e la mano di gomma è eccessivamente chiara riuscirà più difficoltosa la *proprioceptive drift*. Altrettanto influisce la disposizione

²⁰ Manos TSAKIRIS, *The multisensory basis of the self: From body to identity to others*, "Quarterly Journal of Experimental Psychology", 70, 4, 2017, p. 598.

²¹ Cfr. Lara MAISTER, *Mirror-touch synaesthesia changes representations of self-identity*, "Neuropsychologia", 51, 5, 2013, p. 807.

anatomica della protesi, infatti, se la mano è ruotata in una posizione assolutamente innaturale l'identificazione avviene a fatica. Date queste condizioni la propriocezione si può dislocare. Cosa succede se al posto di una mano volessimo influenzare e modificare le rappresentazioni del nostro volto? Le nostre facce sono considerate con grande consenso il tratto distintivo della nostra identità. In Simmel si legge che il volto «è il simbolo di tutto ciò che l'individuo ha portato con sé come presupposto della sua vita, in esso è depositato ciò che del suo passato è disceso nel fondamento della sua vita ed è diventato in lui un insieme di tratti permanenti».²² Dato il presupposto per cui l'identità abbia nel volto un luogo privilegiato per il suo riconoscimento, si potrebbe ottenere l'ipotesi secondo cui la rappresentazione del proprio volto sia un costrutto stabile e impermeabile al cambiamento.²³ La ricerca neuroscientifica ha mostrato invece che attraverso alcune manipolazioni, anche in questo caso basate su stimoli multisensoriali, si possa cambiare il modo in cui elaboriamo il nostro volto. L'*Enfacement Illusion* (EI) viene indotta dall'osservazione del volto di una persona che viene toccato in concomitanza con il volto del partecipante. Prima di essere sottoposti a questo estratto video, ai soggetti dell'esperimento viene chiesto di osservare una serie di immagini di volti modificati digitalmente con un *morphing* graduale che sovrappone il loro a quello del soggetto che vedranno sullo schermo. In questa prima fase viene chiesto loro di riconoscere l'immagine "autentica" del proprio volto e cercare di dire in che misura le immagini modificate assomiglino a se stessi o all'altro. In seguito all'osservazione del video con il tocco in sincrono vengono riproposte le stesse immagini per vedere che effetto abbia sul riconoscimento del proprio volto. La situazione proposta nell'*Enfacement Illusion* corrisponde all'esperienza di guardare se stessi in uno specchio, vedendo però il volto di uno sconosciuto al posto del proprio riflesso. Effettivamente, chiamati a riconoscere le immagini *morphed*, i partecipanti aumentano la percezione di somiglianza tra l'altro e sé confondendo la soglia di nitida distinzione del proprio volto ed evidenziandone la plasticità nell'auto-rappresentazione. Anche il proprio volto viene quindi di volta in volta riconosciuto attraverso un aggiornamento nelle informazioni multisensoriali. L'illusione funziona solo in occasione di precisa sincronia del "tocco condiviso", di quello osservato con quello sentito. In un articolo del 2013 Maister e colleghi²⁴ hanno usato il paradigma dell'EI su soggetti con sinestesia *mirror-touch*. Per i sinesteti, tuttavia, la componente del tocco fisico veniva rimossa

²² Georg SIMMEL, *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*, in Georg SIMMEL, *Lo spazio dell'interazione*, a cura di F. Bianchi, Armando Editore, Roma 2019, p. 77.

²³ Cfr. Giuseppina PORCIELLO *et al.*, *The 'Enfacement' illusion: A window on the plasticity of the self*, "Cortex", 104, 2018, p. 261.

²⁴ Cfr. MAISTER, *Mirror-touch synaesthesia changes representations of self-identity*, pp. 802-808.

perchè la sola osservazione del tocco sull'estraneo nel video sarebbe dovuta bastare affinché avvenisse l'illusione. Prima del compito di osservazione, il gruppo di sinesteti e i soggetti di controllo non sinesteti hanno ottenuto prestazioni di auto-riconoscimento simili tra loro. Come ipotizzato, dopo il video, i sinesteti hanno mostrato un cambiamento significativo nella prestazione rispetto ai controlli, i quali, senza il tocco sincrono sul proprio volto non ne modificavano le rappresentazioni. «Specifically, the images that participants had initially perceived as containing equal quantities of self and other became more likely to be recognised as the self after viewing the other being touched».²⁵ Il risultato conferma l'ipotesi secondo la quale la MTS non riguardi solamente l'attivazione aumentata delle aree del circuito specchio, non si esaurisca in un'esperienza tattile condivisa, ma coinvolga una più ampia malleabilità dei confini corporei e un offuscamento dei processi di distinzione tra sé e gli altri. Un aspetto non trascurabile dei risultati dello studio di Maister e colleghi risulta essere la direzione con cui questa confusione tra le immagini di sé e degli altri viene registrata. I sinesteti avvicinano il volto altrui al proprio, lo vedono più simile a sé di quanto non lo vedessero in partenza, prima dell'osservazione del video. Non accade però il contrario, non aumenta il riconoscimento di somiglianza del proprio volto in quello altrui. Questo suggerisce che i partecipanti hanno "incorporato" i tratti del volto estraneo nelle proprie rappresentazioni di sé e non viceversa, non hanno cioè proiettato se stessi all'esterno. Un risultato coerente con la fenomenologia generale della MTS, tipologia di sindrome caratterizzata da una proiezione dell'altro nel sé, piuttosto che una proiezione del sé negli altri,²⁶ che permette di distinguerla da altre condizioni atipiche o patologiche come la schizofrenia e la depersonalizzazione.²⁷ I sinesteti *mirror-touch* incorporano il tocco sul corpo di un altro nel proprio, ma non esportano la propria esperienza tattile sul corpo degli altri. L'insieme di questi risultati porta a riflettere su come il nostro più basilare senso di autoconsapevolezza sia determinato da un costante processo di elaborazione percettiva che conferma la reversibilità del nostro sé corporeo ricordando che Damasio aveva definito il sé come «what the immune system identifies as belonging to the body».²⁸ L'analisi dei casi di MTS ci spinge a chiederci quanto di ciò che è fuori dai confini del nostro corpo anatomico possa essere avvertito come "noi" e fino a dove la nostra coscienza corporea possa estendersi.

²⁵ *Ivi*, p. 802.

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 807.

²⁷ Per un'analisi sulle somiglianze e differenze tra le varie esperienze di confusione sé-altro in relazione all'aumento della percezione vicaria si veda, Natalie BOWLING *et al.*, *Atypical bodily self-awareness in vicarious pain responders*, "Philosophical Transactions of The Royal Society B", 374, 1787, 2019, pp. 1-33.

²⁸ Antonio DAMASIO, *Mental self: The person within*, "Nature", 423, 2003, p. 227.

4. Sé corporeo e contingenze sensorimotorie

Per meglio comprendere le condizioni di possibilità di queste variazioni nel senso di sé può essere utile riprendere l'analisi sul sistema *mirror* che si è visto essere al centro della Teoria della soglia. Gallese, nel saggio del 2017 pubblicato per *MIT Press*, scrive: «the multisensory integration leading to the experience of our body as our own is not merely due to perceptual association of the visual and proprioceptive inputs, but is conditioned by whether we are able to perform actions with a given body part».²⁹ Questo significa riportare nell'esperienza minima e pre-riflessiva del sé corporeo non solo il portato multisensoriale della percezione, ma anche la natura enattiva della soggettivazione. Il nodo percezione-azione è stato sottolineato con forza dalla teoria enattiva che nasce in seno alle prospettive dell'*embodiment* le quali compiono uno sforzo per restaurare la rilevanza corporea affinché si riesca a comprendere l'intelligenza del corpo e la materialità della cognizione. In consonanza con la critica merleau-pontiana all'equivalenza tra vedere e pensare di Cartesio, Varela contesta la coincidenza tra registrazione informazionale e deduzione realistica del mondo, tipica dell'indirizzo cognitivista. La realtà non è un insieme di dati deducibili e la percezione «non consiste nel recupero di un mondo preesistente, ma piuttosto nella guida percettiva dell'azione in un mondo che è inseparabile dalle nostre capacità sensorimotorie».³⁰ Soggetto e ambiente si co-costituiscono in modo processuale e dinamico, lontani da una percezione stabile e definitiva, tanto quanto da un ambiente dato e immutabile. Se il corpo è un sistema di coordinate spaziali che integra le informazioni sensoriali provenienti dalle sue singole parti, questo sistema è incentrato sul movimento. Il corpo proprio si costituisce sulle possibilità motorie da accordare a loro volta alle informazioni sensoriali raccolte. Maturana e Varela parlano di questa interdipendenza, propria del mondo organico, come di un accoppiamento strutturale. Le informazioni sensoriali sono continuamente organizzate e riorganizzate dall'azione di un sistema percettivo in movimento immerso in un ambiente il quale, nel momento in cui è percepito, viene trasformato e “mosso” e che a sua volta muove e plasma le possibilità percettive del soggetto. «L'organismo istituisce l'ambiente e da questo, nello stesso tempo, viene

²⁹ Vittorio GALLESE, *Neoteny and social cognition: A Neuroscientific Perspective on Embodiment*, in C. DURT, T. FUCHS, C. TEWES, *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, MIT Press, Cambridge 2017, p. 321.

³⁰ Francisco VARELA, *Il reincanto del concreto*, in P. L. CAPUCCI (a cura di), *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville, Bologna 1994, p. 158.

modellato».³¹ Le cinestesi³² ci informano di questo dinamismo relazionale per cui grazie al fatto che i nostri recettori corporei si mobilitano nello spazio questo prende forma, o meglio, diventa distinguibile, comprensibile, e insieme percepibile. Similmente, Alva Noë riflette sul fatto che la percezione non è qualcosa che ci capita, che riceviamo, ma qualcosa che facciamo accadere nel momento in cui l'ambiente si rende disponibile alla percettibilità attraverso la condotta del nostro corpo. La percezione non è un incontro accidentale con l'esterno che i soggetti subiscono e possono al massimo misurare e controllare, è invece un atto selettivo e trasformativo di un corpo che si muove. Un approccio, questo, che descrive la percezione come *performance*. Noë parla di “contingenze sensorimotorie”, un insieme di criteri pratici di co-variazione tra sensazioni e movimenti, delle occasioni di interazione tra i soggetti e il loro ambiente secondo un'esplorazione attiva dei primi, e delle risposte più o meno attese provenienti dal secondo. Nascono come configurazioni percettive stabilizzate rispetto ad una situazione ambientale precedentemente incontrata e stanno alla base della natura pragmatica e relazionale della mente incarnata.³³ Questo ci riporta alla frase di Gallese: la percezione avviene attraverso il corpo che è dato, primariamente, come insieme di potenzialità motorie che si specificano, di volta in volta, in relazione all'ambiente in cui è immerso. La teoria enattiva permette di comprendere così un dato rilevante: «The most primitive sense of self is bodily self».³⁴ Noi esperiamo la realtà con una serie di esercizi e pratiche che si servono di uno strumento originario, una prima modalità di superamento della distanza tra interno ed esterno, che consiste nel nostro corpo. Il corpo è un dispositivo duttile, determinabile dalla nostra prassi. Sono quindi gli atti e le *performance* che si compiono con questo dispositivo che fanno sì che risulti ciò che io percepisco essere me. Seguendo Jean-Luc Petit si può riconoscere lo scostamento tra l'oggettività anatomica e l'esperienza soggettiva sulla base della concezione del

³¹ *Ivi*, p. 152.

³² Termine introdotto dal medico londinese Henry Charlton Bastian nel 1880, indicano l'esperienza propriocettiva del muoversi nello spazio derivante da recettori muscolari, tendinei e articolari. Le cinestesi costituiscono l'aspetto essenziale dello schema corporeo, concetto di provenienza dalla neurologia clinica di inizio Novecento, che definisce la possibilità di discernere il posizionarsi nello spazio del corpo proprio. Lo schema corporeo comprende un sistema di processi grazie ai quali possiamo coordinare i nostri movimenti nello spazio e riusciamo a mettere in atto e mantenere certe posture. Grazie allo schema corporeo abbiamo una percezione preconsua della nostra disposizione e localizzazione precedente ad ogni effettivo movimento.

³³ Cfr. Alva NOË, John Kevin O'REGAN, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, “Behavioral and Brain Sciences”, 24, 2001, pp. 939-1031.

³⁴ GALLESE, *Neoteny and social cognition: A Neuroscientific Perspective on Embodiment*, p. 321.

corpo proprio come «una creazione originale operata dall'agente».³⁵ I sinesteti e le illusioni prima elencate mostrano questo scarto all'opera. Ciò che si percepisce essere il proprio corpo viene definito e ridefinito continuamente dal modo in cui ciascuno di noi agisce. Compiendo determinate azioni motorie, rispetto a quelle che il corpo anatomico ci permetterebbe, si crea un'appercezione che è sempre dipesa dai nostri movimenti. Al posto di una divisione tra materiale e mentale sembra preferibile considerare il rapporto tra «due poli reciprocamente co-costituentisi, che sono il corpo come organo di cui si fa un uso attuale e l'esperienza che se ne ha come orizzonte di possibilità pratiche sempre disponibili».³⁶ La dimensione originariamente transitiva del corpo ci può meglio spiegare come un soggetto possa «perdere la sensazione di possedere una parte del proprio corpo, continuare a sentire la presenza di un arto amputato o assimilare al proprio corpo oggetti inanimati».³⁷ Da una parte, questa plasticità costitutiva del senso di sé riguarda ciò che è stato definito il senso di *agency*. L'esempio per eccellenza è il bastone del cieco descritto da Merleau-Ponty come possibilità di estensione spaziale e agentiva che integra nello schema corporeo la protesi tecnica. Nel processo di costituzione della spazialità del corpo proprio le cinestemie possono sorpassare il limite organico del corpo anatomico ed estendersi ben oltre alla delimitazione cutanea. Dall'altra parte, si potrebbe discutere della transitività corporea collegando l'emersione di contingenze sensorimotorie al sistema specchio in modo da risignificare la teoria della simulazione incarnata che sta alla base dell'intersoggettività. Così continua Gallesse:

If one considers not only the properties of MNs but also those displayed by neighboring canonical neurons and F4 neurons in macaques or by their human analogues, it turns out that the functionality of the cortical motor system literally carves out a pragmatic *Umwelt*, dynamically surrounding our body.³⁸

All'interno di questo ambiente definito dai nostri movimenti attuali e potenziali si inserisce quell'insieme di meccanismi di rispecchiamento che conferiscono un accesso diretto alla comprensione dei comportamenti di altri sé corporei. L'attivazione vicaria di aree motorie nell'osservazione del tatto su corpi altrui dimostra il carattere relazionale delle mappe del nostro sistema motorio. È interessante notare come questa particolare attivazione sensorimotoria, movimento visto-movimento simulato, si possa

³⁵ Jean-Luc PETIT, *La spazialità originaria del corpo proprio. Fenomenologia e neuroscienze*, in M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 164.

³⁶ *Ivi*, p. 163.

³⁷ *Ivi*, p. 164.

³⁸ GALLESE, *Neoteny and social cognition: A Neuroscientific Perspective on Embodiment*, p. 323.

incrementare e modificare attraverso l'apprendimento. Studi che coinvolgono musicisti e ballerini mostrano il ruolo dell'esperienza nel modulare l'attivazione del sistema specchio. Nello studio di Haslinger e colleghi³⁹ è stata notata una maggiore attivazione delle aree cerebrali coinvolte nella simulazione incarnata da parte di pianisti rispetto a non pianisti quando è stato chiesto loro di osservare i movimenti delle dita della mano premere i tasti dello strumento. Allo stesso modo procede l'articolo di Calvo-Merino e colleghi⁴⁰ nell'analisi delle risposte di danzatori di formazione classica e ballerini di capoeira sulla base delle relative, e rilevanti, competenze. È stato anche notato come, dopo esercizi di osservazione ripetuta, l'associazione di contingenze sensorimotorie possano “invertire” l'attivazione del sistema specchio. Per esempio, come proposto in alcuni esperimenti di Catmur e colleghi,⁴¹ la generale maggiore reattività del sistema specchio ai movimenti delle mani rispetto che dei piedi può essere invertita dopo una serie di esercizi di osservazione del muoversi dei piedi mentre si eseguono movimenti con le mani. Questo insieme di risultati è coerente nel dimostrare come le proprietà del sistema specchio siano alterabili e in qualche misura derivabili dal processo di apprendimento per contingenze sensorimotorie. Se si sviluppa questa ipotesi fino ad arrivare al caso della MTS si potrebbe così concepire l'esperienza dei sinesteti: «mirror-touch synesthesia is the result of a learned association through sensorimotor experience mediated by mirror systems».⁴² Questa ipotesi può essere tranquillamente associata alla Teoria della soglia nello spiegare la maggiore attivazione delle aree coinvolte nei processi di simulazione incarnata dei sinesteti. Pur non dando ancora conto del passaggio tra iperattivazione del *mirroring* e effettiva sensazione tattile, ricondurre l'attivazione del sistema specchio alla componente enattiva dell'esperienza permette di ricordare la natura fortemente idiosincratca dell'interazione tra percezione e azione. Un'interazione che si definisce in base al cosiddetto *bodily engagement*, il modo di “ingaggiare” il nostro corpo come modalità d'accesso singolare, incarnata e situata, alla realtà. Attraverso le prospettive dell'enattivismo e le teorie sull'intersoggettività, si può così tentare di delineare un resoconto più preciso dei casi di sinestesia *mirror-touch*.

³⁹ Cfr. Bernhard HASLINGER *et al.*, *Transmodal sensorimotor networks during action observation in professional pianists*, “Journal of Cognitive Neuroscience”, 17, 2, 2005, pp. 282-293.

⁴⁰ Cfr. Beatriz CALVO-MERINO *et al.*, *Action Observation and Acquired Motor Skills: An fMRI Study with Expert Dancers*, “Cerebral Cortex”, 15, 8, 2005, pp. 1243-1249.

⁴¹ Cfr. Caroline CATMUR *et al.*, *Through the looking glass: Counter-mirror activation following incompatible motor learning*, “European Journal of Neuroscience”, 28, 6, 2008, pp. 1208-1215.

⁴² Bernadette FITZGIBBON *et al.*, *Mirror-sensory synaesthesia: Exploring ‘shared’ sensory experiences as synaesthesia*, “Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 36, 1, 2012, p. 654.

5. Virtualità e intersoggettività: MTS è un tipo di sinestesia?

La collaborazione tra i sensi e la disponibilità motoria stanno quindi alla base della costituzione del nostro corpo proprio. Insieme all'esperienza di costituzione dell'ambiente come “*Umwelt* pragmatico”, le contingenze sensorimotorie potrebbero essere all'opera anche nel caso della costruzione del corpo proprio che emerge nel rapporto fondativo tra tattilità e cinestesia, tra senso aptico e movimento. Il caso paradigmatico è sintetizzato dall'episodio della mano toccante e toccata.⁴³ Qui le cinestemie interne che si associano con la sensibilità tattile cutanea della mano toccante espongono, cioè rendono oggettivo il corpo-cosa anatomico e insieme, «mentre si oggettivizza, il corpo proprio in un certo qual modo si soggettivizza, ma solo per contraccollo. Io mi faccio carico delle cinestemie che mi svelano queste proprietà del mio corpo come cosa».⁴⁴ Nel fare ciò le cinestemie non solo espongono, cioè rendono distinguibile il corpo anatomico, ma lo costituiscono, cioè producono la consapevolezza propriocettiva necessaria alla localizzazione spaziale della soggettività nell'ambiente. Tuttavia, gli schemi motori che emergono dalla costituzione tattile-cinestetica dello schema corporeo sono costantemente integrati dall'osservazione di altri corpi in movimento. Dalla maggiore o minore disponibilità al farsi influenzare dai movimenti altrui in questo processo costitutivo primario si potrebbe ipotizzare che la MTS emerga. Il sistema specchio, lo abbiamo visto, ci mostra il variare della nostra attività neurale in corrispondenza all'osservazione dell'altro. In questo modo «il mio vissuto, in presenza di determinate modificazioni del tuo corpo, risulta conseguentemente modificato, anche se a livello solamente pre-conscio o quasi-conscio, secondo uno schema che non si sarebbe altrimenti verificato se io non fossi stato esposto alla visione della situazione corporea in cui tu ti trovi».⁴⁵ La nostra attività percettiva si determina nell'occasione di sintonizzazione continua con l'ambiente di cui questi altri corpi fanno parte. L'apertura del sé, la sua costitutiva tendenza ad oltrepassarsi e ri-crearsi, si declina sempre in un progetto di azione potenziale che, allora, non coinvolge solo l'ambiente inteso nei suoi oggetti e strumenti di cui fa uso, ma è anche composto da altre soggettività che mediano il suo costante processo di autoconsapevolezza al pari di quanto possa farlo un artefatto. Se l'intersoggettività, nelle teorie dell'*embodiment*, si fonda su una corrispondenza corporea, può farlo sulla base di un costante

⁴³ Esempio di costituzione del sé corporeo utilizzato da Husserl e ripreso più volte da Merleau-Ponty in *Fenomenologia della Percezione*.

⁴⁴ PETIT, *La spazialità originaria del corpo proprio. Fenomenologia e neuroscienze*, p. 171.

⁴⁵ Massimiliano CAPPUCIO, *Empatia e neuroni specchio. Dalle neuroscienze cognitive alla Quinta Meditazione cartesiana*, “Rivista di estetica”, 37, 2008, p. 59.

aggiornamento delle *performance* motorie virtuali come repertorio condiviso con gli altri. Merleau-Ponty introduce il concetto di intercorporeità sul quale fondare l'intersoggettività husserliana, incentrata sulla costituzione dell'altro come atto di coscienza. Il concetto merleau-pontiano, invece, allarga la costituzione del sé in modo da includere l'alterità su piani di interazione pre-riflessivi e pre-consci. In questo modo, anche il cosiddetto *primitive self* può costituirsi attraverso una relazione intercorporea, dismettendo la necessità di un'autocoscienza centrata sulla prima persona e aprendo a orizzonti teorici più efficaci nella trattazione della sinestesia *mirror-touch*. Simulando internamente le azioni altrui si condivide uno stesso evento esperienziale: in noi rimane virtuale mentre l'altro lo attualizza. Il sistema specchio ci mostra la possibilità fisiologica della congiunzione tra realtà e virtualità. L'accoppiamento tra simulante e simulato determina l'orizzonte di possibilità degli schemi d'azione dei reciproci corpi propri. L'azione che io simulo, che in quel momento resta latente, è una *virtus* del modo di impegnare il mio corpo. «Chi osserva e chi è osservato sono parte di un sistema dinamico governato da regole di reversibilità».⁴⁶ Una reversibilità che non può essere ascritta, ancora una volta, alla sola iperattività di un circuito neurale, ma che spinge verso una concezione della costituzione del senso di sé, anche di quello cosiddetto “minimo” e più essenziale, come inesausta processualità enattiva e intercorporea dovuta ad un corpo che si muove in mezzo ad altri corpi. Infine, in questo modo sembra possibile avvicinare le altre tipologie di sinestesia alla MTS. Nel sinesteta, nella sua sovrapposizione percettiva, affiora alla coscienza una delle potenzialità dell'incontro tra l'individuo e il mondo. La nozione di virtualità⁴⁷ può così indicare un modo per collegare integrazione multisensoriale e contingenze sensorimotorie, repertorio dell'elaborazione percettiva comune, alla condizione dei sinesteti. Il sinesteta fa emergere una delle declinazioni possibili dell'interazione tra soggetto e realtà, attualizza come in un fotogramma quel flusso di possibilità percettive che rimane altrimenti presente come orizzonte virtuale. E questo sembra essere vero, a questo punto del discorso, tanto nell'incontro del soggetto con oggetti, concetti, numeri o note musicali, quanto nell'incontro con altri soggetti. Se la sovrapposizione induttore-concomitante si presenta nella vita cosciente del sinesteta, se la sua percezione non resta nell'ambito del virtuale, ma si reifica in un vissuto personale, ciò è possibile solo grazie alla peculiarità della percezione umana generale. In questo senso, le sinestesie, compresa la MTS, possono registrarsi alla luce di una teoria della percezione multisensoriale-perché-corporea, ad una continua ricalibrazione del sistema percettivo

⁴⁶ GALLESE, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, p. 320.

⁴⁷ Per un approfondimento sul rapporto tra virtuale e sinestesie cfr. Mikel DUFRENNE, *L'occhio e l'orecchio* (1987), a cura di C. Fontana, Il Castoro, Milano 2004.

che si muove nello spazio e ad una discrasia sempre all'opera tra il sé attuale e il suo orizzonte di possibilità.

Nota bibliografica

Sarah-Jayne BLAKEMORE *et al.*, *Somatosensory activations during the observation of touch and a case of vision–touch synaesthesia*, “Brain”, 128, 7, 2005, pp. 1571-1583.

Natalie BOWLING *et al.*, *Atypical bodily self-awareness in vicarious pain responders*, “Philosophical Transactions of The Royal Society B”, 374, 1787, 2019, pp. 1-33.

Niclas BRAUN *et al.*, *The Senses of Agency and Ownership: A Review*, “Frontiers in Psychology”, 9, 535, 2018, pp. 1-17.

Beatriz CALVO-MERINO *et al.*, *Action Observation and Acquired Motor Skills: An fMRI Study with Expert Dancers*, “Cerebral Cortex”, 15, 8, 2005, pp. 1243-1249.

Chiara CAPPELLETTO, *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Laterza, Roma 2009.

Massimiliano CAPPUCIO, *Empatia e neuroni specchio. Dalle neuroscienze cognitive alla Quinta Meditazione cartesiana*, “Rivista di estetica”, 37, 2008, pp. 43-65.

Caroline CATMUR *et al.*, *Through the looking glass: Counter-mirror activation following incompatible sensorimotor learning*, “European Journal of Neuroscience”, 28, 6, 2008, pp. 1208-1215.

Antonio DAMASIO, *Mental self: The person within*, “Nature”, 423, 2003.

Mikel DUFRENNE, *L'occhio e l'orecchio* (1987), a cura di C. Fontana, Il Castoro, Milano 2004.

Bernadette FITZGIBBON *et al.*, *Mirror-sensory synaesthesia: Exploring 'shared' sensory experiences as synaesthesia*, “Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 36, 1, 2012, pp. 645-657.

Shaun GALLAGHER, *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, “Trends in Cognitive Sciences”, 4, 2000, pp. 14-21.

Vittorio GALLESE, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 293-323.

- Vittorio GALLESE, *Neoteny and social cognition: A Neuroscientific Perspective on Embodiment*, in C. DURT, T. FUCHS, C. TEWES, *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, MIT Press, Cambridge 2017, pp. 309-332.
- Peter GROSSENBACHER - Christopher LOVELACE, *Mechanisms of synesthesia: Cognitive and physiological constraints*, “Trends in Cognitive Sciences”, 5, 1, 2001, pp. 36-41.
- Bernhard HASLINGER *et al.*, *Transmodal sensorimotor networks during action observation in professional pianists*, “Journal of Cognitive Neuroscience”, 17, 2, 2005, pp. 282-293.
- Johann Gottfried HERDER, *Plastica*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 2010.
- Edward HUBBARD, Vilayanur Subramanian RAMACHANDRAN, *Synaesthesia: A window into perception, thought and language*, “Journal of Consciousness Studies”, 8, 12, 2001, pp. 3-34.
- Lara MAISTER, *Mirror-touch synaesthesia changes representations of self-identity*, “Neuropsychologia”, 51, 5, 2013, pp. 802-808.
- Harry MCGURK, John MACDONALD, *Hearing lips and seeing voices*, “Nature”, 264, 1976, pp. 746-748.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito* (1961), tr. it. Anna Sordini, SE, Milano 1989.
- Alva NOË, John Kevin O'REGAN, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, “Behavioral and Brain Sciences”, 24, 2001, pp. 939-1031.
- Jean-Luc PETIT, *La spazialità originaria del corpo proprio. Fenomenologia e neuroscienze*, in M. CAPPUCCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 163-194.
- Giuseppina PORCIELLO *et al.*, *The 'Enfacement' illusion: A window on the plasticity of the self*, “Cortex”, 104, 2018, pp. 261-275.
- Idalmis SANTIESTEBAN *et al.*, *Mirror-touch Synaesthesia: Difficulties Inhibiting the Other*, “Cortex”, 71, 2015, pp. 116-121.
- Andrea SERINO *et al.*, *Viewing a Face (Especially One's Own Face) Being Touched Enhances Tactile Perception on the Face*, “Psychological Science”, 19, 5, 2008, pp. 434-438.

Georg SIMMEL, *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*, in Georg SIMMEL, *Lo spazio dell'interazione*, a cura di F. Bianchi, Armando Editore, Roma 2019.

Manos TSAKIRIS, *The multisensory basis of the self: From body to identity to others*, “Quarterly Journal of Experimental Psychology”, 70, 4, 2017, pp. 597-609.

Francisco VARELA, *Il reincanto del concreto*, in *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, in P. L. CAPUCCI (a cura di), Baskerville, Bologna 1994, pp. 143-159.

Jamie WARD, Michael BANISSY, *Explaining mirror-touch synesthesia*, “Cognitive Neuroscience”, 6, 3, 2015, pp. 118-147.

Jamie WARD, *The Co-occurrence of Mirror-Touch With Other Types of Synaesthesia*, “Perception”, 48, 11, 2019, pp. 1146-1152.

IL SÉ TEMPORALE

Elvira GRAVINA

(Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: The continuity of Merleau-Ponty's philosophy and the research programme of *Embodied Cognition* shows a common interest concerning the theme of the body. Several case studies prove that the body is not just a mechanistic system; neither the mind is something "contained" within the brain. The body is a living autopoietic whole and it's the base of my embodied experience. We are embodied subjects able to explore the world within our own limbs; thus we always transcend our body by the interactions with the environment. Embodiment is the base of our sense of feeling alive. Consequently, the basic self awareness is embodied and emerges from the whole body in relation to the world, not just to the brain. Self, as mind, is not a mental or physical entity. It is a relational entity, a living whole which becomes conscious of its homeostatic regulation and its interaction with the environment. Hence, consciousness can only make the body aware of this practical knowledge. The embodied memory is the ability that makes possible this awareness thanks to the relation with Time. Without memory it is not possible to recollect all the important information and configurations about ourselves as individuals and human beings. We are temporal bodies and embodied minds in a constitutive relationship, while the Self is an interface between body and mind and between the natural world and the cultural one.

Keywords: body - self - embodiment - consciousness - memory

Nella riflessione filosofica sul corpo e sul passaggio fondamentale che va dallo studio del corpo come oggetto fisico a corporeità vivente e vissuta che agisce in un mondo non si può non citare Merleau-Ponty per l'enorme contributo che la sua indagine olistica, tra biologia, fenomenologia, psicologia e psicopatologia ha apportato agli studi contemporanei.

La sua fenomenologia della percezione - espressione che ha dato il titolo a una delle sue opere più importanti - parte del presupposto secondo cui noi non abbiamo un corpo ma *siamo corpo*; non siamo soggetti disincarnati che possiedono una *res extensa* bensì corporeità consapevoli di sé e delle proprie possibilità. Il corpo non è dunque un mezzo che conduce sensazioni e stimoli a una coscienza da lui separata in quanto è anzitutto esso stesso dotato di una consapevolezza propria come ci mostrano gli studi sullo schema corporeo, ossia quella consapevolezza del corpo come «termine di insieme e

della relazione mutua delle sue membra e delle sue parti».¹ In termini fenomenologici potremmo definire questa consapevolezza del corpo come “forma” nel significato che a questo termine hanno attribuito gli psicologi della *Gestaltpsychologie*. Dal corpo che tocca se stesso, che si rende conto della reversibilità tra mano toccante e mano toccata, da questo “circuito” del corpo con se stesso, emerge lo schema corporeo come organizzazione olistica consapevole del rapporto che il corpo ha con se stesso e che è anche rapporto con l’esterno. Così a questa consapevolezza se ne aggiunge un’altra, ossia il fatto che questo corpo è nel mondo e a esso si protende sempre. Il luogo diviene là dove vi è qualcosa da fare. È uno spazio proteso verso il mondo e verso le cose, legato alle prospettive e all’ambiente. Non è uno spazio fisso ma piuttosto costituisce un “polo d’azione”. Lo schema corporeo è dunque coscienza della possibilità di progetto e azione.

Per addurre ulteriori prove a favore di ciò che è stato detto riguardo lo schema corporeo, Merleau-Ponty fa riferimento a un caso di malattia divenuto particolarmente conosciuto tramite gli studi di Gelb e Goldstein: il caso Schneider. Vi è una premessa terminologica ai fini di comprendere al meglio la questione. Chiamiamo movimenti concreti tutti quei movimenti che vengono compiuti abitualmente da un soggetto in quanto hanno una validità pratica e che sono utili per la conduzione della propria vita, mentre chiamiamo movimenti astratti quei movimenti che non hanno un senso “pratico” ma vengono eseguiti senza un particolare legame con l’ambiente e senza alcuna motivazione da parte del soggetto. Il paziente Schneider non è capace di compiere movimenti astratti con gli occhi chiusi, ma può farlo esclusivamente se guarda la parte del corpo da muovere. Nella sua patologia, dunque, viene a crearsi uno “scarto” tra l’azione di toccare una parte del corpo, come ad esempio grattarsi nel punto in cui si è stati punti da una zanzara (cosa che Schneider riesce a fare tranquillamente) e il mostrare con il dito il medesimo punto. Se prendiamo in considerazione il corpo come polo d’azione capiamo benissimo perché il paziente non trova difficoltà nello svolgimento di movimenti concreti. Non è necessario che dalla sensazione di prurito scaturisca una rappresentazione del punto che prude tale che possiamo individuarla per grattarci; individuarla è qualcosa di immediato per noi. Lo stesso vale per le azioni compiute abitualmente dal paziente Schneider che, in quanto sarto, non ha problemi nel tagliare o ricucire una stoffa poiché riconosce immediatamente in forbici, ago e filo dei poli d’azione e nelle proprie mani la possibilità di afferrarli e utilizzarli. Queste cose non saranno mai per lui dei meri oggetti, ma degli

¹ Definizione dello schema corporeo fornita da Burger-Prinz e Kaila e citata in nota da Merleau-Ponty in Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2017, p. 204.

strumenti di lavoro, ossia dei prolungamenti delle sue mani che lo aiutano a realizzare un determinato progetto. Un tale deficit sopraggiunge quando le parti del proprio corpo non sono più viste come corporeità che si protende verso il mondo, ma come degli oggetti tra gli altri e cioè quando viene a mancare lo schema corporeo. Nell'eseguire un movimento astratto il paziente non si percepisce come soggetto che si muove nell'ambiente, ma come individuo che ha un corpo "oggettivo", come fosse disegnato su una cartina. Non bisogna dunque sorprendersi se il paziente Schneider arriva alla connessione tra occhio e orecchio solamente dopo che gli sia reso cosciente il passaggio che li vede entrambi come "organi di senso" quando, invece,

se il soggetto normale capisce immediatamente che il rapporto dell'occhio con la vista è identico a quello dell'orecchio con l'udito, è perché l'occhio e l'orecchio gli sono dati immediatamente come mezzi di accesso a uno stesso mondo, perché quest'ultimo ha l'evidenza antepredicativa di un mondo unico, cosicché l'equivalenza degli «organi di senso» e la loro analogia si legge sulle cose e può essere vissuta prima di essere concepita.²

Se possiamo esperire in maniera immediata questa funzione comune dei sensi è in virtù della unitarietà del corpo proprio, motivo per cui riusciamo a percepire le nostre modalità sensoriali come "una". Ciò su cui insiste la fenomenologia, così come il filone del programma di ricerca della mente incarnata, è che questa riunificazione delle nostre esperienze sensoriali non avviene tramite una sintesi intellettuale, rappresentazioni o concettualizzazioni ricreate al nostro interno, ma avviene sempre fuori di noi, o meglio, proprio tra noi e la cosa, nel mondo. E avviene proprio grazie a quella «praktognosia»,³ a quella esperienza del corpo come "unità indivisa", quel comprendere pratico e motorio di cui soltanto il *Leib* è capace. Se non vi fosse un soggetto che comprende e prende atto di queste percezioni e che ne prende atto come sue, cioè come tutte "appartenenti" allo stesso individuo, non vi sarebbe coscienza. Tale soggetto è innanzitutto un corpo dotato di una conoscenza di tipo pratico, un "know how" che non ha bisogno di un riferimento concettuale o di un controllo volontario per attuarsi. Possiamo dire che lo schema corporeo funziona meglio quando l'oggetto intenzionale della percezione non è il corpo ma un oggetto dell'ambiente esterno. Infatti, quando svolgiamo azioni come quella di guidare una bicicletta, la nostra attenzione è più rivolta alla strada che non alle movenze e alle forme che il nostro corpo assume mentre svolge l'azione e, in generale, non è necessaria una costante percezione del nostro corpo né per muoverci né tanto meno per assumere e mantenere una postura. È come se il corpo, tramite lo schema corporeo, venisse fornito di un'auto-organizzazione che lo pone in

² *Ivi*, p. 184.

³ *Ivi*, p. 195. Come spiegato in nota dall'autore, il termine è appreso da Grünbaum, *Aphasie und Motorik*.

una certa relazione con l'ambiente tramite l'acquisizione di una determinata postura o l'esecuzione di alcuni movimenti eseguiti a un livello non-riflessivo e subpersonale e, finché si sta in questa relazione in maniera armoniosa con l'ambiente, sembra che il corpo non abbia alcuna consapevolezza di come ciò avvenga. Al contrario, non appena vi è una qualche dissonanza tra corporeità e ambiente come la percezione di un disturbo qualsiasi, a poco a poco prendiamo consapevolezza anche delle piccole parti o dei movimenti corporei che fanno riferimento ai punti da cui nasce un "sentire discordante".

Merleau-Ponty non è l'unico a essersi occupato di casi clinici per approfondire e acquisire nuovi spunti sulla corporeità.⁴ Gallagher (2005) si basa su studi effettuati su pazienti affetti da negligenza spaziale unilaterale, una patologia nella quale si hanno problemi nella percezione e/o mobilità in un lato del proprio corpo che è ignorato o non riconosciuto come proprio nell'immagine corporea dei soggetti. Nonostante ciò, spesso essi riescono comunque a vestirsi, compiere azioni in cui non è necessario concepire e "accettare" il braccio come un proprio arto, ma è essenziale sapere come bisogna muoverlo in relazione, ad esempio, a un bottone da inserire nell'asola, e in relazione al resto del proprio corpo. In questi casi entra in gioco lo schema corporeo che regola quella parte del corpo "dimenticata" dall'immagine corporea.⁵ Su questi pazienti sono stati effettuati dei test di impugnatura. La mano dei pazienti si muove nella maniera corretta per l'impugnatura di vari oggetti nonostante essi non siano coscienti dell'arto o della mano in questione, della posizione in cui si trova o del modo in cui la mano, le dita o l'arto deve muoversi o che forma assumere per raggiungere un determinato oggetto. Sembrerebbe che le informazioni visive sugli oggetti da impugnare informino il sistema motorio a livello inconscio in modo che la mano possa assumere la forma necessaria per svolgere determinate azioni.

Uno dei casi più importanti ai fini degli studi sullo schema corporeo è quello di Ian Waterman, un paziente privo del senso del tatto e della propriocezione dal collo in giù,

⁴ Tra i più noti che hanno influenzato Merleau-Ponty si ricordino i seguenti studi: Paul Schilder (1923), Erich Menningher-Lerchenthal (1935) e Jean Lhermitte (1939), i già citati Gelb e Goldstein, Viktor von Weizsäcke (1940), Jürg Zutt (1958), Erwin Straus (1935). Tra i più recenti si guardi ai lavori di Brian O'Shaughnessy (1995) sulla propriocezione, ai casi clinici indagati da Ramachandran e BlakeSlee (1998) e a quelli di neurofenomenologia. Nonostante non sia stato possibile prenderli tutti in considerazione è doveroso sottolineare l'influenza che essi hanno avuto per lo sviluppo delle questioni contemporanee sulla corporeità.

⁵ L'immagine corporea è un sistema di percezioni, rappresentazioni e credenze che riguardano il proprio corpo. In particolare, alcuni studi differenziano tre aspetti dell'immagine corporea: la percezione del proprio corpo, la comprensione concettuale della corporeità in generale e l'esperienza emozionale del proprio corpo.

della postura e della posizione degli arti, in seguito a una neuropatia che lo ha colpito all'età di 19 anni. Prima di allora Ian non era affetto da alcun disturbo, mentre dagli inizi della malattia egli ha accusato grandi difficoltà nel controllare i propri arti e la postura. Nonostante le innumerevoli difficoltà, dovute a una mancanza della funzionalità dello schema corporeo, Ian è riuscito con perseveranza a rasentare una vita abbastanza normale, ottenendo il controllo della postura e degli arti. Data la mancanza del senso di propriocezione, che è la maggiore fonte di informazione per il mantenimento della postura e il controllo motorio, mediante l'utilizzo dell'immagine corporea e del controllo visivo, Ian può recuperare le informazioni che non gli arrivano dalla mancata funzionalità della propriocezione e che permettono la ricostituzione di uno schema corporeo minimale.

La presa in esame del caso clinico di Ian serve a Gallagher e ai suoi colleghi per fare ulteriore chiarezza teorica sullo schema corporeo, descrivendolo come derivante da un'attività composta da tre aspetti funzionali. Il primo aspetto è costituito dalla propriocezione. Infatti, le informazioni propriocettive in Ian sembrano essere sostituite dalle informazioni che il sistema visivo fornisce per la postura e il movimento. Queste informazioni sono importanti nella costituzione dell'immagine corporea. Le percezioni visive aiutano nella distinzione tra i movimenti degli oggetti e i movimenti delle parti del proprio corpo. Ciò che nei soggetti normali avviene in maniera automatica e subpersonale, in Ian avviene tramite processi informativi consci. Il secondo aspetto è costituito dai "programmi o schemi motori", ossia degli schemi comportamentali modificabili dei movimenti elementari di un'azione elaborata. Se a livello comportamentale, gli schemi motori possono essere spiegati così, a livello neuronale ogni schema motorio corrisponde all'attività neuronale richiesta per svolgere l'azione e questi schemi si combinano tra loro per formare delle rappresentazioni corticali più complesse. Se in Ian, prima della malattia, si erano già formati questi schemi e rappresentazioni, come mai in seguito non riesce a utilizzarli? Una possibile spiegazione potrebbe riguardare il malfunzionamento della propriocezione che in seguito alla malattia non fornisce i propri segnali e non permette l'aggiornamento del sistema motorio che dunque non riesce a riconoscere le posizioni degli arti durante i movimenti. Oppure si potrebbe ipotizzare che, una volta cessato l'utilizzo degli schemi motori, essi iniziano a "sparire" e non esistono più ed è per questo che Ian non può più utilizzarli nonostante li avesse già prima di ammalarsi. Se così, i suoi movimenti devono essere riprogrammati poiché, non dipendendo più dagli schemi motori, probabilmente dipenderanno dalla capacità di delegare gli aspetti dell'azione motoria a un livello schematico più rudimentale. Tutti i movimenti devono essere sotto il controllo volontario di Ian. Se la visione, ad esempio, è normalmente diretta verso l'ambiente,

nel caso di Ian essa è sempre diretta anche al corpo per sostituire il ruolo che la propriocezione ha nel fornire informazioni sulla posizione degli arti. Per Ian ogni movimento deve passare necessariamente da un'immagine mentale dello stesso a causa dell'assenza del funzionamento di schema corporeo e di schemi motori. Oltre a dover vedere la posizione dei propri arti, Ian deve anche pensare a come usarli e a che forma fargli assumere e deve immaginare i movimenti prima di poterli eseguire. Vi sono risultati delle neuroscienze che mostrano che nei pazienti come Ian, le aree cerebrali coinvolte durante l'esecuzione dei movimenti sono le stesse coinvolte nel pensarli o immaginarli (Decety and Summerville 2003; Grezes and Decety 2001). Ma qui si introduce il terzo aspetto funzionale dello schema corporeo secondo cui è normale che vi sia una comunicazione incrociata tra visione e propriocezione, cosa che non può avvenire in Ian, nel cui caso, anche l'immagine corporea non può avere una funzionalità perfetta, ma risulta danneggiata dalla mancanza di propriocezione. Questa comunicazione incrociata tra visione e propriocezione è ciò che fa sì che la percezione visiva possa informare il sistema motorio e coordinarlo. Ian deve apprendere un altro modo attraverso cui queste informazioni possano essere fornite e comunicate al sistema motorio, in modo da riuscire a condurre il proprio corpo alla motilità. Si ipotizza che, per realizzare ciò, Ian utilizzi uno schema corporeo virtuale che può funzionare solamente se gli è possibile avere accesso al proprio corpo tramite la visione o se gli è concesso di pensare al proprio corpo. Laddove queste possibilità gli siano negate, allora lo schema corporeo virtuale non riuscirà a funzionare. Non bisogna dimenticare che Ian è paralizzato dal collo in giù ma è capace di movimento dal collo in su. Secondo Gallagher, Ian riesce a recepire le informazioni propriocettive grazie a una sorta di "propriocezione della testa".

Cercando di tirare le somme, a Ian manca la funzionalità non conscia che permette ai soggetti normali di non dover controllare la propria postura e i movimenti in maniera conscia, in modo da poter utilizzare le energie cognitive per pensare ad altro. Questo in Ian non è possibile, tanto che le sue azioni e i suoi movimenti risultano più lenti e meno spontanei di quelli dei soggetti normali poiché egli deve essere continuamente cosciente e avere il controllo su tali azioni. Sia lo schema corporeo che l'immagine corporea svolgono un ruolo importante per il senso di proprietà del proprio corpo e per il senso di agenzia, ossia la consapevolezza di essere il soggetto delle proprie azioni. Nonostante a Ian manchi la funzionalità dello schema corporeo, quella dell'immagine corporea lo aiuta a diminuire il suo senso di *dis-embodiment* e a incrementare quello dell'agire. Il controllo cosciente non può applicarsi all'intera corporeità, ma è sempre parziale, dunque l'immagine corporea implica una percezione parziale del corpo. Più Ian riesce ad automatizzare i movimenti tramite l'apprendimento di strategie motorie

e l'utilizzo dalla memoria corporea,⁶ più i suoi movimenti risulteranno rapidi e naturali e necessiteranno di una minore attenzione. Ma la considerazione più importante sullo schema corporeo riguarda il rapporto e l'integrazione tra corpo e ambiente, essendo la sua caratteristica più propria e la funzione che più difficilmente può essere sostituita dall'immagine corporea. Ad esempio, e qui concludiamo le considerazioni sullo schema corporeo nel caso di Ian, può rivelarsi interessante mettere in evidenza che, tra tutte le azioni di integrazione con l'ambiente, egli riuscisse bene in una sola e cioè in quella di guidare. Nel caso della guida, un po' come avviene per il bastone per ciechi, è come se le componenti dell'auto fossero estensioni degli arti corporei poiché si maneggiano a partire dalla consapevolezza del corpo proprio. In questo caso, citando Gibson, l'auto offre l'affordance della locomozione tramite una stretta "collaborazione" tra il corpo e lo strumento di locomozione al punto tale che è come se esso diventasse un'estensione del corpo. Ian si sente sicuro all'interno dell'auto, non ha bisogno di chiedersi se può allungare a tal punto il braccio o la gamba, poiché trova subito i propri limiti segnati dalle componenti dell'auto stessa. Riesce così a gestire e ad avere il pieno controllo della postura e dei movimenti degli arti, definendo il proprio spazio d'azione in maniera serena.

Le analisi degli esempi provenienti dalla clinica effettuate da Merleau-Ponty e Gallagher ci mostrano come le funzioni dello schema corporeo sono ciò che permette alla conoscenza preriflessiva del proprio corpo di guidare la maggior parte dei nostri processi cognitivi e delle nostre azioni. Durante lo svolgimento di una qualsiasi attività non prestiamo attenzione a ogni singolo movimento corporeo e alla posizione che assumono il tronco e gli arti poiché le azioni sono rese possibili da schemi corporei che possono essere definiti "subpersonali" poiché stanno sotto la soglia della coscienza. Naturalmente questo non significa che movimenti e azioni siano semplici automatismi o riflessi meccanici. La consapevolezza del mio corpo è di tipo preriflessivo ed è un modo in cui la coscienza incarnata si dà a se stessa come soggetto e non come oggetto (Gallagher e Zahavi 2009, p. 220). Ed è proprio questa consapevolezza che fa sì che le funzioni dello schema corporeo non si possano considerare automatiche. Quello che Merleau-Ponty chiama "praktognosia" (Merleau-Ponty 1945, p. 195) e Alva Noë "*practical know-how*" (O'Regan e Noë 2001, p. 962) non è altro che esperienza motoria, non dunque conoscenza nel senso cognitivo del termine, ma modo di accedere al mondo con un senso operante che ci "guida" nelle azioni. Questo senso è assolutamente

⁶ Il concetto di body memory, basandosi sulle concezioni di De Biran (1799) e Bergson (1896), viene usato da Fuchs per indicare quell'attività di sedimentazione di circuiti sensorimotori corrispondenti a certe disposizioni corporee che avviene durante l'interazione del corpo con il proprio ambiente. La conoscenza "pratica" di tipo "know how" trova il suo corrispettivo mnemonico nella body memory.

incarnato e per comprenderlo è necessario partire dal corpo e dalle sue basi biologiche. Queste analisi ci portano a una critica all'approccio rappresentazionale della percezione e della mente secondo cui la nostra coscienza del corpo proprio provenga da una rappresentazione mentale della struttura anatomica del corpo oggettivo. Secondo la concezione dualista vi sarebbe da un lato il corpo fisico che agisce nella realtà e dall'altra il corpo "cerebrale" che è quello che esperiamo e di cui abbiamo coscienza. Sia per Gallagher sia per Merleau-Ponty il corpo è uno solo ed è il corpo vissuto e agente, movente e percipiente. Abbiamo esperienza del corpo poiché siamo noi questo corpo e, per ogni azione o movimento, ce ne appropriamo volta per volta, riconoscendolo come nostro. L'esperienza del corpo dipende dal movimento e dall'utilizzo delle sue parti nella quotidianità ed è qualcosa che si acquisisce giorno per giorno e continuamente. Non è necessario alcuno sdoppiamento né rappresentazione poiché corpo vivente e corpo esperito sono lo stesso e medesimo corpo. Lo schema corporeo, la consapevolezza della possibilità di movimento di un corpo, non potrebbe esistere se non venisse a coincidere con "questo" corpo che è il mio. Lo schema corporeo può esserci in quanto c'è un corpo che si muove e si protende verso l'esterno e instaura una relazione con l'ambiente. In questo senso lo schema corporeo non può che essere proprio quel corpo nell'ambiente. Entrambi gli autori prendono in considerazione un paziente a cui fare riferimento per far vedere in che senso l'esperienza del nostro corpo dipenda dallo schema corporeo e dunque non necessiti di essere spiegata tramite la mancata corrispondenza tra il corpo anatomico e una rappresentazione mentale; basta infatti analizzare il problema come disfunzione dello schema corporeo. Finché Schneider riesce a vedersi muovere nel proprio ambiente, compiendo azioni quotidiane delle quali è ben a conoscenza, non vi sono anomalie nel suo comportamento. Invece, quando non vede più se stesso che si protende verso l'ambiente, ma vede una mano che deve indicare un punto di un corpo, ossia quando deve svolgere movimenti che sembrano non essere collegati al mondo in cui vive ma che devono essere effettuati in maniera astratta, ecco che nascono le difficoltà nel movimento. Il problema non consiste in una mancata rappresentazione ma in un mancato riconoscimento di quel corpo che si muove come proprio. Se l'azione corporea coincide con il volontario intervento nel mondo del soggetto, con la consapevolezza di essere un "io posso", Schneider non ha alcun problema nell'agire né nell'esperirsi come soggetto di quell'azione. Quando l'azione - e di conseguenza le mani o gli arti che vedo muoversi - non coincidono con la mia certezza di poterli utilizzare, e dunque quando si chiede a Schneider di bussare nel vuoto, egli non riuscirà nell'intento se non grazie all'immagine visiva di una porta che gli ricorderà la possibilità delle sue mani di ricongiungersi a un mondo. E muovendo effettivamente le mani si

rende conto che esse riescono a fare ciò che lui pensa di poter fare. In questo modo lo schema corporeo viene ricostituito e l'azione può svolgersi. La mano che bussa nel vuoto fa parte del corpo proprio e non di un corpo che ha ritrovato un collegamento con una rappresentazione mentale di Schneider. Anche Waterman riesce a muoversi solamente quando riesce a ristabilire il controllo tra il proprio corpo e i limiti che l'ambiente pone. Come afferma anche Gallagher, lo schema corporeo, essendo un sistema di capacità, funziona meglio quando si rivolge al mondo esterno e, ancor di più, quando si percepisce l'ambiente come un'estensione del proprio corpo. Improvvisamente, senza alcuna transizione, le componenti dell'auto smettono di essere delle cose che hanno un orientamento spaziale in relazione al corpo di Waterman e vengono integrate in un corpo che se ne appropria. I deficit di Schneider e di Waterman dipendono dal fatto di non riuscire a vedere la relazione fondamentale che vi è tra le loro corporeità e l'ambiente e non da mancate risposte rappresentazionali.

Secondo Merleau-Ponty, cercando di analizzare i vari esseri viventi e i comportamenti che sviluppano nell'ambiente circostante, si riesce a comprendere meglio le differenze che vi sono tra animali e individui e si può cercare di capire di più sulla costituzione della coscienza e sul rapporto tra quest'ultima e la corporeità. In uno studio sull'axolotl effettuato da Coghill nel 1929 che verte sullo sviluppo embrionale e sull'evoluzione del comportamento motorio dell'animale (Merleau-Ponty 1996, 207-214), si nota come inizialmente non vi sia alcun comportamento motorio se non tramite stimolazione diretta dei muscoli e non della pelle. A poco a poco si sviluppa il movimento partendo dalla testa e poi sviluppandosi in tutto il corpo fino a divenire unico comportamento tramite cui l'animale riesce a nuotare. Le zampe anteriori iniziano a funzionare solo se integrate in un comportamento totale del corpo, infatti inizialmente si muovono insieme al tronco. Secondo Coghill l'embrione si sviluppa da un punto di vista del comportamento motorio prima della comparsa del sistema nervoso. Può sostenere questo perché pensa che il sistema nervoso si costituisca a partire da una dinamica preneurale e di conseguenza che non sia la funzione neurale ad avere un ruolo predominante ai fini della sensibilità e del comportamento, ruolo che invece è detenuto da una generale "organizzazione" o «crescita dell'organismo totale».⁷ Affinché i neuroni conducano stimolazioni è necessario che siano irrigati dai vasi sanguigni e questo vale anche per gli animali vertebrati superiori. La funzione dei neuroni sarebbe dunque una conseguenza della crescita e dell'organizzazione del sistema dinamico dell'intero organismo che reagisce al proprio ambiente. Inoltre,

⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995; tr. it. M. Mazzocut-mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 211.

Coghill dimostra che la crescita dell'organismo va di pari passo con lo sviluppo del comportamento e, anzi, questi due processi sono un tutt'uno: «esistere dalla testa alla coda e nuotare sono una sola e medesima cosa».⁸ Questo è un duplice fenomeno che egli chiama «Gestalt dell'organismo articolato»⁹ secondo cui, mentre il pattern totale (cioè la crescita dell'intero organismo) si amplia all'interno dell'organismo, le singole parti di esso “prendono consapevolezza”, divengono sempre più autonome e si sviluppano completamente.

A queste considerazioni bisogna aggiungere il ruolo dell'ambiente e così Merleau-Ponty passa ad analizzare le concezioni del biologo estone von Uexküll secondo cui vi sono degli atteggiamenti e comportamenti animali che si rivolgono verso una *Umwelt*, ossia verso un ambiente naturale, e che anticipano di molto tempo lo sviluppo della coscienza. Ma non si sta parlando di semplici stimoli fisiologici provenienti dall'ambiente, ma della capacità di un organismo di riconoscerli come segnali. La coscienza è una delle forme di questo comportamento e, di conseguenza, è anch'essa un tipo di comportamento. Anche quello che sembrerebbe essere un movimento meccanicistico in realtà ha un *Bauplan*, ossia il «piano di costruzione»,¹⁰ un senso descrittivo che conferisce unità all'animale e alle sue azioni, una sorta di schema morfologico tramite il cui studio è possibile conoscere il mondo interno ed esterno dell'organismo. Esso, secondo von Uexküll, si fonda su un “fattore naturale” che però ci è sconosciuto e che non si identifica con l'insieme delle forze fisico-chimiche. Gli animali che hanno il *Bauplan*, cioè un'unità del loro funzionamento, non hanno rappresentazioni o riproduzioni del mondo esterno. Il *Bauplan* è la forma, la loro struttura anatomica e se non va rispettata non può esservi sopravvivenza.

Damasio sostiene che

considerare la mente in un'ottica evolutiva, passando da semplici forme di vita a organismi ipercomplessi come noi, aiuta a collocarla in un contesto naturale e dimostra che essa deriva da un graduale aumento di complessità nell'idioma della biologia.¹¹

Secondo questa ipotesi di lavoro la mente cosciente è un miglioramento e uno sviluppo del modo organico e omeostatico di gestire la propria vita biologica. Cerchiamo di capire cosa questo significhi e per farlo Damasio ci invita a partire dalla

⁸ *Ivi*, p. 213.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 247.

¹¹ Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon, New York 2010; , tr. it. Isabella C. Blum, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012, p. 43

singola cellula. Essa deve occuparsi della propria “manutenzione” e di un ottimo coordinamento con le relazioni esterne a partire dalle cellule per mantenersi in vita. In poche parole, il nostro organismo, con la miriade di cellule al proprio interno, vuole vivere prima ancora di saperlo. Damasio parla propriamente di un atteggiamento di “volontà” e “desiderio” di restare in vita fino a quando i geni lo permettono. Per soddisfare tale volontà è necessario quel processo di manutenzione e coordinamento che prende il nome di regolazione omeostatica, ossia di mantenimento dell’equilibrio dei parametri chimici interni all’organismo. Tornando dunque a esempi di organismi molto semplici, Damasio cita il cervello dei neumatodi *Caenorhabditis elegans* che consta di soli 302 neuroni. Sembra che questi organismi si comportino in maniera differente a seconda delle risorse di cibo e della situazione ambientale: se le risorse sono abbondanti e la situazione ambientale favorevole, allora mangiano da soli mentre se vi è una situazione sfavorevole per il proprio nutrimento per cui le risorse scarseggiano o è presente una minaccia, allora mangiano in gruppo. Secondo Damasio questo avviene in quanto essi, nonostante l’assenza di una coscienza, colgono il valore biologico che il cibo acquista per la loro sopravvivenza. Tutto il resto è storia evolutiva: tali processi basilari si sono sempre più evoluti; le immagini venivano selezionate in maniera sempre più rapida ed efficiente tramite la loro associazione a fattori emozionali;¹² gli organismi sono riusciti a instaurare relazioni con l’ambiente più elaborate; i cervelli sono divenuti man mano più complessi migliorando la gestione dei processi vitali ed è emersa la coscienza. Questa teoria inverte le cose: non siamo coscienti di voler sopravvivere, lo diventiamo solo in seguito. Quell’aspetto unitario e primario che ci permette di sentire e cogliere ciò che accade dentro e intorno a noi è da ricercare innanzitutto nella corporeità in quanto è proprio il corpo a costituire un’unità indivisa mentre «la mente cosciente si è limitata a rendere conoscibile il fondamentale *know-how* di quei processi»¹³ genetici che anche un organismo senza mente possiede e che, senza che lui lo sappia, lo conducono alla sopravvivenza.

Arrivati fin qui c’è un passaggio importante che dev’essere messo in evidenza. Non appena il corpo può rendere se stesso consapevole di ciò che avviene al suo interno e nel mondo - questa è una delle più complete definizioni di mente - significa che è riuscito a comprendere la molteplicità di sensazioni ed esperienze in un’unità ed è anche riuscito a cogliere se stesso come unità che ha esperienza e consapevolezza di esse. Questo procedimento è la costituzione del Sé. La consapevolezza dei vissuti

¹² Cfr. ipotesi del marcatore somatico in Antonio DAMASIO, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, G.P. Putnam, New York 1994, tr. it. F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

¹³ DAMASIO, *Il sé viene alla mente*, p. 53.

esperiti è già quel “Sé” come punto di unitarietà delle esperienze. Ma che cos’è a livello biologico? Qual è l’aspetto corporeo del Sé? Se lo chiedessimo a Damasio risponderebbe che si tratta di configurazioni neurali, delle vere e proprie mappe cerebrali che ci informano sullo stato dell’intero corpo e dell’ambiente. Esse sono continuamente cangianti poiché rispecchiano i cambiamenti continui che avvengono nell’organismo anche a causa dei contatti con l’esterno. Queste configurazioni sono da ricondurre a qualsiasi tipo di modalità sensoriale, ai movimenti corporei e agli oggetti esterni che fanno parte dell’atto percettivo in quel momento. E dunque le nostre esperienze percettive hanno il loro corrispettivo corporeo in questi processi che Damasio chiama in maniera intercambiabile mappe, configurazioni o anche immagini:

le immagini rappresentano le proprietà fisiche di entità diverse, insieme alle loro relazioni spaziotemporali e alle loro azioni. [...] Esse descrivono configurazioni di oggetti nel tempo e nello spazio, oppure le relazioni spaziali e il movimento di oggetti in termini di velocità e traiettoria, eccetera. [...] Il processo della mente è un flusso continuo di tali immagini, alcune delle quali corrispondono ad attività reali in corso esternamente al cervello, mentre altre sono ricostruite, recuperandole dalla memoria nel processo del ricordo.¹⁴

Vedremo che, a seconda della provenienza delle attività corporee e del tipo di organizzazione e coordinamento tra le immagini, vanno costituendosi differenti stati del Sé. Partiamo per adesso dal primo. Se le immagini riportano qualsiasi attività dell’organismo nel suo operare nel mondo, allora sono immagini anche i sentimenti primordiali, ossia quelle «manifestazioni immediate della capacità di sentire. Essi sono le fondamenta del proto-sé, in preparazione dei livelli più complessi».¹⁵ I sentimenti primordiali sono le nostre esperienze più immediate, il perenne sfondo che sottostà a qualsiasi stato corporeo e che ci permette di capire che siamo noi a sentire, è la consapevolezza corporea di esistere. La genesi di questi sentimenti dà origine al primo stadio: il proto-sé. In questo stadio non vi è ancora quell’auto-rivelazione del corpo a se stesso che chiamiamo coscienza. Il suo è uno scopo rappresentativo finalizzato alla regolazione biologica ma si costituisce comunque come unità, come interfaccia tra l’insieme delle attività organiche e il nostro corpo. Nel far questo deve creare e aggiornare continuamente le immagini del nostro corpo ma non si limita soltanto a questa attività. Il Sé rivela la sua importanza per la sopravvivenza proprio in quanto deve disporre queste immagini per rilevanza e cioè deve attribuire loro un valore biologico. Fa proprio quello che fanno i 302 neuroni di *Caenorhabditis elegans* quando devono decidere come nutrirsi in quel momento: una valutazione biologica. La

¹⁴ *Ivi*, pp. 96-97.

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

differenza è che il nostro cervello consta di molti più neuroni e di impulsi provenienti da un organismo e da un ambiente molto più complessi e di conseguenza il lavoro di selezione naturale dei circuiti da tenere in maggior considerazione risulta notevolmente più dispendioso. Quello che ha più dell'incredibile è pensare che tutto questo lavoro decisionale non coinvolga minimamente la coscienza ed è, invece, tutto merito della mente incarnata, del nostro corpo che inizia il suo percorso verso la conoscenza di sé. Il corpo riesce a dotare di significato gli eventi fisiologici associando un sentimento primordiale a un'immagine e coordinando e montando le immagini secondo un preciso senso che proviene dalla sua stessa biologia. Segue un *Bauplan* e l'insieme di questi processi dà luogo alla originaria costituzione di un Sé, di quello che Damasio definisce proto-sé.

Non appena l'attività di mappatura si estende non soltanto agli stati correnti dell'organismo ma anche alla relazione con l'esterno, inizia il processo di costituzione del secondo stadio, ossia del Sé nucleare. Qui si cerca di rappresentare la relazione con l'esterno (oggetti, altri soggetti o eventi) e la conseguente modificazione che il nostro corpo subisce dall'interazione con l'esterno. L'attenzione non è più rivolta esclusivamente all'equilibrio omeostatico, ma si rivolge verso la relazione corpo-mondo. Questo stadio è costituito a livello cerebrale dal coordinamento tra immagini che riguardano l'interazione con l'ambiente. Qui il corpo è più incentrato sull'azione (dove qui per azione è compresa anche la percezione secondo una prospettiva enattiva) e sulla intrinseca relazione costitutiva tra soggetto e oggetto. L'organismo instaura una relazione con l'ambiente il quale agisce retroattivamente su di esso, avviene una modifica e il corpo la sente, la percepisce e tramite il cervello prepara una risposta. Per farlo saranno utilizzati anche quei procedimenti più basilari ed elementari che fanno capo al proto-sé. Se questo era un Sé rappresentativo, lo stadio successivo è un Sé relazionale in cui il valore viene attribuito maggiormente all'interazione con l'ambiente. Qui inizia a emergere un primo stadio di coscienza come organizzazione dei processi del corpo e consapevolezza degli eventi che accadono. Emerge quello stadio del Sé che ci permette di sentirci protagonisti di questi eventi mentali. Infatti Damasio parla di tre condizioni fondamentali affinché vi sia coscienza: uno stato di veglia, una mente e un Sé. Si passa da quel cogliere unitario del corpo che sente se stesso (senza saperlo) al sentirsi esistere come soggetto, come altro rispetto a ciò che è fuori e cui ci relazioniamo. Ed ecco che nasce l'esperienza non soltanto delle cose e dei fatti ma anche di se stessi. Nonostante le moltissime interazioni che avvengono costantemente tra corpo e ambiente anche in questo caso, come per il proto-sé, vi è qualcosa che in qualche modo le unifica tutte ed è il fatto di sentirle come nostre, quello cioè che la fenomenologia ha spesso chiamato *mietà*. Il corpo – non il cervello isolato -

e la sua interazione con l'ambiente sono a fondamento della mente cosciente. Il corpo è l'unità percettiva e recettiva delle esperienze relazionali e ambientali e, come afferma Thomas Fuchs, il cervello è sì un organo di interazione e risonanza ma lo è in quanto è organo di un corpo vivente che è il motore di un sistema circolare soggetto-mondo. La mente è necessariamente incarnata nei corpi e negli ambienti. Essa e la nostra percezione sono enattive, ossia contribuiscono attivamente alla costituzione della realtà perché agiscono su un mondo che è alla loro portata e che, allo stesso tempo, retroagisce sulla costituzione del Sé e dell'identità personale dell'individuo. Si tratta di una dinamica circolare e relazionale che pone le basi per la nascita di un Sé come interfaccia tra la corporeità e l'ambiente in cui vive, con il quale si relaziona e in continuità del quale diviene costantemente. Soggetto e ambiente cercano di "sintonizzarsi" in maniera da raggiungere un doppio equilibrio: l'equilibrio omeostatico all'interno dell'organismo e quello ecologico all'interno dell'ambiente. La coscienza nucleare si basa dunque sull'intera corporeità e non potrebbe emergere senza i suoi stadi più elementari come i geni e il piano gestaltico che essi seguono per l'omeostasi e, dunque, senza un proto-sé.

Man mano che si vengono a creare nel cervello nuove configurazioni, quelle formatesi precedentemente vanno ad annidarsi nella corporeità in modo da divenire quasi totalmente automatiche per dare la possibilità alla coscienza di occuparsi del coordinamento e del montaggio delle immagini nuove. I processi vengono registrati sotto forma di esperienze passate o anticipazioni future e organizzati in una configurazione temporale durante tutta la nostra esistenza. Viene costruito quello che in termini fenomenologici è chiamato orizzonte di ritenzioni e protensioni, ossia quelle immagini riguardanti l'aspetto biografico della nostra vita. Così si passa allo stadio successivo che Damasio chiama Sé autobiografico ma che potrebbe benissimo venir chiamato Sé temporale. Infatti, il Sé autobiografico «attinge dall'intero orizzonte della nostra storia memorizzata, remota e recente»¹⁶ e da quelle annotazioni per il futuro che sono le nostre previsioni. È proprio grazie al continuum temporale entro cui tutte queste configurazioni accadono che può emergere il livello più alto della coscienza e del senso del sé. Corpo, mondo e tempo: sono questi gli elementi che interagendo tra loro rendono possibile gli individui che siamo e non la mera presenza di un sistema di neuroni altamente specializzato. La dimensione temporale è fondamentale affinché si possa avere il Sé perché senza tempo non sarebbe possibile neanche l'esistenza in quanto tale. Acquisendo il senso del tempo si coglie così la condizione *sine qua non* dell'esistenza. Come scrive Biuso: «l'esistere quotidiano degli umani è intriso di un

¹⁶ *Ivi*, p. 266.

radicale *sentimento del tempo* che proietta su ogni ente, evento, persona, l'insieme complesso delle memorie e delle attese». ¹⁷ Per il costituirsi del Sé è fondamentale lo sviluppo della memoria, ossia la capacità «acquisita attraverso un filtro costituito dal valore biologico e animata dalla ragione», ¹⁸ cioè come quell'abilità che ci permette di ricordare ciò che si è rivelato utile al raggiungimento di obiettivi - che ci conducono a quello fondamentale della sopravvivenza - ma anche di immagazzinare le esperienze e ricordare i fattori che ci hanno portato a situazioni disfunzionali o sofferenti. E sono proprio queste ultime che riescono a essere immagazzinate in maniera molto efficace modificando il corpo e la mente. La memoria, infatti, permette che il fluire delle percezioni e degli stati si incarni nel corpo. Essa è incarnata sia negli schemi sensorimotori dell'organismo (è dunque corporea), sia nel circuito di interazione con l'ambiente (è dunque estesa). Di Spazio ne parla come una trasformazione di energia in materia che si annida nei punti spinali bilaterali. La rielaborazione del ricordo crea una traccia dell'evento doloroso che si incarna in un luogo specifico della nostra corporeità (i punti spinali) che divengono parte della nostra memoria corporea. E se i geni hanno la capacità di veicolare caratteri e informazioni, perché non potrebbero veicolare anche queste tracce? Di Spazio sviluppa così la teoria del Gene emozionale ossia l'idea di una «memoria allargata, che rimbalza da una generazione all'altra» ¹⁹ e che permette il dispiegarsi all'interno della nostra corporeità non soltanto di una dimensione ontogenetica che comprende l'insieme dei vissuti dagli albori della nostra esistenza ma anche di una dimensione filogenetica dell'intera specie. Quando ciò avviene emerge la coscienza estesa, quella stratificazione più complessa della mente che coincide con il Sé autobiografico e che include la possibilità dell'autocoscienza.

È importante sottolineare che non bisogna confondere l'autocoscienza con la riflessione consapevole su se stessi. L'autocoscienza è un evento che si verifica all'interno del soggetto in maniera preriflessiva, immediata e non osservazionale. Da ciò che si è fin qui illustrato sul pensiero di Damasio si deve comprendere che il processo del sé e la presenza di stati autocoscienti che ne deriva, emergono innanzitutto da una mente incarnata, da un corpo che esprime una volontà alla sopravvivenza e che escogita strategie per raggiungere questo obiettivo. Per far questo il corpo utilizza qualsiasi informazione e capacità che è in suo possesso, ma tutto questo è ben lontano dall'identificazione con ciò che intendiamo per riflessione cosciente. Anche nel caso del sé autobiografico, per la formazione del quale è fondamentale avere una memoria

¹⁷ Alberto Giovanni BIUSO in Vincenzo DI SPAZIO, *Le polmoniti di marzo. Il gene emozionale*, Aquanesting Edition, Bolzano 2006, p. 5.

¹⁸ DAMASIO, *Il sé viene alla mente*, p. 362.

¹⁹ DI SPAZIO, *Le polmoniti di marzo. Il gene emozionale*, p. 40.

svilupata e dei processi cognitivi in grado di organizzare in maniera funzionale la molteplicità di informazioni, non è necessariamente implicata alcuna tipologia di riflessione cosciente, tanto che a permettere azioni e a prendere decisioni che implicano l'averne un sé sono coinvolti tanto processi cerebrali consci che inconsci. Il cervello, dovendo occuparsi (all'interno di una finestra temporale ridotta) sia del coordinamento tra i ricordi e le informazioni da immagazzinare, che della loro interazione con il proto-sé e delle conseguenti modificazioni del sé nucleare, deve necessariamente coinvolgere i processi degli altri due stadi del sé. Questo significa che se da un lato molti processi avvengono sotto il vaglio della coscienza, dall'altra gran parte delle elaborazioni necessarie di questo lavoro, proprio per permettere alla coscienza di occuparsi delle altre, avvengono in maniera non cosciente e potrebbero anche non avvenire durante lo stato di veglia. Il nostro cervello ha abilmente messo insieme la nostra capacità di omeostasi, automatica e inconscia, con la sofisticata forma di gestione degli aspetti biologici, corporei e sociali che chiamiamo coscienza. Questa integrazione fa sì che le nostre azioni siano possibili grazie alla mente cosciente coadiuvata da questi «processi cerebrali più antichi, non coscienti».²⁰ Ma sia l'abilità mnemonica sia tutti i processi che concorrono alla formazione della mente non devono essere pensati come qualcosa che avviene esclusivamente nel nostro cervello. Il nostro corpo, seppur incredibilmente adattativo e intelligente, è pur sempre finito e necessita di estendere la propria memoria, così come fa con i propri arti, all'ambiente per poter continuare ad accumulare informazioni o a perpetuare alcuni comportamenti. La memoria è anche fatta dalle rappresentazioni simboliche che, a partire dalle grotte di Lascaux, hanno permesso di fissare nel tempo eventi che evidentemente, in maniera conscia o meno, hanno avuto un valore biologico per quegli uomini (e dunque per il loro proto-sé) e che hanno tutt'ora un valore intellettuale, emozionale e simbolico per noi (e per il nostro sé nucleare e autobiografico). La tecnica, così come l'arte, non ha soltanto dei ruoli legati alla sopravvivenza o al piacere. Esse sono state e saranno sempre parte della nostra memoria biologica e autobiografica, nonché l'unica possibilità di prolungare di qualche tempo la nostra limitata esistenza.

Il Sé è un'interfaccia tra identità e differenza, tra molteplici esperienze e unico corpo che le coglie come tali, tra le sfaccettate modalità del sentire e l'identità dell'individuo

²⁰ DAMASIO, *Il sé viene alla mente*, p. 340. Con ciò non si vuole sminuire l'influenza che la deliberazione cosciente ha sulle nostre azioni. Gran parte di quello che viene denominato "inconscio cognitivo", ossia l'insieme di quei processi cerebrali inconsci, ha incamerato e riorganizzato delle risposte provenienti dalla coscienza. Durante il periodo di formazione della nostra identità è come se la coscienza "addestrasse" il proto-sé in modo che esso divenga capace di eseguire certe attività in completa autonomia e riesca a cavarsela da solo qualora lei fosse impegnata a porre attenzione su altro.

senziente. È il crocevia tra corporeità, mente ed emozioni, ma soprattutto è il punto di contatto tra quella natura che cerchiamo di comprendere e la cultura che è parte costituente di quella stessa natura.

Nota bibliografica

AA. VV., *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, a cura di M. CAPPUCCIO, Bruno Mondadori, Milano 2009.

AA.VV., *Storia della fenomenologia*, a cura di A. CIMINO e V. COSTA, Carocci editore, Roma 2012.

Alberto Giovanni BIUSO, *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, Carocci editore, Roma 2009.

Antonio DAMASIO, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, G.P. Putnam, New York 1994, tr. it. F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

Antonio DAMASIO, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, San Diego 1999, tr. it. S. Frediani, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.

Antonio DAMASIO, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, San Diego 2003; tr. it. Isabella C. Blum *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.

Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon, New York 2010; tr. it. Isabella C. Blum, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012.

Vincenzo DI SPAZIO, *Le polmoniti di marzo. Il gene emozionale*, Aquanesting Edition, Bolzano 2006.

Thomas FUCHS, *The phenomenology of body memory* in S.C. Koch/T. Fuchs/M. Summa/C. Müller (eds.): *Body memory, metaphor and movement*, John Benjamins, Amsterdam 2012, pp. 9–22.

- Thomas FUCHS, *Embodied Knowledge – Embodied Memory* in S. RINOFNER-KREIDL, H. WILTSCHE (eds.), *Analytic and Continental Philosophy. Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 215–229.
- Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2017, tr. it. S. Mezzalana, *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2021.
- Shaun GALLAGHER, *How the body shapes the mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Shaun GALLAGHER, Dan ZAHAVI, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London 1886; tr. it. P. Pedrini, *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.
- James J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin Harcourt (HMH), Boston 1979; tr. it. R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2017.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1996; tr. it. F. Negri e R. Prezzo, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948; tr. it. P. Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995; tr. it. M. Mazzocut-mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.
- Alva NOË, *Action in perception*, The MIT Press, Massachusetts 2004.
- Alva NOË, *Strange tools. Art and human nature*, Hill and Wang, New York 2015.
- J. Kevin O'REGAN e Alva NOË, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, "Behavioral and Brain Sciences", 24, 2001, pp. 939-1031.
- J. Kevin O'REGAN, Ronald A. RENSISNK, James J. CLARK, *Mud Splashes render picture changes invisible*, "Investigative Ophthalmology and Visual Science", 37, S213, 1996.

Francisco J. VARELA, *Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem*, “*Journal of Consciousness Studies*”, 3(4), 1996, pp. 330–349.

SINTOMI FUNZIONALI

Dalla scissione mente-corpo al paradigma corpo-mondo

Andrea CALANDRELLI¹, Alessandra NICOLINI²

¹ Medico-Chirurgo, Specialista in Medicina Interna, Medico presso ASL RM1,
Docente di clinica medica e psicosomatica presso Scuola Lombarda di Psicoterapia

² Psicologa clinica, Specialista in Psicoterapia ad indirizzo fenomenologico-ermeneutico,
Freelance, Roma

Abstract: The mind-body problem is well suited to the discourse on the disease, particularly the “functional” one. Functional disorders represent a challenge for the biomedical model, as they re-propose the old dilemma of the past: are they diseases of the body, or of the mind? In the absence of clinical evidence and objective findings, how can be explained the physical symptoms reported by the patient? The problem of the distinction between mind and body, and of their mutual relations, has always concerned knowledge about human being. This dichotomy still limits the understanding of the origin and significance of functional disease and, consequently, the realization of an integrated care system. Moving from a re-evaluation of corporeality and from a perspective of synthesis that takes into account the unity of the human being in his dynamic relationship with the environment, the essence of functional disturbance is no longer conceivable in the terms imposed by Western tradition as a mind-body split. We propose to reconfigure it in terms of a body-world split. The alteration of the interoceptive processes, which at the experiential level translates into an alteration of the awareness of the embodied meaning of being in the world, leads to states of “sensitization”. Sensitization is generated and maintained by immune-inflammatory processes. The latter are regulated not only by the presence of viruses, bacteria, and toxins, but are also controlled by emotional states. This implies that at the molecular level there seems to be no distinction between mind and body, since cytokines, the main mediators of the inflammatory response, are sensitive and responsive to the world. These implications offer us a new approach through which to understand the original co-belonging of mind and body. The state of health, or disease, is thus the expression of this ontological unicum.

Keywords: functional disorders, mind-body problem, interoception, inflammation, integrative care.

E allora a chi dobbiamo dare ragione, all'anima o al corpo? O corpo che duoli, che sei sostanzialmente solo pur circondandoti di molte amicizie! Sei forse tu che mi porti a vaneggiare? O, forse, la forza segreta dei miei impulsi spirituali?

Alda Merini, *L'altra verità. Diario di una diversa*.

Non potevamo accettare, per rappresentare le relazioni tra l'anima e il corpo, nessuno dei modelli materialisti – ma neppure i modelli spiritualisti, per es. la metafora cartesiana dell'artigiano e del suo strumento.

Maurice Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*.

1. Introduzione¹

Il tema secolare della relazione che intercorre tra la mente e il corpo si presta naturalmente alla riflessione sulla malattia, in particolare quella “funzionale”.

Nella medicina contemporanea, i medici usano il termine “funzionale” per riferirsi ad una varietà di disturbi, o sintomi, in cui la funzionalità normale di un organo, o di un apparato, risulta a vari gradi compromessa, senza una evidente lesione anatomica.

Storicamente, il termine venne utilizzato nel XIX secolo in ambito neurologico per descrivere le alterazioni patologiche delle funzioni dei tessuti nervosi.² Successivamente, Sigmund Freud, agli inizi del Novecento, assunse il termine “funzionale” per designare quei sintomi la cui origine era associata ad un conflitto mentale, trasferendo in questo modo il significato del termine dal piano anatomico-fisiologico a quello psicologico.

Nel corso del tempo e attraverso le culture, i sintomi funzionali hanno ricevuto nomi differenti e sono stati concettualizzati in vario modo,³ riflettendo la conoscenza medica del tempo, i miti, gli assunti e le credenze ad essi associati. Gli stessi fattori hanno, a

¹ Le riflessioni suggerite all'interno di questo contributo sono parte integrante del *Corso di Alta Formazione in Fenomenologia delle sindromi psicosomatiche. Prospettive Mediche e Psicologiche*, organizzato dalla Mi.Cal – Milan Institute for Health Care and Advanced Learning, in data 23-25 ottobre 2020 (II ed.), Direttore didattico-scientifico Andrea Calandrelli.

² Kasia KOZLOWSKA, Stephen SCHER, Helene HELGELAND, *Functional Somatic Symptoms in Children and Adolescents*, Springer Nature Switzerland, Cham 2020.

³ Tra le espressioni più comuni, e ancora oggi in uso, ricordiamo termini quali: isteria, ipocondria, disturbo psicosomatico, disturbo da somatizzazione, disturbo somatoforme, sintomi inspiegabili dal punto di vista medico (*medically unexplained symptoms*), ecc..

loro volta, modellato la presentazione clinica dei sintomi, la percezione dei pazienti e dei medici, e l'approccio terapeutico. Allora come ora, essi rappresentano una sfida per il modello biomedico, poiché ripropongono l'antico dilemma di sempre: sono malattie del corpo, o della mente? In assenza di evidenze cliniche e riscontri obiettivi come dare conto ai sintomi fisici riferiti dal paziente? Sono tutto frutto della sua mente?

Come ci ricorda Thomas Szaz:

ai tempi del *Malleus Maleficarum*, se il medico non trovava prove di malattia naturale, ci si aspettava che trovasse prove di stregoneria. Oggi, se il medico non può diagnosticare una malattia organica, ci si aspetta che faccia diagnosi di malattia mentale.⁴

Di fronte ad un paziente “difficile” da diagnosticare, e che spesso evoca sentimenti di impotenza, la credibilità e la competenza professionale del clinico sono messe a dura prova, come d'altro canto la credibilità e la legittimità del paziente che richiede il riconoscimento della propria identità di malato, e quindi un aiuto rispetto a dei livelli di sofferenza spesso invalidanti.

Molti di questi pazienti, infatti, ricevono trattamenti diversi, approfondimenti diagnostici ripetuti, invii reiterati alla medicina specialistica, con costi e risorse sempre crescenti.⁵

Una donna di 42 anni consulta il medico di base. Da almeno 20 anni ha una storia di dolori addominali ricorrenti, nausea, astenia. L'alvo è alterno e il peso non si è modificato. Per questi disturbi non riesce ad avere una vita normale e vuole che il medico trovi al più presto la causa dei suoi sintomi e una soluzione per venirne a capo. Spesso si è recata al Pronto Soccorso o ha chiesto di venire ricoverata. Ha già effettuato una EGDS,⁶ una colonscopia, uno studio radiologico del tenue e sono tutti risultati negativi. Sempre nel corso dei ricoveri ha effettuato una TAC e una ecografia pelvica che non hanno evidenziato una causa certa dei suoi disturbi. Circa 3 anni fa si è sottoposta a colecistectomia pur in assenza di calcoli. In una occasione è stata inviata per una consulenza psichiatrica che tuttavia dopo un approfondito colloquio non ha trovato aspetti patologici se si eccettua una sindrome ansiosa. Tutti i suoi esami sono normali.

Il resoconto clinico appena esposto fornisce una drammatica descrizione della parabola che questi pazienti solitamente compiono alla ricerca di una diagnosi o,

⁴ Thomas SZAZ, *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, Harper & Row, New York; Syracuse University Press, Syracuse (NY) 1997, trad. it. Camillo Pennati, *I manipolatori della pazzia: studio comparato dell'Inquisizione e del movimento per la salute mentale in America*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 23.

⁵ Kelly MCGORM, Christopher BURTON, David WELLER, Gordon MURRAY, Michael SHARPE, *Patients repeatedly referred to secondary care with symptoms unexplained by organic disease: prevalence, characteristics and referral pattern*, “Family Practice”, 27 (5), 2010, pp. 479–86.

⁶ Esofagogastroduodenoscopia.

semplicemente, di qualcuno che dia loro ascolto. Il corpo, da irriducibile totalità del vivente, appare qui degradato a mosaico di organi, mentre la sofferenza viene ad essere smembrata tra i diversi reparti specialistici che compongono la mappa di un poliambulatorio. Da un lato, l'occhio del medico non vede che un complesso assemblaggio di parti, ciascuna con una struttura e una funzione biologica definita (tenue, pelvi, colecisti, alvo). Questa visione trova il suo fondamento in un sapere anatomo-fisiologico che trae il suo concetto di corpo dall'esperienza della morte scaturita dalle dissezioni sui cadaveri che venivano praticate per fini di formazione e conoscenza. Con la tradizione inaugurata dagli anatomisti, il corpo smette di essere il segno dell'irriducibile presenza dell'essere umano per essere studiato in se stesso, in quanto entità autonoma, senza né carne né volto, come si può osservare nelle tavole raffiguranti gli scheletri o i noti spellati, mentre il mondo viene respinto sullo sfondo alla stregua di un decoro. D'altro canto, il clinico "psi", occupandosi del pezzo "mente", cade egli stesso nel rischio della delega specialistica, analizzando comportamenti, emozioni e pensieri (sindrome ansiosa) in maniera separata dal corpo e dal mondo di quella persona.

La "vaghezza" del sintomo funzionale lascia entrambi, sia il medico che il paziente, all'interno di un "limbo", quello diagnostico, che sta proprio ad indicare quella condizione non ben definita, incerta, di attesa, che caratterizza medici e pazienti di fronte ad un sintomo apparentemente inspiegabile, o quanto meno non attraverso il modello biomedico abituale, che incentra la procedura diagnostica sulla dimensione esplicita dei sintomi, quella "oggettiva", "palpabile", visibile, al fine di identificare una patologia, poiché l'imperativo è "vedere per credere".

L'incredulità del medico di fronte alla mancanza di spiegazioni di un sintomo, che il paziente vive come reale pur in assenza di riscontri organici, ci ricorda l'incredulità di San Tommaso di fronte alla resurrezione di Cristo,⁷ episodio narrato nel Vangelo di Giovanni (20, 19-25) e magistralmente ritratto dal Caravaggio intorno al 1600.

L'episodio istituisce un'analogia tra il vedere e il toccare, caratterizzando l'esperienza visiva nei termini di una palpazione.⁸

⁷ Cristo, dopo la resurrezione, apparve agli apostoli. Tommaso non era fra loro. Quando questi gli raccontarono l'accaduto, egli non credette alle loro parole: «Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò». Otto giorni dopo, Cristo apparve nuovamente e questa volta Tommaso era nel gruppo. Così, si rivolse all'apostolo dubbioso con queste parole: «Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!» (Gv 20, 26-29).

⁸ La metaforizzazione tattile della vista è una intuizione di David Katz riscontrabile nelle opere di Maurice Merleau-Ponty.

Ma il tema dell'episodio evangelico ci sembra offrire un'altra suggestione poiché introduce anche la questione del dualismo anima-corpo. Questo aspetto si osserva nel vangelo di Luca (24, 36-43). Quando Cristo appare esorta i discepoli a guardarlo e toccarlo, poiché, parafrasando, credevano di avere a che fare con un fantasma, immaginavano cioè la resurrezione non come una presenza che risorge in carne ed ossa, ma come una vita fantasmatica, spirituale.

Sembrerebbe a questo punto quasi naturale chiedersi se sia il corpo a risorgere, o l'anima. Se sia il corpo a morire, o l'anima. E ancor prima, se siamo fatti di corpo, o di anima.

Agli inizi del XX secolo, Duncan MacDougall, un medico statunitense, provò a dare una risposta a questi interrogativi attraverso una serie di esperimenti. MacDougall misurò il peso corporeo di alcuni suoi pazienti in fase terminale durante il loro trapasso. I dati registrati lo portarono a concludere che, subito dopo la morte, ogni corpo umano perde tre quarti di oncia che corrispondono a 21 grammi. Questo peso, concluse, sarebbe da attribuire all'anima. Il fatto che l'anima possa essere pesata, ovvero misurata, implica dunque che essa abbia una massa, un corpo, ovvero che sia una parte di esso.

Il metodo utilizzato da MacDougall non venne, tuttavia, ritenuto scientifico⁹ e i suoi risultati furono pertanto confutati, ma quello che davvero sfuggì alle critiche dei suoi detrattori fu il senso stesso della questione da cui presero le mosse i suoi esperimenti e che emerge come il punto cieco dell'interrogazione sulla natura dell'uomo.

2. La strana coppia

Il problema della distinzione tra mente e corpo, e dei loro reciproci rapporti, ha da sempre interessato il sapere sull'uomo. Tale dicotomia, che ha la sua base conoscitiva in una visione antropologica che dalla filosofia antica è confluita nella scienza moderna occidentale, rappresenta ancora oggi un limite alla comprensione dell'origine e del significato dei disturbi funzionali, e un impedimento alla realizzazione di un sistema di cure integrato.

Nella storia del pensiero occidentale, le filosofie dualistiche, che considerano l'anima e il corpo come entità separate e irriducibili l'una all'altra, sono state senza dubbio

⁹ Innanzitutto, il campione sperimentale era troppo ristretto per poter considerare i risultati significativi. Tra le altre criticità vi era, inoltre, l'errore di misurazione. MacDougall e i suoi colleghi ebbero, in alcuni casi, anche difficoltà a individuare il momento preciso della morte (fattore chiave per l'esperimento). Ciononostante questo assunto è entrato a far parte della vulgata, tanto da ispirare una nota pellicola cinematografica che ne ha ulteriormente aumentato la popolarità: *21 grammi* (*21 Grams*), diretto da Alejandro González Iñárritu nel 2003.

dominanti rispetto a quelle che ritengono i due termini come aspetti diversi, o manifestazione di un'unica realtà.¹⁰ Il dualismo anima-corpo e la scissione soggetto-oggetto nasce con Platone e trova la sua massima espansione con Cartesio. Sebbene possa apparire come un dato di fatto, questa separazione non è qualcosa di originario, ma dipende dal modello concettuale noto, o accettato, nei diversi ambiti della conoscenza, così come dalle “esigenze” e dagli obiettivi specifici del particolare settore del pensiero e della scienza a quel tempo.¹¹ Prima di Platone, infatti, il mondo greco e la tradizione giudaico-cristiana non conoscevano questo dualismo. L'analisi del lessico omerico e biblico, ricorda Galimberti,¹² rivela che «gli antichi non concepivano l'uomo come un'anima che ha un corpo, ma come un corpo che è in relazione con il mondo».¹³

Il pensiero fenomenologico si pone in netto contrasto con la visione secolare del dualismo, proponendo una revisione delle categorie ontologiche tradizionali atta a riabilitare la dimensione incarnata dell'esperienza in quanto fatto tacito e primordiale dell'essere-al-mondo.

Come scrive Gabriel Marcel:

¹⁰ Si vedano, ad esempio, il monismo, nelle accezioni del materialismo e dello spiritualismo, o l'aristotelismo, che potremmo indicare come una terza via fra le due, quella dualista e quella monista, e che potremmo considerare una sorta di “monismo duale”, secondo cui anima e corpo non sono due aspetti distinti, ma facce di una stessa medaglia, derivanti da una unità inestricabile, e tuttavia descrivibili in modi differenti che dipendono dal vertice da cui si pone l'osservatore.

¹¹ Ad esempio, Platone nel *Fedone* introduce la nozione di anima principalmente per una esigenza di tipo gnoseologico, ovvero conoscitiva. Il corpo è un ostacolo alla conoscenza: i suoi appetiti e le sue passioni, poiché lo rendono mutevole e pertanto inaffidabile, distolgono l'uomo dal conseguimento della verità assoluta e del bene comune. Occorre perciò affidarsi a un'entità, a un'essenza, che rimanga fissa, che permanga nonostante le trasformazioni subite e che Platone identifica appunto nell'anima, in quanto principio unificatore alla base di tutte le modalità manifestative (rif. PLATONE, *Fedone*, a cura di Giovanni REALE, Rusconi, Milano 1997). L'anima è una realtà indipendente e il corpo è la sua prigioniera, la sua tomba, ciò che nega l'accesso alla verità. Diversamente intesa, l'anima cristiana non nasce da una esigenza di verità, ma di salvezza.

¹² Umberto GALIMBERTI, *Psichiatria e Fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 55.

¹³ Con la parola “*soma*”, Omero indica solamente il corpo esanime, il cadavere, la salma, mentre per riferirsi al corpo vivente ricorre a una serie di termini con i quali designa di volta in volta le diverse funzioni di uno stesso organo relativamente al suo rapporto con il mondo. Il cuore, ad esempio, è nominato con termini diversi a seconda della situazione, del suo rapporto con il mondo. “*Ker*” è il cuore che sopporta; “*Kardia*” il cuore gonfio di rabbia; “*Etor*” il cuore ricolmo di emozioni (cfr. Giovanni REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999). Se diamo, invece, uno sguardo al lessico dell'Antico Testamento, la stessa antropologia biblica postula una concezione dell'uomo sostanzialmente unitaria; dire “*lev*”, “*nefes*”, “*basar*” e “*ruah*” equivale a dire l'uomo come corpo spirituale, o come spirito carnale, senza opposizione tra fisicità e spiritualità (Sebastiano PINTO, *Il corpo in preghiera nei salmi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, p. 12).

Io non mi servo del mio corpo, io sono il mio corpo... Nella misura in cui il mio corpo si presta a questo trattamento [cioè ad essere ridotto a mero strumento] si trasforma in oggetto; ma sottomettendovelo io cesso appunto di considerarlo come il mio corpo, gli tolgo quella priorità assoluta in virtù della quale il mio corpo si pone come segno di riferimento o centro in rapporto a cui si ordina la mia esperienza, il mio universo.¹⁴

La fenomenologia, dunque, si propone di colmare quell'abisso che la tradizione del pensiero dualistico occidentale ha scavato tra l'anima e il corpo, costituendosi attorno a quel principio di "indifferenza psicofisica" secondo cui: «vi è un'unica e medesima vita»¹⁵ nella quale «il processo fisiologico e quello psichico sono rigorosamente identici dal punto di vista ontologico»,¹⁶ distinguendosi solo sul piano dell'osservatore (da qui la distinzione tra *Körper* e *Leib*).

Ci appare suggestivo in tal senso il richiamo ad un'immagine raffigurante una delle illusioni ottiche più celebri al mondo: "la moglie e la suocera". La particolarità di questa immagine è data dal fatto che, a seconda del punto di vista adottato, si offrirà all'esperienza dell'osservatore il profilo di una giovane fanciulla, o quello di un'anziana donna. Entrambe coesistono, ma non siamo in grado di afferrarle contemporaneamente con un'unica presa visiva, poiché quando una appare in primo piano, l'altra si ritrae nascosta sullo sfondo, e viceversa. Possiamo, pertanto, affermare che il rapportarsi della moglie e della suocera, così come della mente e del corpo, o dell'essere e del mondo, è sempre e solo da concepire in termini di contemporaneità e che la loro separazione è una mera illusione. La mente e il corpo sono due facce dello stesso esperire; essi non si danno mai separati poiché emergono a partire dall'accadere di un medesimo evento.

Con un linguaggio diverso, la teoria dei sistemi complessi postula che:

un organismo, o sistema vivente, è una totalità integrata le cui proprietà essenziali non possono essere ridotte a quelle delle sue parti; esse invece emergono dalle interazioni e dalle relazioni fra le parti.¹⁷

¹⁴ Gabriel MARCEL, *Journal methaphysique. Etre et avoir. Presence et immortalite*, trad. it. di Franca Spirito, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1980.

¹⁵ Già Aristotele criticava chi definiva il vivere come composizione di anima e corpo. L'essere vivente è un sinolo, unità di anima e corpo, forma e materia, atto e potenza (cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, a cura di G. Moravia, *L'anima. Testo greco a fronte*, Bompiani, Firenze 2001). In fisica, Albert Einstein introdurrà il concetto di equivalenza energia-materia.

¹⁶ Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. di Guido Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 175.

¹⁷ Fritjof CAPRA, Pier Luigi LUISI, *Vita e Natura*, Aboca Edizioni, Bologna 2020, p. 69.

La comprensione dell'essere umano non può quindi essere ricondotta ad una concezione che intenda la mente e il corpo come entità separate, proprio perché l'esserci, come il sintomo, è ciò che emerge dall'unità. Così come in fisica quantistica, la particella viene considerata come un'entità inscindibile dall'ambiente, non analizzabile indipendentemente dallo stesso, così non è possibile descrivere qualunque caratteristica dell'essere umano in assenza di contesto. Il vivente va indagato come un "tutto" in rapporto dinamico al suo mondo.

I sintomi funzionali sono la cartina di tornasole atta a dimostrare l'inconfutabilità di tale principio: in essi non ci si trova davanti a un semplice corpo, né a un'anima che si esprime attraverso di esso, ma a un'entità "indifferente" rispetto a questa distinzione concettuale.

La loro definizione diagnostica risente, tuttavia, della concezione teorica che ne è a monte. Questo aspetto influenza, in primo luogo, il fatto stesso di classificare questi disturbi come medici o psicologici.¹⁸

Questa doppia classificazione non fa altro che riaffermare la nozione di dualismo mente-corpo per cui, a seconda del punto di vista clinico adottato, un dolore addominale con alternanza di stipsi e diarrea (che costituisce la "triade" diagnostica della sindrome del colon irritabile) sarà di competenza gastroenterologica, e/o psicologica se associato ad una preoccupazione eccessiva rispetto alla gravità dei sintomi lamentati. Se poi nello stesso paziente dovessero presentarsi anche dolori diffusi a livello muscolare la competenza passerebbe allora al reumatologo! E questo accade perché, invece che essere compresi come manifestazioni di un unico modo di essere che emerge dal proprio incontrare il mondo, facenti capo allo stesso malato, i sintomi sono concepiti come entità diverse, facenti capo a malattie diverse (fisiche e/o mentali), che coinvolgono funzioni o organi diversi: l'intestino, la mente, i muscoli...

¹⁸ I principali sistemi di classificazione in medicina e psicologia sono la *Classificazione Internazionale delle Malattie* (ICD) dell'*Organizzazione Mondiale della Sanità*, e il *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali* (DSM) dell'*American Psychiatric Association*. Mentre l'ICD comprende tutte le patologie somatiche e mentali, il DSM è limitato al campo della psichiatria. L'ICD-10 include "Sindromi somatiche funzionali individuali", come sindrome del colon irritabile, fibromialgia, dolore toracico atipico, sindrome da stanchezza cronica, crisi non epilettiche psicogene, sensibilità chimica multipla, ecc. Allo stesso tempo, i cosiddetti "sintomi inspiegabili dal punto di vista medico" sono codificati come "Disturbi neurologici dissociativi" all'interno del capitolo dei disturbi mentali. La loro caratteristica principale è la ripetuta presentazione di sintomi fisici in assenza di base organica. L'enfasi posta sull'assenza di base organica è stata invece eliminata nell'ultima edizione del DSM (la 5 è del 2012) che introduce invece il "Disturbo da sintomi somatici" per riferirsi ad un quadro la cui caratteristica principale è definita dalla presenza di segni e sintomi positivi associati a preoccupazioni eccessive e comportamenti abnormi in risposta agli stessi.

A partire da una diversa prospettiva è perciò possibile ripensare sia l'origine del sintomo, non più inquadrabile come l'effetto di una causa (della mente sul corpo, o viceversa), sia il significato dello stesso, che non va ricercato all'interno di un simbolismo universale, valido per tutti, ma fatto riemergere dalla situazione concreta in cui ha preso forma, in quanto significato incarnato di una certa situazione che il sintomo nasconde, poiché in esso viene meno quel rapporto originariamente costitutivo con il mondo di cui il corpo viene a prendere il "posto".

3. Un'estranea intimità

La caratteristica principale dei pazienti con disturbi funzionali è l'*alterazione* del modo di sentirsi del e nel proprio corpo in rapporto al mondo e in relazione agli altri. Questa condizione corrisponde ad una alterazione del senso di stabilità personale.

Quando il sentirsi non è più matrice di significato dello stare al mondo, come nella malattia, si avverte un senso di estraneità: il corpo appare come un'entità autonoma, fuori dalla propria giurisdizione. Potremmo dire, utilizzando una bella espressione di lingua tedesca, che il corpo per questi pazienti diventi "*Unheimlich*". "*Unheimlich*" è il contrario di "*heimlich*" che deriva da "*Heim*", casa, e significa confortevole, tranquillo, fidato, intimo. "*Unheimlich*" assume allora per contrasto il significato di inconsueto, non familiare, estraneo, più specificamente designa qualcosa di familiare ma al tempo stesso di estraneo. Nella lingua italiana il termine è stato tradotto con l'aggettivo sostantivato "perturbante".

Pur essendo ciò che è più proprio, nella malattia il corpo diventa ciò che è più estraneo. Per dirla con Daniel Pennac, il corpo ci «è intimamente estraneo».¹⁹ Viene meno quel sentimento di coincidenza, per cui esso comincia a farsi sentire, gli organi escono dal loro silenzio abituale, giungendo alla presenza. Questo sentimento di estraneità/esternalità del corpo rispetto alle sensazioni che accompagnano un certo sintomo, o un'emozione particolarmente intensa o non riconosciuta in quanto tale, è vissuto in termini di una minaccia e di un pericolo sempre in agguato. Il corpo diventa allora un sorvegliato speciale, un oggetto di monitoraggio e scrutinio (*checking*) continuo. L'iper-focalizzazione²⁰ sulle sensazioni provenienti dal corpo (stimoli viscerali e/o somatici di natura muscolo-scheletrica o cutanea) e l'anticipazione di malattia

¹⁹ Daniel PENNAC, *Journal d'un corps*, Gallimard, Paris 2012, trad. it. di Yasmina Mélaouah, *Storia di un corpo*, Feltrinelli, Milano 2012.

²⁰ La focalizzazione sugli stati corporei rende gli organi più suscettibili di essere percepiti. Da ciò ne deriva un aumento della paura e quindi, attraverso un circolo vizioso, una modificazione della percezione corporea.

caratteristiche di questi pazienti rappresentano una sorta di strategia di fronteggiamento (*coping*), ovvero un tentativo di riprendere il controllo sull'imprevedibilità di quel sentire, che consiste nel rendere noto l'ignoto, ovvero nel trasformare l'ansia indeterminata in paura determinata (la malattia). La paura, a differenza dell'ansia, è dotata di confini, vede l'oggetto che spaventa (il corpo).²¹

Il corpo da fattore di "utensilità",²² ovvero condizione di possibilità dello stare al mondo, diviene fattore di "avversità", un ostacolo da superare, un carico ingombrante e fastidioso che tanto ci ricorda il "soma" descritto da Platone e Cartesio.

Nel sintomo funzionale il *Leib*, inteso come fenomeno, evento, luogo in cui un certo sentire prende forma e si attua nell'incontro con il mondo, si contrae nel *Körper*, inteso come ente, struttura, oggetto da monitorare. Nel sintomo il corpo non rimanda ad altro che a se stesso, coarta l'attenzione, stabilisce le priorità ed impone il senso. La quotidianità viene perciò ad essere strutturata attorno al disturbo. Non è raro infatti che questi pazienti trascorrono ore e ore ad ispezionare il proprio corpo, a cercare informazioni online, a consultare i propri medici e a richiedere pareri specialistici.

Il disturbo modifica le coordinate del loro abitare: lo spazio si riduce entro i confini del proprio corpo, di un organo dolorante, o di una funzione immobilizzata, mentre lo scorrere del tempo viene ad essere scandito dai tempi della malattia, i controlli, le visite, l'orario in cui assumere la terapia...

²¹ Sebbene l'ansia per la salute sia fortemente associata ai disturbi funzionali, influenzando il comportamento di malattia dei pazienti attraverso richieste inadeguate di cure o l'uso eccessivo dei servizi sanitari, questi quadri possono anche manifestarsi singolarmente, in maniera del tutto indipendente fra loro (cfr. Sing LEE, Francis H. CREED, Yee-Ling MA, Candi Mc LEUNG, *Somatic symptom burden and health anxiety in the population and their correlates*, "Journal of Psychosomatic Research", Jan 78(1), 2015, pp. 71-6.; David M. CLARKE, Leon PITERMAN, Claire J. BYRNE, David W. AUSTIN, *Somatic symptoms, hypochondriasis and psychological distress: a study of somatisation in Australian general practice*, "Medical Journal of Australia", Nov 17; 189(10), 2008, pp. 560-4; Thomas A. FERGUS, Lance P. KELLEY, Jackson O. GRIGGS, *The combination of health anxiety and somatic symptoms: a prospective predictor of healthcare usage in primary care*, "Journal of Behavioral Medicine", 42, 2019, pp. 217–223). Ciò vale a dire che non tutti i pazienti con preoccupazioni eccessive per la salute, tradizionalmente noti come "ipocondriaci", presentano sintomi funzionali, e che non tutti i pazienti con sintomi funzionali sono eccessivamente preoccupati per il loro stato di salute. In alcuni casi si può osservare, all'opposto, quella che la letteratura psicoanalitica della prima metà del XX secolo, da Janet, a Charcot e Freud, ha descritto come "*belle indifférence*" per riferirsi ad un'apparente mancanza di preoccupazione mostrata da alcuni pazienti, che nella loro casistica erano perlopiù "isteriche", verso i loro sintomi. Questo atteggiamento appare, tuttavia, un modo attraverso cui questi pazienti negoziano la loro esperienza nell'incontro con l'altro. Il punto che qui ci preme sottolineare è che in tutti i casi l'alterazione corporea, con o senza elaborazione ipocondriaca associata, non è compresa come il significato incarnato di una certa situazione, ma come un accidente meramente fisico.

²² Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1976, trad. it di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2014.

Per questi pazienti il corpo diventa l'unico ambito della "cura".²³ Esso non è più apertura al mondo e agli altri, ma semplice presenza. Ritirandosi da essi per dimorare in sé, il corpo prende il posto del mondo e degli altri; è «quello che rimane quando gli altri si fanno evanescenti».²⁴

Piero Manai, un artista contemporaneo, deceduto in età giovanissima a seguito di una lunga malattia, ci sembra ben rappresentare all'interno della sua produzione artistica proprio questa modificazione dell'abitare, questo arretramento della presenza, dipingendo corpi, che appaiono come dei monoliti, isolati all'interno di uno spazio bianco privo di coordinate.

Anziché essere visti come regressivi, i sintomi funzionali possono avere un valore adattativo, "funzionale". Se da un lato sono l'espressione di un rapporto compromesso col mondo (aspetto disfunzionale), dall'altro rappresentano un compromesso con il mondo (aspetto "funzionale"), un tentativo di integrazione e di mantenimento della coesione e della coerenza di sé. La malattia, scrive Alda Merini, «ha un senso, una dismisura, un passo, anche la malattia è matrice di vita».²⁵

Anche l'oscillazione²⁶ da un sintomo all'altro caratteristica di questi pazienti esprime la ricerca di un baricentro che permetta loro di stare al mondo. Ogni nuovo sintomo rappresenta la perdita del baricentro stesso e al contempo un modo estremo per raggiungerlo.

Ma il sintomo è anche un modo, oltre che di sentirsi e trovarsi, di proporsi al mondo e di negoziare la relazione con gli altri. È al contempo internalizzazione del mondo ed esteriorizzazione di sé.

La ricerca di legittimazione del ruolo di malato, del con-senso a stare male, è una sorta di rivendicazione di identità che passa attraverso il riconoscimento di una diagnosi e la ricerca di una cura, o meglio, di colui che cura.

Come nel caso di Alice James, la più giovane, ma anche la più sventurata, dei fratelli James: William, lo psicologo, ed Henry, il romanziere. La James costruisce tutta la sua

²³ Cura intesa come attenzione, sollecitazione, preoccupazione, ma anche, in senso heideggeriano, come essere protesi verso qualcosa, intenzionalità, movimento della vita che il sintomo cristallizza nella ripetizione di sé stesso (cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", VIII, 1927, trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 605-606).

²⁴ David LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, trad. it. di Beatrice Magni, *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffrè Editore, Milano 2007, p. 176.

²⁵ Alda MERINI, *Ogni mattina il mio stelo vorrebbe levarsi nel vento*, da *La Terra Santa* nella raccolta *Fiore di poesia (1951-1997)*, Einaudi, Milano 2014.

²⁶ L'osservazione clinica indica che questi sintomi si verificano spesso in concomitanza, o sono sovrapponibili fra loro.

esistenza intorno all'invalidità derivante dalla ricorrenza di sintomi non spiegabili dal punto di vista medico. Dalla lettura dei suoi *Diari*, questo appare come l'unico modo per sottrarsi dal confronto con l'aspettativa e la responsabilità di fare di sé stessa qualcosa di speciale proprio in virtù del cognome che portava. La malattia le si offre, dunque, come una sorta di "exit strategy".²⁷

Il sintomo, in quanto comprensione incarnata del rapporto con il mondo, dell'esserci, è il modo attraverso cui il proprio sentirsi viene ad essere riconfigurato in relazione a ciò che si incontra. Il fastidioso acufene che la nostra paziente ci racconta di avvertire ogni mattina al risveglio è il modo attraverso cui rifigura il suo sentirsi sola, la mattina, quando si sveglia, mentre tutti ancora dormono, in relazione a ciò che le si fa incontro: il silenzio, il vuoto della sua casa.

Il "cosa" ci appare è contemporaneo al "come" ci appare, dove il come ci appare corrisponde già all'essere corpo. Il nostro modo di sentirci non è "convertito" nel corpo ma è il corpo stesso, l'acufene! Esso non è però compreso come il *significato* incarnato di una certa situazione, ovvero rispetto alla sua referenza al mondo, ma come *segno* di malessere/malattia proprio del corpo, o di un certo organo, o apparato.

L'essenza del disturbo, dunque, non risiede nella scissione mente-corpo, ma in quella corpo-mondo. Riteniamo che questo modo di intendere ci permetta di superare ogni forma di dualismo tra la mente e il corpo e tra il soggetto e l'oggetto (l'io e il mondo).

4. L'infiammazione del sentire

Abbiamo visto che la caratteristica principale dei pazienti con disturbi funzionali è l'alterazione del modo di sentirsi del e nel proprio corpo in rapporto al mondo e agli altri e che questa alterazione non è compresa rispetto al suo contesto di referenza, ovvero come il significato incarnato di un certo modo di stare al mondo, ma come il segno incontrovertibile di una malattia. Detto altrimenti potremmo definire questa alterazione come un disturbo dell'interocezione.

²⁷ La diagnosi di tumore (al seno) intorno ai 40 anni rappresenta per lei un "dono" ed è ciò che, oltre a conferirle lo status legittimo di malata, la sottrae definitivamente da ogni responsabilità rispetto al progetto (rigettato) di sé. Da una delle pagine più intense del suo diario, scritta il 31 maggio 1891, leggiamo che: «Tutto arriva a colui che sa attendere! Può darsi che le mie aspirazioni fossero stravaganti, ma oggi non posso lamentarmi che non siano brillantemente realizzate. Fin da quando mi sono ammalata, ho desiderato con tutte le mie forze una malattia vera senza curarmi del fatto che questa potesse avere un nome terribilmente convenzionale, ma sono stata sempre risospinta a brancolare da sola sotto il colossale ammasso di sensazioni soggettive che quel compassionevole essere, l'uomo di medicina, non ebbe mai idea migliore che assicurarmi fossero solo colpa mia...» (cfr. Alice JAMES, *The diary of Alice James*, trad. it. di Maria Antonietta Saracino, *Nutrimenti*, Roma 2006, pp. 209-210).

L'interocezione è un termine ombrello utilizzato per indicare l'esperienza soggettiva, attimo per attimo, delle modificazioni, sia di ordine qualitativo che quantitativo, emotivo o fisiologico, dello stato del corpo.²⁸ Mentre le prime formulazioni erano limitate alla definizione della sola percezione delle sensazioni derivanti dagli organi viscerali,²⁹ le descrizioni attuali includono la percezione di tutte le informazioni afferenti che originano da qualsiasi luogo e arrivano ovunque all'interno del corpo: dalla pelle e da tutto ciò che è sotto la pelle.³⁰

Dal punto di vista neuroanatomico, l'insula³¹ è l'area cerebrale in cui avviene la mappatura e l'integrazione di tutte le informazioni provenienti dal/al corpo.³²

Ma teniamo a mente che con il termine interocezione si è soliti indicare tout court sia la capacità di percepire in maniera accurata tutte le variazioni che avvengono nel corpo (sensibilità interocezionale: sentiamo il cuore palpitare), sia la capacità di riferire quel sentirsi al contesto che lo ha generato, in quanto significato incarnato del proprio stare al mondo (consapevolezza interocezionale: il cuore palpita perché abbiamo corso le

²⁸ Arthur Dewitt (Bud) Craig, considerato uno dei principali studiosi di questo costrutto, ha definito l'interocezione come la percezione della condizione fisiologica del corpo; un generale "Come ti senti?" (cfr. Arthur Dewitt CRAIG, *How Do You Feel? Interoception: The Sense Of The Physiological Condition of the Body*, "Nature Reviews Neuroscience", Aug 3(8), 2002, pp. 655-66).

²⁹ Charles Scott SHERRINGTON, *The Integrative Action of the Nervous System*, Cambridge University Press, Cambridge 1906.

³⁰ Sono da includere nel concetto di interocezione la percezione degli stimoli derivanti dal sistema muscolo-scheletrico (propriocezione che restituisce il senso della posizione del corpo nell'ambiente), la percezione degli stimoli derivanti dal sistema cardiovascolare, respiratorio, gastrointestinale (viscerocezione concernente il senso di equilibrio omeostatico dell'organismo) e la percezione degli stimoli dolorifici, tattili compresi (nocicezione). La percezione invece degli stimoli esogeni, derivanti dall'udito, dalla vista, dal gusto e dal tatto è definita esterocezione. Esse costituiscono le principali modalità con cui percepiamo il nostro corpo.

³¹ L'insula è parte integrante di un circuito neurale "interocezionale" comprendente le cortecce somatosensoriali e motorie, la corteccia del cingolo anteriore (ACC) e le cortecce prefrontali. È un'area collocata in profondità tra il lobo frontale e quello parietale. È stato dimostrato che danni all'insula riducono la percezione soggettiva del battito cardiaco ritenuta una tra le misure principali della capacità interocezionale (cfr. Roberta RONCHI, *Right insular damage decreases heartbeat awareness and alters cardio-visual effects on bodily self-consciousness*, "Neuropsychologia", Apr 70, 2015, pp. 11-20).

³² Queste afferenze vengono trasmesse dalle fibre afferenti primarie di piccolo calibro, A-delta e C, le quali forniscono informazioni sullo stato fisiologico di tutti i tessuti corporei. Una volta decodificate, vengono inviate alla parte anteriore dell'insula, dopo aver fatto sinapsi a diversi livelli (midollo spinale, lamina I e II, tronco encefalico-regioni omeostatiche, talamo). Segnali interocezionali grezzi, come quelli provenienti da modificazioni viscerali e stimoli dolorifici, si proiettano dapprima verso l'insula posteriore e si integrano progressivamente con informazioni ambientali emotivamente salienti o contestuali, motivazionali ed edoniche man mano che progrediscono verso l'insula anteriore (cfr. Giandomenico D'ALESSANDRO, Francesco CERRITELLI, Pietro CORTELLI, *Sensitization and Interoception as Key Neurological Concepts in Osteopathy and Other Manual Medicines*, "Frontiers in Neuroscience", 10 March, 2016).

scale per non arrivare tardi ad un appuntamento, o perché ci siamo impauriti nell'evitare una macchina che stava per investirci, o perché ci siamo emozionati guardandoci negli occhi).

L'interocezione è quell'esperienza di autorivelazione che si compie nell'azione e nell'interazione con il mondo. Essa corrisponde ad un intimo sentir-si, provar-si, che per questi pazienti equivale a un soffrir-si, ad un patir-si. Con le parole di Martin Heidegger, potremmo ancora definire l'interocezione come una forma di "autosentimento situazionale"³³ dove chi sente, e il cosa e il come è sentito accadono contemporaneamente. Il cosa ci appare, ovvero il mondo, è contemporaneo al come ci appare, dove il come ci appare corrisponde già all'essere corpo. Le modificazioni corporee sono infatti strutturalmente implicate nel significato e quindi originariamente costitutive della comprensione di sé.

Il come la nostra paziente (il chi) si sentiva (sola), rispetto a un mondo (il cosa) che le appariva come minaccioso, corrispondeva già all'acufene (il corpo) in relazione al silenzio della propria casa vuota (la situazione). Il sintomo funzionale ci rivela tanto il soggetto senziente, quanto il mondo sentito.

La ricerca sull'interocezione sottolinea l'esistenza di significative differenze individuali nella capacità interocettiva.³⁴ L'aumentata sensibilità interocettiva caratteristica dei pazienti con disturbi funzionali rende il corpo più suscettibile di essere percepito, per cui anche variazioni transitorie (dolori muscolari o la percezione dei movimenti peristaltici), o alterazioni che accompagnano le emozioni,³⁵ possono suscitare una condizione di allarme, che porta ad un aumento dell'attenzione sul corpo (amplificazione somatosensoriale) da cui si genera quel pensiero catastrofico (anticipazione di malattia) mediante cui riconfigurare l'esperienza in corso in termini di malattia.

L'alterazione (acuta e cronica) delle informazioni interocettive conduce a "stati di sensitizzazione".

³³ HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, p. 168.

³⁴ Non è ancora chiaro fino a che punto la percezione interocettiva dei segnali provenienti dai diversi sistemi corporei convergano in una capacità interocettiva generale, o se vi siano differenze individuali tra le diverse modalità.

³⁵ In questi pazienti l'attivazione emotiva corrisponde alla percezione dell'attivazione fisiologica del corpo questo perché la dimensione emotiva è connessa alla percezione dei propri stati corporei. Di conseguenza questi pazienti più si sentono (in termini interocettivi) più si emozionano e viceversa più si emozionano e più si sentono. Esiste cioè una correlazione tra la sensibilità interocettiva e l'intensità emotiva (Stefan WIENS, Elizabeth S. MEZZACAPPA, Edward S. KATKIN, *Heartbeat detection and the experience of emotions*, "Cognition and Emotion", 14 (3), 2000, pp. 417-427).

La sensitizzazione è generata e mantenuta da processi immuno-infiammatori che sensibilizzano i neuroni coinvolti nella percezione (a livello dei tessuti), nella segnalazione (attraverso il midollo spinale) e nella rappresentazione del dolore (nel cervello, come mappe del dolore).³⁶

A livello clinico essa si esprime attraverso una maggiore sensibilità agli stimoli dolorosi (iperalgisia) e/o una percezione dolorosa di stimoli non nocivi, come un leggero contatto con la pelle (allodinia), o l'espansione del lume intestinale durante la normale digestione, o la defecazione (sensibilità viscerale). Essa svolge un ruolo centrale nella genesi e nella persistenza dei sintomi funzionali.³⁷

Microprocessi infiammatori avvengono costantemente nel nostro organismo, sollecitati dalle continue modificazioni del nostro stare al mondo. Essi sono regolati non solo dalla presenza di “antigeni” (per antigene si intende qualsiasi sostanza estranea all'organismo, che non è riconoscibile come propria, cioè appartenente al “self”, quali virus, batteri, sostanze alimentari), ma sono controllati anche da stati emozionali, quelli particolarmente intensi, o non riconosciuti come tali, che si avvertono come estranei, invadenti, invece che appartenenti a sé.

Prove crescenti collegano le emozioni all'infiammazione sistemica: fare esperienza di un'emozione negativa è associato ad un aumento dei livelli di citochine pro-infiammatorie.³⁸ La loro produzione viene, infatti, ad essere sovra-regolata durante l'esposizione ad eventi di natura stressante, determinando una condizione di infiammazione.³⁹ Ripetuti episodi di attivazione infiammatoria indotta da stati emozionali negativi possono determinare uno stato di iper-vigilanza da parte del sistema immunitario. Questa condizione, definita infiammazione di basso grado (*low grade inflammation*), comporta un moderato ma continuo livello di attivazione del sistema immunitario che protratto nel tempo segna il passaggio da una modalità riparativa ad una risposta difensiva “maladattiva”.

³⁶ Il processo di sensitizzazione che avviene nei tessuti è chiamato sensibilizzazione periferica e viscerale, mentre quello che avviene nel midollo spinale e nel cervello, sensibilizzazione centrale o neuro-infiammazione.

³⁷ Carine DEN BOER, Linne DRIES, Berend TERLUIN, Johannes C. VAN DER WOUDE, Annette H. BLANKENSTEIN, C. Paul VAN WILGEN, Peter LUCASSEN, Henriëtte E. VAN DER HORST, *Central sensitization in chronic pain and medically unexplained symptom research: A systematic review of definitions, operationalizations and measurement instruments*, “Journal of Psychosomatic Research”, Feb 117, 2019, pp. 32-40.

³⁸ Le citochine sono una classe di molecole prodotte da diversi tipi di cellule, immunitarie e non, in risposta a stimoli di diversa natura.

³⁹ C. A. FEGHALI, T. M. WRIGHT, *Cytokines in acute and chronic inflammation*, “Frontiers in Bioscience”, 2, January 1, 1997, pp. 12-26.

Un corpus crescente di prove documenta che i pazienti con sintomi funzionali presentano livelli aumentati di marcatori infiammatori rispetto ai controlli sani.⁴⁰ È interessante notare che la tendenza a catastrofizzare, che abbiamo visto essere un modo attraverso cui questi pazienti tentano di riconfigurare l'esperienza associata alle percezioni corporee in corso, risulta positivamente correlata ai livelli di interleuchina-6 che sappiamo essere uno dei principali mediatori (citochine) della risposta infiammatoria.⁴¹ Questi aspetti ci suggeriscono che a livello molecolare sembrano non esistere distinzioni fra la mente e il corpo, poiché le citochine si mobilitano sia quando abbiamo il mal di pancia, sia quando abbiamo paura, esse cioè sono sensibili e rispondono al mondo, ma soprattutto ci offrono un nuovo accesso attraverso cui ricomprendere l'originaria coappartenenza della mente e del corpo.

5. Conclusioni

Tutto ciò che per comodità abbiamo indicato come mente e corpo in realtà si è rivelato un unicum che emerge dal e nell'incontro con il mondo. Lo stato di salute, o di malattia, è l'espressione di questo unicum. È partendo da questa prospettiva che ci è stato possibile ripensare i disturbi funzionali, non già come la risultante di processi che avvengono "*in interiore homine*", ma come fenomeni emergenti dal rapporto con il mondo, non l'effetto di una causa, ma in quanto modificazione della significatività di questo rapporto. Abbiamo perciò sostenuto che l'essenza del disturbo non è concepibile nei termini imposti dalla tradizione del pensiero occidentale come scissione mente-corpo, ma muovendo da una rivalutazione della corporeità e da una prospettiva di sintesi che tenga presente l'unità del vivente nel suo rapporto dinamico con l'ambiente, essa si configura in termini di scissione corpo-mondo. Potremmo dire che questa "scissione" è quella che sul piano del vissuto esperienziale si manifesta in quanto alterazione della consapevolezza del significato incarnato del proprio stare al mondo e nella relazione con gli altri (qui definito disturbo dell'interocezione).

⁴⁰ Si vedano ad esempio la meta analisi di Luke FURTADO O'MAHONY, Arnav SRIVASTAVA, Puja MEHTA, Coziana CIURTIN, *Is fibromyalgia associated with a unique cytokine profile?*, "Rheumatology", 12 February, 2021 o lo studio di Antigony MITSELOU, Vasileios GRAMMENIATIS, Anna VAROUKTSI, Stamatis S. PAPADATOS, Konstantinos KATSANOS, Vasiliki GALANI, *Proinflammatory cytokines in irritable bowel syndrome: a comparison with inflammatory bowel disease*, "Intestinal Research", Jan 18(1), 2020, pp. 115–120.

⁴¹ Robert R. EDWARDS, Tarek KRONFLI, Jennifer A. HAYTHORNTHWAITE, Michael T. SMITH, Lynannec MCGUIRE, Gayle G. PAGE, *Association of catastrophizing with interleukin-6 responses to acute pain*, "Pain", 140 (1), November 15, 2008, pp. 135-144.

L'esempio clinico riportato nel primo paragrafo diventa allora "spiegabile", o più propriamente "comprensibile", nel momento in cui ci spostiamo dal piano della semeiotica medica a quello dell'esperienza. Parafrasando Paul Churchland,⁴² essere oggetto di scienza o di esperienza non dipende da una proprietà dell'oggetto, ma dal modo in cui esso viene conosciuto. Si tratterà allora di dare conto dell'esperienza dal punto di vista di chi la fa e rispetto alle circostanze in cui essa ha preso forma, mediante un'operazione di messa tra parentesi del mondo categoriale di pensiero e di linguaggio del clinico.

I sintomi lamentati dalla paziente diventano la traccia di un modo di stare al mondo e di adattarsi ad esso secondo diversi livelli di funzionalità (disfunzione in termini di ipofunzione o iperfunzione). Alla stregua di un testo letterario, il "testo" del corpo diventa comprensibile alla luce del contesto di emergenza: le condizioni f-attuali e la situazione storica di vita che hanno preceduto l'esordio dei sintomi, ma anche il contesto di tendenze ed aspettative che la maschera dei sintomi nasconde ma al contempo rivela.

Abbiamo visto anche che è in relazione a certi modi di sentirsi che si sviluppa la sensitizzazione di un organo al mondo, questo perché il corpo non è rappresentazione "di" ma, alla maniera in cui lo intendeva Omero, è attualizzazione dell'esperienza di vivere. Esso conserva le tracce di ogni nostro habitus, ed ogni habitus plasma, si incarna e si conserva nel corpo.

La sensitizzazione è promossa e sostenuta da processi immuno-infiammatori. Numerosi studi⁴³ dimostrano che il modo in cui siamo coinvolti nel mondo e con gli altri, è strettamente correlato alla risposta immunitaria inducendo, ad esempio, modificazioni a livello cellulare nei geni di trascrizione pro-infiammatoria.⁴⁴

In questo senso capiamo allora come le nostre esperienze possano radicarsi biologicamente, "incarnarsi" di volta in volta nell'incontro con il mondo e con gli altri, rimodellando i fenotipi e la suscettibilità alle malattie.

⁴² Paul CHURCHLAND, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, "The Journal of Philosophy", 78, 2, 1981, pp. 67-90.

⁴³ Diversi studi dimostrano che livelli più elevati di citochine pro-infiammatorie circolanti nel sangue sono associati a emozioni negative, ma non a quelle positive (cfr. D. C. SLAVISH, D. R. JONES, J. M. SMYTH, C. G. ENGELAND, S. SONG, N. M. MCCORMICK, J. E. GRAHAM-ENGELAND, *Positive and Negative Affect and Salivary Markers of Inflammation Among Young Adults*, "International Journal of Behavioral Medicine", Jun, 27(3), 2020, pp. 282-293.

⁴⁴ Così come le emozioni partecipano alla regolazione dell'infiammazione sistemica, le citochine pro-infiammatorie durante l'infezione possono, a loro volta, controllare lo stato emotivo, inducendo una cascata di risposte che "motivano", a scopo protettivo, un comportamento di malattia ("*sickness behavior*"), caratterizzato da affaticamento, perdita di appetito, anedonia, disturbi del sonno e perdita di interesse sessuale, tutti sintomi in parte sovrapponibili a quelli depressivi.

Questi aspetti hanno profonde implicazioni per la comprensione e il trattamento di questi disturbi. Questo diverso modo di intendere ci permette, infatti, di ripensare sia l'origine e il significato degli stessi, sia il sistema di cure, poiché supera l'impasse epistemologico della visione dualistica mente-corpo, in vista di un modello di diagnosi e intervento di tipo "comprensivo", che superi i riduzionismi e gli specialismi, operando una sistematica "*liaison consultation*" tra i professionisti di area medica e psicologica. Un cambiamento prospettico richiede, infatti, che questa integrazione vada ricercata, non solo nella persona che soffre, ma anche tra coloro che curano e assistono.

Nota bibliografica

ARISTOTELE, *De Anima*, a cura di G. Moravia, *L'anima. Testo greco a fronte*, Bompiani, Firenze 2001.

Fritjof CAPRA, Pier Luigi LUISI, *Vita e Natura*, Aboca Edizioni, Bologna 2020.

Paul CHURCHLAND, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, "The Journal of Philosophy", 78, 2, 1981, pp. 67-90.

David M. CLARKE, Leon PITERMAN, Claire J. BYRNE, David W. AUSTIN, *Somatic symptoms, hypochondriasis and psychological distress: a study of somatisation in Australian general practice*, "Medical Journal of Australia", Nov 17, 189(10), 2008, pp. 560-4.

Arthur DEWITT CRAIG, *How Do You Feel? Interoception: The Sense Of The Physiological Condition of the Body*, "Nature Reviews Neuroscience", Aug 3(8), 2002, pp. 655-66.

Giandomenico D'ALESSANDRO, Francesco CERRITELLI, Pietro CORTELLI, *Sensitization and Interoception as Key Neurological Concepts in Osteopathy and Other Manual Medicines*, "Frontiers in Neuroscience", 10 March, 2016.

Carine DEN BOER, Linne DRIES, Berend TERLUIN, Johannes C. VAN DER WOUDE, Annette H. BLANKENSTEIN, C. Paul VAN WILGEN, Peter LUCASSEN, Henriëtte E. VAN DER HORST, *Central sensitization in chronic pain and medically unexplained symptom research: A systematic review of definitions, operationalizations and measurement instruments*, "Journal of Psychosomatic Research", Feb 117, 2019, pp. 32-40.

Robert R. EDWARDS, Tarek KRONFLI, Jennifer A. HAYTHORNTHWAITE, Michael T. SMITH, Lynannec MCGUIRE, Gayle G. PAGE, *Association of catastrophizing with interleukin-6 responses to acute pain*, "Pain", 140 (1), November 15, 2008, pp. 135-144.

C. A. FEGHALI, T. M. WRIGHT, *Cytokines in acute and chronic inflammation*, “Frontiers in Bioscience”, 2, January 1, 1997, pp. 12-26.

Thomas A. FERGUS, Lance P. KELLEY, Jackson O. Griggs, *The combination of health anxiety and somatic symptoms: a prospective predictor of healthcare usage in primary care*, “Journal of Behavioral Medicine”, 42, 2019, pp. 217–223

Luke Furtado O'MAHONY, Arnav SRIVASTAVA, Puja MEHTA, Coziana CIURTIN, *Is fibromyalgia associated with a unique cytokine profile?*, “Rheumatology”, 12 February, 2021.

Umberto GALIMBERTI, *Psichiatria e Fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979.

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, VIII, 1927, trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.

Alice JAMES, *The diary of Alice James*, trad. it. di Maria Antonietta Saracino, *Nutrimenti*, Roma 2006.

Kasia KOZLOWSKA, Stephen SCHER, Helene HELGELAND, *Functional Somatic Symptoms in Children and Adolescents*, Springer Nature Switzerland, Cham 2020.

David LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, trad. it. di Beatrice Magni, *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffrè Editore, Milano 2007.

Sing LEE, Francis H. CREED, Yee-Ling MA, Candi Mc LEUNG, *Somatic symptom burden and health anxiety in the population and their correlates*, “Journal of Psychosomatic Research”, Jan 78(1), 2015, pp. 71-6.

Gabriel MARCEL, *Journal methaphysique. Etre et avoir. Presence et immortalite*, trad. it. di Franca Spirito, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1980.

Kelly MCGORM, Christopher BURTON, David WELLER, Gordon MURRAY, Michael SHARPE, *Patients repeatedly referred to secondary care with symptoms unexplained by organic disease: prevalence, characteristics and referral pattern*, “Family Practice”, 27 (5), 2010, pp. 479–86.

Alda MERINI, *L'altra verità. Diario di una diversa*, BUR, Milano 2013.

Alda MERINI, *Fiore di poesia (1951-1997)*, Einaudi, Milano 2014.

- Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, PUF, Paris 1943, trad. it. di Guido Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.
- Antigony MITSELOU, Vasileios GRAMMENIATIS, Anna VAROUKTSI, Stamatis S. PAPADATOS, Konstantinos KATSANOS, Vasiliki GALANI, *Proinflammatory cytokines in irritable bowel syndrome: a comparison with inflammatory bowel disease*, “Intestinal Research”, Jan 18(1), 2020, pp. 115–120.
- Daniel PENNAC, *Journal d'un corps*, Gallimard, Paris 2012, trad. it. di Yasmina Mélaouah, *Storia di un corpo*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Sebastiano PINTO, *Il corpo in preghiera nei salmi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018.
- PLATONE, *Fedone*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.
- Piero PORCELLI, *I disturbi di somatizzazione nel dsm-5*, “Psicoterapia e Scienze Umane”, XLVIII, 3, 2014, pp. 431-452.
- Giovanni REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999.
- Roberta RONCHI, *Right insular damage decreases heartbeat awareness and alters cardio-visual effects on bodily self-consciousness*, “Neuropsychologia”, Apr 70, 2015, pp. 11-20.
- Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1976, trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2014.
- Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. di Guido Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, Franco Angeli, Milano 2004
- Charles SCOTT SHERRINGTON, *The Integrative Action of the Nervous System*, Cambridge University Press, Cambridge 1906.
- D. C. SLAVISH, D. R. JONES, J. M. SMYTH, C. G. ENGELAND, S. SONG, N. M. MCCORMICK, J. E. GRAHAM-ENGELAND, *Positive and Negative Affect and Salivary Markers of Inflammation Among Young Adults*, “International Journal of Behavioral Medicine”, Jun, 27(3), 2020, pp. 282-293.
- Thomas SZAZ, *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, Harper & Row, New York; Syracuse University Press,

Syracuse (NY) 1997, trad. it. Camillo Pennati, *I manipolatori della pazzia: studio comparato dell'Inquisizione e del movimento per la salute mentale in America*, Feltrinelli, Milano 1972.

Stefan WIENS, Elizabeth S. MEZZACAPPA, Edward S. KATKIN, *Heartbeat detection and the experience of emotions*, “Cognition and Emotion”, 14 (3), 2000, pp. 417-427.

CORPO, ISTITUZIONE E PANDEMIA

Paolo F. PELOSO, Rossana BORSI, Giuseppina ROMEO

(Unità Operativa Salute Mentale, Distretto 9 del Dipartimento
di Salute Mentale e Dipendenze dell'ASL 3 della Liguria)

Abstract: In 1967 Franco Basaglia held the conference “Corpo e istituzione” (*Body and Institution*) on the aspects inherent to the corporeality of the interactions in the psychiatric hospital between doctors and nurses on the one hand, and inmates on the other hand. Our aim is to discuss the evolving aspects of the corporeal relation between patients and healthcare professionals in the contemporary mental health institutions during the ongoing pandemic. Our experience concerns a complex mental health structure, consisting of a community service, a hospital service, two Daytime centers organized in a “therapeutic community”. The new situation determined by the pandemic has strongly influenced the relations between staff and patients with negatives and positives effects, that can be both stressed. It has forced both operators and patients to confront with the risk and the fears of infection, and has imposed to the institution to adapt to a series of rules that have to do with the body: masking of the face, social distancing, carrying out control swabs according to pre-established intervals, and administering vaccine. The need to apply quarantine rules carried negative effects on the functioning of the institution, such as the quantitative decrease in the services offered to users, complications of transitions between different care levels, replacement of activities in presence with activities carried out “remotely”, a higher emphasis of “power” issues related to interactions between staff and patients and a probably more frequent resort to harder body control practices. The positive effects that we have recorded in some cases consisted in a greater flexibility by the careers in performing their tasks and the development by both staff and patients of a feeling of the pandemic as a difficulty that the group must face together. A being-together-in-the-pandemic, recognizing the body that everyone “is” in the body that everyone “has”, is a new matter to be discovered together day by day.

Keywords: Body, Institution, Pandemic, Community Psychiatry, Care.

Scopo di questo articolo è prendere spunto da una conferenza di Franco Basaglia (1924-1980) - “*Corpo e istituzione. Considerazioni antropologiche e psicopatologiche in tema di psichiatria istituzionale*” - per ragionare su come la pandemia da COVID 19 ha modificato, nella nostra esperienza, la relazione tra corpo e istituzione.

Basaglia tenne questa conferenza all'Università di Genova il 20 marzo 1967, poi il testo fu pubblicato sulla rivista “Che fare” e ripubblicato nelle raccolte degli scritti

presso “Einaudi” nel 1981 (è questa la versione a cui faremo riferimento), presso “Baldini & Castoldi” nel 2005, presso “Il Saggiatore” nel 2017.¹

Nel corso di essa Basaglia attribuisce al corpo del malato e al suo rapporto con il medico e con l'istituzione un ruolo centrale nel processo di istituzionalizzazione, e specularmente anche in quello di deistituzionalizzazione. In particolare, se volessimo operare una sintesi della successione dei passaggi logici del ragionamento, ci pare che si potrebbe procedere così.

La malattia mentale ci è pressoché ignota ma può, in se stessa, essere immaginata, riprendendo l'oscillazione tra “patico” e “gnostico” immaginata da Erwin Straus (1891-1975),² come il venir meno dell'intervallo tra sé e l'altro che consente al soggetto di appropriarsi del proprio corpo, che viene abbandonato così «in una promiscuità in cui l'altro lo urge senza tregua da tutti i lati e lo invade».³ L'esigenza di proteggersi, può spingere il soggetto a perdere il rapporto con la realtà.

Un secondo aspetto è legato al fatto che lo psichiatra prova turbamento e imbarazzo di fronte alla difficoltà di comprendere il malato ed è spinto da questo a oggettivarne - attraverso un'operazione ideologica - il corpo-proprio (cioè colto nella complessità e ricchezza del rapporto con il suo mondo) in un corpo anatomico nel quale cercare cause e segni della malattia, e trovare conferma alla sua rassicurante identità di medico. E questa è un'ipotesi congruente con la storia della psichiatria dell'Ottocento che, nata medico-filosofica, è andata via via definendosi come disciplina quasi esclusivamente medica.⁴

L'internamento in manicomio - e oggi possiamo dire in senso più lato l'istituzionalizzazione - ha l'effetto di esercitare sul corpo del malato un'azione plasmatrice essenzialmente autoritaria, che è paragonata da Basaglia a quella coloniale, e comprime le residue possibilità della ricostruzione del corpo-proprio. Il che sul versante del malato ha l'effetto di un'appropriazione del suo corpo da parte dell'istituzione; su quello del medico e dell'infermiere ha l'effetto di spingerli, nell'impossibilità di un incontro autentico con l'altro, a perdere specularmente il loro

¹ Franco BASAGLIA, *Corpo e istituzione. Considerazioni antropologiche e psicopatologiche in tema di psichiatria istituzionale*, “Che fare”, 3, 1968, ora in Franco BASAGLIA, Franca ONGARO BASAGLIA (a cura di), *Scritti. Vol. I 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 428-441.

² Sul punto richiamiamo per una sintesi luminosa: Federico LEONI, *Erwin Walter Straus*, in Aurelio MOLARO, Giovanni STANGHELLINI (a cura di) *Storia della fenomenologia clinica. Le origini, gli sviluppi, la scuola italiana*, UTET, Torino 2020, pp. 103-117 [pp. 109-110].

³ Franco BASAGLIA, *Corpo e istituzione*, cit., p. 438.

⁴ Paolo F. PELOSO, *50 anni di “Corpo e istituzione”*, *Psychiatry on line Italia*, 21/03/2017 (Consultato in data 29/3/2021). <http://www.psychiatryonline.it/node/6698>

corpo-proprio, l'intenzionalità e la libertà, sacrificandoli al ruolo istituzionale nel quale sono anch'essi costretti.

L'esperienza psicoterapeutica condotta negli anni '50 ha convinto Basaglia che solo un incontro "autentico", nel senso del *Begegnung* come Binswanger lo intende⁵ - a monte del pregiudizio diagnostico quindi e dei ruoli precostituiti che vanno "messi tra parentesi" - permetta l'interazione "preriflessiva", all'interno della quale è possibile a ciascuno recuperare il corpo-proprio che l'istituzione sottrae. Ma l'ospedale psichiatrico rende questo incontro impossibile e anzi opera in senso opposto; la necessità della sua distruzione nasce dunque da un'istanza di equità che apra anche agli internati, questa volta in un setting comunitario, la possibilità di accedere all'incontro.

Appare evidente quindi che al centro del rapporto tra corpo e istituzione sta la riduzione del corpo-proprio, dell'altro e di se stessi, a corpo oggettivato, alienato.

Scopo di questo articolo è indagare, come si è accennato, che cosa è accaduto nei diversi contesti nei quali l'assistenza psichiatrica oggi si articola, quando il corpo dell'altro non è stato più soltanto un corpo potenzialmente insorgente e in cerca di soggettivazione che la psichiatria si propone, attraverso le sue istituzioni, di addomesticare e disciplinare; ma diventa anche un corpo contagioso, o almeno sospetto di esserlo, perché portatore di un pericolo che non può essere visto.

L'inizio della pandemia ha colto la parte ricca del mondo, alla quale apparteniamo, impreparata. Certo, anche dalle nostre parti l'umanità nei secoli ha sempre sopportato carestie, guerre ed epidemie che ancora oggi nella parte più grande del mondo continua a sopportare. Ma a partire dal secondo dopoguerra la parte ricca del mondo si è illusa che, se certo non si può scampare la morte come evento individuale, almeno questi flagelli collettivi, generali, fossero alle spalle. Le catastrofi ci sorprendono, ed è quanto è avvenuto di recente nella nostra città.⁶ Byung-Chul Han coglie una delle fratture al cuore della nostra società proprio nella paura della sofferenza, del dolore.⁷

Così, ci ha sorpreso scoprire che, a discapito dei progressi nella tecnica che consentono di rompere l'atomo o andare sulla Luna, il rischio dell'epidemia è ancora

⁵ Franco BASAGLIA, *Su alcuni aspetti della moderna psicoterapia: analisi fenomenologica dell'"incontro"*, "Rivista Sperimentale di Freniatria", LXXVIII, 2, 1954, ora in Franco BASAGLIA, Franca ONGARO BASAGLIA (a cura di), *Scritti. Vol. I 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 32-54.

⁶ Giuseppina ROMEO, Rossana BORSI, Karen DI PRISCO, Paolo F. PELOSO, *Cosa rimane sotto il Ponte Morandi di Genova. Gli esiti di un trauma collettivo nell'operatività di un Centro di Salute Mentale*, "Psicoterapia e Scienze Umane", 54, 4, 2020, pp. 585-600.

⁷ Han BYUNG-CHUL, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.

presente anche in Europa e negli USA; che la tecnologia ci ha dato ora vaccini che le regole del mercato possono rendere complicati da produrre e da distribuire; ma in un primo tempo gli strumenti per proteggerci, proteggere i corpi, sono stati gli stessi di sempre, i più antichi: igiene, isolamento, quarantene.

Non avremmo mai pensato che anche qui si potessero riproporre situazioni come quella descritta da padre Antero durante la peste genovese del Seicento:⁸ la morte di massa, i cadaveri contagiosi da smaltire. Non avremmo mai pensato che, dopo decenni di lotte per la salute in fabbrica, proprio nella fabbrica della salute, l'ospedale, ci si trovasse di nuovo quattro secoli dopo di fronte al dilemma tra abbandonare i malati a se stessi e rischiare in prima persona con mezzi di protezione insufficienti. Che di nuovo si dovesse fare, come Antero, la lista dei morti nel personale di assistenza, medici e infermieri divenuti loro malgrado "eroi".

Il filosofo Edgard Morin ha parlato di una tripla crisi in atto: quella biologica legata alla pandemia; quella economica determinata dalle quarantene; quella di civiltà, legata al passaggio da una civiltà della mobilità a una dell'immobilità.⁹ Aggiungeremmo, da una civiltà del contatto (essere, mantenersi "in contatto" è una delle metafore di più frequente utilizzo a proposito del lavoro dei servizi del welfare) a una della distanza. Ed è quest'ultima la crisi che ci ha colpito più forte.

Le quattro strutture che fanno capo al nostro gruppo di lavoro sono state investite in tempi e modi diversi. Per il servizio territoriale e quello ospedaliero il primo tentativo è stato quello di procedere il più possibile come sempre; poi la comparsa del contagio all'interno di entrambe le strutture ha scatenato il panico e con esso reazioni esagerate; in una terza fase ci si è cominciati ad abituare a "lavorare-nella-pandemia" tentando un, prudente, ritorno alla normalità. I due Centri diurni sono stati chiusi invece, con provvedimento regionale, in analogia alle scuole nel periodo del lockdown e hanno dovuto arrangiarsi per garantire comunque l'assistenza possibile: sostegno telefonico e da remoto, visite a domicilio e in qualche caso consegna del pacco pasto. Poi si è trattato di riaprire, gradatamente.

Il fatto che l'incontro, il nostro principale strumento di lavoro, potesse essere occasione per la trasmissione del contagio ci ha costretto a ridurre l'attività ambulatoriale e domiciliare del Centro di Salute Mentale (CSM) all'indispensabile, per non fare circolare né i pazienti né noi, e sostituirla ove possibile con attività "da

⁸ P. Antero MICONE DA SAN BONAVENTURA, *Li lazzaretti della città, e riviere di Genova del MDCLVII. Ne quali oltre à successi particolari del Contagio si narrano l'opere virtuose di quelli che sacrificarono se stessi alla salute del prossimo, e si danno le regole di ben governare un Popolo flagellato dalla peste*, Calenzani & Meschini, Genova 1658.

⁹ Edgard MORIN, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Cortina, Milano 2020.

remoto”. Ma negli incontri che si tengono al CSM, o nelle visite a casa, girano emozioni forti: due di noi si sono gettate nella novità con entusiasmo,¹⁰ uno invece è tra quelli che sono rimasti più scettici sulla possibilità di una “psichiatria dell’incorporeo”.

La pandemia ha trasformato radicalmente l’ospedale civile. Non parliamo dei “reparti COVID”, ermeticamente isolati e “consegnati”, di fatto, all’emergenza; anche se pure in quelle condizioni estreme non mancano testimonianze di spazi recuperati, comunque, per un approccio al corpo come corpo-proprio affettivamente attivo e alla relazione di cura come relazione umana, che possono fare la differenza. Ma anche degli altri reparti, la parte “pulita” dell’ospedale, dove il distanziamento tra colleghi e tra operatori e pazienti, e l’uscita dei familiari dalla scena ospedaliera, hanno trasformato la realtà. Certo anche in questo caso, la disponibilità di nuovi mezzi di comunicazione ha reso meno dura la situazione. Ciascuno ha il proprio telefono cellulare con il quale, chiuso in un reparto d’ospedale, se la salute glielo consente può essere in contatto audiovisivo con tutte le persone a lui care, o addirittura essere attivo sui social... ma questi contatti comprendono l’immagine e la parola, escludono il corpo. E il corpo, l’esserci del corpo, l’essere del corpo corpo-proprio, corpo reale, è un’altra cosa rispetto alla sua immagine, quando parliamo di affetti.

Dopo un anno nel quale anche i più riluttanti - uno di noi era tra quelli, le altre all’opposto tra i più entusiasti - si sono abituati a maneggiare le nuove tecnologie, l’esperienza ha reso edotto ciascuno su cosa si può fare ugualmente bene (a volte meglio), e in cosa invece le nuove tecnologie sono di poco aiuto. Si può fare una visita on line, se non si pretende che questa muova affetti intensi, trasmetta calore; si può fare “monitoraggio”, prescrizioni - certo lo si può fare meglio che attraverso il telefono tradizionale - ci pare più difficile fare psicoterapia. È difficile immaginare una psicoterapia dell’incorporeo, è difficile che il corpo-proprio possa essere sostituito dalla sua immagine piatta. È possibile fare una riunione quando è uno a parlare e gli altri ascoltano; o quando è chiaro chi dà la parola all’uno o all’altro. È più difficile riunirsi quando si interviene alla pari soprattutto se si è in numero elevato; c’è sempre chi non c’è caso che riesca a cogliere l’attimo per inserirsi.

¹⁰ Su risultati incoraggianti nell’uso della telepsichiatria nei servizi italiani cfr.: Franco VELTRO, Gianmarco LATTE, Mariangela CORBO, Massimo DI GIANNANTONIO, Gemma CALAMANDREI, Angelo PICARDI, Antonella GIGANTESCO, *A brief description of ISS programme using telephone and a tele-psychiatry to cope with psychosocial effects of lockdown pandemic in Italy*, “Evidence Based Psychiatric Care”, VI, 3, 2020, pp. 107-111; Salvatore CALÒ, Francesca DE LUCA, Paola CALÒ, *Lessons from COVID-19: the opportunity of telepsychiatry*, “Evidence Based Psychiatric Care”, VI, 3, 2020, pp. 139-147; Lucio GHIO, Sara PATTI, Giulia PICCININI, Marco VAGGI, *Telepsychiatry and COVID-19 crisis: a new opportunity for Mental Health in Italy*, “Evidence Based Psychiatric Care”, 6, 4, 2020, pp. 172-182.

Così, certo, siamo tutti d'accordo che meglio on-line che niente; ma quando a essere in gioco sono le emozioni, quelle forti, è importante che il corpo ci sia. Il corpo dell'altro e il proprio: corpo vivo, presente di una presenza piena. Non la presenza-assente dell'immagine o della parola telefonica; che sono condizioni diversamente in bilico tra presenza e assenza che pongono questioni non trascurabili all'ontologia inserendo, tra presenza e assenza, una gamma di condizioni intermedie.

È un processo che ha avuto i primi passaggi con l'invenzione della radio e del telefono, poi il passaggio dalla telefonia fissa a quella mobile¹¹ e poi avanti in modo sempre più rapido; e la difficoltà dei sistemi informativi delle aziende nel registrare prestazioni giunte così vicine alla presenza senza esserlo, non è che uno sei segni più prosaici di una trasformazione che ne dà, probabilmente, di ben più importanti nella nostra stessa esperienza della corporeità.

1. Il corpo, il virus, il rito

La pandemia è, in primo luogo, un fatto di corpi. Che ha l'effetto di mettere il corpo al centro del discorso: il corpo sofferente e il corpo morto innanzitutto, anche se non solo.¹² Sono in molti ormai ad avere raccontato l'incubo al quale siamo tutti esposti; tra i primi Luca Gavazza, uno psicologo che lavora in ambito istituzionale in Liguria.¹³ Il corpo che comincia a sentirsi spossato, a perdere la percezione dei gusti e gli odori, poi la febbre e la sentenza: è COVID. Poi la sensazione fisica di non potere respirare, che è terribile, la strana situazione dell'aiuto meccanico con il suo ingombro, il suo rumore. Mentre la mente si aggrappa alle cose di sempre - la famiglia, il lavoro, le passioni - il corpo è in mano altrui, spossato; oggetto delle emogasanalisi, delle altre manovre. Il direttore de *La stampa*, Massimo Giannini, ha scritto in un post su Facebook:

Nelle undici ore che ho vissuto al reparto Covid del Policlinico Gemelli, ho visto tante persone ricoverate. Ho sentito tanti pazienti piangere e gridare di dolore (...). Quando sono entrato io, solo al mio piano, eravamo in diciotto. Ora ce ne sono ottantaquattro. Oltre la metà ha meno di 54 anni, ed è intubata e pronata.

Nei primi giorni di dicembre 2020 il giornalista Gian Luca Rocco ricordava così con un post su Facebook la scomparsa del padre, psichiatra forense e psicoanalista genovese:

¹¹ Maurizio FERRARIS, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2011.

¹² Cristina MORINI (a cura di), *Dei corpi perduti e dei corpi ritrovati*. [Atti del Convegno organizzato da Effimera, 10 ottobre 2020, Milano, Casa delle donne], Effimera, Milano 2020.

¹³ Luca GAVAZZA, *Shodo. Coronavirus. Appunti di viaggio*, "Il vaso di Pandora. Dialoghi in psichiatria e scienze umane", XXVIII, 2, 2020.

Oggi sono morte per Covid-19, novecento novantatré persone, mai così tante in un giorno. Gian Luigi Rocco era mio padre e, in modo poco originale, è stato uno di quei morti (...). Il 3 dicembre, cioè quell'oggi che ora volge al termine, è morto, da solo, in un reparto di terapia intensiva (...) dopo oltre due settimane di riabilitazione e altrettante di degenza (sempre da solo) sotto un caschetto C-pap che faceva lo stesso rumore, quando cercavamo di parlare [al telefono] di un sottomarino russo atomico, con tanto di bip (...). Non auguro a nessuno un mese come il nostro. Una discesa all'inferno senza nessun appiglio al quale aggrapparsi. L'impossibilità di vedere, salutare, abbracciare il proprio caro. L'attesa di una telefonata per sperare in qualche miglioramento. Seppellito sapendolo in un sacco come un soldato in guerra.

Lette così, nude e crude, queste vicende di corpi fanno male. Fanno mostra di una nudità del corpo colto nella malattia e nella morte, di una “nuda morte” alla quale non siamo abituati.

Di fronte al virus ci si sente nudi, impotenti e si prova il bisogno di esprimere lo sgomento e di trovare un appiglio. Una parte importante, nella metamorfosi dei luoghi della psichiatria che il COVID ha determinato, va attribuita al rito, che riveste senz'altro una funzione rassicurante, con minore certezza una preventiva. Alcuni comportamenti hanno il sapore di rituali, il cui significato preventivo sfugge ma che hanno un significato di assicurazione. Sapere di aver seguito del tutto le regole fa sentire tranquilli, anche se si sa che quelle regole non escludono la possibilità del contagio. Il richiamo alle regole è tema di conflitto nel gruppo. Nei primi mesi della pandemia tutti abbiamo visto persone con due, tre tamponi negativi risultare poi positive al quarto, o a quello *post-mortem*, e abbiamo diffidato dei tamponi; ma da un certo momento in poi ci siamo rassegnati a doverci fidare, perché a qualche certezza bisognava pure aggrapparsi. È difficile immaginare che l'effettuazione di un tampone ogni due settimane ai frequentatori di un Centro diurno, che passano la maggior parte della giornata fuori, possa davvero servire a fare filtro contro il virus. Come è difficile che possa servire la “sanificazione” della stanza dell'ambulatorio a ogni paziente che esce dalla visita, quando sappiamo che quello stesso paziente, come del resto noi stessi, può essersi da poco seduto in autobus o in treno, dove decine di persone si sono sedute prima di lui. Da mesi stiamo facendo compilare moduli di autocertificazione, discutendo con chi si rifiuta; difficile immaginare cosa mai ne faremo. Per entrare in certi luoghi si viene nebulizzati; in altri sottoposti alla misurazione della temperatura; in altri al lavaggio delle mani; o alla richiesta di calzare guanti e/o sovrascarpe, senza che si disponga di dati sulla concreta efficacia di ciascuno di questi atti di “sanificazione del mondo” ai quali prestiamo fede, né sul rapporto costi/benefici che hanno.

2. Corpo, travisamento, distanza

La pandemia non ha posto all'assistenza psichiatrica solo problemi di ordine quantitativo; ed è su quelli di ordine qualitativo che intendiamo con questo contributo soffermarci.

La possibilità di regolare la distanza tra il proprio corpo e quello dell'altro è uno degli aspetti centrali della relazione; della relazione tra i corpi, e tra corpo e istituzione. In psichiatria, come scriveva Basaglia, lo è in modo particolare. Ma le regole del distanziamento impongono che i corpi rimangano distanti. Se lo stato d'animo è quello dell'agitazione, il corpo tende impulsivamente ad avvicinarsi: deve rimanere distante. Se lo stato d'animo è quello della commozione, dell'affetto, il corpo tende ad avvicinarsi nel gesto del bacio o dell'abbraccio: deve rimanere distante. Se l'incontro è di quelli autentici, da tempi antichissimi una stretta di mano è quello che vale a suggellarlo prima di lasciarsi: non ci si può più dare la mano. Se lo stato d'animo è quello della confidenza, viene spontaneo abbassare la voce e avvicinarsi: bisogna rimanere distanti. Essere una comunità, essere un gruppo, implica anche una prossemica: essere insieme, essere vicini; bisogna mantenere la distanza. Dalle lotte antiistituzionali degli anni '60, togliere il camice è rinunciare ai simboli del potere medico, è rendersi simili all'altro almeno nell'aspetto, per essergli simili: persone in abiti civili con persone in abiti civili. È rendere l'incontro un incontro che appartiene al mondo della vita. Essere persone, indistinguibili le une dalle altre come apparivano operatori e internati a chi entrava nei primi ospedali psichiatrici aperti. Ma le esigenze della prevenzione hanno imposto al personale non solo camici, a volte divise complete, a volte tute che ci fanno apparire come guerrieri di guerre stellari. La bocca, le sue espressioni, a volte dice insieme agli occhi molto più delle parole: non ci si può togliere la mascherina. Se la parola è di quelle che pesano, di quelle importanti, diventa imperiosa l'esigenza che l'altro ci guardi in faccia mentre la diciamo: non ci si può togliere la mascherina. Oppure per farlo bisogna allontanarsi: ma in quel momento non si può tenere la mascherina, e non si può neppure allontanarsi. Se siamo concentrati emotivamente sulle parole pesanti che stanno aprendo il cuore all'altro, può accadere che non ci accorgiamo che la mascherina può esserci caduta dal naso, o dalla bocca; e per l'altro diventerà difficile interromperci per farcelo presente. Ma diventerà difficile, anche, comportarsi come se questo non fosse avvenuto. Se la parola dev'essere quella gridata della rabbia, non può trovare una barriera appena è pronunciata: ma non ci si può togliere la mascherina. Se il nostro sguardo è portato a leggere sul viso dell'altro la minaccia, l'impossibilità di controllare la bocca e le sue espressioni e il farsi più grandi, più evidenti degli occhi rendono quel viso più inquietante. Se l'abitudine al fumo ci obbliga ad abbassare la

mascherina mentre camminiamo tra gli altri, il loro sguardo assume inevitabilmente - o almeno così lo avvertiamo - un'espressione di rimprovero e paura, e andare in mezzo agli altri diventerà per noi, che degli altri già abbiamo paura, più difficile. Se per qualcuno la preoccupazione di leggere sul viso dell'altro la minaccia si accompagna a problemi dell'udito ed è appena attenuata dalla possibilità di tranquillizzarsi leggendo le parole dell'altro sulle labbra, la mascherina rende la parola dell'altro incomprensibile e spinge a reagire. Se perché l'altro mantenga la mascherina e la distanza è necessario ricordarglielo, c'è il rischio che la parola assuma una connotazione infantilizzante, didattica, istituzionale, umiliante. Questo avviene già in contesti normali (l'autobus, il supermarket, la banca...), figuriamoci nei luoghi dell'ospedale, figuriamoci negli spazi istituzionali della psichiatria, dove lo sguardo tende già a farsi in tempi normali uno sguardo dall'alto verso il basso.

E se poi l'altro invitato, pregato, ammonito, nonostante tutto non mantenesse la mascherina, non accettasse la distanza, l'isolamento ai quali lo vorremmo costretto? Siamo certi che nessuna porta possa essere stata chiusa, nessun corpo che in tempi normali non sarebbe stato legato non lo sia stato, in questo periodo, perché considerato epidemiologicamente sospetto o dimostrato contagioso, come se si trattasse di meri provvedimenti di quarantena e queste azioni non significassero per le relazioni psichiatriche, per la qualità degli spazi vissuti della psichiatria, qualcosa di più? Siamo certi che ci sia interrogati abbastanza su questi episodi?

In occasione del decesso di un paziente presso il servizio psichiatrico ospedaliero di Livorno – per ragioni diverse dal COVID – in un post pubblicato su Facebook il 14 aprile 2021 l'ex direttore di quel dipartimento Mario Serrano ha riportato il fatto che in seguito alla pandemia la contenzione è stata prescritta come procedura standard per tutti i pazienti difficili da gestire che non avevano ancora ricevuto l'esito negativo del tampone. In quante altre situazioni è accaduto lo stesso?

E, del resto, ha fatto discutere il caso dello studente di Fano che all'inizio di maggio 2021 ha rifiutato l'uso della mascherina in classe ed è stato ricoverato in Trattamento Sanitario Obbligatorio nel servizio psichiatrico ospedaliero, da dove è stato dimesso quattro giorni dopo.

Corpo, istituzione, pandemia: sono molti gli aspetti attraverso i quali la pandemia può aver reso più opprimente il peso dell'istituzione sul corpo, più marcata la riduzione del corpo-proprio, del corpo-vivo dell'altro, a corpo oggettivato, corpo da allontanare e da bloccare nel suo fiato, corpo reso oggetto, e oggetto sospetto o oggetto minaccioso.

Il meccanismo è speculare - come quello descritto da Basaglia a proposito della oggettivazione del medico nel ruolo nell'ospedale psichiatrico - e anche in questo caso al distanziamento e all'oggettivazione del corpo dell'altro-paziente da parte nostra

corrispondono quelli del nostro corpo-proprio. Anche l'operatore della nuova psichiatria deve, come chiede di fare all'altro, trattenersi a propria volta, bloccarsi, rendersi rigido e innaturale. Si commuove, ma deve trattenere la carezza che, in altri tempi, avrebbero fatto. Vorrebbe ribadire all'altro all'uscita solidarietà e fiducia con il più antico dei gesti, una stretta di mano vigorosa, ma neppure questo gli è possibile. Vorrebbe avvicinarsi a raccogliere la voce dell'altro che si fa flebile nella confidenza, ma non lo fa, anzi a volte gli chiede di rimanere innaturalmente distante; una distanza dei corpi che rischia di trasmettere una sensazione di distanza dei cuori. Il corpo dell'altro è diventato per lui sospetto, minaccia. Occorre isolare, creare distanza, e per allontanare l'altro da sé è indispensabile, reciprocamente, allontanarsi.

Peppe Dell'Acqua ha riflettuto su quello che ha significato per psichiatri e infermieri degli anni '70 liberarsi dal camice, da tutto quello che rimandava alla divisa ospedaliera.¹⁴ Significava compiere un atto - un'"azione parlante" avrebbe scritto lo psicoanalista Racamier¹⁵ - attraverso la quale spogliarsi di un riferimento troppo smaccato al ruolo che anziché favorire l'incontro, avrebbe potuto essere d'ostacolo. Perché in psichiatria il camice non ha il significato igienico che può avere in medicina, o più ancora in chirurgia. È difficile che dove l'incontro è soprattutto fatto di parole ci sia contatto tra il corpo del medico e i liquidi biologici dell'altro; o perlomeno i pro sembrano decisamente meno dei contro. Ma nella pandemia, invece, anche negli spazi dell'assistenza psichiatrica il camice, la divisa ospedaliera, recuperano un loro significato: significano lo sforzo di non contaminare lo spazio mantenuto a ogni costo incontaminato - laddove il nostro lavoro di deistituzionalizzazione è soprattutto "contaminare" peraltro - dell'incontro con l'altro, con i nostri abiti con i quali abbiamo abitato la città infetta e pericolosa. Abbiamo ceduto a malincuore al suo utilizzo nel servizio ospedaliero, dove più chiara è la demarcazione tra un fuori e un dentro che si vorrebbe mantenere pulito; ne abbiamo discusso, ma siamo riusciti a evitarlo in quello territoriale. Gli elementi istituzionali di distanziamento parevano già troppi...

Nel distanziamento, nel reciproco travisamento, come un tempo nell'ospedale psichiatrico con i suoi ruoli rigorosamente definiti e la sua rigida prossemica controllante, l'incontro autentico, l'interazione preriflessiva è più difficile.

Una differenza c'è, però, importante. Ed è che il corpo che tende a occupare, invadere la scena psichiatrica non è più, come lo era per Basaglia, il corpo ideologicamente presunto malato dalla psichiatria positivista perché in esso intende

¹⁴ Peppe DELL'ACQUA, *Non ho l'arma che uccide il leone*, Viterbo, Stampa Alternativa 2007, p. 120.

¹⁵ Paul-Claude RACAMIER, *Una comunità di cura psicoterapeutica*, in Anna FERRUTA, Giovanni FORESTI, Enrico PEDRIALI, Marta VIGORELLI, *La comunità terapeutica. Tra mito e realtà*, Cortina, Milano 1998, pp. 90-103.

oggettivare la follia che ha paura a incontrare come fatto umano. È un corpo che preoccupa e per il quale ci si preoccupa perché portatore di altri problemi, ma che sta accanto, accompagna la follia senza che in esso se ne cerchi la spiegazione.

Decisamente, epidemie e quarantene non fanno comunque bene alla psichiatria: accentuano la tendenza a istituzionalizzare, tenere l'altro a distanza che nasce già in sé dal timore della follia. Il nucleo centrale della psichiatria, o almeno di una buona psichiatria, è l'incontro; quello delle quarantene è la separazione. Difficile immaginare qualcosa di più antitetico. Sia chiaro però: non siamo di coloro che sostengono, a partire da una lettura distorta e ingenua di Michel Foucault, che le quarantene siano fatte a bella posta dal Potere per disciplinare la società o istituzionalizzare la psichiatria; sappiamo che hanno lo scopo di bloccare l'epidemia e a volte sono l'unico strumento efficace, ma deve essere messo in conto che questi altri effetti inevitabilmente le accompagnano.

Nella dimensione psicoterapica di un rapporto è importante guardarsi in faccia reciprocamente e cogliere quel che la mimica della bocca esprime, può essere importante una stretta forte di mano, una pacca sulla spalla, un abbraccio, a volte lo scambio di un bacio, anche; è importante a volte potere stare in gruppo; sono importanti la riunione, l'assemblea fatte di corpi l'uno accanto all'altro, e ora dobbiamo rinunciare a tutto questo.

Si chiede Gilberto Di Petta, riferendo di un'esperienza di gruppo nel carcere femminile di Pozzuoli:

Ma è veramente possibile vivere un'esperienza di gruppo mantenendo la “distanza interpersonale”, con le mascherine che coprono il volto e svisano la mimica facciale, senza mai entrare in contatto fisico, neanche per stringersi la mano, per salutarsi, all'inizio e alla fine? È veramente possibile vivere un'esperienza di gruppo senza assembrarsi prima e dopo il gruppo? Senza dare alle proprie emozioni, prima compresse e poi liberate, la via dello smaltimento cinetico? È possibile vivere un'esperienza di gruppo senza che i corpi si dispongano nello spazio secondo le linee magnetiche che il campo o l'atmosfera determinano di volta in volta? Senza potersi poggiare una mano sulle spalle nei momenti più critici?¹⁶

Gruppi, riunioni e assemblee erano, fin da quegli anni '60 nei quali Basaglia scriveva, lo strumento più importante del lavoro comunitario; per ciò che ci riguarda in particolare erano uno degli strumenti attraverso i quali il CSM veicolava la propria offerta di cura ai pazienti, uno strumento quotidiano di funzionamento, la colonna portante, della vita dei nostri Centri diurni; uno strumento attraverso il quale stavamo

¹⁶ Gilberto DI PETTA, *Il gruppo ai tempi del covid: noli me tangere*, Psychiatry on line Italia, 17/05/2020 (Consultato in data 29/3/2021). <http://www.psychiatryonline.it/node/8677>

attuando il passaggio, graduale ma costante, del nostro servizio ospedaliero da uno stile prevalentemente ospedaliero a uno prevalentemente comunitario. Allo scoppio a marzo della pandemia, abbiamo provato a resistere per qualche tempo, almeno all'ospedale. Anzi, abbiamo pensato che - certo rispettando il distanziamento e il travisamento, anzi negoziandoli in continuazione - con le forze che la chiusura dei centri diurni aveva reso disponibile, fosse possibile rendere più sopportabile e più utile la permanenza nel servizio ospedaliero dal quale non era più possibile uscire, neppure per un breve permesso in città. Poi, quando il virus ha cominciato a picchiare più forte e a fare più paura, abbiamo rinunciato anche a quello; e ora siamo sempre lì, corpi in attesa di potersi riavvicinare, di potersi rimettere in circolo come prima ma ancora titubanti di fronte al saliscendi dei contagi e delle misure di limitazione.

3. Corpo, istituzione e pandemia

Basta poco e i passi avanti faticosamente conquistati franano e nella psichiatria ritorna a prevalere la tendenza a farsi “distanziante”, inferiorizzante, deumanizzante.¹⁷ È parte della sua natura e della sua storia, ed è faticoso farla essere altro; la deistituzionalizzazione va perseguita incessantemente, richiede una quotidiana attenzione; e decisamente la distanza, necessaria certo in questo caso, non aiuta. Nella pandemia la paura del nemico invisibile può rendere impauriti, meno disponibili verso i bisogni e i desideri dell'altro, chiusi in se stessi, diffidenti e “distanzianti”, appunto. Occorre proteggere proteggendosi, e non è facile né per gli individui né per i gruppi trovare un equilibrio. A volte si può essere portati a difendersi dal corpo del paziente in sé, vissuto in base a un pregiudizio più probabilmente contagioso per le condotte a volte irregolari e la minore capacità di proteggersi. In una situazione eccezionale, le necessità della prevenzione possono essere deleterie per il funzionamento dei gruppi umani e spingere alla percezione dell'altro come pericolo (di ogni altro, ma il folle di più, perché infondo si pensa sempre che “non ci si può mai fidare del tutto...”).

Altre volte, invece, può davvero accadere che chi frequenta più assiduamente i nostri servizi tenda a trascurare l'uso della mascherina, o del distanziamento, per sbadataggine, o per un difficile rapporto con la realtà, e questo rende più difficile l'incontro. A maggior ragione nella situazione già in sé difficile dell'incontro con il corpo agitato dell'altro nell'emergenza, quando la tolleranza del vincolo, del limite può divenirgli impossibile. Ricordiamo che anche Orlando, quando divenne furioso, girò

¹⁷ Paolo F. PELOSO, *Sulla deumanizzazione in psichiatria*, “Minority Reports”, 10, 2021, pp. 133-150.

mezza Europa e l'Atlante nudo,¹⁸ e meno di tutto il soggetto agitato può tollerare una sorta di bavaglio davanti alla bocca, che trattiene il respiro e dà l'impressione di essere di freno alla parola. Così, la mascherina può essere per lui il primo limite del quale avverte la necessità di sbarazzarsi; poi magari alza la voce e nel farlo inavvertitamente lascia andare qualche goccia di saliva dalla bocca, come accade a chiunque alzi la voce. Alla sua angoscia, può contribuire il fatto di vedersi tutto intorno persone col viso mascherato, a volte in abiti da guerre stellari.

Ma la situazione non è facile neppure per chi la vive sull'altro versante e di fronte a quel corpo agitato sospetto di contagiosità (o a volte contagioso) può sentirsi spinto dalla paura, più di quanto lo sarebbe senza la pandemia, a oggettivarlo fino a mettere in atto comportamenti di coercizione del corpo, prima (e quindi più spesso) di quanto avrebbe fatto in precedenza.

La mascherina non è avvertita come ostacolo solo dal paziente agitato, peraltro. Non è raro che persone che sentono di riferire in quel momento qualcosa di confidenziale, importante, prezioso - qualcosa che rende l'incontro un "incontro" - chiedano di toglierla. E non è facile negarlo.

4. Il corpo, la pandemia, i luoghi

La pandemia con le esigenze di prevenzione che pone ha prepotentemente invaso tutti i diversi spazi nei quali è articolata oggi l'assistenza psichiatrica, e la investe con problemi nuovi in ordine alla inviolabilità della libertà personale del soggetto e alla relazione tra corpo e istituzione. Le strutture residenziali della psichiatria si sono trasformate in alcuni casi, anche se in modo meno frequente e drammatico forse rispetto al settore geriatrico, in incubatrici per l'epidemia, e su questo tema in rapporto alle politiche di deistituzionalizzazione propugnate da Basaglia - oltre che sulla relazione tra pandemia e disuguaglianze - si è soffermato con un testo interessante in uscita mentre scriviamo Benedetto Saraceno.¹⁹

Uno di noi incontra Adriana nel servizio ospedaliero dopo molti mesi che non ci vediamo. È una persona decisamente affettuosa nei suoi modi - affettuosa, non affettiva come alcuni di noi dicono, pensando di usare così un linguaggio più tecnico, perché affettivi sono i disturbi, le persone sono affettuose - e gli dice: «che brutto con questa mascherina... non ci si può nemmeno vedere in faccia... che voglia che avrei di stare

¹⁸ Paolo F. PELOSO, *Orlando: 500 anni di furia e di poesia. Parte II: la furia*, Psychiatry on line Italia, 20/11/2016 (Consultato in data 29/3/21). <http://www.psychiatryonline.it/node/6507>

¹⁹ Benedetto SARACENO, *Un virus classista. Pandemia, disuguaglianze e istituzioni*, AlphaBeta Verlag, Merano 2021.

vicini. Dovrebbero farla di un altro colore... con la mascherina di questo colore [l'azzurro chirurgico] sembriamo tutti malati». Sorride con gli occhi, poi punta verso di lui il polpastrello del dito indice di una mano, con l'evidente desiderio che lo tocchi col suo; e sorride, ben sapendo che non si dovrebbe. Lui lo fa a sua volta, sorridendo. Piccoli gesti, piccole trasgressioni di corpi che si cercano, nonostante tutto, l'un l'altro.

Dice un'altra paziente: «secondo me mi ha fatto stare male questa cosa del coronavirus... il Centro diurno chiuso... mi ha un po' scombussolato. Io mi passavo di più, facevamo due chiacchiere tra amici. Da quando non vado al Centro mi sento sola, non combino niente neanche in casa, sto tutto il giorno in casa ma non so cosa fare».

Un'anziana donna ricoverata è in attesa del secondo tampone. Dovrebbe rimanere sola nella stanza ma esce in continuazione. È confusa, dice di cercare le chiavi di casa, ma soprattutto ha molta voglia di parlare, e via via che parla è meno confusa. L'infermiere la riaccompagna in camera più volte, con tono sempre più autoritario e aggressivo, poi sbotta: «se esce ancora una volta dalla camera la chiudo». La psichiatria che chiude è sempre lì in agguato, dietro a quella che ha imparato faticosamente ad aprire.

Un uomo che frequenta la sala d'aspetto si agita vedendone entrare un altro con una stampella. Si agita sempre quando vede un bastone o qualcosa che gli somiglia perché nella sua vita di strada è stato oggetto in un'occasione di una bastonatura violenta. Gli operatori cercano di parlargli per calmarlo; ma non hanno presente che è sordo, e abitualmente coglie le parole sul fiore delle labbra. Di fronte a mascherine inespressive, si arrabbia ancora di più... Comincia a inveire, si toglie la mascherina poi comincia a sputare, in modo ostentato ancora distante cinque o sei metri da quell'uomo che è stupito della sua reazione e dagli operatori che gli sono vicini. La reazione è immediata: in tempo di pandemia si può tollerare tutto, ma lo sputo no: chiamate i vigili! Una collega invece lo avvicina, gli propone di prendere con lei un caffè alla macchinetta; ed è subito pace (evidentemente, la psichiatria dell'urgenza non è soltanto arte di "legare le persone", neppure in tempi pandemici).²⁰

Accompagniamo un uomo straniero che è inviato dal giudice in una struttura residenziale. L'uomo è già di per sé riluttante, perché è reduce dall'esperienza fallimentare in un'altra struttura. Facciamo tutto il possibile per tranquillizzarlo, ma all'arrivo veniamo ricevuti come se provenissimo da una città appestata. Dobbiamo sostare sulla porta, poi cedere tutti i suoi bagagli - l'uomo vi è particolarmente legato per quella che è una lunga storia di istituzionalizzazione in carcere - che gli saranno

²⁰ Paolo MILONE, *L'arte di legare le persone*, Einaudi, Torino, 2021. Cfr. in proposito: Paolo F. PELOSO, *Se legare le persone è un'arte*, Psychiatry on line Italia, 6/2/2021 (Consultato in data 29/3/2021). <http://www.psychiatryonline.it/node/9040>

resi solo dopo essere disinfettati. Ed è subito scontro, discussione. Quanto a noi, dobbiamo sostare un certo tempo fuori (per fortuna il tempo è bello) in attesa di essere a nostra volta nebulizzati con un vapore misterioso. A questo punto lui può entrare nella stanza, con ingresso autonomo, dove starà da solo per almeno una settimana; e noi siamo ammessi in una saletta dove passiamo le consegne ai colleghi. Né il paziente né noi possiamo entrare nella struttura per visitarla: siamo/abbiamo corpi sospetti. Se questa è l'accoglienza, non ci si può stupire se un inserimento già in sé complesso comincia dal primo giorno a naufragare, e in breve si conclude male.

La pandemia ha sostituito la vicinanza con la distanza come fattore di cautela e autoprotezione, e ha imposto la copertura di una parte importante del viso (naso e bocca) fondamentale per cogliere reciprocamente la mimica, ha impedito i contatti che servono a far avvertire partecipazione emotiva.

Arriva un paziente: gli chiediamo di occupare una sedia nella posizione più lontana da noi, di indossare correttamente la mascherina anche se sta piangendo o è in affanno. Visitiamo per la prima volta pazienti di cui non conosciamo (e forse non conosceremo a lungo) il viso; in questo caso chiediamo loro, con le dovute distanze, di abbassare per un secondo entrambi, noi e loro, la mascherina per mostrarci almeno per un attimo l'un l'altro il viso). Tutto questo crea disagio nel terapeuta, che deve ridefinire la sua modalità di relazione imparando a prescindere da alcuni strumenti abituali (capita di chiedersi... “chissà se il paziente sta vedendo che gli sorrido da sotto la mascherina”).

Tutti in generale si adeguano alla mascherina, ma paiono sollevati nel poter vedere almeno un attimo il viso del terapeuta. Rispettano la distanza imposta anche se in alcuni casi chiedono perché non possono più stare dall'altro lato della scrivania. Tengono la mascherina e se per caso la usano in modo improprio obbediscono, con imbarazzo, all'indicazione di rimetterla. Alcuni, pochi, però hanno espresso il desiderio di fare colloqui telefonici piuttosto che essere costretti a tante barriere.

L'evidenziarsi del primo caso diagnosticato COVID-positivo nel servizio ospedaliero ha fatto sì che da un giorno all'altro si trasformasse, per una decisione proveniente non è chiaro da dove, in reparto COVID. Il personale attrezzato con sovrascarpe di plastica, pantaloni monouso, sovracamice monouso, doppi guanti di lattice, mascherina FFP2, berretto monouso. I pazienti con mascherine chirurgiche tassativamente obbligatorie giorno e notte. La vestizione dell'operatore per entrare in reparto è più laboriosa di quella del prete per la messa. Percorsi separati per raggiungere il giardino e l'uscita sono individuati per personale e pazienti. Non si contano le “sanificazioni” da parte delle operaie delle pulizie, parte delle donne, spesso

migranti, che stanno affannandosi a “pulire il mondo”²¹ e vedono poco riconosciuto, anche ora che è più prezioso e più rischioso, il loro lavoro. Colpisce un giorno vedere in tanto “fervore sanitarizzante” qualcuno, tra i più spaventati e ligi alle regole, prendere senza rendersene conto - con i doppi guanti con i quali protegge dalla minaccia le sue mani, il suo corpo, se stesso - dal pacchetto una sigaretta toccandola dalla parte del filtro, e porgerla al paziente che l'avrebbe fumata. Un atto involontario, parte di quella “psicopatologia della vita quotidiana” cui siamo tutti adusi, ma anche il segno di persistenze inconsapevoli che devono sempre un po' allarmare. Corpi che, nell'emergenza, si sottraggono il più possibile al contatto con altri corpi, dunque; ma anche corpi che, fuori ormai dal manicomio e dalle sue rigide demarcazioni antropologiche, rischiano di essere oggetto, nella situazione emotivamente surriscaldata dalla paura del contagio, di un'attribuzione inconsapevole di diverso valore.

5. Un caso particolare: il Centro diurno nella pandemia

Sono diverse le cose per ciò che riguarda il Centro diurno. Il 4 marzo 2020 si svolgeva presso uno dei nostri centri diurni la riunione “familiari/operatori”, circa una trentina di corpi seduti uno accanto all'altro, intorno a un tavolone senza distanze e distinzioni di ruoli che parlavano per due ore dell'importanza dello “stare insieme” per i pazienti.

Non era passata ancora una settimana che accade quello che mai ci saremmo aspettati: il 10 marzo i Centri diurni chiudono, come tutta Italia. Da allora non sono ancora tornati al regime normale. Era nell'aria, in analogia con le scuole, perché certo si tratta di luoghi di aggregazione dai quali quotidianamente si esce e si entra.

Ci siamo messi nei panni dei pazienti che, presentandosi per iniziare una settimana come le altre, avrebbero ricevuto questa sorpresa, e ci siamo adoperati per capire come si sarebbe fatto a garantire loro, a Centri diurni chiusi, l'ascolto, il monitoraggio, il supporto emotivo e in qualche caso anche pratico (ci sono pazienti che al Centro consumano il pranzo, altri vengono aiutati a lavarsi) che i Centri nella normalità garantiscono, senza esporre a rischi né noi stessi né i frequentatori.

Certo, l'attività di un Centro diurno può interrompersi per una settimana, magari due, anche se nella nostra storia gli altri anni abbiamo sempre cercato di evitarlo. Ci siamo chiesti se la cosa avesse dovuto andare alle lunghe che ricadute avrebbe avuto sulla loro possibilità di affrontare la dura esperienza della malattia mentale, spesso della

²¹ Françoise VERGÈS, *Un femminismo decoloniale*, Ombre corte, Verona 2020.

solitudine o della limitata autonomia che l’accompagnano, senza la possibilità di condividere con altri almeno una parte della giornata e di ricevere supporto.

La pandemia ci ha costretti a ripensare il Centro diurno, prima a chiudere del tutto e poi a riaprire con numeri ristretti, obbedendo a regole rigide, non sempre comunicate con tempestività e spesso di non banale attuazione.

Già nel corso del lockdown, la prima grande innovazione è stata lo sforzo di costruire condizioni per la maggiore presenza possibile del corpo nella sua assenza. Il centro diurno si è aperto così alla “tele-medicina”, o meglio alle attività “da remoto”, condotte da un operatore in sede con pazienti che si collegano da casa.

Per niente facile è stato spiegare a tutti, e a noi stessi per primi, come “scaricare” app e programmi di comunicazione, come usarli e come riuscire a creare un gruppo da lontano.

L’assenza/presenza del corpo non ha però del tutto impedito la costruzione di un “noi”. Anzi, il gruppo da remoto ci ha stupito per partecipazione e gradimento, che sia stato spirito di adattamento o gusto per quella che era, comunque, una novità.

Alcuni, che in presenza apparivano inibiti e rallentati, hanno dato prova da remoto di grande flessibilità, riuscendo a partecipare attivamente, protetti dallo schermo e dallo sguardo diretto, in una sorta di “bolla” trasparente che ha permesso paradossalmente di tenere insieme una maggiore intimità e visibilità. Sono stati molti i pazienti che, attraverso la telecamera, hanno aperto la porta della loro casa, addirittura della loro camera, nelle quali non eravamo mai entrati.

L’altra modalità di ingresso al Centro diurno, dopo i tre mesi del lockdown, è ritornata a essere - senza che l’attività “da remoto” scomparisse del tutto - la partecipazione in presenza, ma vincolata a determinate condizioni: un numero ristretto di pazienti, ciascuno dei quali ha orari fissi e predefiniti e non può incrociarsi e incontrarsi con i pazienti di altri turni. L’esigenza di governo e distribuzione dei corpi, pericolosi uno per l’altro, faceva così piazza pulita di quello che era stato per noi²² il senso del Centro diurno: quello di un luogo capace di lasciarsi attraversare e dare risposte *ad personam* a chi aveva necessità di frequentare tutti i giorni e chi di capitare improvvisamente, a cercare ancoraggio in un giorno di crisi; quella di dare risposta a chi aveva bisogno di rimanere tutta la giornata, e a chi di entrare, controllare e lasciarsi controllare, e poi subito dopo ritornare a uscire inseguendo altrove la propria inquietudine.

²² Paolo F. PELOSO, Rosalena GUTTUSO-POGGI, Panfilo CIANCAGLINI, *Riabilitare il Centro diurno: problemi, obiettivi, strategie*, “Psichiatria di Comunità”, III, 1, 2004, pp. 23-34.

Mentre prima il centro diurno era un luogo nel quale i pazienti venivano incoraggiati a incontrarsi, a stare insieme in modo spontaneo e la partecipazione a più gruppi era un fattore di cura, ora la ricerca è quella della separazione e della distanza, la socialità è più rigida, scandita dai tempi dell'attività, dalle procedure di pulizia in ingresso e in uscita.

Poi, il Centro diurno era un luogo che, pur facendo parte della sanità, si sforzava di offrire il più possibile opportunità per incontri de-sanitarizzati - qualcuno vi assumeva tutt'al più la terapia sotto supervisione - in favore della sua funzione psico-sociale che ha dovuto fare un passo indietro e, per esistere e resistere, cedere la supremazia ad aspetti di cura del corpo.

Al Centro diurno pazienti e operatori devono essere sottoposti a TAR (tampone antigenico rapido) ogni quindici giorni, e chi lo fa sono proprio le stesse infermiere del Centro, che prima si occupavano prevalentemente di psicoterapia istituzionale e di riabilitazione.

Il primo passo concreto e tangibile è stato quindi adibire una stanza a questa funzione, trasformando la sala della musica in infermeria, coprendo gli armadi con nylon trasparenti, togliendo tutto dai tavoli per permettere una più facile pulizia e "sanificazione" (trasformazione dei luoghi, dei ruoli ma anche del linguaggio: chi avrebbe mai usato prima di marzo 2020 questa parola?).

Anche per gli stessi operatori, dopo tanti anni e formazioni nel corso delle quali lo sforzo era quello di imparare a rapportarsi con il corpo-emozione dell'incontro anziché con il corpo-oggetto della medicina, si è trattato di un ribaltamento.

Il corpo del paziente che entra al Centro diurno in tempo di pandemia è un corpo che va nuovamente toccato, nel senso della cura e dell'accudimento, aiutato a proteggersi (con la distribuzione di mascherine e l'educazione alla salute finalizzata all'uso e all'uso corretto), convinto a lasciarsi vaccinare, aiutato a sviluppare una maggiore igiene personale e talvolta anche medicato.

Non è stata infrequente infatti la necessità di medicazioni fatte direttamente al Centro per le piaghe che un uso improprio delle mascherine ha causato dietro al padiglione auricolare. Si tratta di pazienti gravi da un punto di vista psichiatrico con neuropatie talvolta su base alcolica o diabetica che hanno necessitato di medicazioni, anche con creme antibiotiche (prescritte dal medico di base, un'occasione anche questa per un consolidamento della rete).

Ci siamo interrogati sull'appropriatezza di medicare al Centro diurno e abbiamo valutato che la cura del corpo dentro al Centro diurno - l'elemento di vicinanza costituito dal "prendersi cura" - è, in questo momento dove la minaccia passa per il

corpo e si devono mantenere le distanze, più importante che il “noli me tangere” che caratterizza di abitudine i luoghi della psicoterapia e in parte anche della riabilitazione.

E ci pare importante sottolineare che la cura del corpo non è stata prerogativa degli infermieri, proprio perché comunque si è cercato di non vivere l’esperienza solo come riferita a un corpo sanitario, oggettivato, ma di avvicinare il corpo tenendo presente - sarebbe stato paradossale non farlo in quel contesto - il vivo delle sue emozioni. Così i Tecnici della riabilitazione hanno spiegato il significato delle firme per il consenso ai tamponi, hanno fatto educazione sanitaria illustrando l’uso delle mascherine; e la psicologa è stata presente ai tamponi di alcuni pazienti che necessitavano di una maggiore tutela, di sostegno, talvolta anche di “maternage”.²³

Nella pandemia infermieri e psichiatri - ma, come abbiamo appena visto, non solo - ritrovano il corpo. Non che, certo, soprattutto nei servizi ospedalieri, il corpo fosse del tutto assente dalla scena psichiatrica, ma mai come in questo periodo è stato presente, centrale. Ci sono psichiatri e infermieri che si sono dovuti impegnare a fare i tamponi, e probabilmente non avrebbero mai pensato di farlo nella loro carriera. Altri operatori a sentire che da questo che coinvolgeva il gruppo, non era possibile chiamarsi fuori. Tutti si sono dovuti industriare a cogliere, con attenzione, i segnali COVID-compatibili che il corpo, in primo luogo il proprio, può trasmettere.

La riduzione del *Leib* a *Körper*, del “corpo che sono” al corpo sanitarizzato “che ho”, non nasce nella pandemia, come avviene per Basaglia nel caso della psichiatria classica, dalla necessità di presumere una lesione del corpo alla sua base per operare la tranquillizzante riduzione della follia a “malattia come le altre”. Il corpo che la psichiatria incontra nella pandemia può essere davvero (anche) il corpo portatore di vero contagio, corpo oggettivato da aggredire con le innaturali manovre del distanziamento, del travisamento, della misurazione della temperatura o della più invasiva tamponatura. Ma questo fotograferebbe solo una parte del passaggio.

Perché proprio in questo avvicinarsi al corpo medico dell’altro il clima affettivo della comunità - comunità diurna, part-time, ma comunque (o forse proprio perciò, nella reciproca autonomia e libertà)²⁴ comunità - lo ritrasforma in *Leib*, corpo-proprio, corpo in comunità (in comunione?) e l’atto sanitario diventa al contempo atto di corpi in relazione o, potremmo dire con Binswanger, atto d’amicizia e atto d’amore.²⁵

²³ Donald W. WINNICOTT, *Babies and their mothers*, The Winnicott Trust, London 1987, tr. it. *I bambini e le loro madri*, Cortina, Milano 1987.

²⁴ Frantz FANON, *Tunisi 1959: un esperimento di ospedalizzazione diurna in psichiatria*, “Studi culturali”, II, 2, 2005, pp. 291-312.

²⁵ Ludwig BINSWANGER, *Forme fondamentali e conoscenza dell’esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica*, Tab, Roma 2020.

Per questo abbiamo provato a declinare tutte queste attività di tipo sanitario che hanno riguardato il corpo, caratterizzate da procedure in sé rigidamente codificate, in un'ottica psicologica, con un'attenzione cioè al fattore umano e relazionale del quale si è cercato di non dimenticare, anche nell'emergenza e nella paura, l'importanza. Non tralasciando il fatto che quei corpi "sanitari" - i nostri compresi - da indagare a fini preventivi e dei quali prenderci cura, non erano qualcosa di diverso dai "corpi-proprio" che incontrandosi lì facevano del nostro Centro diurno, finché non è cominciata la pandemia, uno spazio per l'incontro.

6. Conclusione

Se possiamo trarre una conclusione, crediamo che la pandemia, oltre a gettarci nello sconforto come tutti, abbia su noi operatori dei servizi psichiatrici anche l'effetto di renderci più difficile - dal momento convulso della crisi, al lavoro routinario di sostegno svolto nei servizi, allo sguardo in avanti della riabilitazione - il lavoro. Così, oggi non sappiamo se davvero la domanda ai nostri servizi aumenterà in modo tanto significativo da far pensare a una terza epidemia, dopo quella sanitaria e quella economica; ma ci pare in ogni caso che ciò che abbiamo potuto cercare di fare da subito sia stato sforzarci di continuare a fare quello che facciamo ordinariamente, e sforzarci di farlo più e meglio che possiamo in una situazione che lo rende più difficile. Continuando perciò a cogliere in questo impatto nel corpo - il nostro e quello dell'altro - con i suoi limiti, che le circostanze ci impongono, l'occasione per nuove modalità dell'incontro nella quali scopriamo, gli uni e gli altri, che il "corpo che io ho" e il "corpo che io sono" sono uno stesso corpo, del quale prendersi "cura", detergendo le ferite e insieme alleviando le angosce. E dando così vita a uno stare-insieme-nella-pandemia, insomma, operatori e pazienti, che è tutto da inventare.

Nota bibliografica

Franco BASAGLIA, *Su alcuni aspetti della moderna psicoterapia: analisi fenomenologica dell'“incontro”*, "Rivista Sperimentale di Freniatria", LXXVIII, 2, 1954, ora in Franco BASAGLIA, Franca Ongaro BASAGLIA (a cura di), *Scritti. Vol. I 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 32-54.

Franco BASAGLIA, *Corpo e istituzione. Considerazioni antropologiche e psicopatologiche in tema di psichiatria istituzionale*, "Che fare", 3, 1968, ora in Franco BASAGLIA, Franca ONGARO BASAGLIA (a cura di), *Scritti. Vol. I 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 428-441.

- Ludwig BINSWANGER, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica*, Tab, Roma 2020.
- Han BYUNG-CHUL, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.
- Salvatore CALÒ, Francesca DE LUCA, Paola CALÒ, *Lessons from COVID-19: the opportunity of telepsychiatry*, "Evidence Based Psychiatric Care", VI, 3, 2020, pp. 139-147.
- Peppe DELL'ACQUA, *Non ho l'arma che uccide il leone*, Viterbo, Stampa Alternativa 2007.
- Frantz FANON, *Tunisi 1959: un esperimento di ospedalizzazione diurna in psichiatria*, "Studi culturali", II, 2, 2005, pp. 291-312.
- Maurizio FERRARIS, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2011.
- Luca GAVAZZA, *Shodo. Coronavirus. Appunti di viaggio*, "Il vaso di Pandora. Dialoghi in psichiatria e scienze umane", XXVIII, 2, 2020.
- Lucio GHIO, Sara PATTI, Giulia PICCININI, Marco VAGGI, *Telepsychiatry and COVID-19 crisis: a new opportunity for Mental Health in Italy*, "Evidence Based Psychiatric Care", 6, 4, 2020, pp. 172-182.
- Federico LEONI, *Erwin Walter Straus*, in Aurelio MOLARO, Giovanni STANGHELLINI (a cura di) *Storia della fenomenologia clinica. Le origini, gli sviluppi, la scuola italiana*, UTET, Torino 2020, pp. 103-117.
- P. Antero MICONE DA SAN BONAVENTURA, *Li lazzaretti della città, e riviere di Genova del MDCLVII. Ne quali oltre à successi particolari del Contagio si narrano l'opere virtuose di quelli che sacrificarono se stessi alla salute del prossimo, e si danno le regole di ben governare un Popolo flagellato dalla peste*, Calenzani & Meschini, Genova 1658.
- Paolo MILONE, *L'arte di legare le persone*, Einaudi, Torino, 2021.
- Edgard MORIN, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Cortina, Milano 2020.
- Cristina MORINI (a cura di), *Dei corpi perduti e dei corpi ritrovati*. [Atti del Convegno organizzato da Effimera, 10 ottobre 2020, Milano, Casa delle donne], Effimera, Milano 2020.

Paolo F. PELOSO, *Sulla deumanizzazione in psichiatria*, “Minority Reports”, 10, 2021, pp. 133-150.

Paolo F. PELOSO, Rosalena GUTTUSO-POGGI, Panfilo CIANCAGLINI, *Riabilitare il Centro diurno: problemi, obiettivi, strategie*, “Psichiatria di Comunità”, III, 1, 2004, pp. 23-34.

Paul-Claude RACAMIER, *Una comunità di cura psicoterapeutica*, in Anna FERRUTA, Giovanni FORESTI, Enrico PEDRIALI, Marta VIGORELLI (a cura di), *La comunità terapeutica. Tra mito e realtà*, Cortina, Milano 1998, pp. 90-103.

Giuseppina ROMEO, Rossana BORSI, Karen DI PRISCO, Paolo F. PELOSO, *Cosa rimane sotto il Ponte Morandi di Genova. Gli esiti di un trauma collettivo nell’operatività di un Centro di Salute Mentale*, “Psicoterapia e Scienze Umane”, 54, 4, 2020, pp. 585-600.

Benedetto SARACENO, *Un virus classista. Pandemia, disuguaglianze e istituzioni*, AlphaBeta Verlag, Merano 2021.

Franco VELTRO, Gianmarco Latte, Mariangela Corbo, Massimo Di Giannantonio, Gemma Calamandrei, Angelo Picardi, Antonella Gigantesco, *A brief description of ISS programme using telephone and a tele-psychiatry to cope with psychosocial effects of lockdown pandemic in Italy*, “Evidence Based Psychiatric Care”, VI, 3, 2020, pp. 107-111.

Françoise VERGÈS, *Un femminismo decoloniale*, Ombre corte, Verona 2020.

Donald W. WINNICOTT, *Babies and their mothers*, The Winnicott Trust, London 1987, tr. it. *I bambini e le loro madri*, Cortina, Milano 1987.

Sitografia

Gilberto DI PETTA, *Il gruppo ai tempi del covid: noli me tangere*, Psychiatry on line Italia, 17/05/2020 (Consultato in data 29/3/2021). <http://www.psychiatryonline.it/node/8677>

Paolo F. PELOSO, *50 anni di “Corpo e istituzione”*, Psychiatry on line Italia, 21/03/2017 (Consultato in data 29/3/2021). <http://www.psychiatryonline.it/node/6698>

Paolo F. PELOSO, *Orlando: 500 anni di furia e di poesia. Parte II: la furia*, Psychiatry on line Italia, 20/11/2016 (Consultato in data 29/3/21). <http://www.psychiatryonline.it/node/6507>

Paolo F. Peloso, *Se legare le persone è un'arte*, Psychiatry on line Italia, 6/2/2021
(Consultato in data 29/3/2021). <http://www.psychiatryonline.it/node/9040>

UNDERSTANDING THE SELF AS HYPOSTASIS

A Phenomenological View on Therapeutic Presence

Kevin STEVENSON

(Irish College of Humanities and Applied Sciences)

Abstract: Natural scientific views on the human being have the tendency to reduce selfhood to a static object. This tendency arguably derives from the need to objectify the present in which the human being is found. Phenomenology avoids such a reduction by engaging with the present instead of distancing from it for the sake of analysis. This beneficence that derives from a phenomenological view of reality is argued to be a warranted view a counseling therapist should adopt. Not only can a therapist who involves phenomenological perspectives in their practice succeed in viewing their clients non-instrumentally, but such a therapist can also “Be” genuine. The paper conceives of the therapist capable of performing these phenomenological tasks in therapy as adopting a mode of Being which we highlight as akin to the ancient concept: *hypostasis*. This conception in turn is shown to have epistemological ramifications for the meaning of “understanding”, which is shown quite suitably in the example of therapeutic presence. Heidegger’s Dasein serves as conceptual example of self in the paper to elucidate the connection between hypostasis and understanding throughout.

Keywords: authenticity, hypostasis, objectification, phenomenology, therapeutic presence.

1. Introduction

The relationship and communication between client and therapist in a therapeutic setting can be enhanced when phenomenological methods are entertained. The keyword for this paper to conceptualize the therapist who maintains a suspension of their judgement on their client whilst remaining authentic in this phenomenological manner we consider as *hypostasis*. Not only will this concept be considered a goal for therapists to reach as a sort of ideal form to aspire to, but also as a conception of understanding in the epistemological sense. As such, “understanding” as a process does not refer to mere knowledge acquisition and eventual possession. Rather, “understanding” which will be shown to be synonymous with hypostasis is considered a way of being which can be particularly useful for therapists. And so this paper, although taking inspiration from the notion of hypostasis found in the Christian

conceptualization of the Trinity,¹ does not delve into the issues of anhypostasis or enhypostasis which are concepts that aim to describe Jesus' humanity or Jesus' human nature. The paper aims to consider an interpretation of the human self's nature as hypostasis, through its place in the present moment and seeing this interpretation's importance in the example of counselling therapy.

It should be historically pointed out that De Tavernier informs of Hubert Eugene Langan's observation in "The Philosophy of Personalism and Its Educational Applications" that the concept of "person" for the ancient Roman philosopher Boethius derived from two different sources; the first as the Greek hypostasis (thus the Latin *substantia*, referring to individuality) and the second from the Latin: *persona*, translating to hypostasis but originally meaning mask.² We can see from these translations why the Trinity caused historical disputes, as the three hypostases (Father, Son and Holy Spirit) conflicted with the Nicene doctrine of the unity of substance within the Trinity, resulting in the 381 A.D. First Council of Constantinople to determine if the word *persona* and *prosopon* (its Greek equivalent) were synonymous with hypostasis.³

This paper aims to consider hypostasis as a form or mode of being akin to the three hypostases in the Trinity, but applies this notion of hypostasis to human existence and communication, specifically in a therapeutic setting. To do this, hypostasis is considered synonymous with understanding which will be shown to have implications for how we understand "understanding" itself, but also more specifically its possible role in human interaction and existence within therapeutic settings. Hypostasis is essentially conceived as a fluid mode of existence in which a therapist does not embrace a fixed stature to reduce themselves to their role as therapist. This lack of fixity concomitantly prevents therapists from observing their clients in a fixed manner for reductive purposes. As seen with the hypostatic personalities of Berne's ego states, in which individuals oscillate between Child, Parent, and Adult in virtue of these states being phenomenologically coherent systems of feelings linked to given individuals,⁴ this paper propounds the practicality of such oscillation in itself as helpful to prevent judgement and reduction of clients in therapeutic settings through an effective therapeutic presence.

¹ The Trinity considers that the Father, the Son, and the Holy Spirit are hypostases of God in the Christian tradition.

² Johan DE TAVERNIER, *The Historical Roots of Personalism*, in "Ethical Perspectives", 16, 3, 2009, p. 389.

³ *Ibidem*

⁴ Eric BERNE, *Transactional Analysis in Psychotherapy: A Systematic Individual and Social Psychiatry*, The Guernsey Press, Guernsey 1961, p. 17.

The benefits of a therapist holding this phenomenological lens as hypostasis for a conception of understanding in therapy will be elucidated through a Heideggerian support of Dasein throughout the paper. To do this, this paper will firstly provide an overview on the semantics of the term hypostasis and its synonymity with understanding, aiming to conceive hypostasis and understanding alike as a mode of being. Secondly, it will show how phenomenology is able to avoid an objectifying approach to experience by countering a causally based scientific one, which is shown to be crucial for therapy. Thirdly, it will show how this de-objectification provides for a different conception of the human being from the strictly Modern Cartesian one, and the ramifications this has in therapy. Finally, it will show why authenticity for the human condition depends on phenomenology to de-objectify the present in order to “reach the essence of what humanly stands before us”.

2. Hypostasis as a Concept and a Way of Being in the Present

To investigate the semantics of the term “hypostasis”, we may start by observing how Flynn highlights Sartre’s analysis of the term “existence”, revealing how “ex” can refer to “exiting” and “sistere” can refer to “standing”; “existence” can refer therefore to “standing out” and thus we as existing humans are more than ourselves in virtue of our consciousness being in motion beyond the present towards the future and its possibilities.⁵ For the sake of “hypostasis” we also need to notice that we can take the suffix “stand” within the state verb “understand” to also refer to “stasis”, thus fixity, which we can see present as the second part of “hypostasis” as a compound noun. It is in this term that “standing” or “sistere” receives a different meaning, one of conflict, or inertia. The “hypo”, as holding a meaning of being “beneath”, changes the meaning of “standing” to one of a “standing not yet identified” or an “educated guess” as to what is standing in front of us in our observation (just as hypothesis can be considered a thesis or argument not yet proven).

Therapists who activate this transcendental sense of observation can engage with those clients sitting in front of them with a sense of humility as no possible judgements are entertained to be placed on the client, since any attempt of attaining knowledge on the client is suspended. Identity of the client for a therapist in this hypostatic sense then refers, in a Levinasian sense, to one that is a departure and a return to itself as the therapist departs from their own presuppositions and returns to themselves

⁵ Thomas R. FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 108.

continually.⁶ This is much like how the Trinity functions in which The Son as a hypostasis of God, will oscillate between itself and the concept of God, yet still communicate God whilst being The Son. Such oscillation requires an openness to possibility and a fluidity that does not reduce one concept over the other.

In therapeutic terms, the present moment is important for reaching hypostasis' mode of fluidity, as Letteri informs of the importance of Frank Schalow's consideration that our openness, an openness that is characteristic of hypostasis, involves a propelling the self into an ecstatic disclosedness of the present, or "there".⁷ This movement into the present aligns with Levinas' conception of the present as an enchainment that is in relation to itself.⁸ Hypostasis as a result of this enchainment leads to an existent that is anonymous, which is why Levinas states:

The present is the event of hypostasis. The present leaves itself-better still, it is the departure from self [...] The present rips apart and joins together again [...] Positioning hypostasis as a present is still not to introduce time into being [...] a function of hypostasis, the ego stands directly outside the oppositions of the variable and the permanent, as well as outside the categories of being and nothingness. The paradox ceases when one understands that the "I" is not initially an existent but a mode of existing itself, that properly speaking it does not exist. To be sure, the present and the "I" turn into existents, and one can form them into a time, so that they have time like an existent.⁹

It is from this conception of hypostasis and the present being so intrinsically linked that we can take "understanding" (as an interpretation of hypostasis and vice-versa), to go beyond its commonly understood notions as a stative verb (i.e., I understand you), as a noun (i.e., Understanding is important for human communication), and as an adjective, (i.e., I am an understanding entity), to a new conception of understanding as a dynamic verb (i.e., I am understanding you). This new conception of understanding, though grammatically incorrect in Modern English usage, takes the human being as embodied, engaged, and as an intentional meaning-making being who is historical and found to be embedded in social contexts, thus a being who acts on motivations, not merely cause and effect and knowledge possession.¹⁰ Understanding in this context can thus be considered akin to a Vichian approach to knowledge, thus one which emphasizes that knowledge or truth possession requires the capacity of the person in

⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Time and the Other* [1947], tr. eng. Richard A. Cohen, Pittsburgh 1987, p. 55.

⁷ Mark LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, Value Inquiry Book Series, vol. 200, Rodopi, New York 2009, p. 77.

⁸ LÉVINAS, *Time and the Other*, p. 56.

⁹ *Ivi*, p. 52.

¹⁰ Dermot MORAN, *Defending the Transcendental Attitude: Husserl's Concept of the Person and the Challenges of Naturalism*, in "Phenomenology and Mind", 7, 2014, p. 43.

possession of it to construct or even reconstruct that which the knowledge or truth related to.¹¹ Knowledge of a client thus involves the therapist constantly creating a relationship with the client through an openness and fluid process of understanding, trust, and empathy that is never fully possessed. We can take this conception of understanding derived from phenomenology as a key insight into how we can accept understanding as equating with hypostasis and how a therapist can enter this oscillating state.

What we experience then, phenomenology reveals, and it is contextualized in an implicit way, and so phenomenology involves horizons that are evolving constantly rather than fixed.¹² These horizons demand a non-objectified present for their grasping. Phenomenology allows us to engage with a non-objectified present because it can shift our understanding of understanding (our metaunderstanding).

Using semantics, one useful approach to understanding the “understanding” involved in this phenomenological view of hypostasis is by taking the translation of “understand” in Spanish, “entender”, and replacing the vowel “E” at the start of the word with “I”. This has no phonetic or semantic consequence, and we see that “understanding” can then be taken as “entending” or for our purposes, “intending”, which can be synonymous in English with the noun “intentionality”. Phenomenology thus allows us to see that “understanding” is not based on a mere substance dualism in which the mind performs or undergoes this process alone. Rather, in accessing consciousness’ intentional structure, phenomenology can allow us to consider “understanding” as a “way of being” that depends on an interwoven mind and body, instead of mere acquisition of knowledge; hence the mentioning of the alternative creative and imaginative Vichian approach to knowledge above.

Perceiving reality as an object can be considered to equate with and depend on experiencing the present moment as an object as well, along with everything else found within such immediate experience. Perception here does not limit itself to sight, as it is the final interpretation of reality through the senses finally conceived by the mind that produces the final judgement. The objectification of reality has become a tenet of Modernity and is remnant in today’s perceptions of the world in a myriad of ways throughout the contemporary cultures of the planet. Approaching what is found in reality, including other humans, from a natural scientific point of view, bases itself on presuppositions, such as the notion that everything in reality has a calculable objective

¹¹ Alexander L. GUNGOV, *Patient Safety: The Relevance of Logic in Medical Care*, Verlag, Stuttgart 2018, p. 21.

¹² Simon CRITCHLEY and Timothy MOONEY, *Chapter 13 Deconstruction and Derrida*, in Richard KEARNEY (edited by), *Continental Philosophy in the 20th Century*, vol. 8, Routledge, London 1994, p. 372.

nature.¹³ It has to some extent been normalized as the “coherent” way of experiencing and understanding the world as we can see in the examples of private property and material consumption. In terms of how we view other humans, this can be seen in the necessary reductions and categorizations of mental illness in the DSM-V to the labelling of individuals as “homeless” objects who disrupt the mechanics of society. Such views threaten therapeutic presence by placing a veil over the transparency between individuals. Therapeutic presence aims for purity rather than skewed obscurity, which is why Meller and Porges define it as: «therapists being fully in the moment on several concurrently occurring dimensions, including physical, emotional, cognitive, and relational».¹⁴

Phenomenology is an important method for perceiving reality in such a way as to avoid such reductive objectification of persons. Its importance in therapy pertains to the notions of how the phenomenological method is able to de-objectify the present. Phenomenology essentially promotes intentionality of consciousness that can be interpreted as a Heideggerian Being-in-the-world, where self-consciousness, as consciousness referring to itself, is possible only in so far as it simultaneously refers to the world.¹⁵ Such a perspective is tantamount to therapeutic presence and relationships; however it needs to be reflected on to promote its awareness and hypostasis as a conception of self assists in such reflection.

3. Why Phenomenology is Needed to Value the Present as Non-Object

Phenomenology as a method designates consciousness as playing a central role in the production and attainment of meaning.¹⁶ Meaning is that which is articulated in a disclosure that understands, and it is not a mere property lying behind or attached to beings in a causal sense.¹⁷ In the therapeutic sense, the present is important for meaning because in its understanding disclosure, meaning stresses the management of the

¹³ Medard BOSS, *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, tr. eng. Ludwig B. Lefebre, Dacapo Press, New York 1982, pp. 28-29.

¹⁴ Shari M. GELLER and Stephen W. PORGES, *Therapeutic Presence: Neurophysiological Mechanisms Mediating Feeling Safe in Therapeutic Relationships*, in “Journal of Psychotherapy Integration”, 24, 3, American Psychological Association 2014, p. 179.

¹⁵ Luisa P. R. SUÁREZ, *Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica*, in “XI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán: Pensamiento español contemporáneo: Dimensiones del yo: Fenomenología, antropología y psicopatología”, 11, Barcelona 2013, p. 50.

¹⁶ FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, p. 108.

¹⁷ Martin HEIDEGGER, *Being and Time* [1953], tr. eng. Joan Stambaugh, Suny Press, New York 1996, p. 142.

present to achieve a future that is more effective and meaningful.¹⁸ It can be extrapolated from this aspect of the present that we should not understand the human being via the sciences of extra-human nature which constantly refer to the future and past as causal links that are causally linked.¹⁹ Knowing reality is not contingent upon only having the correct representation of what we find in the world represented as objective teleological goals to be reached and eventually possessed in the mind. Instead, living in the present that is engaging with our experience of it and allowing it to transcend any object/subject dichotomy can provide deeper meaning.²⁰ Searching for meaning with a client/patient in need of purpose thus demands a resistance to possessing the knowledge derived from them, but also from possessing them as objective beings, which is why a continual creation of meaning is warranted.

When the present and consciousness are not subjected to the processes of thought which are processes that aim to objectify what is experienced, they prove to be intrinsic rather than instrumental. The present and consciousness can both share the attribute then of being taken as non-physical when not analyzed, which is argued to mean that they are not known directly through thought processes. The implications this has for identity is that it shows that our dependence on the present and likewise consciousness for identification of and for ourselves as humans, is a dependence that implies that we and objects of reality, cannot be known merely through our direct causal experience. We see this non-causal rationality in psychological terms in Sartre who embraced phenomenology in order to give us access to the inner life of the human being; access to the purposes and intentions that provoke humans to act, which contrasts with any natural causal interpretation of behaviour.²¹

Phenomenology deserves admiration for approaching the world and other human beings with clarity by entering reality without presuppositions upon reality's alterity. It takes reality as a phenomenon that is also free from presuppositions itself; presuppositions which leave open the possibility of skewing our understanding.²² The process of phenomenology interpreted here as an entrance and so an opening or a disclosure is thus free from judgements. The phenomenological process is a liberation from analysis and so that which is processed through phenomenological means neither provokes analysis nor is analyzed through phenomenology. Even the suspension of the

¹⁸ LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, p. 28.

¹⁹ Charles TAYLOR, *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, p. 80.

²⁰ *Ivi*, p. 144.

²¹ FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, p. 121.

²² Irvin D. YALOM, *Existential Psychotherapy*, Basic Books, Harper Collins Publishers, New York 1980, p. 16.

recognition of such judgmental presuppositional analysis allows presuppositions to be viewed and scrutinized, and in turn set aside.²³ Presence in therapy requires such suspension if there is to be authenticity between client and therapist. Removing the layers of judgment on a client is thus done so through phenomenology, allowing hypostasis to be considered one conceptual manner to strive for in which to attain such suspension.

4. Phenomenological Understanding vs. Scientific

The present moment which phenomenology values involves an essence of a situation and identity which unfold within this autonomous present. The importance this has in therapy is genuine engagement between the client and therapist. It is through a present that is not viewed as an instrumental object that we are able therefore to engage with a different reflection from the scientific Cartesian one. For Taylor, reality depends on humans, not physics, so the human sciences require less of a distance from the world than a natural scientific one as humanness in therapy is not known through science and physics.²⁴ Likewise can be said of Heidegger's aim to understand human reality from the "inside" through to an "outside"; such a process is not done in a subjectivist way, but keeps in view the human being's essential loci in the universe.²⁵ This can be considered an ascientific approach to understanding, and so we can see that phenomenology's role in this approach to grasping the human self, rejects the causality of science. We are not products of causal entities determining our body or psychology, thus we are not to conceive of ourselves as biological objects.²⁶

We now see the repercussions of accepting only a scientific view on reality and the possible skewed results this can have in therapy. Perhaps one of the most important revelations from recognizing the potential fallacies inherent in a natural scientific view of the world is that humans are entities that are so spontaneous and creative that they require a field of study that is less objective than mechanized scientific analysis. Such a revelation not surprisingly is powerful enough to change not only our conceptions on knowledge and its existence, but also the human being itself. Science is built on a world that is directly experienced through causal means, and so phenomenology's "take" on the world, in which the world is already there, is not an objective world with an

²³ Bernard CULLEN, *Philosophy of existence 3: Merleau-Ponty*, in Richard KEARNEY (edited by), *Continental Philosophy in the 20th Century*, vol. 8, Routledge, London 1994, p. 91.

²⁴ TAYLOR, *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, p. 59.

²⁵ LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, p. 4.

²⁶ CULLEN, *Philosophy of existence 3: Merleau-Ponty*, pp. 89-90.

objective present. The human being is the world's source, which means that our existence does not derive from causal antecedents (social and physical environment), rather it comports or tends towards them.²⁷ This tendency is what the hypostatic conception of the human coheres with, as it respects the client's presence through a suspended judgment.

Such fluid suspension avoids the purpose of analyzing the perceptual foundations upon which knowledge finds itself, but which also precede knowledge.²⁸ In virtue of not fixing what is encountered in reality, the client is not manipulated for the sake of analysis but rather "left alone". We will now explore this new conception of the human being as a result of avoiding causal identification.

5. The Non-Causal Interpretation of the Human Being

Heidegger's interpretation of phenomenology assists us in exploring the "unfolding essence" of the self which is a notion that can be applied to clients.²⁹ Defining the "I" as a subject in a scientific sense, is to consider it as always and already objectively present; hence the need to question if in saying "I", the human, or Dasein (Heidegger's "there-being") really does express itself as being in the world or not. The Dasein's everyday saying "I" may not truly take itself as being in the world.³⁰ For our purposes, the therapist needs phenomenology to shift their perspectives on time and experience in order to unfold their own and their clients' essence through hypostasis/understanding, without mundane everydayness. The process of unfolding has been shown to transpire through non-causal means that allow authenticity and congruence to flourish. This requires phenomenological activities that can be, in existentialist terms, "followed through" in a present that is not "taken" nor "given" as a mere object.

De-objectifying refrains from a causal interpretation of reality and can be understood through the "de-realizing" of the world, which is an activity we see in Sartre. For Sartre, images in the mind are not mere miniature objects projected on the external world for their comprehension, which has raised the issue of corresponding the inner and the outer world. Consciousness' imagining power "de-realizes" the world of perception; a power requiring a non-objectified present in which objects are not merely to be found in the mind, but rather allows for the revelation of the features found in

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*

²⁹ LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, p. 27.

³⁰ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 296.

phenomenological description.³¹ Modern reason that depends on natural science is procedural, and so what this reason aims to do is not contemplate order, but build pictures of things found in reality and its accompanying present via rational thinking which objectifies what is perceived through a first-person point of view.³² Applying this reason to a client is detrimental to their selfhood, as their potential projection as a hypostasis is reduced to a static object (stasis) whilst a therapist performing the application also reduces themselves in the process. This interpretation of hypostasis as a potential mode of being for therapeutic use is to therefore be contrasted with any connotation of reification. Hypostasis equates in this project as an identity of movement, and the “not-yet”, not a reduced object or concept, because hypostasis cannot exactly be “pinned down”. Stasis, on the other hand, represents such objectified reduction, referring to being stymied, immobilized and static.³³

Taking the self and other individuals as hypostasis involves conceiving their identities as a representation that is found in present reality. This representation supervenes on its essence rather than being a mere effect or epiphenomenon of it. Considering Levinas’ linkage of the present and hypostasis by stating that the present is at the same time an event, but not yet anything existing, yet also a pure event expressed through a verb,³⁴ we can consider hypostasis as having therapeutic benefits through its grounding of settings and clients in the present moment. Phenomenological reduction takes place in a present that is experienced as phenomena rather than a fixed object in a spatialized time. Phenomenology’s reduction thus provides a manner of perceiving the world that allows us to witness the extent to which a therapist and a client are embedded in the world.³⁵

Human existence involves pure and invisible capacities for receiving and perceiving (*Vernehmen*), and so an “understanding” is in demand in therapy that is not akin to any “capsule-like” mind filling process in the scientific sense. Phenomenology, rather, supports an “understanding” that is unquenchable and so “open textured”.³⁶ It serves as the method that can provide such open textural interpretation, as it aims to deal with that which is before conceptualization. This signifies that it deals with experience which is indirect and subjective. Applying this phenomenological method in therapy thus allows for discovering clients as present representations through hypostasis (just as God

³¹ FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, p. 20.

³² TAYLOR, *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, p. 168.

³³ Robert J. LIFTON, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 81.

³⁴ LÉVINAS, *Time and the Other*, p. 52.

³⁵ CULLEN, *Philosophy of existence 3: Merleau-Ponty*, p. 91.

³⁶ LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zöllikon and Beyond*, p. 5.

can be understood through the Son) rather than understanding them through interpretations of labels and categories that are developed through analysis.

Phenomenology uncovers the origins or fundamental notions of clients to provide for a clearer view of the essential core for all the aspects of their being. This allows us to explore the embodied human being (for example Heidegger's Dasein) and self by not treating the self, nor the present as spatial objects, but rather recognizing their "making room" and how this interweaves with the present.³⁷ Such space making can be considered a phenomenon of human existence, which considers the human being as dwelling in a primordial ontological clearing.³⁸ Consequently, phenomenology can be hermeneutical in therapy, as its task can provide for a phenomenological description that brings forth our "inkling" or pre-understanding of a client and their issues, which can be considered an implicit awareness of Being; a precognitive and immediate comprehension.³⁹

The present when treated non-objectively acts as the portal within this sort of "understanding" that is non-cognitive based and non-objective based, in turn being considered pre-theoretically based. This sort of process persists as an "understanding" that does not involve an objective present, since conceiving of an objective present implies that one has already disengaged from the world in order to gain the stance toward it required to objectify it analytically. Disengagement for analysis contends with an authentic presence by a therapist, since the intellectual activity of disengagement in therapy will prevent the phenomenological stance of appearing to the client as the therapist "really is" and vice-versa. Promoting a hypostatic presence in the therapy setting will allow for clearer disclosure and authenticity by allowing the client and the therapist to be congruent without requiring the intellectual activity of reification.

Understanding then is not merely dependent on the receiver of information being present and the communicator successfully disseminating the information. The state of being of both parties is also important, and so being in a state of hypostasis not only permits understanding by allowing the flow of information to proceed to the other person, but also by provoking the process in the first place to transpire authentically without intellectual distancing from the reality presented in which the other individual is present. Contrasting between Freud and Rogers is relevant here, as though they may have had similarities between their approaches, the former could be interpreted to inhibit ordinary human interaction with clients in order to reach a pure scientific

³⁷ *Ivi*, p. 7.

³⁸ *Ivi*, p. 8.

³⁹ FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, p. 120.

objectivity whereas the latter would inhibit ordinary interaction to display acceptance of emotion and feeling.⁴⁰

Adopting Heidegger's view that genuine and primordial truth rests in pure intuition, not in mere scientific cognition,⁴¹ we can consider a purity that allows for non-judgmental perceptions of clients. Cognition of an objectified present, on the other hand, involves possibilities of disclosure that fall short of an understanding of being, as they negate the moods of primordial belonging where we are presented before our Being as a "there".⁴² The therapist needs to be aware of themselves within therapy in order to ensure they are not "falling prey" to the client or disengaging from the setting. Heidegger informs that such an inauthentic present, as the Now, lacks the Moment, and is irresolute, as it is a making present that takes place via falling prey to the "world".⁴³ Hypostasis ensures that a therapist does not become vulnerable to labelling or reduction by their clients and even vice-versa, by not remaining in a static state for such reification. Therapeutic presence thus involves resisting disengagement, as it starts with therapists producing a present before therapy itself. This is done in order to meet clients from this presence in order to maintain a state of being that is characterized as grounded, open and aware.⁴⁴ Such a presence we have seen thus contrasts with cognition as a form of understanding. We can understand "cognition" coming from *cogitare* and *cogere* which mean to gather or collect, so as cognition involving a meta-understanding that considers thinking as an inner order we build not create; an order Descartes would use in a new way with his *cogito* subject (the I think therefore I am).⁴⁵ In therapy, we have seen the importance of aiming to accept clients as they are rather than as sources of information to be processed cognitively for categorical collection. Presenting oneself as hypostasis, thus as fluidly open and receptive, is key to preventing causal interpretations of the world, but also to allow for conceptions of oneself to be free from objective analysis. Whether or not both therapist and client perform such phenomenological interpretation within therapy is an important question; however, the therapist should put themselves in a position to promote it for the sake of authenticity and congruence.

⁴⁰ Kyle ARNOLD, *Behind the Mirror: Reflective Listening and its Tain in the Work of Carl Rogers*, in "The Humanistic Psychologist", 42, 2014, p. 357. DOI: 10.1080/08873267.2014.913247.

⁴¹ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 160.

⁴² Rudiger SAFRANSKI, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, tr. eng. Ewald Osers, Harvard University Press, Harvard 1998, p. 158.

⁴³ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 311.

⁴⁴ GELLER and PORGES, *Therapeutic Presence*, p. 179.

⁴⁵ TAYLOR, *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, p. 142.

6. Essence or Authenticity: if there is any?

Phenomenology is necessary for disclosing authenticity in any relationship. Historicity through phenomenology can prevent a therapist for example from accepting a vulgar interpretation of the client's or their own history. Such inauthenticity refers to an inauthentic covering over and disguise which presents itself when disengagement from reality for objective analysis takes place.⁴⁶ This inauthenticity involves a masking of authenticity through a vulgar understanding of not only "understanding" itself, but Dasein (Heidegger's there-being) and its history. Inauthenticity of a person or of another involves objectifying the present in order to hide from it, which also objectifies the person(s) present in the process. Avoiding the vulgar conception of history then is a phenomenological task which deduces historicity purely from Dasein's primordial temporality, in turn countering the vulgar interpretation's temporal character of history.⁴⁷ The purity of Dasein is thus based on Dasein never being past because it is never objectively present, as it exists, it is never reduced to an objective presence.⁴⁸

Heidegger's notion that "what is", thus "Being", is hidden, unthought of and undisclosed, considers that being authentic requires being creative, inquisitive, and having an open and receptive attitude to possibilities. Authenticity is thus a way of being, and so the creative manner in which we communicate our hypostasis and our hypostasis itself are reflections of our authenticity and congruence. Being authentic thus allows us to de-objectify the present *Now* and convert it into an authentic *Moment* which is important for relating to clients in therapy settings.

Through phenomenology we can now understand personhood in a broader context than through the autonomous rationality of Modernity, as phenomenology recognizes the range of feeling, embodied selfhood, emotion and value.⁴⁹ Phenomenology thus brings us back to that first moment of valuing the present, as it allows us to bracket oneself and others, and in turn bracket the moment to provide for a clearer understanding of who we and others are. Seeing the world aesthetically is to see it phenomenologically, and so means engaging with it in a manner that does not objectify the experience of the present moment, but rather places us in the present time in such a way that we inwardly experience ourselves through every moment.⁵⁰ Such awareness

⁴⁶ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 344.

⁴⁷ *Ivi*, p. 345.

⁴⁸ *Ivi*, p. 348.

⁴⁹ Dermot MORAN, *Let's Look at it Objectively: Why Phenomenology Cannot Be Naturalized*, in "Royal Institute of Philosophy Supplement", 72, 2013, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 51.

⁵⁰ Petruska CLARKSON, *Gestalt counselling in Action*, Sage, London 2004, p. 15.

is important for the therapist to recognize their “blind spots”, but also to suspend their judgment on their clients; a suspension that clients should be learning to appreciate in therapy. Phenomenology thus seeks sources of knowledge through concentration on immediate experience that is without presuppositions and assumptions, as description is valued over interpretation.⁵¹

We can be considered less aware of ourselves the less we find ourselves engaged in phenomenological experience, since we cannot perceive a constant phenomenological experience due to the make-up of our perceptual capacities. At times, we will need to objectify the present and so we cannot be authentic all the time. In the contemporary world we eventually succumb to stasis, and thus let our actions remain in concealment because we often forget the forgetfulness of our Being.⁵² Under stasis, we embrace the passing Now, which is an objectified present added to the past, whereas the authentic human which a therapist should be striving to reach, aims to be a hypostasis as a medium which moves in time, but also produces time through spontaneity and initiative.⁵³

Therapists must channel what is communicated from clients in a time that is not disengaged, but rather lived through if the therapy is to involve authentic clarity. The disengagement that has derived from Modernity for example, implies an auto-objectification of self and a separation between ourselves through the first person perspective, so that the human being as a subject has a consciousness of its thought to disengage from it and objectify it; in turn denying its way of being.⁵⁴ We will see that this disengaged perspective on the world is neither conducive nor productive for living in the world and should be limited in therapy, as it denies our experience of the “things and individuals themselves”, especially clients. Disengagement can be said to be responsible for the superficiality of ourselves and our worlds. Such disengagement means disengaging from our embodied perspective which is a perspective that involves seeing objects as qualified and thus in themselves rather than analytically as objects of information.⁵⁵

⁵¹ *Ibidem*

⁵² HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 202.

⁵³ SAFRANSKI, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, p. 53.

⁵⁴ TAYLOR, *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, p. 175.

⁵⁵ *Ivi*, p. 145.

7. How Does Phenomenology Allow Us to Interpret Time and Self?

Cognition is one of action's functions, and so Heidegger claims it is a mistake to attempt to understand in virtue of recognizing awareness that is outside itself through collecting information.⁵⁶ Understanding is thus no mere cognition as we have seen in its conception as hypostasis, but involves engagement with a present that is non-objectified for any detached analysis. Heidegger and Husserl have different interpretations on this, as Heidegger is against the phenomenological exploration of awareness in Husserl. For Heidegger, "real understanding" derives from dealing with the world practically and so explored via life's practical activity through engagement.⁵⁷ Humans are the only creatures we know of that are caring beings because they experience such a horizon open ahead of themselves, allowing them to take the time to care as "lived temporality".⁵⁸ Caring in therapy thus requires a practical engagement with clients in order to understand them fully. It is not only how others, especially in therapy, appear to us but how we appear to them. Rogers' trance-like state in therapy, which aims to allow therapists to be genuine/congruent, empathetic and display unconditional positive regard, encapsulates the conception of the therapist as hypostasis rather than an objectified stasis in therapy; this trance-state refrains from internal and external objectification.⁵⁹ Entering such a trance reflects the fluidity and openness of the being of hypostasis, and allows understanding to be considered a continual state rather than an act of possession.

To refrain from objectification, Heidegger gives priority to being over thinking which undermines any subject/object dichotomy for interpreting reality and other human beings. The human being deals with the possibility of being toward different modes of behaviour, ways of being, or hypostasis with inner-worldly beings; the ego, the present moment, and such modes are not objectively present as they would be for Cartesian natural science.⁶⁰ This is why we are looking at how this should be done through a shift in our meta-understanding by reorienting ourselves to the present non-objectively with hypostasis representing the mode for this shift. To counter the scientific understanding of self and remain authentic, Heidegger informs that Dasein is not objectively present in space, because it never fills out space as a useful or real thing does

⁵⁶ SAFRANSKI, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, p. 156.

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ivi*, p. 157.

⁵⁹ Carl R. ROGERS, *A personal formulation of client-centered therapy*, in "Marriage and Family Living", 14, 4, 1952, p. 344.

⁶⁰ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 195.

by having boundaries divide them from surrounding space.⁶¹ Dasein rather takes space in, so it is not merely objectively present in a piece of space or an objectified present in which its body fills out.⁶² The features of Dasein here are reminiscent of the state of hypostasis this paper is propounding, which is considering understanding as an engaging process rather than one of mere analysis.

Heidegger supports the notion that objectification avoids Dasein's temporality which we have seen is a notion that is detrimental to an authentic therapist-client relationship.⁶³ Today, science continues on with Dasein's detrimental tendency to understand itself in terms of the world, thus as a thing that is among other things.

The phenomenological "lived experience" in a therapy session is thus conducive to presence rather than cognitive analysis of the client and what they communicate. We have seen that this strays from any theoretical conceptualization of the world, such as Cartesian natural science, which relates the human being to the world through thinking.⁶⁴ Phenomenology can be considered then a scheme which shows there is a subjective internal space that confronts an objective outer space without strict object/subject dichotomies; showing our thoughts and perceptions as acting differently from the normal scientific understanding of how they act.⁶⁵

8. Existence as a Non-Object

Through the consideration of Dasein as represented by hypostasis, and by designating objective presence as *existentia* and existence as Dasein's being, we see that Heidegger aims to show that Dasein's being requires a new characterization, apart from *existentia*.⁶⁶ Heidegger stresses that the beings that are not Dasein have objective presence as their mode of being and that when we thus question the formal reflective perceptions of the "I" as a given, we gain access to a phenomenological problem with its meaning in the formal phenomenology of consciousness.⁶⁷ The self, or the "I" therefore, along with others, are to be understood not as objective presences, but in a non-committed formal indication of something which reveals itself in the phenomenal

⁶¹ *Ivi*, p. 336.

⁶² *Ibidem*

⁶³ *Ivi*, p. 151.

⁶⁴ FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, p. 61.

⁶⁵ SAFRANSKI, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, p. 77.

⁶⁶ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 39.

⁶⁷ *Ivi*, p. 109.

context of being as that being's "opposite"; hence "not I" does not mean something like a being lacking "I-hood", but instead means a mode of being of "I" itself.⁶⁸

Heidegger critiqued objectivization in order to allow human life to reveal itself in its own specificity because since human life escapes our understanding in the scientific sense, attempting to capture it from the objectivizing and theoretical attitude, we lose the references of the life-world. The theoretical-natural attitude de-experiences experience through an objectified present which in turn de-worlds the world we find ourselves in.⁶⁹ Such an approach to reality is not conducive to therapy, as therapy is perhaps one of the most essential activities in which authenticity and truth should be embraced if it is to be effective, and we see how objectification of the present is detrimental to such novel representation and experience.

9. The Authentic Moment vs The Inauthentic Now

The anticipation of resoluteness involves an authentic present which is non-objectified. Heidegger characterizes this maintaining a resolution as disclosing our situation, because within resoluteness the present is brought back from objectification.⁷⁰ The authentic present held in temporality that is authentic is the Moment for Heidegger which contrasts with the Now, as we have seen above.⁷¹ We thus see there is an inauthentic and authentic present for Heidegger, the former of which objectifies the present. On the contrary, Heidegger considered that the authentic present, or Moment, refers to:

the resolute raptness of Dasein, which is yet held in resoluteness, in what is encountered as possibilities and circumstances to be taken care of in the situation. The phenomenon of the Moment can in principle not be clarified in terms of the Now. The Now is a temporal phenomenon that belongs to time as within-time-ness: the now "in which" something comes into being, passes away, or is objectively present.⁷²

Resoluteness is thus a useful term for therapy, in that its characterization of disclosure should be kept in mind when considering the therapeutic relationship. The client's "situation" is perhaps the main content of interest in the therapy session and to skew its presence through causal means signifies interpreting it as a reduced experience within an objectified spatio-temporal present. We now see the interrelatedness between

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ SAFRANSKI, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, p. 146.

⁷⁰ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 311.

⁷¹ *Ivi*, p. 311.

⁷² *Ibidem*

the concepts of hypostasis, understanding, authenticity, Dasein, and the present moment. What can we conclude from this?

10. Conclusion

We can now frame understanding as synonymous with hypostasis, and so deviating from natural scientific work, as it can be seen, along with interpretation (for Heidegger and likewise for Gadamer) as a fundamental way of being in the world.⁷³ For Heidegger, understanding along with attunement are the fundamental existentials constituting the “there’s being”, constituting the being-in-the-world’s disclosedness, as Heidegger states: «Understanding harbors in itself the possibility of interpretation, that is, the appropriation of what is understood».⁷⁴ Letteri concedes, that under this Heideggerian view the present is not objectified because we are beings in time who are already and always engaged with an understanding of self, others and things in the world; understanding is circular as we are only able to start where we are.⁷⁵ This understanding devalues the need for objectifying the present for scientific purposes in order to understand what we encounter in the world. Heidegger considers the engagement we are involved in with the world before any such objectification takes place. Therapists should aim for this primitive engagement in therapy in order to engage in empathy with clients, and we have seen how Rogers considered this a state of being in a trance. Within this trance there will be no need for therapists to inhibit themselves, as the trance appears to undermine all desires except for the one that is eager to understand.⁷⁶

Phenomenology is important for such preunderstanding because we are interpreting what we are already and always in contact with “as it is”. This interpretation requires a recognition of that which shows itself in the way it shows itself; a process of understanding that takes place over time, and in turn needs an orientation to the present as a non-object to respect such speculation.⁷⁷ For Heidegger then, the present and its world is not treated as a thing or assemblage of things that is merely “out there”, but is the entire manner which Dasein moves in a concerning way. This movement we have been characterizing as hypostasis and as synonymous with understanding. Dasein projects its own Being on its possibilities, and this projecting of understanding also has

⁷³ FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, p. 118.

⁷⁴ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 150.

⁷⁵ LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, p. 93.

⁷⁶ Kyle ARNOLD, *Behind the Mirror*, p. 362.

⁷⁷ LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, p. 93.

a proper possibility of self-development through authenticity.⁷⁸ We can apply this in therapy as a therapist and client express themselves as tacitly already “outside” when they understand each other, thus they are not considered “cut off” as something internal from the outside of themselves.⁷⁹ Heidegger thus opposes a Cartesian view of the subject that is disengaged from the world in this manner, as Heidegger claims that: «Essentially understanding, Dasein is initially together with what is understood».⁸⁰

This phenomenological epistemology is important for therapy in which it is crucial that authenticity is present between therapist and client. Hall informs that for Heidegger, understanding is not objective nor an objective, rather it is something that we do.⁸¹ Considering a quote from Heidegger that: «Understanding is the being of such a potentiality of being which is never still outstanding as something not yet objectively present, but as something essentially never objectively present, is together with the being of Dasein in the sense of existence»,⁸² we can see the importance of resisting an objectivist view in therapy. Understanding is an existential that is fundamental, it is not a definite sort of cognition nor a cognition in general that would grasp something or someone like a client, thematically.⁸³

When we engage in (or as we have propounded engage as) understanding, we are not just supporting a mere “staring” at *prima facie* reality to value the present. Such a *tabula rasa* character of experience can lead to a failure to understand a client fully and purely and could be conceptualized as the polar opposite of objectifying the present moment.⁸⁴ Rather, a therapist resisting their own objectification provides a state of existence as a tentative hypostasis that prevents their reality from being objectified as well. Such an existence is necessary in therapeutic settings in which therapists and clients are to feel they are not “falling prey” to what Heidegger would term the “They” or to each other.

Although there are occupations that might embrace or benefit from being inauthentic and succumb to the “They”, where superficiality, dishonesty and persuasion are key, hypostasis can be understood as a mode of being that allows therapists to authentically rise to their clients and their needs whilst remaining true to their core values. Understanding in this mode has been shown to be akin to being

⁷⁸ *Ivi*, p. 18.

⁷⁹ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 152.

⁸⁰ *Ivi*, p. 153.

⁸¹ Jonathan HALL, *Understanding and Interpretation in the Clinical Setting: A Heideggerian Perspective*, in “Existential Analysis”, 15, 1, 2004, pp. 109-115.

⁸² HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 135.

⁸³ *Ivi*, p. 309.

⁸⁴ *Ivi*, p. 140.

“under a trance” rather than involving a process of finding information “under a rock”. It is hoped that therapists develop ways to consider how to enter this mode of hypostasis in their practice. Whether a mask is involved in this process is a questionable point of contention. As mentioned above with the concept of *prosopon* in which it was questioned if *persona* and mask equate with hypostasis, the question arises, do and should we wear a mask in therapy as therapist or client? One possible answer to this question can be whether or not we interpret the mask as a true representation of our self of our own creation or as a tool to hide our true selves.

References

- Kyle ARNOLD, *Behind the Mirror: Reflective Listening and its Tain in the Work of Carl Rogers*, in “The Humanistic Psychologist”, 42, 2014, pp. 354-369. [DOI: 10.1080/08873267.2014.913247](https://doi.org/10.1080/08873267.2014.913247).
- Eric BERNE, *Transactional Analysis in Psychotherapy: A Systematic Individual and Social Psychiatry*, The Guernsey Press, Guernsey 1961.
- Medard BOSS, *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, tr. eng. Ludwig B. Lefbre, Dacapo Press, New York 1982.
- Petruska CLARKSON, *Gestalt counselling in Action*, Sage, London 2004.
- Bernard CULLEN, *Philosophy of Existence 3: Merleau-Ponty*, in Richard KEARNEY (edited by), *Continental Philosophy in the 20th Century*, vol. 8, Routledge, London 1994, pp. 86-107.
- Johan DE TAVERNIER, *The Historical Roots of Personalism*, in “Ethical Perspectives”, 16, 3, 2009, pp. 361-392.
- Thomas FLYNN, *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Shari GELLER and Stephen W. PORGES, *Therapeutic Presence: Neurophysiological Mechanisms Mediating Feeling Safe in Therapeutic Relationships*, in “Journal of Psychotherapy Integration”, 24, 3, American Psychological Association 2014, pp. 178-192.
- Alexander L. GUNGOV, *Patient Safety: The Relevance of Logic in Medical Care*, Verlag, Stuttgart 2018.

- Jonathan HALL, *Understanding and Interpretation in the Clinical Setting: A Heideggerian Perspective*, in “Existential Analysis”, 15, 1, 2004, pp. 109-115.
- Martin HEIDEGGER, *Being and Time* [1953], tr. eng. Joan Stambaugh, Suny Press, New York 1996.
- Mark LETTERI, *Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond*, Value Inquiry Book Series, vol. 200, Rodopi, New York 2009.
- Emmanuel LÉVINAS, *Time and the Other* [1947], tr. eng. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh 1987.
- Robert J. LIFTON, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Dermot MORAN, *Defending the Transcendental Attitude: Husserl's Concept of the Person and the Challenges of Naturalism*, in “Phenomenology and Mind”, 7, 2014, pp. 37-55.
- Dermot MORAN, *Let's Look at it Objectively: Why Phenomenology Cannot Be Naturalized*, in “Royal Institute of Philosophy Supplement”, 72, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Carl R. ROGERS, *A personal formulation of client-centered therapy*, in “Marriage and Family Living”, 14, 4, 1952, pp. 341-361.
- Rudiger SAFRANSKI, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, tr. eng. Ewald Osers, Harvard University Press, Harvard 1998.
- Luisa P.R. SUÁREZ, *Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica*, in “XI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán: Pensamiento español contemporáneo: Dimensiones del yo: Fenomenología, antropología y psicopatología”, 11, Barcelona 2013, pp. 37-56.
- Charles TAYLOR, *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Irvin D. YALOM, *Existential Psychotherapy*, Basic Books, Harper Collins Publishers, New York 1980.

THE LIVED AND THE OBJECTIVE

Body, Space and Interdisciplinary Encounters in Embodied and Enactive Cognition

John J. SYKES

(Università di Bologna)

Abstract: At first glance, it may seem that the radical attention paid to the content of lived experience, as promoted by phenomenologists, has no readily justifiable place alongside scientific modes of inquiry. However, despite this apparent tension, so-called embodied and enactive approaches to cognition have freely recruited findings from phenomenology, psychiatry and the neurosciences into singular, interdisciplinary accounts for the purpose of addressing a myriad of complex research questions. In this article, I aim to focus on how, through the use of particular case examples, such disciplines might indeed mutually inform one another by jointly incorporating both the “lived” and “objective” dimensions of their subject matter. To accomplish this, I briefly review how the notion of the lived body has migrated from phenomenology to inform accounts of embodiment in both the neurosciences and clinical psychology. Thereafter, I analyse how emerging literature on spatial cognition and the distinction between lived and objective space and its clinical manifestations can serve as a parallel to, and complement, the distinction between the lived and objective body that remains central to embodied-enactive approaches. Finally, I argue that phenomenological approaches to both psychopathology and experimental neuroscience are well-suited to describing the kinds of experiences inherent to certain clinical conditions and patterns of neurophysiological activity, especially where alternative conceptual frameworks may prove less conceptually compatible in an embodied and/or enactive context.

Keywords: Enactivism, Embodiment, Peripersonal space, Clinical phenomenology, Neurophenomenology.

1. Introduction

The embodied-enactive approach to cognition is a contemporary branch of cognitive science and is perhaps one of the most self-consciously interdisciplinary strategies currently available for studying the mind. An embodied-enactive approach typically combines philosophical argumentation with empirical literature to produce a model of cognition that highlights how the mind might be fundamentally constituted by its embodiment and by its capacity to actively engage the world as an embodied being. Arguably, an embodied-enactive approach is somewhat methodologically

unique insofar as it frequently exploits resources from both the sciences and the humanities to stake its claims.

The terms “embodiment” and “enactivism” comprise two of the “*Es*” that make up the field of 4E cognitive science, the contemporary locus for many research initiatives in which phenomenological philosophy and empirical science converge in the pursuit of addressing a myriad of questions relating to mind and consciousness.¹ It appears that in several prominent embodied-enactive approaches to such questions, both scientists and philosophers have combined phenomenological and empirical resources to facilitate new ways of conceiving of cognition. However, the extent to which otherwise discrete modes of analysis can co-operate on circumscribed research topics is still hotly debated.

On the one hand, an embodied-enactive approach has clear antecedents in the phenomenological tradition while simultaneously relying heavily on empirical literature from psychology, neuroscience and medicine.

Indeed, in the *Oxford Handbook to 4E Cognition*, the editors write:

There is a general agreement that a priori definitions or models of cognition are not helpful, and that we need to conduct experiments and consult the empirical literature. 4E approaches are part of cognitive science and as such offer models that need be tested using a variety of methods drawn from different disciplines.²

How this “variety of methods” might productively communicate with one another is the focus of this paper. To explore this possibility, I will focus on how these discrete methodologies can productively intersect upon an embodied-enactive account of cognition.

As Di Paolo and Thompson indicate, embodiment and enactivism can encompass a wide range of approaches, from the more conservative to the more radical.³ My intention here is to sidestep such debates and instead highlight specific areas of convergence whereby phenomenology and empirical science can be placed into a reciprocally informative relationship insofar as highlighting the embodied and enactive elements of cognition is required. I focus on embodied-enactive approaches to cognitive

¹ I will delimit my discussion to *embodied* and *enactive* approaches to cognition and not to the *extended* and *embedded* components of 4E cognitive science. I hyphenate “embodied-enactivism” to highlight that, in the examples discussed below, there is a hypothesised co-extension between an embodied and an *enactive* embodied mind insofar as the lived body is not a static entity but is defined by its motility.

² Albert NEWEN, Leon DE BRUIN, Shaun GALLAGHER (eds.), *The Oxford handbook of 4E cognition*, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 9.

³ Ezequiel DI PAOLO, Evan THOMPSON, *The enactive approach*, in Lawrence SHAPIRO, *The Routledge handbook of embodied cognition*, Routledge, London 2017, pp. 68-78.

science to delimit my analysis to research initiatives that are considered neither phenomenology nor neuroscience “proper” yet must find a viable pathway for including both. I argue that what frequently underpins such approaches is the necessity of combining both the objective and subjective (or better: “lived”) dimensions to a “cognitive domain” under investigation (by this I intend embodiment, action, temporality, spatiality, intersubjectivity, etc.) into a unified account.

To investigate how this interdisciplinary synthesis might function practically, I will examine some key areas of conceptual and methodological convergence which incorporate the “lived” and “objective” dimensions of two cognitive domains. Firstly, I will choose what is perhaps the most straightforward locus for such an analysis, that of the body itself. Thereafter, I will apply a similar analysis to the comparatively understudied domain of spatiality, highlighting its “lived” – that is, embodied and enactive - dimensions. These analyses will springboard into a final analysis of how incorporating the “lived” dimensions to cognitive domains might be informative for psychiatry and experimental neuroscience generally, highlighting how such disciplines can co-inform one another in the shape of interdisciplinary research initiatives.

2. The Lived Body

The distinction between the lived (*Leib*) and the objective body (*Körper*) was first posited by Husserl in his unpublished manuscripts, published in English as *Ideas II*.⁴ Thereafter, Maurice Merleau-Ponty, one of the first scholars to have read these manuscripts, subsequently developed heavily upon the notion of the lived body in his *Phenomenology of Perception* (1945/2012).⁵ This distinction might be described as follows. By applying an objective analysis to the body, we discover aspects of the body which are only discoverable through such a lens, i.e., the chemical composition of bone marrow, the function of the liver in blood regulation or simply the body’s weight, height or location. Conversely, however, in alternative research contexts, we may need to investigate, for instance, how the human being actively experiences their embodiment, how this body is situated in socio-cultural contexts or how the regular sense of embodiment breaks down in clinical disorders.

⁴ Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, tr. R. Rojcewicz R. and A. Schuwer, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution*, Springer Science & Business Media, Berlin 1989.

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. Donald. A. Landes, *Phenomenology of perception*, Routledge, New York 2012.

In such cases, we are investigating what phenomenologists term the *lived body*, and they argue that its intricacies are not fully articulatable with the tools proper to objective examination. As a “lived body”, I exist as an embodied agent in a world that appears aligned with my body so that I experience the world *through my body* but do not experience *my body specifically* as just one more objectively present thing existing among other things. Alternatively, while the objective body can become the object of empirical inquiry as discussed above, it can also simply become an object of one’s thought; at any moment, I can focus on my body-as-object too, if, say, I measure the circumference of my chest for a clothes fitting. With the lived body, however, the body itself does not feature as an intentional-object of cognition. In fact, if I am inhabited by any intentional-directedness *qua* lived body, it is directed towards worldly tasks, projects and dealings that I engage *as* an embodied being-in-the-world.

Apparently, this phenomenological distinction has also proven informative for researchers investigating embodiment outside of phenomenology proper. Perhaps the first example we have of the lived body informing the neurosciences is Merleau-Ponty’s (1945/2012) analysis of the neuropsychological case study of patient Schneider conducted by Goldstein and Gelb,⁶⁷ a WWI veteran with a shrapnel-induced brain lesion. Here, Merleau-Ponty’s key contribution was to apply a phenomenological lens to the Schneider case in order to shed light on perplexing aspects of his symptomatology. Merleau-Ponty argued that what he termed “varieties of consciousness” (i.e., phenomenological distinctions), allegedly underdeveloped in traditional psychology’s interpretive toolbox, could serve as ciphers for otherwise confusing aspects of Schneider’s post-injury comportment. These “varieties of consciousness” augment the theoretical interpretations necessary for understanding double dissociations, whereby the patient appears able to perform one action perfectly but cannot perform a seemingly slight modification of the same action.

Because of the counter-intuitive nature of double dissociations, explanations reliant on common-sense evaluations often prove unsatisfactory, and, as such, neuropsychology is heavily reliant on theory-heavy interpretations according to a conceptual framework.⁸ For our purposes here, one salient double dissociation that relates to Schneider’s inability to simply touch or point to any part of his body on

⁶ Kurt GOLDSTEIN, Adhémar GELB, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter*, in “Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie”, 41, 1, 1918, pp. 1-142.

⁷ Kurt GOLDSTEIN, *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*, in “European Neurology”, 54, 1, 1923, pp. 141-153.

⁸ John MARSHALL, *Neuropsychology: past, present, and future*, in Jennifer GURD, John C. MARSHALL, and Udo KISCHKA, *The Handbook of Clinical Neuropsychology*, Oxford University Press, Oxford 2010.

command, while still retaining an ability to touch/grasp that very same body part *if* completing a goal-directed action. For example, Schneider *could not* place a finger on his forearm when asked to touch it, but he *could* brush a fly away with his finger if one landed on his forearm. This is a textbook example of a double disassociation (“patient can do *X* but not *Y*”) while its interpretation is based upon the premise that discovering some hidden factor should render the two actions distinct in some capacity.

The factor that Merleau-Ponty brings to light is precisely that of the lived/objective body distinction, re-purposed to clarify Goldstein and Gelb’s own distinction of concrete vs abstract movement. The concrete action is related to the lived body and «takes place wholly in the order of the phenomenal world, it does not pass through the objective world»,⁹ whereby Schneider «is [still] his body and his body is a power for a certain world».¹⁰ By contrast, verbal instructions given to Schneider «no longer speak to him»¹¹ because he «must invert the relation between my body and the surroundings»,¹² yet he is unable to.

Merleau-Ponty therefore operationalises the phenomenological distinction between the lived and objective body to showcase how, in the “concrete” context, Schneider engages the world via the lived body (e.g., when performing a task) whereas in the “abstract” context he engages his own body as an objectively present thing (touching/pointing to his body without context). In the former, the lived body is the salient factor because he *engages the world as* an embodied being, whereas in the latter he (unsuccessfully) intends the objective body as an explicit intentional-object. The distinction between the lived and objective body thus acquired new utility in explaining an otherwise confounding symptom: the patient engaged the world via the lived body when successfully completing a normal action that constituted his pre-injury repertoire. By contrast, upon having to objectify his body (and locate it in objective space to point to it), the deficit emerged, and he failed to complete the action.

In this instance, we observe a phenomenological insight migrating from phenomenology to neuropsychology by way of Merleau-Ponty’s phenomenological interpretation of a neuropsychological case study. Subsequently, this phenomenological insight developed by Husserl and Merleau-Ponty did not remain confined solely to phenomenology itself and has found currency in mainstream psychology. Gallagher clarified the distinction between the lived/objective body into the cognitive sciences by retaining “body schema” for the former and adding “body

⁹ MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of perception*, p. 136/108.

¹⁰ *Ibidem*, p. 137/109

¹¹ *Ibidem*, p. 141/113

¹² *Ibidem*, p. 143/115

image” to denote the latter.¹³ Recent reviews of embodiment in the neurosciences have retained and expanded upon this distinction. For instance, both de Vignemont¹⁴ and Longo¹⁵ include and expand upon both body image and body schema in their overviews of embodiment in neuropsychological journals.

In cognitive neuroscience, Berthoz has incorporated Husserl’s phenomenology of time and Merleau-Ponty’s account of the lived body into a cognitive neuroscientific model of bodily movement.¹⁶ Chaminade, Meltzoff & Decety operationalised phenomenological accounts of embodiment in a fMRI neuroimaging study.¹⁷ While the neuropsychologist Johnathon Cole urges caution toward philosophers who wish to draw upon neuropsychology to support their arguments,¹⁸ he nonetheless claims that phenomenology is conducive to the field of neuropsychology. Indeed, in Gallagher and Cole, the distinction between the lived and objective body is retained and applied to another lesion patient,¹⁹ IW, and Merleau-Ponty’s approach to the body has similarly found practical application in nursing science with hemi-spatial neglect patients.²⁰

From this, it seems justifiable to claim that the notion of the lived body is of demonstrable utility for the neurosciences and clinical psychology whereby, despite the empirical and objective foundations of such disciplines, investigating the objective body alone might prove insufficient for all types of research question. The lived/objective distinction proved valuable in contextualising the double dissociation exhibited by patient Schneider and subsequent patients and was conceptually integrated into several neuroscientific and clinical paradigms.

On a more general plane, we can see that revealing the “lived” dimension to a particular cognitive domain - the first-person, pre-reflective, enactive and world-directed aspects of embodiment – is entirely compatible with otherwise empirical investigations. Crucial to this contribution was the emphasis that the body is not just

¹³ Shaun GALLAGHER, *Body image and body schema: A conceptual clarification*, “The Journal of mind and behavior”, 1986, pp. 541-554.

¹⁴ Frédérique DE VIGNEMONT, *Body schema and body image—Pros and cons*, in “Neuropsychologia”, 48, 3, 2010, pp. 669-680.

¹⁵ Matthew R. LONGO, *Types of body representation*, in “Foundations of Embodied Cognition”, 1, 2016, pp. 117-134.

¹⁶ Alain BERTHOZ, *The brain's sense of movement*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

¹⁷ Thierry CHAMINADE, Andrew N. MELTZOFF, Jean DECETY, *An fMRI study of imitation: action representation and body schema*, “Neuropsychologia”, 43, 1, 2005, pp. 115-127.

¹⁸ Jonathan COLE, *Phenomenology, neuroscience and impairment*, in “Abstracta”, 4, 3, 2008, pp. 20-33.

¹⁹ Shaun GALLAGHER, Jonathan COLE, *Body image and body schema in a deafferented subject*, in “The journal of mind and behavior”, 1995, 369-389.

²⁰ Marianne E. KLINKE, Björn THORSTEINSSON, Helga JÓNSDÓTTIR, *Advancing phenomenological research: Applications of “body schema,” “body image,” and “affordances” in neglect*, in “Qualitative health research”, 24, 6, 2014, pp. 824-836.

another object of cognition but co-constitutive of cognition itself, and that this co-constitutive element is shaped by the body's active involvement with the world. Such a distinction has been powerfully influential on contemporary instantiations of embodied cognition.

Hereafter, I will consider another conceptually complementary lived/objective distinction that is currently less developed than that of the lived/objective body, but which may prove equally fertile for highlighting the importance of including both dimensions when pursuing an embodied-enactive approach in interdisciplinary research contexts.

3. Bodily Space

We saw how the distinction between the lived and objective body as provided by phenomenologists has informed the neurosciences and clinical psychology, disciplines which, taken together, frequently comprise the terrain of embodied-enactive approaches to cognition. We should now turn our attention to an emerging, complementary, yet comparatively understudied lived/objective distinction, that between objective and lived *space*. Like the lived body, I argue that fleshing out a notion of lived space requires interdisciplinary collaboration. Moreover, lived space and the lived body are not even necessarily discrete phenomena and are easily grouped together within a single discussion.

Whenever I grasp a tool, navigate around a pothole, or scale a wall, my lived body is engaging its spatial surroundings in a context-driven, goal-directed manner, taking the body as its primary spatial anchorage point through which my surroundings are made intelligible to me. My body continually engages its surrounding space to accomplish tasks and even incorporates near-by objects (like a broom or cane) located in near-space into my bodily (lived) space, insofar as these objects now constitute and expand my bodily power for influencing and acting within the world. We can therefore term this unitary phenomenon: “bodily space” and assert that it features an ineliminable enactive component.

Indeed, phenomenologists such as Heidegger and Merleau-Ponty consistently held that the lived body itself is not restricted to the same physical boundaries as the objective body when acting in the world. In the *Zollikon seminars*, Heidegger holds that «When pointing with my finger toward the crossbar of the window over there, I [as body] do

not end at my fingertips».²¹ Similarly, the notion of “bodily space” encompassing the space surrounding the body is central to Merleau-Ponty’s interpretation of the body schema. In the *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty claims that «bodily space and external space [together] form a practical system»²² and that through bodily space a «pact is established that *gives me possession of space* and gives to the things a direct power upon the body»²³ [emphasis added]. Thus, the lived body “possesses” its immediate spatial surroundings and from this possession a bidirectional relation between self and world is established in which the objective boundaries of the body are no longer adhered to and the lived body *in-corporates* “external space” into its outer boundary when engaging in certain tasks.

Thus, bodily space is not limited to the “mere” objective position occupied by the objective body but rather encompasses the space around it also; put differently, the area of space immediately adjacent to the body is just as much “mine” as the objective space that my material body physically occupies is “mine”. This area of bodily space is not simply a meaningless void, indistinguishable from any other spatial area, but is fundamentally constitutive of the embodied mind which in finds itself located in space *as* an area for contextual bodily action.

Correspondingly, just as human beings do not actively engage the world via their objective body, neither do they engage their spatial surroundings via objective space. That is, in everyday experience, we do not experience our bodies as a “mere” collection of organic tissue just as we do not, when acting in the world, experience space as a “mere” Euclidian grid or a continuous volume. Instead, we engage and recruit space to navigate in and accomplish our worldly dealings by responding to object-affordances or by using tools to expand our area of influence; we feel at home or not-at-home in certain places or experience ourselves as closed-off-from or open-to other people. None of these factors appear particularly amenable to an objective and quantifiable account of space, yet they do remain intelligible from a phenomenological (“lived”) perspective that emphasises the importance of body and action.

At first glance, it may seem self-evident that this notion that the body somehow extends further than its material boundaries, however intelligible for phenomenological

²¹ Martin HEIDEGGER, Medard BOSS (ed.), *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, tr. Franz Mayr and Richard Askay, *Zollikon seminars: Protocols, conversations, letters*, Northwestern University Press, Evanston IL 2001, p. 114/87. Technically, the space that one points to is likely to be outside of PPS. Some neuroscientists call this “extra-personal space” (EPS). However, both PPS and EPS are wholly dependent on a “bodily here” and are nothing like uniform, homogenous space.

²² MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, p. 132.

²³ *Ibidem*, p. 298/261.

inquiry, is conceptually incompatible with scientific investigations of the body. After all, how could any productive scientific inquiry worthy of the title ever define the human body as something that extends beyond the epidermic layer? Despite this apparently unsurpassable conflict, several neuroscientists and cognitive scientists conceptualise the body and bodily space in a remarkably similar fashion when discussing the construct known as peripersonal space (PPS). Importantly, this conceptualisation also hinges on the assumption that the body is also somehow an enactive entity, and this facet defines its bodily space. So, what is peripersonal space?

De Vignemont and Iannetti²⁴ forward a “dual model” of PPS, distinguishing between *bodily protection* and *goal-directed action*. The latter category is of interest to us here. PPS is defined as the area of space surrounding the body and is said to act as a multisensory-motor interface or buffer with the world, modulating the agent’s ability to interact with entities within grasping/reaching distance.²⁵ Historically, PPS was first posited as a hypothetical construct by Rizzolatti et al.²⁶ to emphasise the sensorimotor properties of the brain, which synthesises sensory perception with motor-potentiality, enabling the embodied agent to flexibly act in the world and react to its demands.²⁷ Subsequently, Graziano et al. discovered peripersonal neurons (PPNs),²⁸ which serve as the neural correlate to the construct of PPS, as PPNs were found to react not only to objects in contact with the body, but to objects simply near to or approaching the body that made no physical contact. Phenomenologists thus seemingly pre-empted the notion that the embodied-enactive agent *experiences* near space on the basis that it is a *place* for embodied interactions.

Put simply, the brain responds very differently to objects within PPS to those outside PPS, prioritising nearby objects and people that enter its field and processing them as entities for potential interaction. An object existing within one’s PPS has already been described using the Heideggerian term “ready-to-hand”²⁹ as it now presents itself as an immediately useful thing, thus modulating PPNs. Importantly, wielding particular tools

²⁴ Frédérique DE VIGNEMONT, Giandomenico IANNETTI, *How many peripersonal spaces?*, in “Neuropsychologia”, 70, 2015, pp. 327-334.

²⁵ Chiara TENEGGI et al., *Social modulation of peripersonal space boundaries*, in “Current biology”, 23, 5, 2013, pp. 406-411.

²⁶ Giacomo RIZZOLATTI et al., *Afferent properties of periarculate neurons in macaque monkeys. II. Visual responses*, in “Behavioural brain research”, 2, 2, 1981, pp. 147-163.

²⁷ Giuseppe DI PELLEGRINO, Elisabetta LÀDAVAS, *Peripersonal space in the brain*, in “Neuropsychologia”, 66, 2015, pp. 126-133.

²⁸ Michael S. GRAZIANO, Gregory S. YAP, Charles G. GROSS, *Coding of visual space by premotor neurons*, in “Science”, 266, 5187, 1994, pp. 1054-1057.

²⁹ Marcello COSTANTINI et al., *Tool-use observation makes far objects ready-to-hand*, in “Neuropsychologia”, 49, 9, 2011, pp. 2658-2663.

can expand one's PPS because the agent can now act upon a greater portion of space,³⁰ as the tool is now (partially) embodied.³¹ Moreover, certain PPNs are more receptive to certain parts of the body, activating when that body part is aligned with an object for a task.³²

When thinking about bodily space from an embodied-enactive perspective, we might thus imagine a bubble surrounding the body which is pre-reflectively understood by the brain as a kind of ever-flexible sphere for interaction. Thus, the brain seemingly does not understand the area of space surrounding the body as identical to any other area of space but rather as an extension of the lived body, itself a vehicle for world-interaction as previously described. Accordingly, the lived body is inherently a spatial being so that body, space and world form a unitary phenomenon which can be described phenomenologically *and* investigated experimentally from an embodied-enactive standpoint.

How then might the phenomenological canon help us further flesh out the phenomenon of bodily space from an embodied-enactive perspective in-line with the empirical evidence? Two brief points warrant mentioning. For Heidegger, one of the most fundamental distinctions between the phenomenal and the objective is that things discovered phenomenally are rarely extant and homogenous. As discussed, the space of PPS is not static: its shape and size changes due to a variety of factors and different parts of the body will be emphasised by different neurons. Indeed, for Heidegger:

The spatiality of Dasein, which is essentially not objective presence, can mean neither something like being found in a position in world space nor being at hand in a place. Both of these are kinds of being belonging to beings encountered in the world.³³

As living human beings, we never find ourselves in an objective position like a three-dimensional object; our spatiality is flexible and infused with meaning, presenting as something that we inhabit and use, not something static and uniform we cognise. Indeed, research indicates that PPS is constantly updated and modulated on the basis of “worldly” factors such as mood and anxiety,³⁴ factors which certainly could not wield

³⁰ Anna BERTI, Francesca FRASSINETTI, *When far becomes near: Remapping of space by tool use*, in “Journal of cognitive neuroscience”, 12, 3, 2000, pp. 415-420.

³¹ Frédérique DE VIGNEMONT, *Peripersonal perception in action*, in “Synthese”, 2018, pp. 1-18.

³² Andrea SERINO, *Peripersonal space (PPS) as a multisensory interface between the individual and the environment, defining the space of the self*, in “Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 99, 2019, pp. 138-159.

³³ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, VII, 1927, tr. Joan Stambaugh, *Being and Time*, SUNY, New York 1996, p. 105/102.

³⁴ SERINO, *Peripersonal space (PPS) as a multisensory interface between the individual and the environment, defining the space of the self*.

any influence over objective, Euclidian space. Accordingly, we see how the world as a place for embodied interaction is constantly modulated by “subjective” factors, which continually reshape the enactive interface that surrounds my body.

Additionally, we discussed how for Merleau-Ponty, the body schema (that entity which acts as an interface and communion between self and world) is always spatial. Once more, we find areas for convergence regarding “objective” (*neuroscience*) and “lived” (*phenomenology*) approaches to cognition in reference to a singular cognitive domain (*spatiality*). We can add to this that Merleau-Ponty remarkably seems to pre-empt PPS research by thinking that the body schema (lived body/space) expands to assimilate physical objects. For example, when I am faced with a typewriter (we can update this example to a modern laptop) the structure of my body schema is altered so that my bodily space is now oriented to the type of task achievable through the keyboard, thereby including it within lived space:

When I take my place before my machine, a motor space stretches beneath my hands where I will play out what I read. The word that is read is a modulation of visual space, the motor execution is a modulation of manual space.³⁵

In no uncertain terms, Merleau-Ponty further pre-empt PPS literature in claiming: «The subject who learns to type literally incorporates the space of the keyboard into his bodily space».³⁶ The useful object now co-determines the kind of power-for-action that the agent has over their spatial surroundings whereby both the bodily agent and the object coalesce into a unitary phenomenon (“*literal* incorporation”), in turn directed towards the task at hand. From Heidegger and Merleau-Ponty we learn that, unlike objective space, lived space features an embodied here from which entities are understandable, is rarely homogenous or unchanging, is usually goal-directed and context-dependent and can incorporate other entities into its own outer boundaries when acting in the world.

Thus, while the lived body and concepts derived from it (e.g., body schema) have already been well-integrated into embodied and enactive approaches to cognition, it is important to highlight how lived space both expands upon this classical distinction and parallels its interdisciplinary applicability. Moreover, it showcases how the body, as an entity in space, is defined to a large extent by entities which are otherwise objectively external to it and engages its surroundings as a region for bodily action. Indeed, both phenomenological and empirical evidence suggests that bodily space is an integral

³⁵ MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, p. 179/145.

³⁶ *Ibid*, p. 180/146.

aspect of the lived body, perhaps even to the extent that a de-spatialised lived body is simply oxymoronic.³⁷

A more in-depth analysis of lived space is beyond the scope of the present analysis. Of foremost importance, however, is noting that scientific inquiry, whether experimental and clinical, can seemingly incorporate methodologies which reveal both the lived *and* objective dimensions of a cognitive domain, synthesising each aspect into a singular account to articulate an embodied-enactive interpretation of cognition. To further corroborate this claim, we will now turn to the field of clinical psychology, in which the possession of conceptual tools for analysing lived space appear self-evidently essential. Not only is attention to the domain of lived experience important in its own right for clinical psychology, examining its logic showcases how embodied-enactive accounts can recruit clinical findings to evidence particular claims.

4. Bodily Space in Clinical Disorders

In psychiatric research, the first-person dimension to cognitive domains such as body, space, action, time etc., are often indispensable to any full-ranging investigation into a clinical disorder. For instance, if we aim to better understand how a patient's holistic sense of embodiment is disrupted during psychosis, solely attending to their anatomy (e.g., their body's objective properties) shall likely prove inadequate for our purposes. A shift in conceptual focus is required on the basis that the object of clinical investigation is oftentimes the patient's subjective experience of their condition. Conditions such as schizophrenia and bi-polar, even if they have well-defined, objectively-discoverable neurophysiological markers, would not be so deleterious if not for the cognitive-experiential impairments they confer. Other conditions such as phantom limb, or even the Schneider case discussed above, feature a misalignment between the lived and objective body, implying that they are therefore not always approachable using an identical notion of "body".

Continuing from our discussion of bodily space, an emerging body of literature is showcasing that several clinical conditions are marked by alterations in the PPS network. As illustrated by Noel et al.,³⁸ there are observable PPS disruptions in both schizophrenia and autism spectrum disorder (ASD), and Noel et al. actually posit that ASD and schizophrenia each occupy opposite poles of a PPS continuum. Specifically, PPS in ASD is posited by Noel et al. to be excessively "closed" to other nearby entities,

³⁷ Perhaps we can even say that only deceased bodies inhabit *solely* objective space.

³⁸ Jean-Paul NOEL et al., *The spatial self in schizophrenia and autism spectrum disorder*, in "Schizophrenia research", 179, 2017, pp. 8-12.

particularly people, whereas PPS in schizophrenia is excessively “open”. During embodied interactions with others, the PPS of the former appears barely permeable, whereas with schizophrenia it appears overly permeable. Noel et al. hypothesise that these interpersonal disruptions might have a cascade effect for how clinical populations interact with the physical world, i.e., material objects. Crucially, this excessive openness or closedness, while spatial, does not necessarily denote a kind of spatiality that is objectively quantifiable at the experiential level.³⁹ Indeed, while the authors adopt a broadly scientific approach without mentioning phenomenological accounts of spatiality, they nevertheless cite phenomenological notions of selfhood as foundational to their interpretation of the empirical results.⁴⁰

How then might emphasising the “lived” aspect of spatial deficits, and the degree to which space is embodied and enactive, prove useful in this context? As shown by Teneggi et al. and Maister et al.,⁴¹ while the individual PPSs of two neurotypical individuals appear to merge together following co-operative activity, this effect is not always observed with ASD populations. However, if we were to apply a quantifiable model of distance, we would find that the control subject and the subject with autism are both of an equal distance to the second person in the experiment. There is therefore some spatial distinction that is not solely describable in objective terms. Similarly, in *Being and Time*, Heidegger draws a parallel distinction between spatial “distance” and “nearness”. While distance is objective (e.g., how many centimetres are between point *Y* and *Z*), nearness denotes how phenomenally integrated I am with another entity. Therefore, when redirecting toward *lived* space, a distinction becomes articulatable insofar as we understand the salient difference to be one of *nearness*, whereby the autistic individual is phenomenally closed-off-to the other (their peripersonal spaces have not merged) and has not integrated themselves into the co-spatiality (nearness) typical of co-operative, intercorporeal activity.

In line with this, Heidegger claims: «Beings “at hand” have their various nearnesses which are not ascertained by measuring distances. Their nearness is determined by the handling and use».⁴² Therefore, there exists a profoundly enactive component to lived space whereby, in this case, functional, co-operative activity (“use”) might serve as the

³⁹ Unless we are speaking specifically of the measurement of its neural correlate. This will be dealt with in the next section.

⁴⁰ Josef PARNAS, *The self and intentionality in the pre-psychotic stages of schizophrenia*, in Dan ZAHAVI (ed.), *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, John Benjamins, Amsterdam 2000, pp. 115-147.

⁴¹ Lara MAISTER et al., *Your place or mine: Shared sensory experiences elicit a remapping of peripersonal space*, in “Neuropsychologia”, 70, 2015, pp. 455-461.

⁴² Martin Heidegger, *Being and Time*, p. 103/100.

true measure of success even if this co-operation requires no explicit consciousness of success conditions on the part of the agents. Nearness is therefore determined by interaction and this enactive conception of intercorporeal spatiality shares some similarities with the Interactive Theory of social cognition proposed by Gallagher (2020).⁴³ Indeed, if this is the case, we find another area for convergence between enaction, embodiment, and spatiality in the form of intersubjectivity, which Di Paolo and Thompson note has been a long-standing concern for enactivism.⁴⁴ Here, then, enactivism is integral to an interdisciplinary model of spatiality as it suggests that human beings *understand* space by actively engaging it to successfully interact with entities, which in turn helps them to understand other people. The “breakdown” of such an understanding can thus have dire clinical manifestations.

Important spatial distinctions can become transparent to investigation not only by measuring the distance between two individuals (as the distance was identical in both cases) but rather by including the qualitative fact that the autistic individual’s sense of space has not merged with that of the other, who remains for them as something phenomenally remote. With schizophrenia the opposite phenomenon is observable, so that people with schizophrenia remain excessively open and permeable, with their PPS merging too easily with others. This culminates in an excessive nearness (over-integration) with other entities, so that they can be said to suffer from an excessive integration, in which the typical self-other boundary blurs. Once again, this integration (or lack thereof) is not something that is necessarily best understood quantifiably but phenomenologically, even if in interdisciplinary cognitive science this argument might be supported by empirical findings.

In light of this, I argue that the conceptual tools operationalised to reveal space in its objectivity cannot always disclose how clinical subjects experience spatial disruptions in their day-to-day existence. For that, we can turn to phenomenology in order to disclose spatiality’s first-person, embodied and enactive characteristics. Indeed, even if we otherwise pivoted to the patient’s *first-person experiences of objective space* (how patients cognise or think about objective space) we would still fail to describe the appropriate kind of first-person spatial disruption, as the patient may not suffer from any deficits in their understanding of objective space. For instance, a person with autism may be perfectly proficient at measuring a door frame or estimating the height of a person (objective space) yet still remain closed-off-from the other (lived space) in certain situations. It is on this basis that psychiatry can benefit from phenomenology in lieu of

⁴³ Shaun GALLAGHER, *Action and interaction*, Oxford University Press, Oxford 2020.

⁴⁴ DI PAOLO, THOMPSON, *The enactive approach*, p. 74.

alternative first-person methodologies due to the *particular kinds* of first-person experience (i.e., lived experience) inherent to some disorders.

Finally, it should be reiterated that the inadequacy of some forms of objective analysis for some clinically-oriented research initiatives is in no way posited as a black stain against objective inquiry in itself. In both psychiatry and interdisciplinary cognitive science alike, it often appears to be the case that each mode of analysis is of equal necessity in order to paint a full picture of the condition. For example, we might search for neurodevelopmental markers of schizophrenia but then disclose its cognitive-experiential correlate(s) with a separate methodology. Alternatively, we may integrate both aspects at different stages of the research process, such as by using phenomenological tools to access first-person descriptions of experience before subsequently operationalising those descriptions to develop a diagnostic criterion. For instance, a phenomenological analysis of lived space might help us create an itinerary used to diagnose ASD by searching for characteristic distortions of lived space.

Indeed, when conceiving of the compatibility between phenomenology and neuroscience we should recall Varela's dictum that, where possible, neuroscience and phenomenology should be "mutually illuminating" to one another.⁴⁵ With this facet in mind, we shall finally briefly examine the methodological relationship between neuroscience and phenomenology, as well as how each fits together when articulating an embodied-enactive model of cognition.

5. Phenomenology and Neuroscience

At this point, it is important to examine the wider implications nascent in any methodological alliance between the neurosciences and phenomenology, as its legitimacy has wider implications for the success of embodied-enactive approaches generally. Arguably, one of most fertile areas for collaboration between phenomenology and neuroscience circles the body of literature that has followed the discovery of mirror neurons (MNs). Since their discovery, several authors (including the discoverers themselves) have explicitly highlighted how the kind of social cognition that mirror neurons facilitate can be illuminated by recourse to texts in the phenomenological canon, while also emphasising the body's role in social cognition.⁴⁶

⁴⁵ Francisco J. VARELA, *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*, in "Journal of consciousness studies", 3, 4, 1996, pp. 330-349. In light of this, it is noteworthy that Varela and his collaborators also introduced the term "enactivism" into cognitive science.

⁴⁶ Vittorio GALLESE, *Mirror neurons, embodied simulation, and the neural basis of social identification*, in "Psychoanalytic dialogues", 19, 5, 2009, pp. 519-536; Marco IACOBONI, *Mirroring people: The new science*

Following Merleau-Ponty, the body is seen as playing a prominent role in MN-enabled social cognition and Gallese, a co-discoverer of MNs, cites Merleau-Ponty's phenomenology as informative to his "embodied simulation theory" of mirror neuron functionality.

It is perhaps not insignificant to the wider case presented here that Rizzolatti,⁴⁷ a co-discoverer of mirror neurons, also hypothesised the existence of a theoretical peripersonal space before peripersonal neurons were empirically discovered. Moreover, Gallese has argued for the "phenomenologisation of neuroscience" itself and has linked PPS with Merleau-Ponty's notion of *praktognosia*.⁴⁸ Accordingly, PPNs and MNs are therefore suitable case examples for the kind of communion between phenomenology and neuroscience that, taken together, support an embodied-enactive interpretation of cognition. Can exposing some conceptual connection between PPNs and MNs via embodied-enactivism thus be revelatory here?

Peripersonal neurons and mirror neurons are both sensorimotor neurons that can be found across several neural regions. Importantly, both seemingly underlie a kind of pre-reflective cognition, a type of cognition that is more difficult to capture with computational language and which may feature significantly embodied or enactive qualities.⁴⁹ According to such scholars, my mirror neurons allow me to perceive the intentionality inherent to the actions of others without recourse to theoretical, reflective cognition on my part. In parallel, it appears that peripersonal neurons modulate the way in which objects (and others) are presented to the agent before he has the opportunity of making a conscious judgement about their usefulness, or lack thereof. The shape of one's PPS is highly dependent on affect, others and sensory input while, simultaneously, it also prepares and enables my body's capacity for interaction with the environment in a reciprocal fashion.

Thus, both PPNs and MNs seem to cohere with an embodied-enactive interpretation of mind and brain. Indeed, both sets of neurons are sensorimotor neurons and Merleau-Ponty consistently emphasised the inseparable role of sensory perception and action, a tenet that is now a considered foundational to the enactivist approach to mind. In his words, space «appears at the intersection between my motor intentions and my perceptual field» whereby «a pact is established that gives me possession of space and

of how we connect with others, Farrar, Straus and Giroux, New York 2009; Dan ZAHAVI, *Empathy and mirroring: Husserl and Gallese*, in Roland BREEUR, Ullrich MELLE (eds.), *Life, subjectivity & art*, Springer, Dordrecht, 2012. pp. 217-254.

⁴⁷ RIZZOLATTI et al., *Afferent properties of periarculate neurons in macaque monkeys. II. Visual responses*.

⁴⁸ Vittorio GALLESE, *Neuroscience and phenomenology*, in "Phenomenology and Mind", 1, 2011, pp. 28-39.

⁴⁹ IACOBONI, *Mirroring people: The new science of how we connect with others*.

gives to the things a direct power upon the body».⁵⁰ Thus, we may infer that, perhaps somewhat surprisingly, the integration between phenomenology and neuroscience may partially depend on technological progress in neuroimaging techniques, as in the cases outlined above, the impetus for including phenomenology came subsequent to what were essentially neurophysiological discoveries.

One task for interdisciplinary cognitive science may therefore be that of supplying a theoretical-conceptual framework in which to ground such empirical discoveries. Within this interdisciplinary framework, phenomenology's role becomes that of conceptually contextualising the findings provided by objective investigations conducted in neuroscience (e.g., neuroimaging data) by articulating their "subjective", pre-reflective correlate (e.g., lived experience). Indeed, this conforms to Varela's original conception of neurophenomenology,⁵¹ in which Varela lamented that the tools available for interrogating the intricacies of lived experience had seemingly fallen behind the sophistication of our capabilities for mapping the brain's activity. This means that while a considerable amount of neuroscientific work relies upon objective modes of discovery - the measurement of EEG signals and topological knowledge of brain regions to name but two – the so-called cognitive dimension can be augmented through the inclusion of phenomenological analysis.

It is in precisely this way that "objectivity" and "subjectivity" can mutually inform one another in experimental neuroscience and, correspondingly, in theory-heavy interdisciplinary fields such as embodied-enactive cognitive science. Objective measurement tools are undoubtedly essential for understanding the strictly neurobiological properties of the brain. Objective analysis can confer a wealth of information regarding, say, the patient's synaptic structure or the most appropriate form of medication to modulate a neurotransmitter deficiency. But the "cognitive correlate" of both mirror neurons and peripersonal neurons (and perhaps other classes of neuron also) are seemingly not as readily discoverable with such tools. The respective types of social and spatial cognition that they engender are not (directly) those found in conscious deliberation; say, interpreting a hypothetical character's motivation or estimating the depth of a swimming pool. Instead, they better conform to the kind of "cognition" expounded in phenomenological texts: i.e., cognition that is describable as pre-reflectively embodied and enactive.

Therefore, for certain cases in both experimental neuroscience and clinical psychology such as those outlined above, phenomenological analysis can be employed

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, p. 298/261.

⁵¹ VARELA, *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*.

to reveal the “cognitive correlate” to particular kinds of neuroscientific discovery in lieu of alternative paradigms.

6. Conclusion

We have witnessed how the classical distinction between the lived and objective body, and the emerging distinction between lived and objective space, serve as loci for productive cross-disciplinary interactions between phenomenology, psychiatry and cognitive neuroscience. One culmination of this interdisciplinary convergence assumes the form of an embodied-enactive approach to mind. In this discussion, I have opted for breadth over depth in the provision of a general overview of just some of the multifaceted ways in which the combinatory investigations of both the “lived” and “objective” can help tackle certain cross-disciplinary research questions in a mutually informative way by emphasising a common need for articulating a central role for embodiment and enactivism.

After highlighting the importance of including “lived” (i.e., embodied and enactive) dimensions in some forms of empirical inquiry, I further argue that the underlying logic of these dimensions is only exposable *if* our conceptual and descriptive tools are adequately refined and correctly directed. When these conditions are met, phenomenology can fulfil the function of “theory” in embodied and enactive approaches to cognitive science. Phenomenology is thus potentially valuable because the kind of “cognitive correlate” that is most suitable for an embodied-enactive approach is arguably not “cognitive” at all in traditional usage of the term. The embodied and enactive components of the mind that require articulation are dimensions of consciousness which are not best described in terms of explicit cognitive content; rather, they always already ground the mind in its dynamic, context-driven, meaningful and pre-reflective interrelationship with the world.

Finally, we must be careful to acknowledge that the phenomenologist’s interest in first-person experience does not invalidate what is an ultimately structural inquiry into the subject matter of lived experience. It is surely not sufficient if we as cognitive scientists merely introspect and offer untrained and divergent accounts of our subjective experiences of space, intersubjectivity or embodiment. Were this the case, we could not offer structural accounts of, say, lived space or the lived body to cohere with the kinds of experimentally replicable discoveries made in the neurosciences (i.e., PPNs and MNs). Certainly, it is no good if my idiosyncratic experience of space or body differs wildly from yours and everyone else’s. Similarly, with regards to clinical disorders, even if the experiences of lived space for people with autism is non-identical to those of

neurotypical individuals, they should nevertheless be shared by people with autism in important and recognisable ways. Thus, attentiveness to the reliability and validity of our accounts must be applied as equally to lived experience as they are to our objective investigations into the brain.

In conclusion, while we might claim that the “lived” dimensions of a disorder or a neurophysiological phenomenon are subjective, they are not “merely subjective” in the sense of producing unreliable, divergent data. As Gallagher and Zahavi note,⁵² phenomenology is a discipline that hinges upon philosophical argumentation, not introspection or folk psychology. This paves the way for continued productive collaborations between both lived and objective forms of analysis in interdisciplinary approaches, such as when the need arises for articulating embodied-enactive models of cognition as outlined above. Therefore, continuing to hone our investigative tools regarding both the lived and objective dimensions of the human mind should facilitate continued progress in interdisciplinary cognitive science, particularly where alternative philosophical frameworks appear inadequate in the face of emerging empirical findings.

References

- Alain BERTHOZ, *The brain's sense of movement*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Anna BERTI, Francesca FRASSINETTI, *When far becomes near: Remapping of space by tool use*, in “Journal of cognitive neuroscience”, 12, 3, 2000, pp. 415-420.
- Vittorio CAGGIANO et al., *Mirror neurons differentially encode the peripersonal and extrapersonal space of monkeys*, in “Science”, 324, 5925, 2009, pp. 403-406.
- Thierry CHAMINADE, Andrew N. MELTZOFF, Jean DECETY, *An fMRI study of imitation: action representation and body schema*, “Neuropsychologia”, 43, 1, 2005, pp. 115-127.
- Jonathan COLE, *Phenomenology, neuroscience and impairment*, in “Abstracta”, 4, 3, 2008, pp. 20-33.
- Marcello COSTANTINI et al., *Tool-use observation makes far objects ready-to-hand*, in “Neuropsychologia”, 49, 9, 2011, pp. 2658-2663.

⁵² Shaun GALLAGHER, Dan ZAHAVI, *The phenomenological mind*, Routledge, London 2020.

- Frédérique DE VIGNEMONT, *Body schema and body image—Pros and cons*, in “Neuropsychologia”, 48, 3, 2010, pp. 669-680.
- Frédérique DE VIGNEMONT, *Peripersonal perception in action*, in “Synthese”, 2018, pp. 1-18.
- Frédérique DE VIGNEMONT, Giandomenico IANNETTI, *How many peripersonal spaces?*, in “Neuropsychologia”, 70, 2015, pp. 327-334.
- Ezequiel DI PAOLO, Evan THOMPSON, *The enactive approach*, in Lawrence Shapiro, *The Routledge handbook of embodied cognition*, Routledge, London 2017, pp. 68-78.
- Giuseppe DI PELLEGRINO, Elisabetta LÀDAVAS, *Peripersonal space in the brain*, in “Neuropsychologia”, 66, 2015, pp. 126-133.
- Shaun GALLAGHER, *Body image and body schema: A conceptual clarification*, “The Journal of mind and behavior”, 1986, pp. 541-554.
- Shaun GALLAGHER, Jonathan COLE, *Body image and body schema in a deafferented subject*, in “The journal of mind and behavior”, 1995, 369-389.
- Shaun GALLAGHER, Dan ZAHAVI, *The phenomenological mind*, Routledge, London 2020.
- Shaun GALLAGHER, *Action and interaction*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Vittorio GALLESE, *Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience*, in “Phenomenology and the cognitive sciences”, 4, 1, 2005, pp. 23-48.
- Vittorio GALLESE, *Mirror neurons, embodied simulation, and the neural basis of social identification*, in “Psychoanalytic dialogues”, 19, 5, 2009, pp. 519-536.
- Vittorio GALLESE, *Neuroscience and phenomenology*, in “Phenomenology and Mind”, 1, 2011, pp. 28-39.
- Kurt GOLDSTEIN, Adhémar GELB, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter*, in “Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie”, 41, 1, 1918, pp. 1-142.
- Kurt GOLDSTEIN, *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*, in “European Neurology”, 54, 1, 1923, pp. 141-153.

- Michael S. GRAZIANO, Gregory S. YAP, Charles G. GROSS, *Coding of visual space by premotor neurons*, in “Science”, 266, 5187, 1994, pp. 1054-1057.
- Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, VII, 1927, tr. Joan Stambaugh, *Being and Time*, SUNY, New York 1996.
- Martin HEIDEGGER, *History of the Concept of Time*, Indiana University Press, Bloomington 1985.
- Martin HEIDEGGER, Medard BOSS (ed.), *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, tr. Franz Mayr and Richard Askay, *Zollikon seminars: Protocols, conversations, letters*, Northwestern University Press, Evanston IL 2001, p. 114/87.
- Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, tr. R. Rojcewicz R. and A. Schuwer, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution*, Springer Science & Business Media, Berlin 1989.
- Marco IACOBONI, *Mirroring people: The new science of how we connect with others*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2009.
- Marianne E. KLINKE, Björn THORSTEINSSON, Helga JÓNSDÓTTIR, *Advancing phenomenological research: Applications of “body schema,” “body image,” and “affordances” in neglect*, in “Qualitative health research”, 24, 6, 2014, pp. 824-836.
- Matthew R. LONGO, *Types of body representation*, in “Foundations of Embodied Cognition”, 1, 2016, pp. 117-134.
- Lara MAISTER et al., *Your place or mine: Shared sensory experiences elicit a remapping of peripersonal space*, in “Neuropsychologia”, 70, 2015, pp. 455-461.
- John MARSHALL, *Neuropsychology: past, present, and future*, in Jennifer GURD, John C. MARSHALL, and Udo KISCHKA, *The Handbook of Clinical Neuropsychology*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. Donald. A. Landes, *Phenomenology of perception*, Routledge, New York 2012.

- Albert NEWEN, Leon DE BRUIN, Shaun GALLAGHER (eds.), *The Oxford handbook of 4E cognition*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Jean-Paul NOEL et al., *The spatial self in schizophrenia and autism spectrum disorder*, in “Schizophrenia research”, 179, 2017, pp. 8-12.
- Josef PARNAS, *The self and intentionality in the pre-psychotic stages of schizophrenia*, in Dan ZAHAVI (ed.), *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, John Benjamins, Amsterdam 2000, pp. 115-147.
- Giacomo RIZZOLATTI et al., *Afferent properties of periarculate neurons in macaque monkeys. II. Visual responses*, in “Behavioural brain research”, 2, 2, 1981, pp. 147-163.
- Giacomo RIZZOLATTI et al., *Premotor cortex and the recognition of motor actions*, in “Cognitive brain research”, 3, 2, 1996, pp. 131-141.
- Andrea SERINO, *Peripersonal space (PPS) as a multisensory interface between the individual and the environment, defining the space of the self*, in “Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 99, 2019, pp. 138-159.
- Chiara TENEGGI et al., *Social modulation of peripersonal space boundaries*, in “Current biology”, 23, 5, 2013, pp. 406-411.
- Francisco J. VARELA, *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*, in “Journal of consciousness studies”, 3, 4, 1996, pp. 330-349.
- Dan ZAHAVI, *Empathy and mirroring: Husserl and Gallese*, in Roland BREEUR, Ullrich MELLE (eds.), *Life, subjectivity & art*, Springer, Dordrecht, 2012. pp. 217-254.

Sezione seconda

Laboratorio

GEOGRAFIE DEL SOGGETTO NEL PENSIERO DELEUZIANO

Silvia ZANELLI

(Università degli Studi di Bergamo)

Abstract: This article focuses on Deleuze's critique of the notion of subject. The French author wants to replace the inveterate image of the individual -often thought of as a monolithic tabernacle or as a reified ὑποκείμενον-, with the more fluid representation of a subjectivity in motion, composed of events, effects, "zig-zag", intensity and speed that proceeding at various stratigraphic levels, composes geographies of lines, heterogeneous in their variability. Deleuze, however, does not stop here. Indeed, the Deleuzian intent does not lie solely in the desire to weaken the idea of subjectivity. He asks for something more, stripping away from any residual form of anthropocentrism: the goal of Ethics is becoming-impersonal. In the first section the article focuses on a fundamental question: what space is assigned to subjectivity, in an impersonal ontology, where experience is configured as a pure flow? In the second part of the text, I take into account three types of concepts that further demonstrate the fluidity of the subject: the notion of the individual as composed of lines, the notion of limit and the notion of becoming, in particular of becoming-other. Ultimately, the aim of the article is to highlight how Deleuze's thought is an indispensable starting point to build a fruitful, non-dogmatic and non-reifying philosophical investigation of the concept of subject, proposing however some critical notes.

Keywords: subjectivity, pre-individuality, becoming-impersonal, immanence, transindividuality.

Questo deve essere il bosco- si disse pensierosamente- dove le cose non hanno nome. "Chissà che ne sarà del mio nome quando c'entrerò?" [...] Così divagando raggiunse il limitare del bosco: aveva un aspetto molto freddo e scuro. - Be' in ogni caso è un gran conforto, - disse fermandosi sotto gli alberi, - dopo tutto quel caldo, entrare...nel...nel...nel *cosa?* - aggiunse piuttosto sorpresa di non essere in grado di pensare alla parola. - Voglio dire di stare sotto a un... sotto a un... sotto a *questo* ecco! - disse poggiando la mano sul tronco di un albero. - Com'è che si chiama? Credo proprio che non abbia nome... diamine, certo che non ce l'ha! Tacque per un po' riflettendo; poi all'improvviso ricominciò: -Ma allora è successo davvero! E adesso chi sono? Voglio ricordarmene, se ci riesco! Sono decisa a ricordarmene! - Ma l'essere decisa non le fu granché d'aiuto, e tutto quello che poté dire, dopo essersi scervellata un bel po' fu: -L, so che comincia per L! Proprio in quel momento passo di lì un

Cerbiatto; guardò Alice con i suoi occhini dolci ma non sembrò affatto spaventato. -Vieni! Vieni qui! - disse Alice allungando una mano e cercando di accarezzarlo; ma quello la scartò un poco indietro e poi si rimise a guardarla. - Come ti chiami?- disse infine il Cerbiatto. Che voce soave aveva! “Vorrei saperlo” pensò la povera Alice e rispose, piuttosto rattristata- Non mi chiamo, per il momento.

(Lewis Carroll, *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie e Al di là dello Specchio*)

1. Lacerare l'ombrello delle opinioni: la critica deleuziana al concetto di soggetto

L'attitudine deleuziana muove dal presupposto di mettere in luce l'infondatezza della nozione a cui il concetto di soggetto è tradizionalmente legato. Essa rivela insieme la volontà di sostituire all'immagine inveterata di quest'ultimo – associata ad una dimensione egologica sostanziale e rigida - la più fluida rappresentazione di una soggettività in movimento, composta da divenire, accadimenti, effetti, intensità e velocità che, procedendo a vari livelli stratigrafici, compongono *geografie di linee*, eterogenee nella loro variabilità. Per Deleuze occorre evidenziare come la costituzione delle soggettività sia un prodotto e non un'origine, mettendo in luce come ciò che ci caratterizza non sia tanto l'essere soggetti, ma un continuo *divenir-soggetti*, fluido e dinamico. A suo avviso: «il soggetto non è esattamente un punto, ma un luogo, una posizione, un sito, un “fuoco lineare”, linea proveniente da linee».¹

La riflessione deleuziana incarna in questo senso una critica, nei termini etimologici del verbo greco *κρίνω*: dividere; si tratta non tanto di giudicare, ma di compiere un'operazione dai connotati etici più che morali (etica come *etologia*, legata all'*ἦθος*),² separando cioè l'opinione pregiudizievole della *vulgata*, dalla creazione di concetti filosofici, legati invece ad una riflessione profonda e vitale.

Utilizzando un'immagine deleuziana, che egli mutua da D.H. Lawrence:

gli uomini fabbricano un ombrello che li ripari, e sulla parte interna disegnano un firmamento e scrivono le loro convenzioni, le loro opinioni; ma il poeta, l'artista, pratica un taglio nell'ombrello, lacera anche il firmamento, per far passare un po' di caos libero e ventoso e inquadrare in una luce brusca una visione che appare attraverso la crepa [...]

¹ Gilles DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Parigi 1988, tr.it. Davide Tarrizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 31.

² Si veda in particolar modo la raccolta di lezioni su Spinoza (Gilles DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013), dove Deleuze descrive l'ontologia pura di Spinoza come un'etica, che differisce dalla morale in quanto “etologia” delle maniere d'essere, delle posture e comportamenti.

Ciò significa che l'artista non combatte tanto il caos, quanto i luoghi comuni dell'opinione.³

Per Deleuze è necessario quindi tracciare una linea, dividere ciò che è utile da ciò che è dannoso, chiedendosi se all'immagine canonica di un soggetto vincolato a se stesso solidamente, non ne debba essere fornita un'altra che possa dirigere altrimenti il pensiero, essendo all'altezza della complessità del reale, non trascurandone la costitutiva mobilità.

2. Individuazione senza soggetto: tra eccitata e divenire-impersonale

Per comprendere appieno l'operazione di decostruzione che l'autore francese mette in campo rispetto alla nozione di soggettività occorre avere chiaro *in primis* come un tale progetto sia da ascrivere entro una più ampia esigenza etica. L'intento deleuziano non risiede infatti unicamente nella volontà di indebolire l'idea di soggettività, quanto piuttosto nel tentativo radicale di spogliarsi in maniera recisa da qualsiasi forma residuale di antropocentrismo, contro-effettuando l'Evento immanente della pre-personalità. A suo avviso obiettivo ultimo dell'etica è in altri termini *divenire-impersonali*, essere all'altezza di quell'*unicum* che è la sostanza, intesa in senso spinoziano.

La visione ontologica che propone Deleuze in quella concrezione aperta e relazionale che è l'origine coincide in definitiva con un piano di immanenza assoluta né particolare né universale, ma *singolare*, non determinato in base a nessun *τόδε τι* aristotelico, ma unicamente definito come *aliquid*, come "una vita" non biografica e personale, una vita *transindividuale*,⁴ di tutti e di nessuno. La sostanza, del resto, non si configura come una qualche determinata sostanza egologica, coincidente con la tradizionale *res cogitans* cartesiana; essa rappresenta piuttosto l'evento impersonale ed

³ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* Editions de Minuit, Parigi 1991, tr. it. Carlo Arcuri, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Piacenza 2002, pp. 206-207.

⁴ È con Gilbert Simondon (si veda in particolare Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Parigi 1989, tr. it. Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma, 2001), filosofo francese di recente riscoperto, che il concetto di transindividualità viene esplorato in profondità. Deleuze ha ben presente la riflessione di Simondon e fa uso delle sue concettualità in maniera carsica nel corso di tutta la sua opera, per esplicitare il suo debito nei confronti del filosofo solo in un brevissimo saggio *dell'Isola Deserta ed Altri Scritti*, dal nome *l'Individuo e la sua genesi fisico-biologica* (Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes*, Editions de Minuit, Parigi 2002, tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007, pp. 106-111), dove egli riconosce grande importanza nella fattispecie alle nozioni di individuazione e transindividualità. Il transindividuale rappresenta per Deleuze, lettore di Simondon, un campo relazionale assoluto che scorre attraverso gli individui, al di là delle loro relazioni inter-individuali, e li connette in virtù di una territorialità pre-individuale e impersonale, rendendo possibili scambi, contaminazioni e ibridazioni.

*intensivo*⁵ che traluce in ogni sua modalità. Se l'Evento si configura come l'istante qualunque, agente tra le azioni, non di questo o quel momento, non di questa o quella azione, l'essere univoco - inteso come sostanza in senso spinoziano - possiede di rimbalzo una «quodilibetialità *evenemenziale*»,⁶ un'anonimia che oltrepassa le singole occorrenze soggettive, presentandosi come il puro virtuale che precede ed eccede le sue attualizzazioni, in un senso topologico e non trascendente.

Deleuze propone di riterritorializzare il pensiero secondo una *nuova geografia*, dove ciò che conta è la continua connettività di un unico tessuto immanente a cui nessun filo può sfuggire; si tratta di qualcosa di molto più potente del classico empirismo inglese: l'*ἐμπειρία*, l'esperienza, non è infatti definita da Deleuze come la fonte delle percezioni soggettive, bensì come lo splendore neutro dell'anonimo, del "tra" che sta fra tutte le esperienze possibili, al di là della soggettività. Deleuze ha in mente un empirismo radicale, attraversato da movimenti di fluire puro, selvaggi e nomadici. Egli scrive nelle celebri pagine del breve testo *Immanenza...Una vita*:

un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io. [...] C'è qualcosa di selvaggio e possente in un simile empirismo trascendentale. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta.⁷

Il piano di immanenza è il piano delle congiunzioni, non delle predicazioni attributive. Questa è la rivoluzione del pensare che Deleuze ci offre: alla È sostituire le E...E...E. Un unico piano si popola di mille piani che non si erigono in altezza, ma coabitano in maniera intensiva distribuendosi lungo una stessa superficie: un piano e l'altro e un altro ancora, all'interno dell'eterno ed unitario divenire della sostanza. Per l'autore francese occorre dare spazio alle relazioni, alle intersezioni e alle ibridazioni

⁵ Per Deleuze l'intensità è la differenza pura, colta nel suo atto di differenziazione. Ogni intensità è differenziale in sé stessa, nella misura in cui va differendo. Intensità non è né estensione né qualità, ma gradiente, grado e tonalità. Il differire ha sempre il segno di intensità quantitative o meglio di gradienti di intensità più che di qualità o da quantità estensive. Per capire cosa si intenda con gradiente di intensità Deleuze offre l'esemplificazione di un muro bianco e della sua tonalità intensiva graduale e differenziale di bianchezza: «cos'altro c'è oltre alla qualità, al colore bianco ed alle quantità estese, ossia la grandezza e la lunghezza? I gradi. Chiameremo i gradi quantità intensive. Le quantità intensive sono ancora un'altra cosa sia rispetto alla qualità, che alle quantità estese. Sono gradi di intensità» (Gilles DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 167).

⁶ Fabio AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2003, p. 59.

⁷ Gilles DELEUZE, *L'immanence: une vie...* "Philosophie", 47, 1995, tr. it. Francesco Polidori, *Immanenza una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 7.

più che al calco di essenze o a forme sostanziali. Il cuore pulsante del problema dell'immanenza risiede dunque nel tentativo deleuziano di dare corpo ad *un'ontologia della consistenza infinitamente congiuntiva* che abolisca ogni tipo di gerarchia predicativa. Deleuze auspica cioè che i termini si livellino l'uno accanto all'altro, in un unico rizoma, producendo “*effetti di superficie*”: «pensare con E, invece di pensare È, di pensare per È: l'empirismo non ha avuto mai altro segreto [...] C'è una sobrietà, una povertà, un'ascesi fondamentale della E». ⁸

Avendo tentato di chiarire cosa Deleuze intende quando parla di immanenza, resta da chiedersi che spazio venga assegnato alla soggettività in una tale ontologia del flusso. In definitiva il ruolo del soggetto viene ripensato, riterritorializzato e risemantizzato, per venire in seconda battuta del tutto decomposto. Come si è già detto l'arduo compito etico che ci assegna Deleuze è quello di divenire-impersonali, di evadere dallo spazio ristretto e claustrofobico che la soggettività conchiude, seguendo una linea di fuga che vibra nomadica attraverso le linearità che presiedono al processo di individuazione.

L'etica deleuziana non è fatta «per portare a spasso il proprio io», ⁹ ma per essere all'altezza di quell'unica sostanza che si dispiega nell'orizzontalità *superficiale*¹⁰ del piano di immanenza pre-personale. Etica secondo Deleuze è in ultima analisi sinonimo di «contestazione dell'identità personale». ¹¹ Egli propone di seguire la via teoretica e pratica di una liberazione dai confini soggettivi, per approdare ad un nuovo regime di individuazione, che *perverta* (nel senso etimologico latino, privo di connotazioni morali, di *per-vertere* ovvero di ribaltare, di mettere sotto sopra) e ripensi dall'interno i termini del processo di soggettivazione, valorizzando “individuazioni senza soggetto” o “individuazioni per *ecceità*”, termine che Deleuze riprende dalla filosofia di Duns Scoto, piegandolo ad un nuovo uso. Se per Scoto, ¹² infatti, *haecceitas* è sinonimo di contrazione della natura comune attraverso la genesi individuativa, in Deleuze l'*haecceitas* finisce per

⁸ Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Parigi 1977, tr.it. Giampiero Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 58.

⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁰ Sul concetto di superficie si veda nella fattispecie la serie dedicata al pensiero stoico contenuta in *Logica del Senso*. Per Deleuze sono gli stoici ed i cinici ad avviare una riflessione filosofica sul concetto di superficie: lungi dal muoversi verso altezze (e il riferimento è il platonismo) o profondità vertiginose (quelle dei presocratici) essi tracciano un piano orizzontale, immanente. Scrive Deleuze: «abbiamo l'impressione che s'innalzi una terza immagine di filosofi, cui si applica particolarmente la parola di Nietzsche: quanto profondi erano questi greci a forza di essere superficiali!» (Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, tr.it. Armando Verdiglione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2016, p. 118).

¹¹ Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, tr.it. Armando Verdiglione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2016, p. 11.

¹² Giovanni DUNS SCOTO, *Opera Omnia*, Vatican Edition-Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950.

perde la H, diventando non un “questo” ma un “eccolo”! Si tratta di un errore filologico, voluto e fecondo, che permette a Deleuze di definire il nuovo spazio teorico e pratico di individuazioni che non hanno nulla di soggettivo, presentandosi piuttosto come soglie o punti di intensità che transitano *attraverso* gli individui. Scrive Deleuze:

c'è un modo di individuazione molto differente da quello di una persona, di un soggetto, di una cosa o di una sostanza. Gli riserviamo il nome di eccità. Una stagione, un inverno, un'estate, un'ora, una data hanno un'individualità perfetta, che non manca di nulla, sebbene non si confonda con quella di una cosa o di un soggetto.¹³

Per *divenire-impersonali* e spogliarsi dalle maglie rigide della soggettivazione occorre approssimarsi a ciò che di transindividuale scorre da sempre in noi, abbandonando “ridondanze di significanza”, ancoraggi di tipo soggettivo ed egologico, avvicinandosi piuttosto all’“asignificante”, e all’“asoggettivo”. Al di là dei confini del *Significante* che assoggetta l'individuo al dominio del *λόγος* vi è in altri termini tutta una cartografia di relazioni e composizioni possibili con gli enti del mondo, che è resa pensabile e attivabile proprio in virtù di questa dimensione di esperienza pura, superficiale e immanente che ci attraversa.

È quindi necessario, secondo Deleuze, uccidere, smembrare e frantumare l'Io, per dare corpo a partire da questa dissoluzione a un nuovo *processo di individuazione*, molto differente dal primo, non più personale, ma singolare. Come commenta José Gil:

il momento in cui la morte (la “morte impersonale” o seconda morte di Blanchot) si rivolge contro la morte stessa e produce l'Evento con le sue vertenti - da un lato dissoluzione e frantumazione dell'Io, dall'altro il sorgere del “plebeo”, dell’“uomo senza qualità”, cioè del nuovo uomo dell'eterno ritorno o del super-uomo. [...] È il tempo dell'Evento, o meglio, della comunicazione di tutti gli eventi in un solo Evento (*Eventum tantum*, non smette di ripetere Deleuze).¹⁴

3. Spazializzazioni: linee, segmenti, limiti

Secondo Deleuze in quanto individui non siamo affatto indivisi, contrariamente a quanto sembra suggerire l'etimologia stessa del termine. L'uomo rappresenta piuttosto il frutto dell'affastellarsi di pieghe e cunei, è svincolo di molteplici direzionalità segmentarie e lineari. Scrive Deleuze: «Siamo segmentati in ogni parte ed in ogni

¹³ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, Parigi 1980, tr.it. Giorgio Passerone, *Mille Piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 366.

¹⁴ José GIL, *O Imperceptível Devir da Imanência*, Relógio d'Água, Lisbona 2008, tr.it. Gianfranco Ferraro-Manuele Masini, *L'impercettibile divenire dell'immanenza, Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015, p. 92.

direzione. L'uomo è animale segmentario. La segmentarietà appartiene a tutti gli strati che ci compongono». ¹⁵ O ancora: «Individui o gruppi, in ogni caso siamo fatti di linee». ¹⁶

Se il pensiero deleuziano è certamente il frutto di una complessa stratigrafia di letture ed influenze, appare d'altra parte manifesto che fra gli altri autori a cui Deleuze è debitore, Spinoza occupa un ruolo preferenziale. L'incontro con Spinoza è stato per Deleuze cruciale ed egli, sino alla fine della sua vita, non smetterà di portare alle estreme conseguenze l'equazione vertiginosa che è sottesa a tutta *l'Etica* ¹⁷ spinoziana: monismo = pluralismo. La fascinazione di Deleuze per Spinoza è dovuta al fatto che a suo avviso quest'ultimo è stato in grado di compiere una vera e propria rivoluzione nel modo di pensare (e dunque di vivere):

Spinoza è quindi il Cristo dei filosofi, e i maggior filosofi non sono altro che degli apostoli che si allontanano o si avvicinano a questo mistero. Spinoza, l'infinito divenire-filosofo, ha mostrato, allestito, pensato il piano di immanenza. ¹⁸

O ancora: «Spinoza si distingue nettamente da tutti i filosofi di cui si occupa la storia della filosofia: è senza eguali il modo in cui fa tremare il cuore a quelli che si avventurano nei suoi testi ». ¹⁹

Fra le altre infinite influenze che Deleuze subisce dalla filosofia spinoziana, appare interessante per lo sviluppo del presente articolo notare come l'intento da cui il pensatore francese muove nel definire l'individuo in quanto un composto, una geografia di linee riverberi un'operazione simile a quella proposta da Spinoza nella Prefazione alla Terza parte dell'*Etica*. Scrive Spinoza: «considererò le azioni e gli appetiti umani come se fosse *Questione di linee, di superfici o di corpi*». ²⁰

Deleuze concependo l'individuo come un incrocio rizomatico di linee mette ulteriormente in moto la soggettività, rendendola fluida e dinamica. Come nota Nicolò Seggiaro:

l'intenzione generale di Deleuze, relativamente al tema del soggetto è quello di mostrare l'inconsistenza di questa nozione, che deriva in realtà da concetti più originari e che va necessariamente riconsiderata: a una soggettività statica, infatti, Deleuze contrappone il continuo lavoro di due processi correlati: quello di soggettivazione e di

¹⁵ DELEUZE, GUATTARI, *Mille Piani*, p. 265.

¹⁶ DELEUZE, PARNET, *Conversazioni*, p. 119.

¹⁷ Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, tr. it. Emilia Giancotti, *Etica*, Pgreco, Milano, 2010.

¹⁸ DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* p. 49.

¹⁹ DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 43.

²⁰ SPINOZA, *Etica*, p. 172.

spersonalizzazione. Il primo passo da compiere in direzione di questo ripensamento della soggettività consiste nel riconoscere che l'uomo è costituito da linee.²¹

Per Deleuze la vita si muove sempre su più ritmi, su più velocità.

Le linee che ci compongono sono di tre tipologie: linea molare, linea molecolare e linea di fuga. La linea molare è dura, solida, ben determinata; essa rappresenta il luogo specifico di una soggettivazione reificante: si tratta di una linea conformata alle abitudini e alle convenzioni, che procede per segmentazioni rigide, ritagliando e circoscrivendo in maniera recisa i confini degli individui. I segmenti dipendono da macchine binarie e dicotomiche e sono guidate dalla figura del negativo e dell'opposizione.

Scriva Deleuze:

la prima specie di linea da cui siamo composti è di natura segmentaria, di una segmentarietà rigida (o meglio, ce ne sono subito parecchie di linee di questo tipo); la famiglia - la professione; il lavoro - le vacanze; la famiglia - e poi la scuola - e poi l'esercito - e poi la fabbrica - e poi la pensione. E ogni volta da un segmento all'altro, ci vengono a dire: ora non sei più bambino; e dopo a scuola: qui non sei più come in famiglia; e sotto le armi: non è più come a scuola... In breve ogni specie di segmenti ben determinati, in tutte le direzioni, ci ritagliano in tutti i sensi; gruppi di linee segmentate.²²

Fra la linea molare e quella di fuga scorre la linea molecolare: rispetto alle segmentarietà molarì la linea molecolare è molto più dinamica e mobile, traccia *deteritorializzazioni* e *riterritorializzazioni relative*. Le linee molecolari vanno incontro a piccole modificazioni e svolte, hanno un ritmo fatto di cadute, inabissamenti, slanci e punti-soglia; per quanto presiedano a "trasformazioni invisibili" non per questo sono meno efficaci ed etopoietiche: sono in grado, infatti, di dirigere anche processi irreversibili. Esse procedono ad un ritmo diverso dalla nostra storia biografica e personale. Come nota Deleuze: «ecco perché risultano così faticose le storie familiari, i riscontri, il ricordare, mentre tutti i nostri mutamenti accadono altrove, sotto un'altra politica, un altro tempo, un'altra forma di individuazione. »²³ Lungo le linee molecolari non ha più presa il dominio delle macchine binarie, ma ci si avvicina piuttosto ad un altro regime di consistenza o di immanenza: «che strappa alle forme delle particelle fra le quali si formano rapporti di velocità o lentezza, e ai soggetti invece sottrae degli stati

²¹ Nicolò SEGGIARO, *La chair et le pli: Merlau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano 2009, p. 150-151.

²² DELEUZE, PARNET, *Conversazioni*, p. 119.

²³ *Ivi*, p. 121.

affettivi, che operano oramai soltanto come individuazioni per ‘ecceità’». ²⁴ Secondo Deleuze:

le macchine binarie non fanno più presa su questo tipo di reale: le linee molecolari fanno filare, fra i segmenti, dei flussi di deterritorializzazione che non appartengono più né all’uno né all’altro, ma costituiscono il divenire asimmetrico dei due segmenti, sessualità molecolare che non è più quella di un uomo o di una donna, masse molecolari che non hanno più i limiti della classe, razze molecolari che non rispondono più alle opposizioni molarì.²⁵

Se le linee molecolari presiedono a deterritorializzazioni relative, a *micro-divenire*, del resto la linea di fuga rappresenta il divenire in sé e per sé, in quanto movimento di *deterritorializzazione assoluta*. La linea di fuga è letteralmente, etimologicamente un delirio (dal latino *de-lirare*), un’uscita dal solco della soggettivazione, che lascia spazio piuttosto ad una primazia dell’*aliquid*, del neutro, del divenire in quanto tale. La linea di fuga è il movimento puro, la soglia assoluta di tutte le velocità e intensità. Scrive Deleuze: «sulle linee di fuga ci può essere solo una cosa: sperimentazione - vita».²⁶

Per Deleuze in definitiva la vita si gioca fra *fratture rigide*, *incrinature mobili* e *rottture* composte da puri divenire: è nei passaggi, nelle interrelazioni e negli scambi fra i diversi regimi di linee che prende corpo il processo di soggettivazione e la sua continua e corrispettiva contro-effettuazione evenemenziale, tramite gli “effetti di superficie” della linea di fuga. In fondo, seguendo un’immagine di Deleuze, pensare significa seguire una *linea magica* che ci dia la possibilità di guardare altrove, di dirigere lo sguardo oltre il nostro essere soggetti ben centrati e solidi, facendo fuggire il mondo in una direzione inedita.

Un’altra *figurazione* spaziale tra gli strumenti concettuali deleuziani che contribuisce all’assottigliamento della consistenza del soggetto è la nozione di *limite*. Dando un nuovo volto al concetto di limite Deleuze mette in moto ulteriormente la soggettività, rendendola fluida ed emancipandola da nozioni come categorizzazioni essenziali, sagome, modelli, calchi. Assumere il concetto di limite come sinonimo di perimetro circoscrivente (*πέρας*), delimitante una forma è secondo Deleuze non proficuo. Gli individui vanno invece definiti in base alla loro *potenza*, altro concetto che egli muta da Spinoza. Il concetto di potenza implica la nozione di relazione e di differenza, configurandosi come la capacità aperta ed evenemenziale di affettare ed essere affetti. Gli enti del mondo non rispondono più alla domanda aristotelica del «“Che cos’è”», ma

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 125.

²⁶ *Ivi*, p. 49.

all'interrogativo "Cosa è capace di fare o sostenere?"²⁷ Potenza è contaminazione, ibridazione e divenire, limite fino a cui possiamo agire.

Il limite si presenta in questo senso intimamente intrecciato e co-estensivo alla nozione di potenza, nella misura in cui coincide con il luogo dove tendono all'infinito parti convergenti. Scrive Deleuze: «il limite non è la cornice che circonda la sua figura, ma il limite in cui l'azione si arresta». ²⁸ Sin dove può arrivare il mio corpo, lì risiede il mio limite, zona in concomitanza della quale le linee che mi compongono vanno assottigliandosi, dissolvendosi gradatamente:

al limite-cornice si oppone dunque un limite dinamico. [...]. Le cose sono potenze, non forme. Il margine della foresta non ne designa più un perimetro, ma l'espressione di una determinata potenza, la sua capacità di espandersi fino ad un culmine, di allargarsi fin dove è in grado di giungere.²⁹

Il limite-dinamico ha i confini sfrangiati del *margine* del bosco, vaghi, anesatti, aperti e relazionali:

il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione: "la foresta si definisce rispetto ai suoi margini? Quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha ogni foresta? No, bensì l'azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere. Questo margine di potenza non potrà mai esistere come punto preciso, come confine definitivo in cui la foresta finisce. Il margine della foresta tende verso un limite. Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi del limite stesso."³⁰

Linee fluide compongono soggetti i cui limiti diradano in maniera mai definitiva, ma sempre aperta: si instaura così una doppia mobilità del soggetto, nel suo essere un composto di linee e nel suo continuo tendere ad un limite-dinamico.

4. Una nuova materia vitale: il concetto di divenire-altro

Si è cercato di evidenziare come l'intento deleuziano nei rispetti della nozione di soggettività sia quello di porre quest'ultima sotto il segno di una mobile fluidità. Una tale operazione è resa possibile anche in virtù della risemantizzazione del concetto di divenire, che porta come contraccolpo un'ulteriore decomposizione del ruolo del soggetto. Il divenire mostra cioè la dimensione aperta a continue riformulazioni del soggetto, evidenziando come non si possa dare una definizione essenziale rispetto alla

²⁷ DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 81.

²⁸ *Ivi*, p. 143.

²⁹ *Ivi*, p. 144.

³⁰ *Ibidem*.

natura dell'individualità, mettendo in luce piuttosto come le qualità e le capacità della stessa siano definibili unicamente a posteriori, di volta in volta e, in ultima analisi, in maniera mai conclusa e definitiva. Il soggetto è così messo in moto in un continuo movimento che lo allontana dal proprio perimetro, avvicinandolo ad un terreno comune con gli altri enti, quali essi siano, animali, uomini, oggetti inanimati. Si tratta di una zona di scambi e transiti, di slittamenti e vicinanze estreme.

Scrive Deleuze:

sembra piuttosto che una zona di indistinzione, di indiscernibilità, di ambiguità, si stabilisca tra i due termini, come se avessero raggiunto il punto che precede immediatamente la loro rispettiva differenziazione.³¹

Il divenire-altro rappresenta un corto-circuito che fa cadere le linee a segmentazione rigida che tendono ad ingabbiarci in una soggettività chiusa e claustrofobica, lasciando spazio al fluire di una *nuova materia vitale*, di tutti e di nessuno. L'incontro con l'altro è una via propriamente etica per Deleuze: è apertura all'eterogeneità che spoglia la soggettività da sé stessa, per rimetterla di fronte a ciò che già da sempre è, in un senso più profondo e meno antropomorfo. Divenire-altro è occasione etica di *amor fati*, nietzscheanamente. L'incontro con l'altro si dà cioè nella forma di uno scontro con l'eterogeneità che riporta ad un sé resosi indipendente dalla propria personalità.

L'incontro con l'alterità può avvenire a tre livelli, corrispondenti alla linea molare, a quella molecolare ed infine alla linea di fuga, che riverberano sottotraccia i tre generi di conoscenza spinoziana. In realtà sarebbe più appropriato parlare di due livelli di divenire nella misura in cui ad un primo livello l'incontro si configura unicamente come un rifiuto di spogliarsi della propria soggettività, rimanendo involuppati tra le linee dicotomiche a segmentazione rigida. Ad un secondo livello (molecolare) il divenire è più propriamente e specificatamente detto *divenire-altro*. Per Deleuze il divenire-altro non si configura tradizionalmente come un passaggio univoco da uno stato X ad uno stato Y, quanto piuttosto come un terreno di scambio biunivoco fra due soggetti X e Y. Come scrive Zourabichvili, nel *Vocabolario di Deleuze*:

Il divenire mobilita così quattro termini e non due, ripartiti in serie eterogenee intrecciate: x involupante y diviene x' mentre y preso nel rapporto con x diviene y'. X non diviene y

³¹ Gilles DELEUZE, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Parigi 1989, tr.it. Stefano Verdicchio, *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 26.

senza che y non diventi dal canto suo un'altra cosa. Ogni divenire forma cioè un "blocco" di due termini che si deterritorializzano reciprocamente.³²

È nel mezzo, nel "tra", tenendo presente l'intero passaggio che possiamo comprendere il divenire, non già considerando gli effetti e le cause, l'origine e il termine dello stesso. In questo senso divenire è *divenire nel mezzo*, divenire tra, formarsi di una zona di contiguità fra due soggetti, umani (animali o non-umani), in un'infinita possibilità combinatoria. I divenire-altro sono illimitati e dimostrano la fluidità delle potenze degli enti del mondo, in forza della zona di eccità immanenti che li compongono, al di là della soggettività delle linee molari. Essi sono punti in cui la nostra andatura consueta si frantuma ed iniziano a svilupparsi intensità, fratture che non appartengono al nostro ritmo abituale. Ciò che è rilevante per divenire-altro è la zona del mezzo, il "tra". Scrive Paolo Peticari, nella sua presentazione di un libro che raccoglie illustrazioni e disegni di alcuni pensieri deleuziani, resi icasticamente aforismi: «tra affezioni ed affetti, tra velocità e lentezze eterogenee. Tra e mai da...a. Tra è una vita. L'interessante non si trova mai ai poli terminali di qualunque cosa, ma tra essi».³³ Per Deleuze ciò che è discriminante non è altro che l'interludio, il mezzo, inteso come "focolaio di creazione", espressione di pura potenza neutra: «quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa».³⁴

I passaggi di slittamento e concomitanza sono molteplici; le pagine deleuziane brulicano di esempi che ne testimoniano la variabilità: un uomo può divenire-donna e una donna divenire-uomo, una vespa che si posa su un'orchidea può creare una zona di vicinanza estrema con quest'ultima e viceversa, così come si può divenire-musica, in un movimento nel quale si viene da essa spossessati mentre la melodia si affida a noi. Gli esempi sono infiniti quanti i divenire.

Un'interessante declinazione del divenire-altro come puro rapporto è il *divenire-animale*, a cui Deleuze dedica molte pagine nella sua intera produzione. L'autore francese ravvisa la possibilità che fra uomo e animale possano formarsi ibridazioni e scambi, contaminazioni e transiti, in un gioco di doppia cattura che non ha nulla di metaforico. È necessario sottolineare come ancora una volta il processo di avvicinamento all'altro comporti, d'altra parte, un allontanamento dal proprio sé, dalla propria soggettività. Il primo passo per divenire-altro e in questo caso specifico per

³² François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze, Ellipses, Parigi 2003, tr. it. Cristina Zaltieri, Il vocabolario di Deleuze, Negretto Editore, Mantova 2012, p. 40.*

³³ Jacqueline DUHEME, *Duhême disegna Deleuze, l'uccello filosofia edizioni junior, Azzano San Paolo 2010, presentazione.*

³⁴ DELEUZE, PARNET, *Conversazioni*, p. 31.

divenire-animale risiede infatti nella spoliazione del proprio soggetto e nel tentativo di avvicinarsi all'impercettibile, all'intenso, all'impersonale. Il divenire-animale si snoda cioè fra un processo di spersonalizzazione e una nuova individuazione, caratterizzata dalla tonalità dell'ecceità. Come nota Paolo Vignola:

ciò che Deleuze definisce 'divenire-animale' è infatti un movimento di scambio e ibridazioni continue tra l'uomo e l'animale, che avviene nei comportamenti quotidiani e rimette perciò perennemente in questione la distanza tra questi due soggetti. Si tratta, in altre parole, di un processo di dis-identificazione al tempo stesso dell'uomo e dell'animale, che segue una dinamica decostruttiva nei confronti della frontiera tra i due soggetti, al fine di costruire una forma di alleanza *reale*, non immaginaria o simbolica.³⁵

Deleuze avvicina l'animale all'uomo, rigettando l'idea di una frattura ontologica, creando piuttosto fra di essi soglie ed intensità. Egli è in grado di pensare-altrimenti rispetto a tutta una tradizione che sin dall'antichità, passando attraverso Cartesio e culminando in Heidegger o ancora, in una certa deriva dell'antropologia filosofica, ha collocato gli animali molto in basso nei gradini della *scala naturae*, al cui vertice si staglia l'uomo. Nell'universo deleuziano non ci sono differenze ontologiche o scale gerarchiche fra i vari enti individuali: un diamante, un uomo, un cavallo o una zecca, tutto è permeato da un unico orizzonte d'essere, il piano di immanenza:

ci troviamo in un mondo di immanenza ontologica, un mondo essenzialmente anti-gerarchico. Preciso meglio: i filosofi dell'ontologia non escludono le gerarchie pratiche, non arrivano a formule nichilistiche "tutte le cose hanno lo stesso valore". Eppure, le cose si equivalgono, ma solo dal punto di vista ontologico, cioè dal punto di vista dell'essere.³⁶

Le differenze stanno tutte cioè sul versante della potenza, in ciò che ogni individuo è in grado di fare. Sarebbe interessante, secondo Deleuze, creare delle «*mappe degli affetti possibili*»,³⁷ concentrarsi su cosa possono i singoli corpi, ciascuno preso nella sua specificità, più che stabilire gerarchie basate su essenze e intrinseche ad ogni ente. La rivoluzione deleuziana è radicale:

genere umano, specie umana o razza, per Spinoza non contano nulla rispetto alla mappa degli affetti [...] Il cavallo da corsa e il cavallo da lavoro appartengono alla stessa specie, chiaro, sono due varietà della stessa specie, eppure gli affetti possibili a ciascuno dei due sono assolutamente diversi: le malattie cui possono incorrere sono completamente differenti. La loro capacità di essere affetti è del tutto diversa. Da questo punto di vista un

³⁵ Paolo VIGNOLA, *Divenire-animale, la teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica ed etologia*, in M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro (a cura di), *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*, LED, Milano 2013.

³⁶ DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 96.

³⁷ *Ibidem*.

cavallo da lavoro è molto più simile ad un bue che ad un cavallo da corsa. Una mappa etologica degli affetti darà risultati estremamente differenti rispetto alle definizioni poste di genere e specie.³⁸

Senza voler negare l'esistenza di differenze pratiche ed effettuali si vuole piuttosto irridurle (termine di Bruno Latour)³⁹ e farle proliferare a livello pragmatico, senza stabilire scale valoriali o assiologiche. Si passa così, come scrive Filippo Trasatti: «da un'ontologia basata sulla trascendenza a un'ontologia che è ontogenesi delle differenze».⁴⁰

Un terzo livello coinvolge un divenire che appartiene ad una categoria ancora più peculiare e ristretta: si tratta di un particolare tipo di divenire-altro, una forma di movimento puro e assoluto. Si parla a questo stadio di “divenire-intenso”, “divenire-ognuno” o di “*divenire-impercettibile*”. Il divenire-altro, il frammezzo che si crea fra gli enti come pure rapporto può farsi cioè ancora più radicale e nomade, percorrendo una *deterritorializzazione assoluta* (livello della linea di fuga) e non più solo una deterritorializzazione relativa (livello molecolare). Se sulle zone corrispondenti alla linea molecolare si possono creare puri rapporti che tendono a liberarsi dalla rilevanza dei termini che li abitano, d'altra parte in corrispondenza della linea di fuga, del divenire-intenso, la liberazione dalle maglie soggettive è totale. C'è una sorta di graduale avvicinamento all'immanenza, un climax che dalla personalità raggiunge la superficie, il neutro, l'impersonalità: dal molare al molecolare sino al divenire-impercettibile. Il processo di divenire-altro come commenta José Gil:

segue una sequenza etico-ontologica: affinché possa avere pieno successo, la sequenza deve culminare nel divenire-impercettibile. Per finire, il divenire-impercettibile. L'impercettibile è la fine immanente del divenire, la sua formula cosmica. [...] Impercettibile, indiscernibile, impersonale, le tre virtù.⁴¹

Appare chiaro dunque come il concetto di divenire, sullo sfondo di un'ontologia del tutto peculiare, sia intimamente connesso alla creazione di un'immagine rinnovata della nozione di soggettività. Quest'ultima è messa in cammino dal divenire-altro, resa fluida, liberata dalle rigidità e dalle reificazioni a cui può andare incontro. Si creano in questo senso tramite, rapporti, incontri indipendenti dai singoli termini soggettivi che vi prendono parte: si diviene-altro a livello molecolare e, in ultima analisi, si diviene-

³⁸ *Ivi*, pp. 55-56.

³⁹ Si veda a proposito Bruno LATOUR, *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, Editions A.M. Métailié, Parigi 1984.

⁴⁰ Filippo TRASATTI, *Deleuze e il divenire-animale*, in M. FILIPPI, F. TRASATTI, *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 155.

⁴¹ José GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, p. 297.

impercettibili, dando spazio alla potenza nomadica dell'impersonale. L'impercettibile è l'intenso, la differenza che va differendo, producendo "un cromatismo generalizzato" di eterogeneità, mai essenziali o perimetrali.

5. Conclusioni

Il pensiero di Deleuze è un punto di partenza ineliminabile per avviare una riflessione proficua, non dogmatica e non reificante sul concetto di soggetto. Deleuze ci chiede tuttavia di fare uno sforzo ulteriore: discioglierci nel divenire puro dell'immanenza. Egli non dimentica forse in questo senso che ciò che ci è dato con evidenza è in primo luogo il nostro essere soggetti, rischiando di rovesciare la sua riflessione in un ideale irraggiungibile e intraducibile nell'azione, una sorta di metafisica dell'immanenza, un "platonismo involontario"? Nonostante tutta la produzione deleuziana sia tesa a sovvertire dall'interno aspirazioni globalizzanti di stampo metafisico tramite un rovesciamento del platonismo, sembra prodursi carsicamente una sorta di scarto paradossale in base al quale le esperienze di eccitata risultano difficilmente raggiungibili nel corso della nostra vita quotidiana. In altri termini, esperienze di collegamento con una singolarità pre-personale (psichedelia, schizofrenia, alcol, droghe, esperienze dei neonati) sembrano rimanere aspetti marginali, eccezionali, casi limite rispetto allo svolgersi quotidiano della nostra vita soggettiva. Il flusso di esperienza pura tende solitamente cioè a crivellarsi, di volta in volta, di accenti e specificità.

Commenta Paolo Godani:

le pagine forse più tese ed emozionanti di *Logica del senso* sono quelle dedicate alle esperienze estreme di alcolismo, della droga e della schizofrenia, vissute dagli scrittori amati da Deleuze: Artaud, Lowry, Fitzgerald, Miller, Burroughs. Qui è come se Deleuze si dibattesse tra due esigenze altrettanto imperiose: da un lato il bisogno di affermare che ogni esperienza, per non risultare falsa o artificiosa, ha bisogno di incarnarsi nel corpo, producendo in esso un'incrinatura sempre più larga e profonda; dall'altro l'esigenza di continuare a mantenere distinti il neutro splendore dell'evento incorporeo e la sua effettuazione corporea.⁴²

Si può dire che Deleuze tenda in ultima analisi ad abbracciare la seconda prospettiva, producendo uno iato fra le esperienze incarnate e soggettive e quelle di congiunzione con l'anonimo, il neutro, l'immanenza. La "grande salute" garantita dalla sperimentazione si conquista solo a suo avviso contro-effettuando e trasfigurando l'incrinatura del corpo organico nel suo doppio incorporeo, raddoppiandone gli effetti

⁴² Paolo GODANI, *Deleuze*, Carrocci, Roma 2016, p. 103.

distruttivi (tossicomania, schizofrenia etc.) per trasformarli in puri eventi, indipendenti dal corpo che li ha incarnati.

Deleuze, in una certa misura si discosta dal suo maestro, Spinoza, reintroducendo una sorta di dualismo, e producendo il paradosso di un immanentismo così radicale e nomade che in un'ultima analisi finisce per sganciarsi dai corpi e dalle singole esperienze soggettive. Egli opera una divisione fra ciò che Spinoza tiene insieme: essenza ed esistenza, compiendo allo stesso tempo un'astrazione, nella misura in cui separa i modi contingenti dalla necessità della sostanza, fino ad arrivare addirittura ad asserire in un'affermazione altamente problematica che dopo la morte "rimarrà" qualcosa di noi: «la morte colpisce le parti estrinseche, la verità eterna del rapporto rimane». ⁴³

In fondo la "grande salute", l'etica dell'impersonale a cui aspira Deleuze non agisce paradossalmente a detrimento della nostra potenza (in senso spinoziano) nella misura in cui cancella totalmente una roccia dura del vivere quotidiano, il nostro essere soggetti, demolendolo e dilaniandolo con prepotenza? A questo proposito è interessante notare come le esperienze di collegamento con l'immanenza, con la radicalità nomadica del piano pre-personale comportino sempre un'incrinatura violenta e dolorosa del corpo. Uno dei personaggi concettuali creati da Deleuze (riprendendo le posture dei personaggi di Beckett), "l'esausto", illustra icasticamente come "lo stato celeste", il raggiungimento della singolarità, coincida in ultima analisi con una spersonalizzazione, con uno stato estremo di dissociazione e smembramento:

l'esausto è molto più dello stanco. [...] Lo stanco non dispone più di nessuna possibilità (soggettiva): e non può più mettere in atto la minima possibilità (oggettiva). Ma questa possibilità permane, perché non si attua mai tutto il possibile, anzi lo si produce man mano che lo si va attuando. Lo stanco ha esaurito tutto il possibile. Lo stanco non può più realizzare, ma l'esausto non può più possibilizzare. ⁴⁴

Essere all'altezza dell'evento significa quindi essere esausti, esaurire il possibile:

l'esausto sta seduto, aspettando la morte: è la posizione più orribile per aspettare la morte, seduti senza potersi né alzare né distendere, a spiare il colpo che ci raddrizzerà per l'ultima volta e ci stenderà per sempre. Seduti, non si torna indietro, non si smuove più neanche un ricordo. ⁴⁵

⁴³ DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 162.

⁴⁴ Gilles DELEUZE, *L'Épuisé*, Editions de Minuit, Parigi 1992, tr. it. Ginevra Bompiani, *L'esausto*, Nottetempo, Roma 2015, p. 15.

⁴⁵ *Ivi*, p. 23.

Sembra non esserci più spazio per l'idea spinoziana della filosofia come come *meditatio vitae*:⁴⁶ l'esausto sta seduto, attendendo la morte, momento nel quale, secondo Deleuze, siamo più espressivi, poiché ci liberiamo delle nostre parti estese, entrando in comunione con il puro flusso esperienziale del piano di consistenza.

Occorre dunque, a mio avviso, partire da Deleuze nel demolire e problematizzare l'idea tradizionale di soggetto come "*positum*" sostanziale, ma andare oltre Deleuze nel definire una filosofia che possa parlare del nostro essere soggetti, assumendo l'immanenza non in sé stessa, ma in maniera strumentale, come fondo abissale a cui riferirsi per comprendere la nostra finitezza, la debolezza delle pratiche con cui avvengono i processi di soggettivazione. È da ricordare infatti che per avere un'adeguata visione intuitiva della sostanza, per sperimentare di essere eterni, non è per Spinoza necessario fare astrazione da questa singola esistenza in cui viviamo, dal nostro essere modi della sostanza, nella misura in cui quest'ultima abita da dentro la contingenza. Come scrive Carlo Sini, commentando Spinoza: «è nel modo, come e in quanto modo, che proprio questo accade; che accade la rivelazione della sostanza».⁴⁷ In questo senso è interessante chiedersi se la soggettività possa rappresentare il luogo di una certezza pragmatica di tipo anti-intellettualistico e anti-cartesiano, in una certa misura assimilabile, wittgensteinianamente, ad una sorta di agire in-fondato. Al contempo è proficuo - seguendo l'immagine dello *σπαραγγμός* nietzschiano -, smembrare la nozione di soggettività, ma in una certa misura, rimembrarla, ricongiungerne le membra, evidenziandone il carattere relazionale, espositivo ed espressivo.

Come scrive Rossella Fabbrichesi, in riferimento ad alcuni aforismi di Nietzsche:

il problema non è quello di staccarsi totalmente dalle nostre radici, ma di rimembrarle, appunto, di divorarle fino all'ultimo boccone per nutrirsi appieno, ricomponendo con il materiale che la tradizione ci lascia un prodotto di genere diverso.⁴⁸

Serve cioè un'ontologia personale dei processi di individuazione che definisca le prassi agite o subite con cui ogni soggetto giunge ad essere tale, un'ontologia che non senza aporie possa pensare al problema del nostro posizionamento nel mondo, situato e contingente.

⁴⁶ SPINOZA, *Etica*, p. 278, proposizione LXVII e Dimostrazione.

⁴⁷ Carlo SINI, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Trevi 2012, p. 265.

⁴⁸ Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 68.

Come sostiene Derrida in maniera molto suggestiva in un dialogo-intervista con Jean-Luc Nancy: «il soggetto è forse reinterpreto, risituato, reinscritto, ma non certamente “liquidato”». ⁴⁹

Nota bibliografica

Fabio AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2003.

Jacques DERRIDA, “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, “Cahiers Confrontation”, 20, 1989, tr. it. Samantha Martuzzella e Federico Viri, “*Il faut bien manger*” o il calcolo del soggetto, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, tr. it. Armando Verdigione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2016.

Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Parigi 1977, tr. it. Giampiero Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, Parigi 1980, tr. it. Giorgio Passerone, *Mille Piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

Gilles DELEUZE, *La pli. Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Parigi 1988, tr. it. Davide Tarrizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

Gilles DELEUZE, *Bartelby ou la formule*, Flammarion, Parigi 1989, tr. it. Stefano Verdicchio, *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* Editions de Minuit, Parigi 1991, tr. it. Carlo Arcuri, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Piacenza 2002.

Gilles DELEUZE, *L'Épuisé*, Editions de Minuit, Parigi 1992, tr. it. Ginevra Bompiani, *L'esausto*, Nottetempo, Roma 2015.

Gilles DELEUZE, *L'immanence: une vie...* “Philosophie”, 47, 1995, tr. it. F. Polidori, *Immanenza una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁴⁹ Jacques DERRIDA, “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, “Cahiers Confrontation”, 20, 1989, tr. it. Samantha Martuzzella e Federico Viri, “*Il faut bien manger*” o il calcolo del soggetto, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 5-7.

- Gilles DELEUZE, *L'Ile déserte et autres textes*, Editions de Minuit, Parigi 2002, tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007.
- Gilles DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013.
- Jacqueline DUHEME, *Duhême disegna Deleuze, l'uccello filosofia*, edizioni junior, Azzano San Paolo 2010.
- Giovanni DUNS SCOTO, *Opera Omnia*, Vatican Edition-Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.
- Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.
- José GIL, *O Imperceptível Devir da Imanência*, Relógio d'Água, Lisbona 2008, tr. it. Gianfranco Ferraro e Manuele Masini, *L'impercettibile divenire dell'immanenza, Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015.
- Paolo GODANI, *Deleuze*, Carrocci, Roma 2016.
- Bruno LATOUR, *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, Editions A.M. Métailié, Parigi 1984.
- Nicolò SEGGIARO, *La chair et le pli: Merlau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano 2009.
- Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Parigi 1989, tr. it. Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001.
- Carlo SINI, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Trevi 2012.
- Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, tr. it. Emilia Giancotti, *Etica*, Pgreco, Milano 2010.
- Filippo TRASATTI, *Deleuze e il divenire-animale*, in M. Filippi e F. Trasatti, *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Paolo VIGNOLA, *Divenire-animale, la teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica ed etologia*, in M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro, *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*, LED, Milano 2013.

François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Parigi 2003, tr. it. Cristina Zaltieri, *Il vocabolario di Deleuze*, Negretto Editore, Mantova 2012.

LO SPECCHIO E LA SCHISI

Due paradigmi di oggettivazione visuale tra psicoanalisi lacaniana e filosofia

Marco CASIRAGHI

Abstract: The visual is a privileged field to indicate, within a theory of subjectification, the necessary encounter with an irreducible point of objectification, exemplified by the entification of a body that incurs the negation of its own transcendence. So, between the delineation of a subject of the vision and the maintenance of this objectual element, we see a dialectical relationship that, approaching a constitutive objectification to the visual, leads us away from a certain representation of the viewer: an invisible witness who “disposes” reality as a scenic representation. In the following pages, we want to investigate this objectification through two aesthetic-anthropological paradigms located at the convergence of philosophy and psychoanalysis. First of all, by placing our attention on the specular dynamic analyzed by Jacques Lacan, that is to say, on the informant and coercive nature of those identifications that, thanks to a morphogenic property, help the child’s body to imaginatively emerge from a state of primordial disarticulation. In this way, we will see a body image similar to an involucre, a fictitious and necessary unity that will be imprinted in space to anthropomorphize it. Starting from this configuration, we will observe the barging into the visual field of an excrescence irreducible to the egological dispositions: a residue born from a constitutive dissymmetry between watcher and watched, which, leading the subject to become himself a picture, should open us to a space that no longer appears like our relative. In this way, the properties that determine the visual field are doubling without excluding each other: on the one hand a compact and narcissistically oriented spatiality, on the other what prevents its totalization. The entification to which the mirror parade leads thus alternates with the action of a gaze which, becoming autonomous, petrifies us like a gorgon, letting emerge what is not inglobable by a subjectification of the visual field.

Keywords: mirror stage, body schema, gestalt, gaze, punctum

1. Introduzione

Il visuale è un campo privilegiato per indicare, entro una teoria della soggettivazione, l’incontro necessario con un punto di oggettivazione irriducibile, esemplificato dall’entificazione di un corpo che incorre in una negazione della propria trascendenza. Allora, fra il delinarsi di un soggetto della visione e il mantenimento di questo elemento cosale, scorgiamo un rapporto dialettico che, avvicinandoci a un’oggettivazione costitutiva al visuale, ci allontana da una certa raffigurazione del

guardante: un testimone invisibile che “dispone” la realtà al pari di una rappresentazione scenica. Nelle pagine seguenti, vogliamo indagare tale oggettivazione attraverso due paradigmi estetico-antropologici situati al convergere di filosofia e psicoanalisi. Anzitutto, ponendo la nostra attenzione sulla dinamica speculare analizzata da Jacques Lacan, ovvero, sul carattere informante e coercitivo di quelle identificazioni che, grazie a una proprietà morfogena, aiutano il corpo infantile a uscire immaginariamente da uno stato di disarticolazione primordiale. Vedremo così formarsi un’immagine corporea simile a un involucro, un’unità fittizia e necessaria che s’imprimerà nello spazio per antropomorfizzarlo.

A partire da questa configurazione gestaltica, osserveremo l’irrompere nel campo scopico di un’escrescenza irriducibile alle disposizioni egologiche: un residuo nato da una dissimmetria costitutiva tra guardante e guardato, la quale, portando il soggetto a “farsi quadro” egli stesso, dovrebbe aprirci a uno spazio che non appaia più unicamente alla stregua di un nostro correlato. In questo modo, le proprietà che determinano il campo visivo vanno sdoppiandosi senza escludersi vicendevolmente: da un lato una spazialità compatta e orientata narcisisticamente, dall’altro ciò che ne impedisce la totalizzazione. L’entificazione a cui conduce la parabola speculare si alterna così all’azione di uno sguardo che, resosi autonomo, ci pietrifica al pari di una gorgone, lasciando emergere ciò che non è inglobabile da una soggettivazione del campo visivo.

2. L’immagine morfogena

L’attenzione posta da Lacan verso l’Io e i suoi processi di strutturazione, lo porta a sussumerlo – fin dai suoi primi seminari – entro un registro “immaginario” quale sua coordinata fondamentale. Al riguardo, l’obiettivo critico dello psicoanalista francese è riportare al suo originale statuto di misconoscimento quell’istanza che l’*ego psychology* ha posto come perno del trattamento analitico.¹ In questo senso Lacan è molto chiaro: «ci

¹ Con essa s’intende una corrente psicoanalitica sviluppatasi negli Stati Uniti dagli anni Venti del XX secolo, entro la quale rientrano importanti esponenti post-freudiani come Hartmann, Kris, Lowenstein e la stessa Anna Freud. Rimandiamo almeno a: Anna FREUD, *The ego and the mechanisms of defence*, Karnac Books, 1992 tr.it Laura Zeller Tolentino, *L’io e i meccanismi di difesa*, Giunti, Milano, 2012; Heinz HARTMANN, *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem*, 1939, tr. it A. Guglielmi, *Psicologia dell’io e problema dell’adattamento*, Bollati Boringhieri, Torino, 1979. Concependo l’Io in quanto istanza autonoma e unitaria, l’*ego psychology* ha ignorato il carattere di radicale passività in cui esso incorre nel suo processo costitutivo. Parliamo di una scuola che ha cercato di riportare, entro il trattamento analitico, la primarietà concessa all’ego rispetto alle altre istanze freudiane, intendendo l’Io dell’analizzato come alleato dell’analista: viene così intrapreso ciò che Lacan chiama un rapporto “da ego a ego”, «ed è lì che bisogna situare la causa di tutte le difficoltà poste dall’elaborazione teorica di

si serve dell'io come il Bororo si serve del pappagallo. Il Bororo dice: sono un pappagallo, noi diciamo: io sono io». ² Contro l'illusione di un'aderenza totale a sé stessi, è necessario problematizzare la pretesa autonomia dell'Io, laddove la sua unità non è che un'unità alienata, un miraggio di totalità che ne provoca la fascinazione mentre lo porta alla captazione verso un'immagine di sé. Da qui, è possibile mostrare un primo paradigma dell'oggettivazione, interessandoci ai rapporti fra l'Io e delle identificazioni formatrici, ovvero, ai suoi mutamenti derivanti dall'incorporazione d'immagini:

«la storia del soggetto si sviluppa in una serie più o meno tipica di identificazioni ideali che rappresentano i più puri fra i fenomeni psichici in quanto rivelano essenzialmente la funzione dell'*imago*. E non concepiamo l'Io altrimenti che come un sistema centrale di queste formazioni». ³

Descrivendo il carattere dell'Io come un «sedimento di investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte oggettuali», ⁴ Freud chiarisce come non vi sia nessuna cesura fra l'Io e le sue formazioni ideali. Sono queste anzi a riempirlo e a sorreggerlo, il che fa dell'Io non solo un oggetto, ma un oggetto vuoto che, vedendo le sue proiezioni svanire una dopo l'altra, svanirebbe semplicemente con esse. È d'altronde lo stesso Lacan ad appellarsi, fin dai suoi primi seminari, allo statuto di oggetto assunto dall'Io: «l'Io è letteralmente un oggetto, un oggetto che adempie una certa funzione che chiamiamo funzione immaginaria». ⁵ Se con quest'affermazione Lacan si riferisce alla possibilità da parte dell'Io di sovrapporsi all'oggetto della pulsione autoimponendosi all'Es come oggetto d'amore, ⁶ si riferisce egualmente a una vera e propria entificazione dell'Io in quei prolungamenti immaginari che, concorrendo alla sua nascita e al suo sviluppo, lo precedono e lo saldano agli stessi.

quello sviluppo della pratica» (Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1975, tr. it. AA. VV. a cura di A. DI CIACCIA, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Einaudi, Torino, 1978, 2014, p. 18).

² Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Parigi 1978, tr. it. AA.VV. e cura di A. DI CIACCIA, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006, p. 47.

³ Jacques LACAN, *Propos sur la causalité psychique*, in J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Discorso sulla causalità psichica*, in J. Lacan (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 172.

⁴ Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig Wien Zürich 1923, tr. it. Cesare Musatti, *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 26.

⁵ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro II*, p. 53.

⁶ Sigmund FREUD, *L'Io e l'Es*, p. 26.

2.1. «Il soggetto si fa oggetto nella parata dello specchio»⁷

È grazie allo “stadio dello specchio” che Lacan ha formalizzato in maniera paradigmatica questa entificazione. Si tratta di un fenomeno che riguarda il bambino tra i sei e i diciotto mesi, orientandone la costituzione dell’Io verso un’identificazione alienante: nell’approcciarsi alla sua immagine riflessa sotto la guida e lo sguardo genitoriale – che introdurrà una formazione dialettica tra un “sei tu” e un “sono io” – l’infante assume la propria immagine riconoscendo la simultaneità dei suoi movimenti rispetto al doppio speculare; da questo momento l’immagine assume un ruolo formante, permettendo di anticipare in maniera immaginaria la forma totale del proprio corpo. Sulla scia dell’esito fondamentale dell’*Introduzione al narcisismo* di Freud, ossia il «concetto di un investimento libidico originario dell’Io»,⁸ Lacan denota il momento in cui il bambino si fissa nell’immagine – dove l’investimento libidico è diretto verso un’immagine che preannuncia un’idea globale di sé – come un vero e proprio rapporto narcisistico da cui seguiranno le successive identificazioni dell’Io. È un evento che affonda le sue radici anatomico-antropologiche nella teoria della “fetalizzazione” di Louis Bolck, la quale analizza lo sviluppo ritardato in cui incorre il risultato evolutivo dell’uomo rispetto agli altri mammiferi.⁹ Ritardo a cui, come vedremo grazie a Lacan, sarà un’immagine a dover sopperire, fungendo da elemento di congiunzione tra il corpo del soggetto e la realtà che lo circonda.

Osserviamo tale eredità a partire da un asserto enunciato in una celebre conferenza dall’anatomista olandese: «le caratteristiche e le condizioni della forma che nel feto

⁷ Jacques LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* in *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 243.

⁸ Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzißmus* (1914) in *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag GmbH, Francoforte; Imago Publishing Co., Ltd, Londra, 1940-1950, tr. it. e a cura di Cesare Musatti, *Introduzione al narcisismo* in S. Freud, *Opere* vol. 7 (1912-1914), Bollati Boringhieri, Torino 1980, p. 445.

⁹ Non è la prima volta che la teoria psicoanalitica si sofferma sull’eco di tale scoperta. Lo stesso Freud, in *Inibizione, sintomo e angoscia*, tracciando una distinzione fra le cause biologiche, filogenetiche e psicologiche alla base delle nevrosi infantili, fa risalire alle prime la «lungamente protratta impotenza e dipendenza del bambino piccolo» (Sigmund FREUD, *Hemmung, Symptom, Angst*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig Wien Zürich 1926, tr.it. Mario Rossi, *Inibizione, sintomo e angoscia*, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 85). Per cui, rispetto ad altri animali, l’essere umano «viene mandato nel mondo più incompleto di loro» (*Ibid*). A questo punto, le due dirette conseguenze sono un’amplificazione della relazione problematica col mondo esterno e l’enorme importanza che assume colui che, proteggendo l’infante dagli eventuali pericoli, sopperirà al suo stato d’impotenza.

degli altri primati sono transitorie, nell'uomo si sono stabilizzate».¹⁰ Se ne deduce che il tratto essenziale dell'uomo risiede nel carattere fetale della sua forma, mantenuta per un tempo maggiormente prolungato rispetto agli altri mammiferi. Risulta d'altronde evidente come rispetto a questi ultimi, l'uomo necessiti delle cure genitoriali per un lasso di tempo quasi eccessivo. Vi è insomma un “principio del ritardo dell'ominazione” che condiziona il mantenimento delle caratteristiche fetali, la cui causa risiede per Bolk nel sistema endocrino, o meglio, in un'alterazione dell'azione di questo sistema: la natura stessa dei complessi ormonali, la loro struttura chimica, contraddice lo sviluppo dei caratteri stessi. L'importanza fondamentale di questo sistema deve andare allora a discapito di altri elementi fisiologici, arrivando a rappresentare una sorta di “organismo per sé”: è lo stesso svilupparsi della forma umana, il radicamento dei suoi tratti costitutivi, a comportare le sue carenze sistematiche.

Gli esiti di Bolk vengono ripresi da Lacan – che si appella alla fetalizzazione come «l'*ananke* somatica dell'impotenza dell'uomo a muoversi»¹¹ – entro la teorizzazione dello stadio dello specchio. A interessarlo è quella prematurità della nascita che porta l'infante a vedersi e a percepirsi in modo frammentato, mancante di una percezione unitaria rispetto a se stesso. I casi d'incoordinazione e impotenza motoria nei mesi presi in considerazione fanno sì che tale identificazione, l'assunzione della propria immagine speculare, porti nel soggetto una profonda trasformazione. Al riguardo, Lacan parla di un'assunzione “giubilatoria” relativa al senso di padronanza che da ora verrà a instaurarsi nel bambino tramite una deriva immaginaria. Spetta ora a un'*imago*, facendosi ambasciatrice dell'unitarietà organica, porre una relazione tra organismo e realtà, relazione che Lacan nota essere all'insegna di un dramma primordiale: il soggetto infatti

«preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della

¹⁰ Louis BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Gustav Fischer, Jena, 1926, tr. it. Rossella Bonito Oliva, *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 51.

¹¹ Jacques LACAN, *Subversion du su sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 814.

sua totalità, ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale». ¹²

Al di là di uno spazio newtoniano, indipendente dai nostri eventi e indifferente ai processi d'individuazione, il modello speculare è uno schema dinamico – suscettibile di un continuo rinnovarsi – legato a quella che Merleau-Ponty chiamerebbe una “spazialità di situazione”: una base teorica per la correlazione tra lo spazio corporeo, orientato, e quello intellegibile. Partiamo dunque «dal presupposto, del tutto anti-kantiano, che lo spazio è “la forma necessaria della cosalità, e non la forma dei vissuti o, più precisamente, dei vissuti sensoriali”. Non è quindi, kantianamente, una “forma dell'intuizione”, ma qualcosa che va costituito, inseparabile da un *Leib*, da un corpo vivo che gira intorno alle cose». ¹³ Se la strutturazione di uno spazio e il nostro situarci in esso vanno riconosciuti come modalità dell'inerire corporeo a un campo percettivo, allora, la subordinazione all'immagine rivela la configurazione spaziale come «fenomeno di struttura [...] all'interno di un campo percettivo che contribuisce per intero a motivarla proponendo al soggetto concreto un ancoraggio possibile». ¹⁴

2.2. Gestalt e schema corporeo

Lacan mostra la captazione rispetto a un'immagine, ma non tutte le immagini si equivalgono: come lo spazio ha per Merleau-Ponty le sue “direzioni privilegiate”, così le immagini che inchiodano il soggetto vanno configurandosi per rispondere a una richiesta basata su di una mancanza. Troviamo in esse una forma sulla quale il soggetto si fissa e il cui primeggiare accompagna la funzione di captazione designata da Lacan. Si tratta dell'imporsi di una forma nell'accezione che ne darebbe la psicologia della *Gestalt*, ed è proprio quest'accezione che permette un collegamento tra l'oggettivazione in un'immagine “altra”, quella del simile e del doppio speculare, con la “forma” teorizzata dai gestaltisti. In questo senso, come osserva David Katz, le forme ottiche per lo più si producono coercitivamente, e non solo: «quanto più “forte” è la forma, tanto più intensa è questa coercizione». ¹⁵ Si tratta di una tendenza alla pregnanza, una

¹² Jacques Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique*, in J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in J. Lacan (a cura di G. B. Contri), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 91.

¹³ Elio FRANZINI, *La rappresentazione dello spazio*, Mimesis, Milano 2011, p. 29.

¹⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 369.

¹⁵ David KATZ, *Gestaltpsychologie*, Benno Schwabe & Co, Basilea 1948, tr. it. E. Arian, *La psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Roma 1950, p. 109.

predilezione dell'attività percettiva verso determinate unità e organizzazioni: «interi semplici e regolari, anche superfici chiuse, si formano più prontamente e in scala più generale che non interi irregolari e aperti».¹⁶ La disomogeneità e lo smembramento percettivo sarebbero quindi deficitari rispetto alla compattezza formale, o meglio, tenderebbero a questa prendendola come vettore. Non solo le unità sensoriali sono subordinate all'organizzazione sensoriale, ma la tensione verso l'unità percettiva (ad esempio nell'organizzazione visiva) influenza a sua volta il funzionamento e l'organizzazione dell'apparato motorio. Vediamo dunque, secondo Koffka, oltre che un primato fenomenico e funzionale della forma, un suo primato genetico relativo alla situazione infantile, la quale risulterebbe manchevole nella saldatura tra dati visivi e cinestetici. Ne consegue uno sconfinamento dell'Io infantile negli oggetti che lo circondano.

La possibilità di un simile sconfinamento risiede nella reciproca implicazione degli elementi in uno spazio, ossia in una nozione di “campo” mutuata dalla fisica e che resta una tra le più elaborate dalla psicologia della *Gestalt*. Potremmo definirlo, con Koffka, come «la distribuzione degli sforzi e delle tensioni in un dato ambiente»,¹⁷ la quale «determina il comportamento di un corpo avente una data costituzione in tale ambiente».¹⁸ La nozione di campo integra la nostra base di partenza, vale a dire una strutturazione mediante un modello ottico, speculare, che si fonda sul passaggio da una teoria geometrica tradizionale a una teoria dinamica dello spazio ottico. Gli elementi compartecipanti non possono essere ridotti a segmenti da ripercorrere a posteriori, ma andranno piuttosto analizzati parallelamente alle trasformazioni ambientali e spaziali, di modo che non si ponga nessuna cesura fra spazio e contenuto: come nel sollevamento di un normale peso viene implicata, oltre al gruppo muscolare in questione, la restante muscolatura, ciò che condiziona l'impressione «in un punto circoscritto del campo visivo è lo stato eccitatorio globale del campo visivo».¹⁹ Köhler nota come l'innatismo e il meccanicismo siano le basi psicologiche che tendono al contrario alla separazione, le quali, escludendo «qualsiasi tipo di interrelazione dinamica fra le varie parti di un

¹⁶ *Ivi*, p. 100.

¹⁷ Kurt KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt, New York 1935, tr. it. C. Sborghi, *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Roma 2006, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ David KATZ, *La psicologia della forma*, p. 115.

campo»,²⁰ lo sostituiranno con «un puro e semplice mosaico»,²¹ dove «ciascun elemento resta affatto indifferente alla natura degli elementi circonvicini». ²²

L'unità impositiva proposta dalla *Gestalt* va però complicata. Bisogna focalizzarsi sopra un'unità dinamica che alterni la possibilità del raccoglimento all'eventualità della disgregazione, correlando in maniera non definitiva le parti al tutto. Paul Schilder, tramite la nozione di schema corporeo, pone la sua attenzione proprio sulla non fissità dello schema. Vediamo appunto, con Schilder, un passo avanti rispetto alla psicologia della *Gestalt* nel suo legame con l'oggettivazione speculare proposta da Lacan: lo schema corporeo radicalizza l'oggettivazione immaginaria tramite la facoltà – accanto alla possibilità di formare un'unità ideale dell'Io al pari della forma gestaltica – di disgregare questa stessa unità. Ipostatizzare il carattere formale significa per contro ignorare la dialettica che alterna unità e dispersione; di conseguenza, ora il processo non può che risultare duplice: «non solo una tendenza a costruire il modello posturale del corpo, ma anche una tendenza a distruggere tale immagine». ²³ Quest'immagine che va costituendosi risente delle determinazioni attive (tattili, visive, motorie ecc.) del soggetto, ma ogni ristrutturazione opera ugualmente alla coercizione dello stesso, relegandolo a un'entificazione che, oltre a unire le singole parti, ha la facoltà di respingerle: «lo schema corporeo [...] non solo personizza le parti, ma anche spesso le rigetta». ²⁴

Pertanto, la mancata unità rispetto a sé stessi si riflette in un mondo altrettanto disorganizzato, allora l'organizzazione dell'ambiente e degli oggetti che lo compongono risente prima di tutto di una strutturazione più o meno efficace. Così la nostra immagine, imprimendosi nello spazio, lo antropomorfizza: l'ideale dell'unità non s'accomoda solo nell'altro, ma accompagna interamente la realtà percepita. Questo tratto “egomorfico”, tipico della funzione immaginaria, porta una reversibilità tra il soggetto e gli enti che abitano il suo spazio vitale. Se «l'oggetto è sempre più o meno strutturato come l'immagine del corpo del soggetto», ²⁵ è vero anche il contrario: ciò che espande i confini dell'Io è lo stesso fattore che porta a confonderli. Non c'è

²⁰ Wolfgang KÖHLER, *Gestalt psychology*, Liveright Publishing Corporation, New York 1947, trad. it. G. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 82.

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*.

²³ Paul SCHILDER, *The Image and the Appearance of the Human Body*; *Studies in Constructive Energies of the Psyche*, Routledge, London 1950, tr. it. *Immagine di sé e schema corporeo*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 150.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ivi*, p. 193.

alcuna facoltà a senso unico, alcuna impermeabilità del soggetto che lo renderebbe immune dall'ipostatizzarsi nelle componenti che ne hanno accolto la forma. Ragione per cui, secondo Schilder, l'individuo non può che incappare in una certa conseguenza oggettivante legata allo strutturarsi dello schema corporeo: «noi percepiamo il nostro corpo in modo non differente da qualsiasi altro oggetto».²⁶

Nelle diverse strutturazioni l'immagine assume un carattere anticipatorio, precede l'Io, ma si tratta di un prolungamento più che di uno sdoppiamento, dal momento che i suoi confini hanno la proprietà di espandersi e ritrarsi. Dunque, non solo le frontiere dell'Io risultano estremamente variabili, ma queste s'intersecano, come sostiene Schilder, con gli altri modelli posturali.²⁷ Non si tratta – al pari dell'*Einfühlung* lippsiana – di proiettare in un altro individuo i nostri stati d'animo e la nostra corporeità, ma di un'originaria correlazione intersoggettiva fra le diverse immagini corporee. È ciò che osserviamo grazie a Lacan, dal momento in cui, parallelamente alla prima “sanzione” speculare, ha inizio ugualmente quell'alienazione/captazione rispetto all'altro e alla sua immagine. È con la mediazione dell'immagine dell'altro che va formandosi la prima identificazione costitutiva, l'assunzione di una padronanza non ancora conquistata. Tale assunzione manifesta un movimento ad “altalena”, dettato da un continuo gioco di rimandi tra sé e l'immagine dell'altro, supporto del desiderio del soggetto in quanto fulcro della formazione di un Io Ideale. Ragione per cui la dinamica immaginaria si rivela un fenomeno costitutivamente aggressivo e conflittuale.²⁸ Infatti, se quest'alternanza altalenante provoca una reazione giubilatoria in seguito all'assunzione dell'immagine, essa causa contemporaneamente la volontà di distruggere il supporto del desiderio: forma desiderabile perché sbocco delle idealizzazioni e forma irraggiungibile, in quanto sempre al di là delle possibilità di quell'Io che cade da un'identificazione all'altra. Il desiderio di totale aderenza all'immagine si alterna così

²⁶ *Ivi*, p. 119.

²⁷ Questo è particolarmente evidente, come caso limite, in alcune situazioni patologiche. Ad esempio, Schilder cita il caso di una paziente che traspone quasi in maniera immediata i fenomeni della realtà circostante nella sua immagine corporea. Leggiamo dalle sue stesse descrizioni: «quando lo spazzino spazzava le strade avevo l'impressione che mi spazzasse i genitali. Mi sentivo come se mi squartasse e provavo un dolore tremendo [...] Questa mattina un dottore ha camminato sopra di me; camminava sul mio corpo, non mi era vicino, ma mi feriva [...] Quando un bambino accenna ad indicarmi in maniera repentina e possessiva io me lo sento nel sangue e nelle ossa» (*Ivi*, pp. 252-253).

²⁸ Aggressività che deriva proprio da quell'“ominizzazione del mondo” precedentemente menzionata, e che ritroviamo descritta – in una conferenza “inaugurale” rispetto al rapporto che Lacan intesse fra aggressività e registro immaginario – come «furiosa passione che spinge l'uomo a imprimere nella realtà la propria immagine». (Jacques LACAN, *L'aggressività en psychanalyse*, in J. LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *L'aggressività in psicoanalisi*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 110).

alla volontà di distruggere la sede dell'alienazione, ma non si tratta che di alterazioni prospettiche, diverse inclinazioni del legame speculare che mostrano l'immediata reversibilità fra esaltazione immaginaria e dinamica aggressiva; come ha scritto René Girard: «solo l'essere che ci impedisce di soddisfare un desiderio che lui stesso ci ha suggerito è realmente oggetto di odio».²⁹

In questa sede, non possiamo che accennare all'apertura indicata da Lacan rispetto all'aggressività immaginaria, ovvero, un piano simbolico irriducibile al singolo discorso del parlante che, trascendendo il soggetto, lo assoggetta a una circolazione metonimica entro cui egli dovrà cercare di reperirsi. A differenza dell'animale non umano, l'uomo non è immerso totalmente nella dinamica immaginaria, dal momento che solo nella dimensione transindividuale di un linguaggio inteso come struttura è possibile rilevare le coordinate delle diverse strutturazioni immaginarie. Un piano simbolico che prima di ogni aspetto comunicativo e significativo denota una proprietà ontologica: «se dobbiamo definire in quale momento l'uomo diventa umano, diciamo che è nel momento in cui, per quanto poco, egli entra nella relazione simbolica».³⁰ In particolar modo nei suoi seminari degli anni Cinquanta, Lacan indicherà il simbolico come coestensivo all'Edipo, seguendo Freud nell'intendere l'identificazione edipica col padre come funzione di trascendimento di un'aggressività costitutiva alla psicogenesi. Ora, un'identificazione simbolica va situandosi laddove vi era solo un'identificazione immaginaria, così, le immagini che pietrificavano il soggetto risulteranno guidate e filtrate da un piano significante che gli preesisteva: partendo dall'oggettivazione relativa all'identificazione immaginaria e speculare, si giunge a una significantizzazione della stessa, all'ipostatizzazione del soggetto in una “catena significante”. Si evidenzia così come il soggetto venga introdotto al mondo attraverso un duplice processo di alienazione e generazione: egli «non è altro che l'emergere nell'essere di una proprietà fondamentale del linguaggio. È “ego” che dice “ego”».³¹

3. Verso l'ectopia

Abbiamo avuto modo di osservare come il registro immaginario porti con sé una determinata configurazione spaziale correlativamente a una configurazione corporea. Sotto l'azione morfogena dell'immagine, il corpo usciva “immaginarmente” da uno stato disarticolato: pagando il prezzo dell'oggettivazione e della fissazione immaginaria,

²⁹ René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pluriel, Paris 2010, p. 24.

³⁰ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro I*, p. 185.

³¹ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. M.V. Giuliani, *La soggettività nel linguaggio*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 312.

si acquisiva la facoltà illusoria di plasmare il proprio corpo insieme all'intero spazio circostante. Ora, si presenta la possibilità di formalizzare il punto di rottura di uno spazio ordinato e immaginario, l'elemento opaco che, costitutivamente restio a integrarsi alle disposizioni del *moi*, permette la tenuta di ciò che gli si struttura attorno.

Non si tratta di dividere una realtà illusoria da un nucleo veritativo, si è vicini, piuttosto, a una relazione tra due concezioni visuali/spaziali che non impropriamente potremmo definire fenomenologica: perché possa emergere una funzione scopica che metta in crisi lo spazio immaginario, è necessario attraversare uno spazio pre-strutturato, ricalcato sopra le necessità narcisistiche di un soggetto demiurgo. Per fare questo dobbiamo introdurre la formalizzazione lacaniana di un "oggetto sguardo", declinazione scopica di quell'oggetto piccolo *a* emerso lungo i seminari dello psicoanalista francese: «oggetto privilegiato, sorto da qualche separazione primitiva, da qualche automutilazione indotta dall'avvicinarsi stesso rispetto al reale». ³²

Per intendere la continuità di questo oggetto col campo speculare, basti pensare al fatto che in quest'ultimo, lungi da rapportarci con una forma anonima, ci confrontiamo con una forma dotata di un investimento libidico. È qui che il soggetto trova *a* come presenza «troppo vicina a lui per essere vista, ma che è l'*initium* del desiderio». ³³ Vi è dunque un *quantum* d'investimento che pur donando all'immagine un valore erotico non figura nell'immagine stessa, come se quest'ultima si accomodasse su di *a* rivestendolo e celandolo. Un elemento che pur concernendomi non appare, o meglio, il cui apparire potrebbe essere in linea con la definizione heideggeriana di apparenza: non una manifestazione di sé, bensì, l'annunciarsi di qualcosa che non si manifesta mediante qualcosa che si manifesta. Il che ci porta in un campo che non è più quello dei fenomeni: «i fenomeni non sono mai apparenze, anche se ogni apparenza rinvia al fenomeno». ³⁴

3.1. L'oggetto sguardo

Nel decimo seminario di Lacan, troviamo uno schema elementare di divisione in cui il grande Altro – "tesoro dei significanti" da cui parte e si destina ogni discorso –

³² Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1973, tr. it. AA.VV. e cura di Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Einaudi, Torino 2003.

³³ *Ivi*, p. 46.

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Mohr, Tübingen 1927, tr. it. Pietro Chiodi e cura di F.VOLPI, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2005, p. 44.

“marca” il soggetto.³⁵ Si tratta della funzione oggettivante e soggettivante dell’azione significante che abbiamo precedentemente menzionato. Ciò che vediamo ora, ed è ciò che lo schema ci indica, è come l’incidenza significante, operando sul soggetto, lasci un resto “sacrificato” a tale operazione.

A
S
a

a, nella sua funzione residuale, incarna un *quantum* di reale, «è il soggetto nel suo reale irriducibile».³⁶ Resto di ciò che si perde irrimediabilmente in seguito all’operazione di significantizzazione e, perdendosi, causa la funzione desiderante del soggetto. Funzione causale che si chiarisce nel momento in cui Lacan accosta l’oggetto *a* al feticcio. Non è il feticcio a venire desiderato, esso deve semplicemente essere presente perché si possa instaurare la dinamica desiderante: anziché trovarsi nella posizione di oggetto mirato, *a* si situa “dietro” al desiderio, precedendolo causalmente. Da qui, Jacques-Alain Miller traccia una divisione interessante, ponendo da un lato l’*agalma*, l’oggetto prezioso che si presta alla mira desiderante e che ricorre nell’ottavo

³⁵ Possiamo intendere l’Altro come un “codice” contenente il listino dei significanti adoperabili. In questo senso esso acquista una funzione eminentemente storica, perimetrando con un prontuario significante la precomprensione del soggetto. Ma l’anonimato del codice cessa nel momento in cui questo luogo Altro risulta al contempo la cifra di come la funzione appetiva e desiderante di quel soggetto formantesi alla luce del linguaggio, sia determinata da un piano che avvalorando, approvando o rifiutandone i messaggi, oggettiva il soggetto nel momento in cui mostra una propria funzione desiderante: il soggetto, ora, diventa propriamente l’oggetto del desiderio dell’Altro. Altro che si trova al suo posto prima ancora che il soggetto sperimenti la significazione. Si tratta della funzione *nachträglich* del significante riscontrabile nella scansione di ogni semplice frase: è «sempre per un gioco retroattivo della successione dei significanti che si afferma e si precisa il significato. È a posteriori che il messaggio prende forma, a partire dal significante, dal codice, che lo precede» (Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VI. Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, Paris 2013, tr. it AA. VV. e cura di A. DI CIACCIA, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, Einaudi, Torino 2016, p. 16).

³⁶ Colette SOLER, *L’angoscia. Seminario di lettura di testo*, Edizioni Praxis del Campo lacaniano, Roma 2014, p. 65.

seminario di Lacan,³⁷ laddove sul versante di *a* troviamo la *palea*, lo scarto, il «resto aborrito dall'Altro»³⁸ dietro a un elemento che non brilla di luce propria.

Portando la nostra attenzione verso l'oggetto sguardo, ci troviamo di fronte a una particolare declinazione di *a*, la quale non potrebbe configurarsi senza quell'apertura teorica che porta Lacan a studiare i correlati pulsionali freudiani a partire dalla categoria della separazione. Categoria che mostra il nesso fra l'oggettivazione scopica, legata alla funzione di taglio insita negli oggetti *a*, e la peculiare oggettivazione di un corpo che, non potendola integrare in alcun funzionamento, si trova oggetto della dinamica pulsionale. Vediamo dunque un'«irruzione del corpo pulsionale nel corpo, che fa del corpo stesso un suo oggetto».³⁹ Irruzione che si presentifica tramite il “prelevarsi” degli oggetti *a*, rappresentanti di quella libido “indistruttibile” che, per via della riproduzione sessuata, è presente nel vivente solo in termini differenziali. Precisamente, la separazione che incontriamo nel campo scopico è una scissione – una schisi – tra l'occhio e lo sguardo, una dislocazione che intacca la simmetria del piano speculare: ora «la struttura del faccia a faccia viene rimpiazzata, cede il posto alla struttura dello sconfinamento, dell'ectopia».⁴⁰ Definire lo sguardo come oggetto, oggettivarlo, ha prima di tutto la funzione di non relegarlo a strumento dell'attività soggettiva nell'“afferrare” un elemento intenzionato. In quanto oggetto, esso presenta la peculiarità di autonomizzarsi rispetto all'organo visivo. Ci troviamo così circondati e “usati” da uno sguardo che si pone al di qua di una linea retta formantesi tra noi e l'oggetto, vera e propria esemplificazione di come non tutto ciò che si dispone all'interno del campo visivo diventi immediatamente un correlato della nostra facoltà scopica.

Così dicendo, ci scostiamo da una disposizione spaziale legata alla visuale prospettica e all'ottica geometrica per avvicinarci a uno sguardo che si colloca come «rovescio della coscienza».⁴¹ Un chiaro esempio di come Lacan esemplifichi uno scollamento dall'ottica geometrica e dal soggetto che implicitamente presuppone, è il fenomeno anamorfico in campo pittorico: con esso, avremmo un'illusione ottica che prevede la proiezione “distorta” di un'immagine su di un piano, di modo che il soggetto del

³⁷ Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert*, Éditions du Seuil, Paris 2001, tr. it. AA. VV e cura di Antonio Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino 2008.

³⁸ Colette SOLER, *L'angoscia. Seminario di lettura di testo*, p. 129.

³⁹ Alex Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad Edizioni, Teramo, 2016, p. 83.

⁴⁰ Jacques-Alain MILLER, *Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan*, «La Cause freudienne», 59, 2005, tr.it. a cura di A. DI CIACCIA, *L'angoscia. Introduzione al seminario X di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 92.

⁴¹ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro XI*, p. 82.

quadro non sarà riconoscibile se non situandosi in una determinata posizione. L'esempio a cui Lacan si riferisce è *Gli ambasciatori* di Hans Holbein, una delle produzioni pittoriche meglio identificabili col fenomeno anamorfico.



Anzitutto, è molto interessante come Lacan contestualizzi il quadro nella sua dimensione storica. Il dipinto è del 1533, siamo dunque «nel cuore stesso dell'epoca in cui si delinea il soggetto e si cerca l'ottica geometrica»,⁴² eppure, siamo lontani da quei dipinti caratterizzati secondo Merleau-Ponty da «un aspetto pacifico, decente, rispettoso che deriva loro dall'esser dominati da uno sguardo fissato all'infinito».⁴³ L'elemento anamorfico – che nel quadro di Holbein si concretizza nella figura di un teschio –

assorbendoci nel quadro, elide la distanza rassicurante che abbiamo con l'oggetto. La posizione de *Gli ambasciatori* rispetto alla prospettiva cinquecentesca si connette quindi alla rottura che lo stesso Lacan cerca di delineare rispetto all'ottica geometrica. È infatti nella dirompenza anamorfica del quadro di Holbein che possiamo trovare qualcosa di vicino all'oggetto sguardo, alla sua funzione «pulsatile, eclatante e ostentata».⁴⁴ Quest'ultimo, è proprio ciò che è necessario omettere perché il polo soggettivo che permette la funzione prospettica non venga annichilito e spossessato dalla visione, ciò che erompendo all'interno della prospettiva sovverte lo spettatore, riflettendo «il nostro proprio nulla nella figura del teschio».⁴⁵

3.2. *Punctum e lembo*

Questo residuo opacizzante che pone lo spettatore a livello di “quadro” ha delle convergenze con ciò che Roland Barthes, nel suo saggio dedicato alla fotografia,

⁴² *Ivi*, p. 87.

⁴³ Maurice MERLEAU-PONTY, *Causeries* 1948, Éditions du Seuil, Parigi 2002, tr.it. Federico Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 26.

⁴⁴ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro XI*, p. 87.

⁴⁵ *Ivi*, p. 91.

definisce come *punctum*. Troviamo questo elemento in un particolare, in un dettaglio della fotografia che, nel momento in cui ci capta, sembra avere la proprietà di espandersi, di catturare totalmente la nostra attenzione riempiendo la totalità dell'immagine:

«un dettaglio viene a sconvolgere tutta la mia lettura; è un mutamento vivo del mio interesse, una folgorazione. A causa di *qualcosa* la foto non è più una foto *qualunque*. Questo *qualcosa* ha fatto *tilt*, mi ha trasmesso una leggera vibrazione, un *satori*, il passaggio d'un vuoto». ⁴⁶

Il *punctum* rappresenta il referente migliore nel denotare il carattere oggettivante della fotografia, il divenire-oggetto che essa segnala: non tanto per il destino spettrale in cui incorre il soggetto trasformatosi in modello, quanto per il suo farsi quadro una volta delegato all'immagine il suo "punto di vista". Allora, l'operazione fotografica può farsi testimone di quella funzione mortifera che Lacan attribuiva all'anamorfosi di Holbein, nel momento in cui, assorbendoci nel vuoto della rappresentazione, essa rendeva palpabile la nostra inconsistenza: così, la fotografia «rappresenta quel particolarissimo momento in cui, a dire il vero, non sono né un oggetto né un soggetto, ma piuttosto un soggetto che si sente diventare oggetto: in quel momento io vivo una micro-esperienza della morte». ⁴⁷ L'effetto dirompente del *punctum* in ambito figurativo viene sottolineato anche da Didi-Huberman attraverso il "lembo" (*pan*), il quale indica «l'effetto, tanto strutturale quanto fenomenologico, attraverso cui l'*extensum* del quadro fa di colpo *punctum*, ma allo stesso tempo *spatium* – profondità implicata, intensa, temporale». ⁴⁸ Non potendo sussistere che sotto forma di resto, la spazialità del *punctum* non può trovare legittimazione nell'estensione dell'opera pittorica; eppure, a partire da una posizione paradossale, esso ha la proprietà di sovvertire la totalità del quadro, di rappresentare il «ribaltamento panico del locale sul globale». ⁴⁹

Queste testimonianze, lungi dal rinchiudere l'analisi del campo visivo al pittorico o al fotografico, partecipano alla complessità del discorso impostato da Lacan: un discorso estetico *tout court*. Lacan è interessato alla preesistenza di un vedere al quale il soggetto è «sottomesso in modo originario»: ⁵⁰ «io non vedo che da un punto ma, nella

⁴⁶ Roland BARTHES, *La chambre Claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980. tr.it. Renzo Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980, p. 50.

⁴⁷ *Ivi*, p. 30.

⁴⁸ Georges DIDI-HUBERMAN, *La peinture incarnée*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985, tr.it. S. Guindani, *La pittura incarnata. Saggio sull'immagine vivente*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 39.

⁴⁹ *Ivi*, p. 48.

⁵⁰ *Ivi*, p. 72.

mia esistenza, io sono guardato da ogni parte».⁵¹ Il mondo, il suo spettacolo che si staglia in ogni esperienza, anziché presentarsi anonimamente sembra guardarci, farci «*speculum mundi*»,⁵² indicando una strana soggettività di cui sembra caricarsi lo spazio insieme agli enti che concorrono a formarlo. Come se il mondo in cui dimoriamo avesse a sua volta una pulsione scopica, cui Lacan rende conto introducendo un curioso neologismo: «il mondo è *onnivoyeur*».⁵³ Non solo, come noi, esso non sembrerebbe presentare unicamente una tensione verso il vedere, ma anche una particolare inclinazione allo scoprirsi e al mostrarsi: precedentemente all'atto visivo, sono le cose stesse che offrono un dare-a-vedere. Questo assunto lacaniano è precisamente la tesi a cui Jean Baudrillard giunge tramite una riflessione sull'oggetto e, in particolare, sull'oggetto fotografico. Il fotografo può diventare un ottimo *medium* dell'operazione fotografica solo a patto di auto-interrompersi, di declinare per quanto possibile l'idea stessa del possesso sullo sguardo. È prima di tutto l'oggetto, la scena stessa a volersi fotografata: «il soggetto è solo l'agente dell'apparizione ironica delle cose».⁵⁴ «Per raggiungere la fotogenia bisogna farsi inumani»,⁵⁵ bisogna oggettivarsi coscienziosamente, godere della propria assenza a favore di quello che Baudrillard definirebbe “lo scaltro genio dell'oggetto”. Allora l'oggetto, nel suo movimento “vendicativo”, ripagherebbe il soggetto con un'oggettivazione reversiva, per condurlo infine a una sparizione quale detronazione ultima della sua attività estetica: «l'oggetto è ciò che è scomparso all'orizzonte del soggetto, ed è dal fondo di questa sparizione che esso avvolge il soggetto nella sua strategia fatale. È allora il soggetto che scompare all'orizzonte dell'oggetto».⁵⁶

«Non esiste la redenzione dell'oggetto; in qualche luogo c'è un “avanzo”, di cui il soggetto non può impossessarsi».⁵⁷ Questo “avanzo” a cui allude Baudrillard sembra rappresentare la controparte del principio husserliano dell'evidenza, quell'esperienza dell'essente che, abbracciando ogni atto intenzionale, mira al presentarsi del fenomeno nella sua autofferenza originaria, caratterizzandosi per una differente gradazione di completezza. Un esercizio infinito che ha come correlato nient'altro che

⁵¹ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro XI*, p. 71.

⁵² *Ibidem*

⁵³ *Ivi*, p. 75.

⁵⁴ Jean BAUDRILLARD, *Car l'illusion ne s'oppose pas à la réalité*, Éditions Descartes, Paris 1998, trad. it. Y. Mélaouah, *È l'oggetto che vi pensa*, Pagine d'Arte, Tesserete 2003, p. 5.

⁵⁵ *Ivi*, p. 11.

⁵⁶ Jean BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris 1983, trad. it. S. D'Alessandro, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 129.

⁵⁷ Jean Baudrillard, *Mots de passe*, Ed. Fayard, 2000, tr. it. Giorgia Biolghini, *Parole chiave*, Armando Editore, Roma 2013, p. 8.

«la verità pura e autentica»,⁵⁸ teso a «pervenire al riempimento del significato dell'intenzione»⁵⁹ attraverso un graduale denudamento del fenomeno. In quanto compito rigoroso, in quanto *telos* della coscienza, l'evidenza fenomenologica appare come la strada maestra per approssimarci alla cosa. Tuttavia,

«il voler vedere le cose “in carne e ossa” o “completamente nude”, che il principio dell'evidenza eleva a metodo, significa in fondo riconoscere che nella loro esteriorità resta l'eco dell'estraneo in sé primo che ancora si continua a cercare in esse».⁶⁰

Allora, provocando l'oggetto a manifestarsi nella sua completezza, lo sguardo puro del fenomenologo “disinteressato” rivela una matrice che Stefano Bancalari ha acutamente definito “pornografica”, perseverata da una pulsione scopica correlata alla ricerca dell'evidenza (e in particolar modo alla ricerca dell'evidenza “adeguata”, il cui punto limite è spinto fino all'irraggiungibile). Essa risulta dunque la «legittimazione sistematica di questo tendere alla visione di cui l'intenzionalità consiste, il quale viene elevato al rango di principio metodologico ultimo: *in linea di principio e per principio* – il principio dell'evidenza, appunto – *si deve vedere e poter vedere tutto*».⁶¹

3.3. Un *excursus* fenomenologico I: la Quinta Meditazione cartesiana

Il punto centrale del fenomeno visivo risiede per Lacan nella sua funzione divisiva, nella separazione tra occhio e sguardo che accompagna il vedere. In questo senso, un'essenziale intuizione fenomenologica accoglierebbe già una schisi:

«i fenomenologi hanno potuto articolare con precisione, e nel modo più sconcertante, come sia assolutamente chiaro che io vedo al di fuori, che la percezione non è in me, ma sugli oggetti che essa afferra».⁶²

A tale riguardo, vogliamo prendere le mosse da un presupposto indispensabile per la costituzione di un'estetica che, partendo dall'oggetto sguardo, assuma un ruolo al contempo proficuo e conflittuale con un approccio fenomenologico al campo scopico: la Quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl.

⁵⁸ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen un Pariser Vorträge*, Martinus Nihoff, Den Haag 1950, tr. it. Armando Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 84.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Stefano BANCALARI, *Fenomenologia e pornografia*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 39.

⁶¹ *Ivi*, p. 27.

⁶² *Ivi*, p. 79.

Per indagare quel che fin dalle prime pagine della Quinta Meditazione viene indicato come un mondo intersoggettivo, Husserl compie un passo indietro: per osservare i limiti di una posizione solipsista, la assume pienamente, praticando un'operazione di riduzione tesa a escludere qualsiasi riferimento possibile verso l'alterità. Ovvero, vuole far «restare in un primo momento tematicamente fuori circuito»⁶³ l'intenzionalità diretta all'estraneo. In seguito a quest'astrazione, approdiamo per Husserl a due intuizioni fondamentali. Anzitutto, osserviamo come anche nell'astrazione «permane per noi uno strato unitariamente coerente del fenomeno del mondo»,⁶⁴ inoltre, pur restando in una sfera purificata da una soggettività estranea, o meglio, da un senso che le apparterebbe, ci imbattiamo in corpi fisici. A questo punto emerge una differenza sostanziale, dal momento che tra questi corpi, solo il mio corpo vivo (*Leib*) si distingue dagli altri corpi “meramente” fisici (*Körper*). Solo io, in quanto corpo vivo che ha appercezione di se stesso, sono un'unità psicofisica che può ricondurre a sé i fenomeni cinestetici. A partire da queste due intuizioni bisogna osservare i livelli di costituzione dell'altro, vere e proprie presentificazioni che si sviluppano dalla prima presentazione del corpo materiale intenzionato. Una prima presentificazione – che Husserl chiama “appresentazione” – ha a che fare con la facoltà immaginativa, la quale pone le proprietà del corpo proprio lì dove vedo ciò che mi si presenta ancora come corpo fisico. Un'appercezione analogica che, grazie a una peculiare somiglianza, «renda rappresentabile un esser insieme qui».⁶⁵

Assistiamo ora a un secondo livello di presentificazione proposto da Husserl: l'“appaimento”. Partendo dall'*alter ego* che l'*ego* trascendentale incontra nel suo campo percettivo, abbiamo osservato una particolare somiglianza rispetto al corpo fisico intenzionato, la quale rende possibile un accoppiamento fenomenico col mio corpo vivo. Ora, il punto è come si possa trasporre in questo corpo intenzionato la proprietà di “corpo vivo” che, nel caso dell'*ego* primordiale, si dà appercettivamente. Tale possibilità viene introdotta da Husserl tramite una categoria inedita: «nell'esperienza il corpo vivo estraneo continua progressivamente ad annunciarsi come corpo vivo vero e proprio solo nel suo mutevole, ma continuamente concordante, comportamento».⁶⁶ Una categoria inedita, quella del comportamento, che mantiene un collegamento con la presentificazione “immaginativa” osservata precedentemente: il comportamento

⁶³ Edmund HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, p. 170.

⁶⁴ *Ivi*, p. 172.

⁶⁵ *Ivi*, p. 187.

⁶⁶ *Ivi*, p. 193.

dell'estraneo è un comportamento che io stesso potrei tenere, il quale si dispiega da una mia possibile astrazione spaziale, dal momento che io stesso posso figurarmi lì dove osservo l'*alter ego*.

Con Lacan usciamo dal metodo costitutivo proposto da Husserl all'inizio della *Meditazione*, in cui l'altro risulta anzitutto come «una modificazione del mio *ego*»,⁶⁷ qualcosa che deve le sue proprietà alla mia facoltà traspositiva. Una simile posizione, benchè inserita in un momento di riduzione, non può che scontrarsi con la precedenza fenomenologica di un'auto-oggettivazione all'interno del campo scopico. In questo senso, nella Quinta Meditazione sembra emergere una posizione difensiva rispetto a un'oggettivazione inconciliabile con la costituzione dell'*ego* trascendentale. Se l'appaiamento portava il soggetto intenzionante a porsi al posto di colui che, prima di darsi come *alter-ego*, veniva originariamente intenzionato solo in quanto *körper*, al soggetto intenzionante resta preclusa la possibilità di restare imbrigliato egli stesso in una cattura oggettivante al pari del polo intenzionato, possibilità “esorcizzata” una volta entrati a pieno nella comunità intermonadica. Seppur muovendoci in un lessico inconciliabile con quello husserliano, ci sembra invece di cogliere in Lacan un deciso mantenimento di quel nocciolo cosale frutto di un'oggettivazione costitutiva, il che, allontanandolo da Husserl, lo avvicina all'analisi sartriana dello sguardo che troviamo ne *L'essere e il nulla*.

3.4. Un *excursus* fenomenologico II: l'essere-visto-da-altri

Anche Sartre si muove da un'esplicita assunzione del carattere oggettivante del fenomeno visivo. Assunzione che sembra stagliarsi proprio dalla Quinta Meditazione di Husserl, portandolo ad assumere un taglio, per certi versi, volutamente “cartesiano”:

«quella donna che vedo venire verso di me, quell'uomo che passa nella strada, quel mendicante che sento cantare dalla finestra, sono per me degli oggetti, non c'è dubbio. Così è assodato che uno dei modi di presenza d'altri a me è l'oggettività».⁶⁸

In questo semplice assunto vediamo l'eredità dell'Husserl delle *Meditazioni cartesiane*, anche se, nell'analisi di Sartre, sembra compiersi una critica verso quell'aspetto “difensivo” che emerge dalle stesse *Meditazioni*: «si è generalmente considerato il problema degli altri come se la relazione prima con cui l'altro si scopre fosse

⁶⁷ *Ivi*, p. 194.

⁶⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. Giuseppe Del Bo, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 321.

l'oggettività». ⁶⁹ Tale oggettivazione primaria del soggetto intenzionato dal mio sguardo declinerebbe un fattore essenziale, per cui «l'essere-visto-da-altri è la verità del “vedere-altri”». ⁷⁰ Se tale carattere veritativo corrisponde ad una primarietà dell'“essere visto” all'interno della dialettica scopica, ci troviamo in una posizione antitetica rispetto all'assunto di partenza che fa muovere tutta la Quinta Meditazione. Ora, «altri è anzitutto per me l'essere per cui io sono oggetto, cioè l'essere per mezzo del quale io ottengo la mia oggettività». ⁷¹

Di fatti, è attorno a una figura tipicamente passiva che Sartre sviluppa la sua analisi del fenomeno visivo, ovvero, rispetto alla funzione catartica della vergogna. La vergogna mi fa vivere, e non conoscere, la condizione di essere guardato, in quanto concretizzazione attiva della perdita della mia libertà nel momento in cui divento un oggetto-dato rispetto a un'oggetto-sguardo. In questo senso la vergogna si pone come fonte della possibilità stessa dell'oggettivazione. Essa «non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma, in generale, di essere un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri». ⁷² Sotto lo sguardo altrui «ho depresso la mia trascendenza», ⁷³ laddove l'Altro, trascendendole, uccide le mie possibilità sottraendo la mia “situazione”. Siamo di fronte, per Sartre, a una duplice alienazione: la mia alienazione in quanto essere guardato e, contemporaneamente, l'alienazione del mondo che organizzo attraverso il mio scrutare. Ma questa duplice direzionalità dell'oggettivazione/alienazione viene a rompersi tramite una chiara assunzione: «in nessun modo altri ci si presenta come oggetto. L'oggettivazione d'altri significherebbe la distruzione del suo essere-sguardo». ⁷⁴ Ciò implica che l'oggettivazione “attiva” risulta ora alla stregua di una posizione difensiva: rinunciando all'essere-per-altri attraverso un'oggettivazione attiva, mi difendo dall'eventualità che le mie stesse possibilità vengano trascese.

Se l'oggettivazione, in un certo senso, parte sempre dall'altro, l'essere guardati non si lega necessariamente al corpo e al volto altrui; la presenza altrui è infatti un avvertimento, la «semplice occasione di realizzare il mio essere-guardato». ⁷⁵ Qui vediamo la distanza con una fenomenologia dello sguardo incentrata sul volto come quella di Lévinas. In Sartre, il volto e il suo sguardo non inglobano *in toto* il fenomeno

⁶⁹ *Ivi*, p. 322.

⁷⁰ *Ivi*, p. 326.

⁷¹ *Ivi*, p. 342.

⁷² *Ivi*, p. 362.

⁷³ *Ivi*, p. 333.

⁷⁴ *Ivi*, p. 339.

⁷⁵ *Ivi*, p. 349.

dell'essere guardati, punto sul quale vediamo una vicinanza rispetto a Lacan. Ne *L'essere e il nulla* troviamo a riguardo molteplici esempi, per cui uno sguardo può essere dato anche da un fruscio di rami o dal rumore di passi che intuiamo nel silenzio: «percepire è guardare, e cogliere uno sguardo non è percepire un oggetto-sguardo nel mondo [...] è accorgersi di essere guardati».⁷⁶ Tutto ciò, a suo modo, si concretizza nella funzione dell'occhio in quanto mero “sostegno” dello sguardo, suggerendoci la schisi proposta da Lacan. Ciononostante, la distanza rispetto a Lévinas a cui abbiamo accennato, non accantona una certa continuità fra i due autori rispetto a un punto essenziale: una reversione della posizione di partenza della Quinta Meditazione husserliana. È lo stesso Lévinas di *Totalità e infinito* a sostenere come il volto altrui non sia passibile di oggettivazione in quanto «presente nel suo rifiuto di essere contenuto. In questo senso non potrebbe essere compreso e quindi inglobato».⁷⁷ In quanto luogotenenza dell'idea dell'Infinito, il volto accoglie la traccia di una presenza refrattaria alla sussunzione nel Medesimo tipica dell'attività intenzionante, una presenza «che non può in nessun modo essere messa in dubbio né costituire l'oggetto di una riduzione fenomenologica».⁷⁸

4. Conclusione

Lungo la parabola speculare e attraverso la funzione residuale dell'oggetto sguardo, abbiamo incontrato un punto irriducibile di oggettivazione che, invece di squalificare una possibile teoria del soggetto relativa al campo scopico, diviene a sua volta parte integrante di un processo di soggettivazione. Entrambi i paradigmi presentati, indicando la reversibilità strutturale che accompagna la polarità soggetto-oggetto, hanno chiarito lo statuto di un Io che, rispetto all'ipostatizzazione nell'immagine, scivola gradualmente da una posizione di controllo al totale asservimento. Così, anziché trattare l'Io come un polo sintetico o come una struttura della coscienza, lo abbiamo inteso al pari di un oggetto, nel senso datone da Sartre ne *La trascendenza dell'ego*: ovvero, un Io che invece di assimilarsi al cosciente senza residui, resta qualcosa di esterno alla coscienza stessa.⁷⁹ Un oggetto che rispetto alla sua funzione causale,

⁷⁶ *Ivi*, p. 328.

⁷⁷ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, tr. it. Adriano Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Padova 2018, p. 199.

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ Assunto nato dalla critica sartriana alla svolta egologica compiuta da Husserl in *Ideen*, il quale, «dopo aver considerato il Me una produzione sintetica e trascendente della coscienza, è tornato, nelle *Idee*, alla tesi classica di un Io trascendentale» (Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une*

«non è da situare in nulla di analogo all'intenzionalità di una noesi».⁸⁰ Inoltre, il paradossale movimento “reattivo” di tale oggetto, ci ha permesso di attribuirgli – a partire dalla possibilità di annichilire la nostra costruzione prospettica – una certa primarietà nel campo visivo, punto sul quale abbiamo visto convergere teorizzazione psicoanalitica e filosofica. A questo punto, invece di figurare semplicemente quale sua declinazione estetica, il visuale sembra imporsi come la via maestra per approcciarci alla reversibilità strutturale sopracitata, ma soprattutto, per sottolinearne lo statuto ontologico.

Nota bibliografica

Stefano BANCALARI, *Fenomenologia e pornografia*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Roland BARTHES, *La chambre Claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980. tr.it. Renzo Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980.

Jean BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris 1983, trad. it. S. D'Alessandro, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano 2010.

Jean BAUDRILLARD, *Car l'illusion ne s'oppose pas à la réalité*, Éditions Descartes, Paris 1998, trad. it. Y. Mélaouah, *È l'oggetto che vi pensa*, Pagine d'Arte, Tesserete 2003.

Jean BAUDRILLARD, *Mots de passe*, Ed. Fayard, 2000, tr. it. Giorgia Biolghini, *Parole chiave*, Armando Editore, Roma 2013.

Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. M.V. Giuliani, *La soggettività nel linguaggio*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1990.

Louis BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Gustav Fischer, Jena, 1926, tr. it. Rossella Bonito Oliva, *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma 2006.

description phénoménologique, Vrin, Paris 1978, tr. it e cura di R. RONCHI, *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano 2011, p. 31). Leggiamo infatti, nelle Ricerche Logiche, come l'ego rappresenti una trascendenza per la coscienza al pari di qualsiasi altro oggetto intenzionale: «l'io è un oggetto empirico, l'io proprio non meno di quello altrui, e un io qualsiasi non meno di qualsiasi altra cosa fisica, come una casa o un albero» (Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Verlag Von Veit & Comp, Leipzig 1901, tr. it. e cura di G. PIANA, *Ricerche Logiche Vol. 2*, Il saggiatore, Milano 1968, pag. 144).

⁸⁰ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro X*, p. 110.

- Georges DIDI-HUBERMAN, *La peinture incarnée*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985, tr.it. S. Guindani, *La pittura incarnata. Saggio sull'immagine vivente*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Elio FRANZINI, *La rappresentazione dello spazio*, Mimesis, Milano 2011.
- Sigmund FREUD, *Zur Einführung des Narzißmus* (1914) in *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag GmbH, Francoforte; Imago Publishing Co., Ltd, Londra, 1940-1950, tr. it. e a cura di Cesare MUSATTI, *Introduzione al narcisismo* in S. FREUD, *Opere vol. 7 (1912-1914)*, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig Wien Zürich 1923, tr. it. Cesare Musatti, *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
- Sigmund FREUD, *Hemmung, Symptom, Angst*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig Wien Zürich 1926, tr.it. Mario Rossi, *Inibizione, sintomo e angoscia*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- René GIRARD, *Mensogne romantique et vérité romanesque*, Pluriel, Paris 2010.
- Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Mohr, Tübingen 1927, tr. it. Pietro Chiodi e cura di Franco VOLPI, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.
- Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Verlag Von Veit & Comp, Leipzig 1901, tr. it. e cura di Giovanni Piana, *Ricerche Logiche Vol. 2*, Il saggiatore, Milano 1968.
- Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen un Pariser Vorträge*, Martinus Nihoff, Den Haag 1950, tr. it. Armando Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana, Brescia 2017.
- David KATZ, *Gestaltpsychologie*, Benno Schwabe & Co, Basilea 1948, tr. it. E. Arian, *La psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Roma 1950.
- Kurt KOFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt, New York 1935, tr. it. C. Sborghi, *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Roma 2006.
- Wolfgang KÖHLER, *Gestalt psychology*, Liveright Publishing Corporation, New York 1947, trad. it. G. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961.

- Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Éditions du Seuil, Paris 1975, tr. it. AA. VV. a cura di A. DI CIACCIA, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Einaudi, Torino 2014.
- Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Parigi 1978, tr. it. AA.VV. e cura di Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006.
- Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VI. Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, Paris 2013, tr. it. AA. VV. e cura di Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, Einaudi, Torino 2016.
- Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert*, Éditions du Seuil, Paris 2001, tr. it. AA. VV e cura di Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino 2008.
- Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris 2004, tr. it. AA. VV e cura di Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, Einaudi, Torino 2007.
- Jacques LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1973, tr. it. AA.VV. e cura di Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Einaudi, Torino 2003.
- Jacques LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* in *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002.
- Jacques LACAN, *L'aggressivité en psychanalyse*, in J. LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *L'aggressività in psicoanalisi*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002.
- Jacques LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique*, in J. LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002.

- Jacques LACAN, *Propos sur la causalité psychique*, in J. LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Discorso sulla causalità psichica*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002.
- Jacques LACAN, *Subversion du su sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in J. LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 1966, tr. it. Giacomo B. Contri, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. LACAN (a cura di G. B. CONTRI), *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002.
- Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, tr. it. Adiano Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Padova 2018.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Causeries* 1948, Éditions du Seuil, Parigi 2002, tr.it. Federico Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- Jacques-Alain MILLER, *Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan*, « La Cause freudienne », 59, 2005, tr.it. a cura di Antonio Di Ciaccia, *L'angoscia. Introduzione al seminario X di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata 2006.
- Alex PAGLIARDINI, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad Edizioni, Teramo 2016.
- Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. Giuseppe Del Bo, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.
- Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1978, tr. it e cura di Rocco RONCHI, *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano 2011.
- Paul SCHILDER, *The Image and the Appearance of the Human Body; Studies in Constructive Energies of the Psyche*, Routledge, London 1950, tr. it. *Immagine di sé e schema corporeo*, Franco Angeli, Milano 2006.
- Colette SOLER, *L'angoscia. Seminario di lettura di testo*, Edizioni Praxis del Campo lacaniano, Roma 2014.

QUEL CHE RESTA DEL MARGINE

Corpo, salute e politica in Jean-Luc Nancy

Monica GORZA

(Université Sorbonne-Paris IV)

Abstract: This article aims at interpreting the margins of political discourse in Jean-Luc Nancy's philosophy in the light of his recent considerations about the COVID-19 pandemic. By focusing on Nancy's theses in *Ego sum* and *L'Impératif catégorique*, I will first analyze the political notion of *person* and *areality* in the dialogue with Cartesian and Hegelian philosophy. Then, with reference to *Être singulier pluriel*, *L'Intrus*, *La Communauté désœuvrée* and *La Vérité de la démocratie*, I will integrate Nancy's recent articles on the global health crisis within an historical and philosophical framework. More generally, I aim to investigate Nancy's reflections on body and health in the dialogue with the political notion of being-singular-plural, by emphasizing the problem associated with «our» responsibilities, rather than the faults of «others».

Keywords: Nancy, Health, Body, Being-singular-plural, Margin.

[...] tutto accade dunque *tra di noi*: questo “tra”, come già indica il nome, non ha una propria consistenza, né continuità. Il “tra” è la distensione e la distanza aperta dal singolare in quanto tale, è come la spaziatura del suo senso.

Jean-Luc Nancy

Corpo, malattia e politica sono argomenti dibattutissimi non solo nel pensiero filosofico contemporaneo, ma anche nell'inedito e delicato periodo storico che stiamo attraversando.

Jean-Luc Nancy è uno dei maggiori filosofi francesi ad essersi appassionato di questi temi, fin dai suoi primi scritti. Il suo nome figura, inoltre, tra le più sensibili voci critiche dei discorsi, più o meno accavallati, circa la particolare situazione sociale e politica che flagella il nostro presente: una nuvola alta, quella di Nancy, che tenta di mettere

l'accento sul ruolo umano e comune della filosofia contro i più svariati tentativi di accecamenti e divisioni.¹

Iscrivendo le recenti riflessioni di Nancy nella tradizione del suo lungo percorso filosofico, questo articolo si propone di ricostruire il quadro storico-teoretico che fa incontrare le sue tesi su corpo, salute e politica ad un unico crocevia. In questo senso, si vuole qui ripercorrere alcuni momenti salienti della riflessione di Nancy, là dove è difesa l'idea che la prima persona singolare, *io* – quel corpo che anche *io sono* – cede sempre il passo alla prima persona plurale, *noi* – quel corpo politico che tutti *noi siamo*. L'obiettivo è quello di mostrare che la filosofia di Nancy riesce ad intercettare una sorta di margine, o luogo, non decostruibile, capace di convocare tutte le prospettive filosofiche, in materia di COVID-19, di fronte ad un unico problema: la morte. E più precisamente la morte dell'altro.

Il primo momento della nostra analisi richiede di inquadrare meglio la nozione di *io*. Rileggendo, in *Ego sum* (1979), i luoghi del discorso formulato alla prima persona attraverso la decostruzione della celeberrima sentenza cartesiana, *cogito ergo sum*, questo articolo intende mostrare come la nozione di *cogito*, ben lontana dall'esprimere una conquista filosoficamente luminosa, sia per Nancy indissociabile da uno stato di *caos*. A tale proposito, si tratta di comprendere cosa indica, nell'opera di Nancy, l'idea di *arealtà* che accompagna le analisi sull'*io*. E si tratta altresì di esplorare in che modo l'*arealtà*, vicina alla tradizione del pensiero hegeliano, possa riferirsi alla crisi di quanto viene radicalmente considerato come soggetto o corpo proprio.

In secondo luogo, è essenziale descrivere quanto intende Nancy per *noi*, alla luce della paradossale cornice autobiografica presentata nell'opera *L'intruso* (2001). Qui, l'autore affronta i temi del corpo, del dono d'organi e della malattia, raccontando la singolare esperienza del trapianto cardiaco subito circa trent'anni prima.

I primi due momenti della nostra ricerca convergeranno, infine, nello sguardo filosofico di Nancy sulla situazione pandemica. Una condizione, quella attuale, che coinvolge tanto la nostra sfera intima quanto quella sociale, poiché interpella sensibilmente la nostra visione della politica e del politico in relazione ad almeno due principi: il primo è quello dell'articolo 32 della Costituzione italiana che tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse delle collettività; il secondo principio è l'obiettivo indicato dalla Costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità che definisce la *Salute* nel modo seguente: «il raggiungimento, da parte di tutte le popolazioni, del più alto livello possibile di salute» intesa come «uno stato di totale

¹ Si veda l'articolo di Mario FARINA, *Su Agamben e il contagio. Il ruolo della filosofia e la comune umanità*, Le parole e le cose, 20 marzo 2020, <http://www.leparoleelecose.it/?p=37978> (consultato in data 1° aprile 2021).

benessere fisico, mentale e sociale» e non semplicemente «assenza di malattie o infermità».²

1. *Io*: il margine è un'area?

Nel pensiero di Jean-Luc Nancy, la concezione dell'*io* viene in primo luogo elaborata a partire da un'analisi del *cogito* cartesiano. Più precisamente, in una delle sue prime opere, intitolata *Ego sum*, Nancy si propone di verificare se l'instaurazione cartesiana del soggetto corrisponde all'esaurimento delle sue possibilità essenziali. Dopo aver rapidamente ricordato le critiche che Martin Heidegger e Jacques Derrida formulano verso il *cogito* cartesiano, Nancy si chiede allora se l'ingresso del problema del soggetto in filosofia abbia forse determinato l'inghiottimento della sua sostanza. Se è pur vero che la quarta domanda di Kant – *che cos'è l'uomo?* – è destinata a restare una questione aperta, è altrettanto indiscutibile che Cartesio ha fragilizzato ogni forma di possibile certezza perché, «inaugurando l'uomo, ha aperto l'epoca della risposta impossibile sull'uomo».³

Nancy propone tre argomenti a sostegno di quest'ultima tesi. Il primo insiste sul fatto che Cartesio rifiuta con fermezza «l'introduzione di un pensiero del pensiero, una riflessività nel *cogito*».⁴ Il secondo argomento riguarda l'idea di verità che sarebbe alla base del *cogito*: per Nancy, Cartesio «non ci autorizza e non ci conduce semplicemente a contemplare la manifestazione del vero».⁵ Quanto al terzo argomento, esso riguarda le perplessità che Cartesio nutre verso la cosiddetta sfera interiore poiché «non permette nemmeno, in nessun modo, di introdurre nell'«ego sum», sotto il manto di un uso dubbio del termine «intuizione», un'imprecisata adesione intima, vagamente psicologica o esistenziale, a un *sé* (al «*sé*» di una «coscienza di *sé*»), dato che è una siffatta adesione a essere sospesa dal dubbio».⁶ In virtù di questi tre argomenti, secondo Nancy l'*io* rimane qualcosa di assai sfuggente: è anzi impossibile «afferrare il pensiero, cioè il Soggetto»⁷ pur sapendo che «è qui che si installa il pensiero in quanto Soggetto».⁸

² Si veda il portale on-line del Ministero della Salute: <http://www.salute.gov.it/portale/home.html> (consultato in data 20 maggio 2021).

³ Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, Aubier-Flammarion, Paris 1979, tr. it. Raoul Kirchmayr, *Ego sum*, Bompiani, Milano 2008, p. 45.

⁴ *Ivi*, p. 44.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Tuttavia, spiega Nancy, il momento in cui Cartesio elabora il suo *cogito ergo sum* produce qualcosa di diverso e radicale nell'orizzonte della filosofia poiché

forse, improvvisamente, ha potuto aprirsi l'epoca dell'uomo come colui al quale accade qualcosa: qualcosa a misura di ciò che egli non è – alla misura del fatto che egli non è. Qualcosa del genere di ciò che vi (ci) capita all'improvviso: un accidente, una novità, un ordine.⁹

Come evidenza questo breve estratto di *Ego sum*, la sentenza cartesiana non inaugura un evento chiaro e distinto, ma introduce un fatto che è dell'ordine del negativo perché l'uomo coglie finalmente che cosa non è. Cadremmo allora in errore ad iscrivere le affermazioni di Nancy in una cornice fenomenologica: quanto accade al soggetto, spiega in modo criptico, «anziché sostenerlo con una sostanza e pure con una parola, alla fine [...] è la sua *arealità*».¹⁰ Né sostanza, né parola, l'*arealità* non è un fenomeno, ma dice allo stesso tempo di un'area e di una mancanza senza con questo sottendere ad un'assenza.

Lungi dall'indicare una forma di spazialità trascendentale d'ispirazione kantiana, il concetto di *arealità* è maggiormente comprensibile attraverso il saggio *Lapsus iudicii* (1977), pubblicato all'interno dell'opera *L'imperativo categorico* (1983). Qui, la riflessione sull'*io* non è iscritta nell'orizzonte cartesiano, ma dialoga con il pensiero di Kant e di Hegel¹¹ introducendo degli elementi di carattere giuridico e filosofico. In particolare, Nancy sembra problematizzare la nozione di soggettività a partire dalla domanda formulata da Kant: che cosa accade nella storia del pensiero quando la filosofia si fa giuridica, o meglio ancora, quando il soggetto viene pensato all'interno della sfera del diritto?

Riprendendo brevemente i temi della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Nancy tenta di rispondere a Kant commentando il momento storico in cui la filosofia, così come Atene l'ha concepita, scivola nella sfera del diritto romano. A differenza di Atene, Roma ha in effetti sentito l'urgenza di elaborare una definizione giuridica della nozione di soggetto. Più precisamente, è durante l'Impero – spiega Nancy lettore di Hegel – che lo scetticismo filosofico aveva intercettato la negatività del Sé, il quale, ripiegato su se

⁹ *Ivi*, p. 45.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Per comprendere la forza motrice che il pensiero di Hegel ha costituito nell'elaborazione della filosofia di Nancy, si veda l'articolo di Yuji NISHIYAMA, *L'adresse de l'entre-nous : l'interprétation plastique de Hegel chez Jean-Luc Nancy*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 42, 2017, <http://journals.openedition.org/cps/376> (consultato in data 20 maggio 2021).

stesso e come privato della sua fecondità dialettica non può che conoscere «“la perdita della propria realtà” nella “eguale confusione universale”». ¹²

Un ulteriore passaggio di Hegel, tratto questa volta dalle *Lezioni sulla filosofia della storia*, permette a Nancy di esplorare ancora la questione del Sé già definito come privo di realtà nel disordine indistinto. Criticando duramente la paradossale valorizzazione del soggetto a discapito della dimensione istituzionale nella quale sono iscritti i soggetti stessi, Hegel ritiene che il diritto romano rifletta una rovinosa condizione di dispersione paragonabile ad uno stato di marcescenza: «come, quando il corpo fisico si dissolve, ogni punto acquista una vita per sé, la quale è però soltanto la miserabile vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private». ¹³

A una tale situazione non può che accompagnarsi, per Hegel, una forma di dissoluzione che Nancy commenta come una condizione di

“reciproco dissolvimento” di quelle coscienze che il diritto designa come persone (*Person* nel testo tedesco: è anche la *persona* latina, maschera e anonimato), cioè con una “espressione di disprezzo”. *Persona*: questo concetto latino (questa parola etrusca) costituisce la strana figura che disfa la figura, la *Gestalt* – la forma e la tenuta – del Sé. ¹⁴

Il concetto latino di persona, forgiato sulla base del significato etrusco di maschera ed anonimato, suscita in Hegel qualche perplessità perché, secondo la sua prospettiva, il diritto andrebbe concepito in ottica essenzialmente spirituale. Per Hegel, l'elemento problematico della filosofia del diritto romano risiede nel fatto che l'universalità astratta, vale a dire i valori della cultura e delle istituzioni risultanti dalle relazioni tra gli uomini nella società e nella storia, si contrappongono, in ambito imperiale, all'autocoscienza personale. Secondo la prospettiva hegeliana, non si tratta di ragionare in termini di opposizioni, ma andrebbe compreso il fatto che l'individuo deve poter trovare oggettività, verità ed etica in quanto membro dello Stato.

Del resto, è importante ricordare che Hegel elabora il suo concetto di storia contrastando le teorie romantiche che si propongono di comprenderla nell'orizzonte del linguaggio, del mito e della poesia. Ai suoi occhi, la storia va di pari con le istituzioni, poiché è precisamente là che lo spirito si realizza non solamente secondo una dimensione puramente soggettiva e teoretica qual è, ad esempio, quella del linguaggio, ma anche all'interno di relazioni oggettive quali sono i rapporti giuridici e politici.

¹² Jean-Luc NANCY, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, tr. it. Fulvio F. Palese, *L'imperativo categorico*, Besa Editrice, Lecce 2007, p. 44.

¹³ *Ibidem*. Va segnalato che qui Nancy si riferisce a G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. II, t. III, tr. it. di Guido Calogero e Corrado Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 227.

¹⁴ *Ibidem*.

D'altra parte, questi rapporti oggettivi non devono essere letti come azioni risultanti da una possibile negoziazione tra individui, o ancora, come la stipula di un contratto sociale tra soggetti i cui diritti rimontano, in modo autonomo, prima della vita politica e sociale. Per Hegel vale il contrario: l'uomo non può possedere né può affermare la sua libertà se non all'interno di un tessuto storico, il quale non è un principio astratto o generico, ma va pensato come coincidente con la vita spirituale di un popolo in una fase determinata del processo storico.

Ecco perché Roma sembrerebbe veicolare, per Hegel, la dissoluzione della filosofia, o meglio, il diritto romano sembrerebbe imporre la sua maschera alla filosofia nel senso in cui un approccio metafisico, spiega Nancy, «a Roma e a partire da Roma, comincia a enunciarsi a partire dal diritto».¹⁵ Altrimenti detto, lo *jus* latino si direbbe non essere in grado di superare il momento soggettivo, non dandosi di conseguenza i mezzi per realizzarsi attraverso rapporti oggettivi storicamente determinati.

A partire da questo insormontabile quadro di riferimento, che convoca la critica di Hegel alla filosofia del diritto romano, è opportuno tornare ora al momento che ha aperto questa parentesi, vale a dire la necessità di definire la nozione di *arealtà* nella riflessione di Nancy.

La contestazione hegeliana all'idea di soggetto giuridico in quanto soggetto-persona, così come il diritto romano l'articola, fa essenzialmente perno sull'incapacità, per la maschera-anonima, di dinamizzarsi in una dimensione oggettiva, collettiva o, più ancora, istituzionale. Nella riflessione di Nancy, è proprio quest'*impasse* ad essere intimamente legata alla questione dell'*arealtà*.

In effetti, abbiamo affermato che per Nancy la nozione d'*arealtà* indica, allo stesso tempo, una mancanza di realtà, ma non un'assenza, ed un'area, quasi a voler individuare un luogo che precede ogni tipo di spazialità. Sappiamo, inoltre, che Nancy impiega il termine *arealtà* per mettere in evidenza ciò che accade al soggetto a partire dal momento in cui constata che dire *cogito ergo sum* non conduce verso una soluzione luminosa, ma attesta confusione e disordine.

Ora, l'*arealtà* è costitutiva precisamente di un soggetto la cui figura e identità si definiscono per mezzo dei contorni di un'area che non rileva nemmeno di una presenza. Ma che cos'è, insomma, l'*arealtà*? Accogliendo la messa in questione del rapporto soggettivo-oggettivo introdotta da Hegel, Nancy scrive:

Lo *jus* si articola dunque essenzialmente in soggetto: ma in un soggetto che vale meno come sostanza (e che piuttosto la perde, come dice Hegel) che come potenza (capacità, volontà, desiderio, potere, facoltà – ma sempre di diritto) “di azione e di pretesa”; un

¹⁵ *Ivi*, p. 45.

soggetto che si rivela meno per la sua presenza (figura propria, *Gestalt*) che per i contorni di questa area, che gli danno figura e identità: il ritaglio della *persona*. Questa persona (giuridica), o questo personaggio, è ancora un formulatore, se è lecito sovrapporre all'origine etrusca della parola (= la maschera) l'etimologia propria che se n'è fatta: la maschera *per-sonat*, fa riecheggiare la voce e la porta lontano. Il (soggetto del) diritto è ciò la cui potenza di voce (o più esattamente del porta-voce, di un artificio vocale) stabilisce e circonda la proprietà. Questa stessa potenza è artificiosa e teatrale: il (soggetto del) diritto si stabilisce – o si enuncia su un nulla d'essere e di natura.¹⁶

Questo passaggio del saggio *Lapsus iudicii* è eloquente. La nozione di *arealità*, ispirata dal pensiero di Hegel, indica una persona senza sostanza. Tuttavia, questo soggetto parla e, più precisamente, la voce di questa persona risuona attraverso la maschera (*per-sonat*). L'insieme di questi elementi – persona, ciò che risuona, maschera – definiscono, in definitiva, la nostra *arealità*.

Ma Nancy si spinge oltre. L'*arealità* si traduce d'improvviso con l'immagine di una messa in scena teatrale se, al cuore del momento negativo, il Sé non sente – proprio come fu nel caso di Roma – un'inquietudine che mira a superare l'elemento soggettivo, e, oseremmo dire, linguistico.

Detto altrimenti, l'*arealità* indica un *teatrum philosophicum* dove il centro della scena è occupato da una mancanza di oggettività. In questo senso, possiamo allora leggere nel concetto di *arealità* che elabora Nancy un vettore soggettivo che denuncia l'assenza di rapporti oggettivi intesi come relazioni giuridiche e politiche che definiscono l'istituzione.

A supporto di questa tesi, va detto che Nancy aveva articolato la nozione di *arealità* anche in *Unum quid* (1978), un altro saggio che compone la raccolta degli studi pubblicati in *Ego sum*. Qui, Nancy introduce il lettore nella dimensione linguistica cartesiana – qualificabile, con Hegel, come dimensione soggettiva – dove recupera l'enunciato *io sono, io esisto* per sottolineare come tale formula non possa in alcun modo indicare una sorta di esistenzialismo, nel senso moderno del termine. L'*io esisto* è invece qualcosa di determinato dall'*ego*, con la prima persona dell'enunciazione, e non inversamente. Da ciò si ricava l'idea che non possiamo parlare di un'auto-enunciazione dell'*ego*, ma bisognerebbe invece pensare che la sostanzialità si produce solamente in quanto puntualità auto-enunciatrice (*ego*).

Nancy non esclude dunque una sostanzialità del soggetto intendendo con ciò che quanto attesta la mia propria esperienza è *unum quid*, espressione latina che il filosofo traduce con *un qualcosa*. È allora *un qualcosa* a dire *io*, rendendo il soggetto sostanza per il tempo di un'auto-enunciazione:

¹⁶ *Ivi*, p. 47.

Ed è questa esperienza, contemporaneamente singola e doppia, a non poter essere stabilita nel momento in cui ha luogo. “Tutti i giorni”, “tutte le volte”, è ciò che accade immediatamente, senza essere prodotto o costruito o dimostrato. *Unum quid*, un qualcosa né-anima-né-corpo apre la bocca, e dice o pensa: *ego sum*. Del resto, significa dire ancora troppo. *Unum quid* non ha una bocca che potrebbe manipolare e aprire, non più di quanto abbia un’intelligenza che potrebbe esercitare per riflettere su di sé. Ma qualcosa – *unum quid* – si apre (ciò [ca] avrebbe l’aspetto o la forma della bocca) e quest’ultima si articola (ciò [ca] avrebbe dunque l’aspetto del discorso, dunque del pensiero), e quest’apertura articolata in una contrazione estrema forma la parola io.¹⁷

Come ben evidenzia questo estratto, *unum quid*, che non è dell’ordine del corpo né dell’anima, apre la bocca e questo *un qualcosa* pronuncia o pensa *ego sum*.¹⁸ A questo punto della sua analisi, Nancy focalizza la sua attenzione sul tema del corpo riprendendo la differenza latina tra *bucca* ed *os* con l’obiettivo di esplicitare maggiormente la sua visione della sentenza cartesiana. Se *os* traduce la bocca dell’oralità, o meglio, la metonimia della bocca in quanto volto, la parola *bucca* designa un elemento più primitivo e triviale che accompagna un movimento o una vibrazione: «bocca sono le guance gonfie»¹⁹ scrive Nancy, ma «è il movimento, la contrazione e/o la distensione del soffiare, del mangiare, dello sputare o del parlare».²⁰

Ecco allora che la nozione di *arealità* si precisa meglio. Nancy scrive infatti che «l’uomo è ciò che si spazia, e che forse non dimora in nessun altro luogo che non sia questa spaziatura, nell’*arealità* della sua bocca».²¹ L’*arealità* intercetta il luogo o momento soggettivo abitato dall’uomo al momento in cui *unum quid* dice o pensa *ego sum*. Questo *un qualcosa* che dice *io* non può che mostrare, infine, un’incertezza che si trova agli antipodi della riconoscenza chiara e distinta:

Ego, unum quid: solamente questo pensiero si può apprendere a non dare luogo a nessun riconoscimento del suo soggetto, dell’uomo. Esso si è sempre sottratto in anticipo alla possibilità di riconoscersi e dunque alla possibilità di pensare. *Ego* contrae il pensiero al punto tale da strapparlo da sé. Non è una violenza o lo è nella misura in cui, a partire da Descartes, il pensiero ha rifiutato di affrontare la sua stessa convulsione: la violenza si genera in ciò che ci si rifiuta di affrontare. Ma la convulsione di *ego* non è di per sé violenza né disordine né malattia, benché senza dubbio un *caos* si agiti in essa: è piuttosto

¹⁷ NANCY, *Ego sum*, p. 149.

¹⁸ In *Ego sum*, Jean-Luc Nancy sembra offrire una prospettiva diversa per rileggere il paragrafo *E me e te* della sezione sui temi del corpo e del cibo, consacrata a Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida, nel testo di Franco RIVA, *Filosofia del cibo*, Castelvecchi, Roma 2015, pp. 148-157.

¹⁹ Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, p. 154.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

l'ingiunzione di una prova e di un computo che potrebbero dare forma all'avvenire meno improprio dell'uomo.²²

Come attestano queste parole, la decostruzione della sentenza cartesiana, operata in *Ego sum*, traccia la definizione di un *io* che si sottrae al riconoscimento e al pensiero stesso per cedere il passo ad una convulsione che sembra mettere l'uomo di fronte alla solitudine di quello stesso *io* che Cartesio ambiva a definire. Ma quest'idea di persona la cui voce risuona attraverso una maschera, o una bocca, sarà nuovamente messa alla prova nell'opera autobiografica *L'intruso*, pubblicata nel 2001, dove Nancy riflette ancora sul concetto di prima persona a partire dalla sfera della corporeità e della malattia.

2. Noi: il margine o il bordo dell'essere-in-comune.

L'intruso racconta la sconvolgente esperienza del trapianto di cuore che Nancy ha subito all'inizio degli anni 90. Trattando i temi della malattia, del dono d'organi e dell'estraneità da un punto di vista personale, il breve saggio ricentra la questione della soggettività sul problema dell'identità.²³

Un approccio ingenuo all'opera può facilmente indurre il lettore a credere che è il cuore dell'altro, vale a dire il cuore trapiantato, ad essere definito come uno “strano corpo straniero”.²⁴ Nancy parla, invece, del suo proprio cuore in quanto elemento intrusivo, poiché quest'organo vitale si è rivelato in qualche modo naturalmente programmato, fin dalla sua nascita, per funzionare solo cinquant'anni. Per questa ragione, Nancy vede in quella sua parte vitale una sorta di nemico invisibile, addirittura mortale, in grado di essere vinto solo grazie alla generosità del dono dell'altro.

Se, attualmente, un vasto ventaglio di discipline si interroga sui rapporti tra l'umano ed il mondo delle biotecnologie bisogna oltremodo sottolineare che all'epoca in cui Nancy è stato trapiantato la ciclosporina – agente immunosoppressore il cui utilizzo terapeutico ha permesso un considerevole impulso dei trapianti d'organi, prevenendo il rigetto – si era imposta da poco in campo medico. Come il filosofo stesso dichiara in diverse occasioni, l'esperienza del trapianto fu per lui così rischiosa e suscettibile di

²² *Ivi*, p. 155.

²³ Si veda anche lo studio di Michela MARZANO, *Lorsqu'un intrus occupe le corps. Notes autour du livre de Jean-Luc Nancy*, “Cité”, n° 21, 2005/1, pp. 57-60.

²⁴ Quest'espressione intende richiamare il titolo dell'articolo di Jean-Luc NANCY, *Strani corpi stranieri*, pubblicato nella rivista *aut aut*, 341, il Saggiatore, Milano 2009, pp. 147-157, che presenta una lezione magistrale tenuta in occasione delle giornate della manifestazione “pordenonelegge”, nel dicembre 2008.

variabili che si è rivelata estremamente difficile da raccontare: aveva tentato più volte di scrivere della sua malattia senza tuttavia riuscirci per almeno dieci anni.

Il piccolo racconto che *L'Intruso* ci consegna, in tutta la sua essenzialità, rinnova i problemi maggiori che ruotano attorno all'*io*. Per Nancy, si rivela impossibile definire se stesso alla prima persona perché quel suo *io parlante* include, giocoforza, un lato non solo estraneo, ma anche nemico. Questa tesi è sorretta dalle riflessioni sulla ciclosporina, dove Nancy spiega che l'azione di tale agente immunosoppressore ha per obiettivo la messa fuori gioco dell'identità immunitaria – la sua firma – al fine di accogliere il cuore dell'altro. Cuore che, a rigore, non può essere considerato come un estraneo da ospitare, perché è quel cuore *altro* a permettere la continuazione della vita di Nancy. Il cuore dell'altro è, infatti, la sua vita – la sola possibile. Perché *io*, scriverebbe Nancy, ero il mio intruso.

Possiamo allora comprendere perché la nozione di estraneità tocca così profondamente la sfera dell'intimità non in quanto prima persona,²⁵ ma in quanto espressione della terza persona. Il pensiero di Nancy lavora nel paradosso: la prima persona può essere così designata solamente se non riveste la sede pronomiale della prima persona del singolare; e solamente se essa non è nemmeno la terza persona, vale a dire il momento della negatività, l'intruso. Per Nancy, la prima persona è sempre e comunque plurale. Detto altrimenti, la prima persona è *noi*.

Noi che, in Nancy, è la comunità, la collettività e, in questo caso, la generosità dell'altro il quale, attraverso la gratuità del suo dono, ha espresso il valore della vita in quanto tale. La sensibile vena politica²⁶ e poetica del suo pensiero «plurale» aveva già trovato ne *La comunità inoperosa*, un testo pubblicato nel 1986, una delle sue massime espressioni. Nancy scrive:

Per fare un mondo non bastano dei semplici atomi. Ci vuole un *clinamen*. Ci vuole un'inclinazione, una pendenza dell'uno verso l'altro, dell'uno attraverso l'altro o dall'uno all'altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell'"individuo". Ma nessuna teoria, nessun'etica, nessuna politica, nessuna metafisica dell'individuo sono in grado di considerare questo *clinamen*, questa declinazione o declino dell'individuo nella comunità. Il personalismo – o anche Sartre – sono riusciti tutt'al più a rivestire l'individuo-soggetto

²⁵ Per un'ulteriore prospettiva che decostruisce la nozione di intimità nel pensiero di Jean-Luc Nancy, si veda Alberto ROMELE, *Interior intimo meo...La decostruzione di Agostino tra Heidegger e Nancy*, a cura di Ugo Perone, *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012, pp. 115-121.

²⁶ Si veda lo studio di Alessandro ESPOSITO, *Variazioni sul politico in Jean-Luc Nancy*, a cura di Ugo Perone, *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012, pp. 29-35, per un'articolazione del pensiero politico di Jean-Luc Nancy in tre fasi: le ricerche sul politico degli anni Ottanta, le riflessioni sulla comunità elaborate tra gli anni Ottanta e Novanta e la tematizzazione del concetto di democrazia a partire dalla fine degli anni Novanta.

più classico di una pasta morale o sociologica: non l'hanno inclinato, fuori di sé, su quel bordo che è il suo essere-in-comune.²⁷

In questo breve estratto, troviamo una critica all'individualità, così come Jean-Paul Sartre l'ha elaborata.²⁸ Leggiamo, inoltre, che l'inclinazione alla base del nostro modo di vivere, già da sempre comune, è qualcosa che sta «fuori di sé» – quasi a convocare una folle normalità, o normale follia. E scopriamo così che è la filosofia dell'individuo a non essere in grado di pensare la politica, o il margine, come il bordo di quel *noi*. Questo perché la filosofia dell'individuo interpreta la declinazione su questo nostro stare comune, o *clinamen*, in un modo che per Nancy equivale al declino.

Volendo traslare le parole del nostro autore in un'immagine, si potrebbe pensare all'*essere-in-comune* come a quel pulviscolo di particelle che il nostro sguardo incrocia in una lacrima di sole che segna il volto delle nostre stanze. Percepire la vita politica in quella sorta di margine luminoso, tra le particelle di quel pulviscolo, allo stesso tempo singolari e plurali, in un luogo *in-comune* chiamato *clinamen*, ci rende tutti, agli occhi di Nancy, identità non riconoscibili e perciò inidentificabili. Questo non equivale a dire che una particella non abbia un'identità, ma si intende invece affermare che ogni identità ha la medesima dignità e rispettabilità. Ciò che tocco, che sfioro, che sono, sta costitutivamente, sta già, in una pendenza, perché ogni particella sta paradossalmente in un dentro/fuori, su quel bordo che Nancy definirebbe l'*essere-in-comune*. A voler tradurre l'espressione dell'*in-comune* con un sinonimo, possiamo dire che tutti *noi* stiamo già su quel *marginé*.

È così «fuori di sé» questo nostro modo di vivere, già da sempre in comune, da suggerire l'idea che un nome, ogni volta singolare, pluralizza, insieme ad altri, il pulviscolo mobile – e non già atomico – di questo nostro *clinamen*. Un nome, certo, perché non possiamo stare al mondo senza chiamare l'altro. L'identità, in questo preciso senso, è allo stesso tempo inidentificabile ed incancellabile, perché

il nome proprio parla senza parlare, poiché non significa, bensì designa – e chi è designato resta infinitamente al di là di qualunque significazione.²⁹

²⁷ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1986, tr. it. Antonella Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, pp. 23-24.

²⁸ Per quanto riguarda la teoria della singolarità in J.-P. Sartre, si veda lo studio di Raoul KIRCHMAYR, *Materialismo storico e antropologia marxista. Premesse per una teoria della singolarità in Sartre*, “Nóema”, n. 10, 2019, pp. 9-29.

²⁹ Jean-Luc NANCY, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard Éditions, Paris 2003, tr. it. Franco Brioschi, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 65.

Alla luce di queste considerazioni, all'individualità dovrebbe sostituirsi la singolarità, la quale

non ha mai né la natura, né la struttura dell'individualità. La singolarità non ha luogo nell'ordine degli atomi, identità identificabili se non identiche, ma sul piano del *clinamen* inidentificabile. Essa è legata all'estasi: non si può dire che l'essere singolare sia il soggetto dell'estasi, giacché essa non ha "soggetto", ma si deve dire invece che l'estasi (la comunità) accade all'essere singolare.³⁰

La singolarità, in Nancy, altro non è che lo stato di gioia o l'*estasi* che dice allo stesso tempo di un me e di un te, o meglio, di un *noi*. Lo stare «fuori di sé» è dunque l'*estasi* o lo scoprire sé stessi in una comunità³¹ dove se prossimità esiste, c'è al modo di una pendenza inidentificabile di ogni *essere-singolare*. Inidentificabile, perché la pendenza non identificabile del *clinamen* accoglie, in modo inclusivo, tutte le direzioni – il politico – che si vogliono percorrere, generando un dialogo coralmemente critico. Più voci, persone, maschere singolari si spogliano del loro *io* là dove si scoprono costitutivamente plurali:

dal volto alla voce, ai gesti, agli atteggiamenti, all'abbigliamento, alla condotta – quali che siano i tratti "tipici", sempre largamente diffusi – non c'è persona che non si segnali per una sorta di precipitato istantaneo in cui viene a condensarsi la stranezza di una singolarità. Senza questo precipitato, non ci sarebbe "qualcuno" – semplicemente. E non ci sarebbero nemmeno interesse od ostilità, desiderio o disgusto, per nessuno al mondo.³²

Ora, la riflessione di Nancy su questo *noi* che abbiamo introdotto attraverso l'opera autobiografica *L'intruso* e il testo chiave *La comunità inoperosa*, si estende ad una dimensione comunitaria più vasta che si riferisce precisamente all'Europa. A questo momento della nostra esplorazione delle nozioni di *arealità* e di *essere-singolare-plurale*, in relazione ai temi del corpo proprio, della malattia e della politica, è possibile far convergere le nostre analisi verso le riflessioni più recenti di Nancy in merito alla pandemia di COVID-19 ancora, purtroppo, dolorosamente in corso.

³⁰ NANCY, *La comunità inoperosa*, p. 29.

³¹ Sul tema della comunità, si veda Georges VAN DEN ABEELE, *Lost Horizons and Uncommon Grounds: For a Poetics of Finitude in the Work of Jean-Luc Nancy*, in Darren Sheppard, Simon Sparks, Colin Thomas (a cura di), *The Sens of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, Routledge, London 1997, pp. 12-18; e Fred DALLMAYR, *An "Inoperative" Global Community? Reflections on Nancy*, in Shappard, Sparks, Thomas (a cura di), *The Sens of Philosophy*, pp. 174-196.

³² Jean-Luc NANCY, *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Paris 1996, tr. it. Davide Tarizzo e Graziella Durante, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 1996, p. 14.

3. Margine: *finis, -is*

Riguardo alle dimensioni politiche dell'Europa e circa la drammatica crisi sanitaria che ha colpito tutte le popolazioni, Nancy ha pubblicato, nell'ottobre 2020, un pamphlet intitolato *Un trop humain virus*. In questa sede, evocheremo principalmente due articoli, tradotti anche in italiano, dal titolo *Eccezione virale* e *Un virus troppo umano*. Quanto colpisce di queste due riflessioni è il dialogo sotterraneo che intrecciano con alcuni snodi dei testi commentati in questo articolo, vale a dire *Ego sum*, *L'imperativo categorico*, *L'intruso* e *La comunità inoperosa*.

Ora, *Eccezione virale*, il primo articolo oggetto delle nostre analisi, chiarisce le posizioni di Nancy sulla questione pandemica e sulle decisioni governative riguardo a chiusure generalizzate ed intermittenti, risalenti ai primi mesi del 2020. Il saggio si presenta come un'aperta replica ad un articolo di Giorgio Agamben intitolato *L'invenzione di un'epidemia*,³³ pubblicato il 26 febbraio 2020.

Riportando alcune cifre del Consiglio Nazionale delle Ricerche sull'epidemia, Agamben si era duramente scagliato contro le prime misure di sicurezza attuate a causa del COVID-19 giudicandole frenetiche, irrazionali ed immotivate perché non supportate da basi statistiche. Agli occhi di Agamben, i media e le autorità non avevano fatto altro che strumentalizzare un'epidemia di poco dissimile da una normale influenza per instaurare stati di eccezione. Le conseguenze di tale atteggiamento politico sono state la limitazione dei movimenti delle persone e la sospensione del funzionamento delle normali condizioni di vita e di lavoro.

Nancy pubblica la sua breve riflessione il 27 febbraio 2020, un giorno dopo le affermazioni di Agamben. Per Nancy, una mera critica alle decisioni dei governi, quale Agamben elabora, confonde uno stato di emergenza con uno stato di eccezione, risultando alquanto sterile perché

non bisogna sbagliare il bersaglio: una civiltà intera è messa in questione, su questo non ci sono dubbi. Esiste una sorta di eccezione virale – biologica, informatica, culturale – che ci pandemizza. I governi non ne sono che dei tristi esecutori e prendersela con loro assomiglia più a una manovra diversiva che a una riflessione politica.³⁴

³³ Oltre alle riflessioni di Giorgio Agamben sul COVID-19, vanno segnalati almeno altri due studi italiani che offrono prospettive tra loro diverse: Pier Aldo ROVATTI, *In virus veritas*, il Saggiatore, Milano 2020 e *Topografia della Speranza. Volti, Corpi ed Emozioni ai Tempi del COVID-19*, a cura di Francesca Brencio, Valeria Bizzari, Ferruccio Andolfi, “Quaderni della Ginestra”, 2020.

³⁴ Jean-Luc NANCY, *Eccezione virale*, *Antinomie, Paradoxia Epidemica*, 27 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> (consultato in data 1° aprile 2021).

L'atteggiamento di Nancy si mostra prudente nel formulare valutazioni contro le diverse scelte politiche adottate, ma è netto nel condannare le sconclusionate vene polemiche. Sullo sfondo di tale riflessione ci sono le diverse maglie dell'oggettività istituzionale (i governi, l'OMS) in cui sarebbe auspicabile, per Nancy, che la visione soggettiva tenti di dinamizzarsi, così come suggeriva la lettura incrociata di Kant e di Hegel proposta ne *L'imperativo categorico*.

Inoltre, è interessante rilevare nella risposta ad Agamben un elemento biografico che dice dell'esperienza diretta di Nancy con la malattia. Cosa sorprendente, *Eccezione virale* richiama l'esperienza del trapianto di cuore raccontato ne *L'intruso*, rivelando un aneddoto ulteriore sui momenti che hanno preceduto l'operazione salvavita. Quando la salute, precaria e degradata, ha messo Nancy di fronte all'urgenza di un intervento cardiaco, Agamben fu uno dei pochi, tra gli amici, a sconsigliargli di seguire le indicazioni dei medici.

Ciò che Nancy vuole qui mettere in luce è che Agamben, in quel frangente storico, si è semplicemente sbagliato perché, senza trapianto, la morte avrebbe spezzato la loro amicizia. Errare è umano, ma bisogna ammetterlo – scrive Nancy – soprattutto quando si dichiara, come ha fatto Agamben, che un virus come il COVID-19 è un'infezione lieve o moderata e raramente grave.

La diatriba tra Agamben e Nancy si arricchisce di un'ulteriore voce filosofica, quella di Roberto Esposito. All'indomani delle parole di Nancy, il 28 febbraio, Esposito interviene pubblicando un articolo dal titolo *Curati ad oltranza*. Esposito mal tollera il rifiuto di Nancy verso il paradigma della biopolitica ereditato, secondo lui, dalle perplessità che Derrida aveva nei confronti di Foucault. Ma pur ammettendo che la sua e quella di Nancy sono, infine, due visioni filosofiche difficilmente conciliabili, colpisce la sottile critica che Esposito rivolge ad Agamben, senza mai menzionarlo. Per Esposito, la postura di Agamben scivola in un'inutile drammatizzazione che confonde «la caotica e un po' grottesca sovrapposizione di prerogative statali e regionali»³⁵ con una «stretta totalitaria»³⁶ anziché leggersi «una decomposizione dei poteri pubblici».³⁷

La riflessione di Nancy sulla pandemia, inaugurata dal profondo dissenso filosofico ed esistenziale espresso nei confronti di Agamben, non manca di prolungarsi in un secondo articolo intitolato *Un virus troppo umano*. In questo saggio, Nancy riflette sulla reazione europea all'arrivo del virus e spiega che il Vecchio Continente, fin dal 1945,

³⁵ Roberto ESPOSITO, *Curati a oltranza*, *Antinomie, Paradoxia Epidemica*, 27 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/> (consultato in data 20 maggio 2021).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

ha l'abitudine di esportare senza mai interrogarsi davvero su quanto importa. Ha esportato guerre, ha riversato i motivi di disunione nelle sue ex-colonie, secondo proprie alleanze e tensioni con i nuovi poli del mondo. Ma l'Europa ha anche l'abitudine di importare, perché importa merci e popolazioni. Ora, è precisamente in questo *teatrum philosophicum*, scrive ancora Nancy, che un virus entra in scena, provocando il *caos*.

Il virus genera più *caos* di quanto ne abbia provocato là dove si è manifestato per la prima volta. Se un Paese come la Cina è in effetti preparato alla competizione sul mercato e affronta regolarmente l'insorgenza di diverse malattie, l'Europa, da parte sua, si è ritrovata in una situazione di confusione e disordine del tutto rispecchiata, secondo Nancy, dall'indecisione e dall'agitazione dei governi. Il Vecchio Continente, insomma, sembrerebbe non aver considerato il virus come un prodotto della globalizzazione. Alla ricerca perpetua di sé stessa, l'Europa ha esplorato, scoperto e sfruttato il mondo per ritrovarsi, infine, ancora persa: il COVID-19 non ha fatto altro che risvegliare questo aspetto un poco assopito.

I termini in cui si esprime Nancy – in particolare: il riferimento all'Europa in quanto *teatrum philosophicum* e al *caos* provocato dal virus – richiamano la lettura della sentenza cartesiana elaborata in *Ego sum* e veicolata dalla nozione di *arealità*. L'*arealità*, scriveva Nancy, «si *estende* come quel luogo inassegnabile dell'esperienza informe che rende il “soggetto” il suo stesso “caos”». ³⁸ *Ego sum* è allora quell'Europa che non può fare a meno del momento soggettivo, pur essendo ancora tutta da modellare: si dice *noi*, tanto quanto si dice o pensa *io*, non per affermare l'evidenza di un luogo, ma per provare a dare forma insieme all'esperienza del *caos*, nel battito stesso di una sillaba. Un'area, uno spazio, una bocca che parla sono la storia e l'identità stessa dell'Occidente:

L'estensione incommensurabile del pensiero è l'apertura della bocca. La bocca che si apre e che forma “ego” (altre labbra si erano già aperte per mettere al mondo questo “io”, non appena emise il suo primo grido), questa bocca è il luogo dell'unione in quanto l'unione si apre e si distende ed è così che avviene *unum quid*.³⁹

Grido, voce e discorso su se stesso: questa nostra bocca che pronuncia *ego sum* non può che generare un racconto, o meglio, una finzione, una favola.⁴⁰ Ecco allora perché,

³⁸ Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, pp. 45-46.

³⁹ *Ivi*, p. 153.

⁴⁰ Il pensiero di Jean-Luc Nancy è molto sensibile ai temi della comunità e del mito. Oltre a segnalare, tra le altre, almeno l'opera, del 1991, scritta a quattro mani con Philippe Lacoue-Labarthe dal titolo *Il mito nazi*, si veda lo studio su *La comunità inoperosa* e i dialoghi con Georges Bataille e Maurice Blanchot a partire dal capitolo di Marie-Eve MORIN, “Community”, nella sua opera *Jean-Luc Nancy*, Polity Press, Cambridge 2012, pp. 72-95.

secondo Nancy, Cartesio costruisce progressivamente una sorta di personale *teatrum philosophicum* dove sono le maschere a parlare. *Noi* tutti siamo, dunque, delle persone. *Noi* tutti, ora e già, abbiamo una maschera che ci protegge, riverberando l'immagine di un certo anonimato.

Una maschera che rappresenta, in ultima analisi, una delle tappe di un movimento culturale non ripudiabile: a partire dall'attestazione luminosa del *cogito* – l'arrivo chiaro e distinto della pandemia in Europa – *noi* tutti siamo precipitati verso la zona oscura che l'ha provocato, vale a dire il dubbio. Così, i racconti non fanno che moltiplicarsi. Lo chiarisce ulteriormente Nancy stesso in un'intervista pubblicata sulla rivista settimanale *Marianne*, il 28 marzo 2020:

Abbiamo già sentito di tutto sul virus e sulla pandemia, tutto quello che i nostri sistemi o algoritmi, tutte le nostre lezioni, bibbie o testi veda ci hanno già messo in testa. Fin ad arrivare addirittura, talvolta, alla caricatura. Qui si denuncia un complotto, là si punta il dito verso la globalizzazione, là ancora ci si ritrova pusillanimità di fronte alla morte, altrove si sostiene che l'umanesimo deve tornare con forza, qui si crede che il capitalismo finirà annientato, là ancora che troverà nuova linfa. Qui si denuncia tale governo, altrove tale banda d'irresponsabili. Biopolitica o geopolitica, viropolitica, coronapolitica...almeno termineremo le risorse già magrissime di quest'infelice concetto.⁴¹

Ancora una volta, il *cogito* è indissociabile dal *caos*, o meglio: il *cogito* non attesta altro che un *caos*, che ci vede annaspere, sempre e comunque, nell'esperienza dell'informe. D'altronde, questa maschera che *noi* siamo nasconde, in qualche modo, un'*arealtà*, una bocca.

Rileggendo le riflessioni di Nancy sulla pandemia alla luce degli estratti di *Ego sum*, *L'imperativo categorico* e *L'intruso* sembra di capire che l'attenzione del filosofo sia rivolta a un tempo o spazio sociale, là dove l'obiettività che guida – o dovrebbe guidare – le decisioni di tale o tal altro governo, dice di forme di protezione che precedono il libero arbitrio. Scuole aperte/chiose, regioni rosse/arancioni/verdi, vaccini ammessi e poi ritirati, ad esempio, che cosa sono se non quel tentativo di perseguire, da tale o tal altro punto di vista politico, la definizione politica che l'OMS dà della *Salute* in quanto «raggiungimento, da parte di tutte le popolazioni, del più alto livello possibile di salute», definita come «uno stato di totale benessere fisico, mentale e sociale» e non semplicemente «assenza di malattie o infermità»⁴²? In *Verità della democrazia*, Nancy scrive:

⁴¹ Jean-Luc NANCY, *La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux*, intervista di Nicolas Dutent, *Marianne*, 28 marzo 2020, <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux> (consultato in data 1° aprile 2021).

⁴² Si veda il portale on-line del Ministero della Salute, <http://www.salute.gov.it/portale/home.html>.

Prendiamo un esempio relativamente semplice: la salute. Non è *dato* che la salute debba (né possa) essere regolata dalla durata della vita né da un equilibrio fisiologico regolato a sua volta da misure che rispondono a un ideale di performance...

Che cosa voglia dire “salute” non è determinato solo in opposizione a “malattia”, né in generale per mezzo di quello che è per noi la medicina. Medicina, malattia, salute hanno valori, significati e modalità che dipendono da scelte profonde operate da una cultura e da un ethos che precede ogni “etica” e ogni “politica”. Una politica della salute può solo rispondere a scelte, a orientamenti che non può modificare. (Per questo motivo, il termine “biopolitica” si fonda su una confusa ipertrofia del senso di “politica”). Una “salute” è un pensiero, è un cogliere l’esistenza, è – per dirlo volutamente in un modo che sarà giudicato iperbolico e arcaico – una metafisica, non una politica.

L’iperbole merita di essere sviluppata: la democrazia è in primo luogo una metafisica e solo in secondo luogo una politica. Ma questa non è fondata su quella: non è altro che la condizione del suo esercizio. Pensiamo innanzitutto l’essere del nostro essere-insieme-nel mondo e poi vedremo quale politica permette che questo pensiero tenti la sua sorte. È sempre possibile dilatare il senso delle parole, rendere “politica” uguale a “metafisica”: ma così si perde o si confonde una distinzione il cui principio deve essere consustanziale alla democrazia. Questo principio sottrae dall’ordinamento dello Stato – senza pregiudicare le funzioni che gli sono proprie – l’assunzione dei fini dell’uomo, dell’esistenza comune e singolare.⁴³

Quel «più alto livello possibile» non è allora, forse, quel fine che i governi europei cercano di perseguire, con le loro scelte, pur nelle loro contraddizioni, nei loro limiti e nonostante i loro errori?⁴⁴ La critica che Esposito rivolge ad Agamben sembrerebbe qui apparentarsi al pensiero di Nancy, ma le differenti risposte della politica francese e di quella italiana di fronte alla situazione pandemica, qui non analizzabili, aprirebbero probabilmente il fianco a nuove divergenze di opinioni tra i due filosofi.

Tuttavia, quanto interessa sottolineare è che, agli occhi di Nancy, la tensione dell’analisi di Agamben colpisce l’agire politico indistintamente, eliminando in modo radicale ogni riflessione possibile sulla *salute* perché ritenuta qualcosa al limite dell’irrilevante:

L’assioma di Agamben in materia è che non bisogna preoccuparsi della salute, in quanto è una preoccupazione meschina. Sono d’accordo con lui se almeno si sa che cosa proponiamo al suo posto. Lui non ha nulla da proporre al posto della salute, e io nemmeno. Le persone hanno sempre desiderato vivere, e sempre secondo le condizioni

⁴³ Jean-Luc NANCY, *Vérité de la démocratie*, Éditions Galilée, Paris 2008, tr. it. Roberto Borghesi e Antonella Moscati, *Verità della democrazia*, Edizioni Cronopio, Napoli 2009, pp. 67-69.

⁴⁴ Un’interessante critica al pensiero di Giorgio Agamben dal punto di vista del diritto è offerta da Luigi GAROFALO nel capitolo *Homo sacer et arcana imperii* del suo testo *Studi sulla sacertà*, CEDAM, Padova 2005, pp. 75-163.

disponibili. È certo che se si prospetta una vita interminabile e traboccante di godimenti si suscita un desiderio corrispondente.⁴⁵

Se le discriminazioni e disuguaglianze della nostra società, nel dramma che colpisce il mondo intero, sono certamente accentuati, è altrettanto vero che l'umanità si ritrova di fronte ad un principio di realtà, vale a dire la *morte*, che parla nel nostro immaginario sempre alla terza persona. La *morte* non ci è affatto familiare, ma oggi più che mai è percepita come un nemico, così come il virus: è questo che intende dire Nancy.

«La pandemia», scrive ancora, «fa risorgere una morte dimenticata: non quella delle malattie conosciute, né quella degli incidenti, né quella degli attentati. Una morte che si aggira ovunque, che può sfidare tutte le protezioni».⁴⁶ Siamo tutti degli umani, Nancy non smette di ripeterlo: non siamo dei superuomini, né dei transumani. Tutto questo va accettato nella misura in cui la *morte* non è affatto un'intrusa eccezionale, ma dice, anzi, sempre e ancora, di quel *noi*:

[...] non si nasce e non si muore mai da soli [...]. Se è vero, come dice ancora Heidegger, che io non posso morire al posto di qualcun altro, è anche vero, ed è la stessa verità, che l'altro muore in quanto è con me, e che noi nasciamo e moriamo gli uni agli altri, esponendoci gli uni agli altri ed esponendo ogni volta l'inesponibile singolarità dell'origine.⁴⁷

4. Quel che resta del margine

In questo articolo si è cercato di esplorare alcuni tratti salienti del pensiero di Jean-Luc Nancy sui temi quali la soggettività, il corpo e la salute al fine di chiarire la severa critica che Nancy stesso ha formulato, a inizio 2020, alla visione della pandemia presentata da Giorgio Agamben nel saggio *L'invenzione di un'epidemia*.

Gli articoli di Nancy presi in esame – quali *Eccezione virale*, che risponde direttamente ad Agamben, e *Un virus troppo umano* – ereditano di un percorso intellettuale che si è lungamente interrogato sulle nozioni di *io* e di *noi* iscrivendole in un orizzonte di carattere filosofico-politico.

Per quanto riguarda la riflessione di Nancy sulla nozione di *io*, sono stati riletti alcuni passaggi di *Ego sum*, una delle sue prime opere, evidenziando l'impossibilità, per il pensiero filosofico occidentale, di eliminare dalla propria storia la celebre sentenza

⁴⁵ NANCY, *La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux*, <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux>.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ NANCY, *Essere singolare plurale*, p. 119.

cartesiana. Lungi dal vedere nel *cogito* una conquista chiara e distinta, Nancy lo interpreta invece come la paradossale ed insopprimibile attestazione del *caos*.

L'intercettazione di quest'esperienza dell'informe, denominatore comune di ogni soggetto, conduce Nancy ad elaborare il concetto di *arealtà*. Per comprendere il significato di tale concetto è stato necessario confrontare quanto affermato in *Ego sum* con alcuni estratti di *Lapsus iudicii*, un saggio della raccolta *L'imperativo categorico* dove sono ripresi alcuni temi giuridico-filosofici di ispirazione hegeliana. È così emerso che l'uomo si spazia e dimora nell'*arealtà* della sua stessa bocca, zona corporea che dice di una persona senza sostanza perché *persona* è sinonimo di una *maschera che risuona* (*personat*). La lezione di Cartesio, riletta da Nancy, suggerisce allora che la soggettività non è altro che una messa in scena teatrale: un racconto, o fiaba soggettiva, criticabile ma ineludibile fino al momento in cui l'*io* non si comprende come *noi*.

Tuttavia, nella prospettiva di Nancy, non si tratta di elaborare una sorta di travaglio dall'*io* al *noi*, quasi a sottendere una dinamizzazione dal singolare al plurale. Va invece pensata la *comunità* come ciò che accade già da sempre all'*essere singolare*. Prova ne è l'esperienza di trapianto che il filosofo racconta nella breve autobiografia intitolata *L'intruso* dove, senza la generosità del dono dell'altro, la sua vita non avrebbe potuto continuare. Detto altrimenti, la pluralità è la condizione politica di ogni singolarità prima ancora che un soggetto possa dire o pensare *io*. Questi temi sono sensibilmente affrontati nelle due opere ulteriori che abbiamo evocato, vale a dire *La Comunità inoperosa* ed *Essere singolare plurale*, dove si è mostrato che la comunità, o *noi*, è sinonimo di *estasi*. La riflessione sul concetto di *noi* merita di essere maggiormente sviluppata. Affermare che la comunità è l'*estasi* significa infine dire che Nancy pensa l'orizzonte dell'esistenza umana in una condizione già da sempre *singolare-plurale*, destrutturando così a sua volta anche la linea direttrice hegeliana che intravede il superamento di una dimensione soggettiva in una oggettiva.

Quanto non va trascurato, quando si affronta il tema della comunità in Nancy, è che i luoghi della storia della filosofia che evoca indicano la consapevolezza che l'Occidente, volente o nolente, è figlio della sua stessa tradizione: Cartesio pone l'accento sull'*io*, Hegel sulla sintesi e sull'oggettività, e ancora, il cristianesimo sul corpo della comunità. L'Europa è essenzialmente questo ed è in questa cornice che si genera il gesto critico di Nancy.

Il confronto con i contemporanei e le riflessioni sulla stretta attualità vanno dunque iscritti in un quadro storico-filosofico che per Nancy è insuperabile, ma in virtù di ciò decostruibile. Questa operazione, come si è visto nella diatriba con Agamben, genera un forte cortocircuito: agli occhi di Nancy, Agamben propone un'idea di soggettività non dissimile da un *cogito* che non fa i conti con l'esperienza dell'informe; attacca

un'oggettività che andrebbe abolita, senza con questo proporre qualcosa al suo posto; dipinge, infine, un'idea di comunità sempre e comunque divisa, astiosa e schiacciata dalle scelte, tendenzialmente sbagliate, dei cosiddetti «altri». Per Nancy, il ripiegamento soggettivo della riflessione di Agamben sfocia nell'incapacità di mettere in questione i pensieri e i comportamenti dell'*io/noi*. In mancanza di una visione comunitaria comunicabile, prima ancora che condivisibile, Nancy sembra servirsi di argomenti hegeliani per mostrare che tanto il suo pensiero quanto quello di Agamben dice di un orizzonte culturale incancellabile, ma proprio per questo da ripensare.

Le tesi di Agamben, inoltre, mettono fuori gioco, una volta in più, il problema della *morte*: per Agamben, la morte sembra un pretesto politico e mediatico, così come per altri è invece vista come un'intrusa tanto quanto il virus. Per Nancy, questi non sono altro che schemi di pensiero squisitamente occidentali.

La pandemia ha mostrato una volta in più che il Vecchio Continente, in conclusione, sembra essere filosoficamente ancora un'*area*. Un'*arealità* incapace di confrontarsi con qualsivoglia idea di *marginalità* perché, come ben intuisce Jean-Luc Nancy, il pensiero allontana da sé il margine stesso della vita, la *morte*, tanto quanto il fatto che la comunità che *noi tutti* già siamo è declinata su quel bordo, o margine, dell'*in-comune*.

Nota bibliografica

Francesca BRENCIO, Valeria BIZZARI e Ferruccio ANDOLFI (a cura di), *Topografia della Speranza. Volti, Corpi ed Emozioni ai Tempi del COVID-19*, “Quaderni della Ginestra”, 2020.

Luigi GAROFALO, *Studi sulla sacertà*, CEDAM, Padova 2005.

Raoul KIRCHMAYR, *Materialismo storico e antropologia marxista. Premesse per una teoria della singolarità in Sartre*, “Nóema”, n. 10, 2019, pp. 9–29.

Michela MARZANO, *Lorsqu'un intrus occupe le corps. Notes autour du livre de Jean-Luc Nancy*, “Cité”, n° 21, 2005/1, pp. 57-60.

Marie-Eve MORIN, *Jean-Luc Nancy*, Polity Press, Cambridge 2012.

Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, Bompiani, Milano 2008.

Jean-Luc NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 1996.

Jean-Luc NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.

Jean-Luc NANCY, *L'imperativo categorico*, Besa Editrice, Lecce 2007.

Jean-Luc NANCY, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.

Jean-Luc NANCY, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Jean-Luc NANCY, *Strani corpi stranieri*, "aut aut", 341, 2009, pp. 147-157.

Jean-Luc NANCY, *Verità della democrazia*, Edizioni Cronopio, Napoli 2009.

Ugo PERONE (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012.

Franco RIVA, *Filosofia del cibo*, Castelvecchi, Roma 2015.

Pier Aldo ROVATTI, *In virus veritas*, il Saggiatore, Milano, 2020.

Darren SHEPPARD, Simon SPARKS e Colin THOMAS (a cura di), *The Sens of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, Routledge, London 1997.

Sitografia

Giorgio AGAMBEN, *L'invenzione di un'epidemia*, 26 febbraio 2020, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> (consultato in data 1° aprile 2021).

Roberto ESPOSITO, *Curati a oltranza*, Antinomie, Paradoxia Epidemica, 27 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/> (consultato in data 25 maggio 2021).

Mario FARINA, *Su Agamben e il contagio. Il ruolo della filosofia e la comune umanità*, Le parole e le cose, 20 marzo 2020, <http://www.leparoleelecose.it/?p=37978> (consultato in data 1° aprile 2021).

Jean-Luc NANCY, *Eccezione virale*, Antinomie, Paradoxia Epidemica, 27 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> (consultato in data 1° aprile 2021).

Jean-Luc NANCY, *La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux*, intervista di Nicolas Dutent, 28 marzo 2020, <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la->

pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux (consultato in data 1° aprile 2021).

Jean-Luc NANCY, *Un virus troppo umano*, Antinomie, Paradoxia Epidemica, 20 marzo 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/03/20/un-virus-troppo-umano/> (consultato in data 1° aprile 2021).

Yuji NISHIYAMA, *L'adresse de l'entre-nous : l'interprétation plastique de Hegel chez Jean-Luc Nancy*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 42, 2017, <http://journals.openedition.org/cps/376> (consultato in data 25 maggio 2021).

MINISTERO DELLA SALUTE, *Salute*, <http://www.salute.gov.it/portale/home.html> (consultato in data 20 maggio 2021).

PER UNA CRITICA ALLE IPOTESI DI ARNOLD GEHLEN SULL'OMINAZIONE¹

Domenico DODARO

(Jagiellonian University)

Abstract: In this essay I introduce and criticize Gehlen's arguments about homination. The hypotheses of Gehlen are based on his assumption that the human body is – and has always been – unspecialized. Gehlen seeks support of the scientific literature to justify his premise. For instance, he refers to neoteny and to Bolk's fetalization theory. He then refers to Dollo's law of irreversibility in order to argue that from specialized ancestors – such as primates similar to monkeys – cannot derive unspecialized descendants – namely, humans. His hypothesis is that man descends from a very old primate who was already quite similar to man. Hence this primate was an unspecialized form like man. I show that these and other Gehlen's statements are groundless. For instance, I criticize his thesis according to which the human being is unspecialized and I do the same as for his proposed human evolutionary lineage. I show that he fails to refer correctly to both Dollo and Darwin's thought, I point out some inconsistencies in his dissertation, and I criticize his endogenous perspective of evolution. I also criticize his method of research, and referring to a book of Pansera, I indicate a bias at the heart of Gehlen's work. I then show that he fails to give deserved appreciation to other far more plausible explanations for homination.

Keywords: Arnold Gehlen, anthropogenesis, evolution, criticism, morphology

Di solito, pensando ad Arnold Gehlen, salta per prima in mente la sua ripresa della metafora prometeica, per cui l'uomo sarebbe un essere carente organicamente, che sopperisce alla sua carenza attraverso delle doti peculiari, di tipo intellettuale, che chiamano in causa la modalità d'azione specificamente umana, l'esonero, il linguaggio verbale, la tecnica, ecc. Da questo noto punto di partenza, il corpo carente dell'uomo, prendono le mosse le sue ipotesi sull'ominazione.

Come si sposa dunque la tesi di un corpo umano carente *fin dalle origini e rimasto tale* con la teoria dell'evoluzione?

¹ Desidero ringraziare il ricercatore Andrea Parravicini per alcune delucidazioni su dei quesiti riguardanti i temi evolutivisti.

1. L'interrogativo evolutivistico. Le premesse sulla non specializzazione del corpo umano

Gehlen ritiene che il corpo dell'uomo sia caratterizzato da un primitivismo della sua forma. Con il termine "primitivismo" Gehlen si riferisce a un'antichità geologica del corpo. Il corpo dell'uomo contemporaneo sarebbe rimasto pressoché identico a quello delle origini, esso non si sarebbe specializzato nell'adattamento ambientale. Questa tesi di Gehlen è connessa a un'ulteriore tesi (che egli trae da Scheler e quest'ultimo aveva tratto da von Uexküll), quella dell'*apertura al mondo*, per cui l'uomo non si adatterebbe a uno specifico ambiente, come fa l'animale, ma al mondo.² L'uomo, a differenza dell'animale, sarebbe cioè aperto a una grande varietà di stimoli (a una *profusione di stimoli*, per usare un'espressione ricorrente in Scheler e Gehlen) e sarebbe capace di adattarsi con plasticità ovunque, tant'è che egli, più di qualsiasi animale, ha popolato ogni angolo del mondo: «L'apertura dell'uomo al mondo significa che egli difetta dell'adattamento animale a un particolare ambiente [...] La non specializzazione fisica dell'uomo, la sua carenza di strumenti organici, al pari della deficienza stupefacente di autentici istinti sono dunque in connessione reciproca, il cui rovescio concettuale è la scheleriana "apertura al mondo" o, il che è lo stesso, il disancoraggio da un ambiente specifico».³

Gehlen documenta il presunto "primitivismo della forma" con alcuni indizi scientifici.

In primo luogo riferendosi alla tesi della *fetalizzazione della forma*, formulata dall'anatomista Lodewijk Bolk, che aveva dapprima osservato grandi somiglianze tra il feto umano e i feti di varie scimmie, ma poi aveva notato che, mentre nelle scimmie antropomorfe la forma del feto viene molto presto abbandonata dopo la nascita, la crescita umana tende invece a conservare i tratti fetali.

In secondo luogo riferendosi alla neotenia. Quest'ultima è trattata attraverso lo stesso contributo di Bolk, ossia la sua *teoria del ritardo*, che serve a giustificare anche la fetalizzazione della forma, e attraverso la teoria dello sviluppo umano dello zoologo Adolf Portmann, con la sua tesi della *primavera extrauterina* (ossia l'osservazione di Portmann secondo cui il nascituro umano, da un punto di vista biologico e ontogenetico, sembrerebbe costituire un parto prematuro, dato che, secondo Portmann, diversamente da tutti gli altri vertebrati, l'uomo porta a compimento fuori

² Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker & Duennhaupt, Berlino 1940, tr. it. di C. Mainoldi XII ed. 1978, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 62.

³ *Ibidem*

dal grembo materno una parte della crescita che gli altri mammiferi attraversano invece prima di nascere).⁴

Per ciò che concerne la teoria del ritardamento di Bolk, questi ritiene che il ritardo dello sviluppo umano è motivato da un rallentamento della crescita controllata dal sistema endocrino, funzionale al raggiungimento della posizione eretta e dell'andatura bipede.⁵ Va aggiunto che Bolk sovverte abbastanza il modo in cui di solito è concepita l'ominazione, dal momento che secondo lui il processo di antropogenesi sarebbe cominciato prima della stazione eretta e che anzi questa sarebbe una conseguenza di ciò. Egli infatti distingue dei *caratteri primari* dell'uomo dai *caratteri consecutivi* e la stazione eretta rientra tra quest'ultimi. I caratteri primari secondo Bolk sono l'ortognatismo,⁶ la glabrezza, la depigmentazione della cute, dei peli e degli occhi, il cospicuo peso del cervello, la struttura della mano e del piede, la forma del bacino, ecc. Presentando la teoria di Bolk, riguardo a questi caratteri primari, Gehlen scrive: «Tutti questi caratteri sono *primitivismi* in senso particolarissimo: sono stati o condizioni fetali divenuti permanenti, in altre parole “qualità o condizioni morfologiche che nel feto dei restanti primati sono transitorie, nell'uomo, invece, stabilizzate».⁷

2. Le ipotesi di Gehlen sull'ominazione. La sua argomentazione

Dopo aver presentato questi risultati filosofici e scientifici (apertura al mondo, fetalizzazione della forma, primavera extrauterina, neotenia, ecc.), che servono a dare solidità alla sua immagine dell'uomo carente e non specializzato (ereditata da Herder, oltre che testimoniata dal mito di Prometeo), l'argomentazione di Gehlen nel *L'uomo* procede con il riferimento alla legge di Dollo, allo scopo di dimostrare che il (presunto) primitivismo della morfologia umana non può essere derivato da forme specializzate: «Stadi specializzati sono invece stadi finali dell'evoluzione ed è in contraddizione con ogni concezione biologica il considerare degli organi primitivi come il risultato di

⁴ *Ivi*, p. 71: «“Dopo un anno l'uomo raggiunge il grado di formazione che un autentico mammifero corrispondente alla sua specie dovrebbe realizzare all'epoca della nascita. Se dunque questo stadio si formasse nel caso dell'uomo al modo dei mammiferi, la gravidanza umana dovrebbe essere di un anno più lunga di quanto non sia in realtà; dovrebbe essere pressapoco di ventun mesi” (Adolph PORTMANN, *Biologische Fragmente*, p. 45). Il neonato è pertanto una sorta di “fisiologico” parto prematuro [...] “l'unico caso di questa categoria tra i vertebrati”».

⁵ Maria Teresa PANSERA, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, “B@belonline. Rivista di filosofia”, 5, 2008, p. 138.

⁶ «Cioè la collocazione della parte del cranio che ospita la dentatura al di sotto di quella che ospita il cervello», GEHLEN, *L'uomo*, p. 132.

⁷ *Ibidem*

un'involuzione di organi già specializzati [...] Dove si danno involuzioni, queste sono sempre parti costitutive di processi di specializzazione: ne sono un esempio il pollice degli antropoidi, le "pinne" del pinguino o i visceri scomparsi, perché superflui, in molti parassiti [cfr. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn (Realtà e senso)*, 1938, vol. II] [...] Che le funzioni, una volta perdute, non possano essere riacquisite, lo afferma la legge di Dollo [...] per la quale l'evoluzione non è reversibile e gli organi perduti non possono essere riacquisiti».⁸ Gehlen aggiunge che le specializzazioni corporee evolutive «sono la meta finale dell'evoluzione organica e vengono raggiunte da tutti i mammiferi, ad eccezione dell'uomo».⁹ Come si spiega ciò? Gehlen ritiene che questo sia il problema fondamentale che deve risolvere una teoria dell'antropogenesi:

Questo problema è il problema fondamentale della teoria dell'origine dell'uomo [...] In ogni tipo di considerazione che, direttamente e senza avanzare alcuna particolare ipotesi supplementare in rapporto a questa questione, derivi l'uomo da un animale, ci si trova di fronte a una difficoltà insormontabile per quanto concerne la spiccata *non-specializzazione* [...] degli organi umani: alla difficoltà per cui *si dovrebbero far derivare stadi primitivi da stadi progressivi*. Le grandi scimmie, che in primo luogo entrano in discussione per una derivazione siffatta, hanno una specializzazione di grado addirittura straordinario. È questa la difficoltà fondamentale della teoria evoluzionistica quando si applica all'uomo, non essendovi, d'altra parte, alcun dubbio *sulla parentela assai prossima di uomo e scimmia*.¹⁰

Come si vede, per Gehlen l'enigma scientifico consisterebbe nell'inquadrare la successione tra l'adattamento specializzato delle scimmie antropomorfe che conosciamo e quello non specializzato dell'uomo, soprattutto tenuto conto che, come sostiene Gehlen citando la legge di Dollo, a stadi progressivi dell'adattamento non possono corrispondere in successione stadi originari di esso; più chiaramente, da un animale altamente specializzato come la scimmia non può discendere un essere non specializzato come l'uomo. D'altro canto Gehlen non rifiuta per questo di collocare le sue ipotesi al di fuori della teoria dell'evoluzione, come si comprende dall'ultima frase citata.

Gehlen procede con la sua argomentazione affermando che ci sono due tipi di teorie dell'evoluzione dell'uomo; uno, che afferma di abbracciare (e che secondo lui è l'unico tipo di teorie che tiene conto del problema posto sopra), che «considera l'uomo un essere molto arcaico che sin da tempi remotissimi ha evitato la via che conduceva alla specializzazione, oppure lo fa derivare da una stirpe primate di antenati animali, introducendo così un'ipotesi supplementare [...] Tale ipotesi supplementare può

⁸ *Ivi*, pp. 115-116, p. 127.

⁹ *Ivi*, p. 116.

¹⁰ *Ibidem*, corsivi miei.

affacciarsi in modi assai diversi ma finisce sempre con l'assumere che l'ominazione, all'interno delle leggi dell'evoluzione a noi note, diventa comprensibile solo se si introduce una legge peculiare, nella quale, appunto, *il peculiare posto dell'uomo appare immediatamente*.¹¹ Il secondo coincide in realtà con quella che Gehlen chiama «teoria classica», riferendosi implicitamente alla posizione darwiniana. La “teoria classica” «fa derivare l'uomo in linea diretta da tipi già specializzati di grandi scimmie»¹² e quindi non tiene conto del problema discusso sopra.

Gehlen evidenzia delle criticità a cui va incontro la “teoria classica”. Una di queste è che ai tempi di Gehlen non si era ancora certi di quale fosse l’“anello di congiunzione” che legasse i resti fossili degli esemplari ritenuti parte del genere *Homo* ai resti fossili di scimmie antropomorfe. Gehlen scrive quindi che la “teoria classica”, «nella sua costruzione per cui fa derivare l'uomo direttamente dalle grandi scimmie [...] è costretta a descrivere il celebre “anello intermedio”: compito insolubile, giacché, se il posto peculiare dell'uomo è un dato di fatto, questa teoria non può che far rientrare nella sua definizione di tale essere intermedio caratteristiche addirittura antitetiche (cioè umane e animali). Ne risulta, come vedremo, un *monstrum* e un essere portentoso tale, che è questo “anello intermedio” ora (e non più l'uomo) a ottenere un posto particolare, e piuttosto fantastico, nell'intero regno animale. Onde la prova della nostra tesi ci è fornita dall'avversario senza volerlo».¹³

Poi Gehlen si interroga su come può la prolungata infanzia dell'uomo aver costituito un vantaggio nella lotta per la sopravvivenza e su come spiegare la non specializzazione del corpo umano.

Per rispondere a questi quesiti Gehlen si rivolge alla già citata *teoria del ritardo* di Bolk, che a suo dire spiega nella maniera più appropriata sia la non specializzazione che il rallentamento della crescita umani, fornendo una «ragione intrinseca» di ciò, basata sugli «effetti endocrini». In tal modo secondo Gehlen si eviterebbero «gli svantaggi delle teorie lamarckiste sull'adattamento, come ad esempio la famosa discesa dagli alberi».¹⁴ Inoltre, secondo Gehlen questa soluzione, diversamente dall'approccio della “teoria classica”, non sarebbe escogitata *ad hoc*, «trattandosi invece di un processo biologicamente ancora documentabile».¹⁵ Quindi per Gehlen l'ulteriore importante

¹¹ *Ivi*, pp. 116-117.

¹² *Ivi*, p. 117.

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ivi*, p. 141.

¹⁵ *Ibidem*

merito della teoria di Bolk sarebbe quello di lasciarsi «alle spalle tutte le teorie *fondate sull'adattamento* e tutte le teorie “riduzionistiche”». ¹⁶

Gehlen completa il quadro teorico rappresentato *in primis* dalla teoria del ritardamento di Bolk, aggiungendo delle osservazioni dallo zoologo Jan Versluys, che collegò il lavoro di Bolk alle ricerche del paleontologo Eugène Dubois riguardanti la comparazione della “cefalizzazione” tra mammiferi viventi e fossili. Con il termine “cefalizzazione” Dubois intendeva il rapporto tra il volume del cervello e il volume del corpo. Da queste ricerche comparative Dubois avrebbe inferito un progressivo aumento del peso dell'encefalo rispetto al corpo nel corso dell'evoluzione, non soltanto per ciò che concerne l'uomo, ma anche per gli altri mammiferi, diversamente dalle altre specie animali: «Risulta che i toporagni restano fermi a questo stadio, mentre la stragrande maggioranza dei mammiferi viventi ha raggiunto una cefalizzazione più alta, di due, quattro, otto volte superiore. Nelle scimmie antropoidi la cefalizzazione è di sedici volte il punto di partenza, nell'uomo di sessantaquattro volte, quattro volte più alta perciò che nelle scimmie antropoidi (circa quattordici miliardi di neuroni contro circa tre miliardi e mezzo)». ¹⁷ Questo fatto viene collegato da Versluys alla teoria del ritardamento di Bolk, con le parole di Gehlen, nel seguente modo: «È ovvio supporre che in questo processo la produzione di ormoni debba essersi modificata, e ciò stabilisce il collegamento con Bolk. La *fetalizzazione* dell'uomo, il ritardamento del suo sviluppo, la generale pelosità del corpo, la tarda maturità sessuale e una serie di altri caratteri sono riconducibili con sicurezza a condizioni ormoniche». ¹⁸ Questa teoria, ribattezzata da Gehlen come la “teoria di Bolk-Versluys”, abbraccerebbe così «un ambito vastissimo di fatti antropologici», come ad esempio il grande sviluppo cerebrale dell'uomo e «la connessa ristrutturazione dell'intera *physis* in direzione dell'“embrionalizzazione” e della “primitività”», la quale non sarebbe «affatto una conseguenza della “lotta per l'esistenza”, l'esito di un “processo di selezione”» ma sarebbe così provocata da «cause intrinseche dirette». Questa trasformazione, aggiunge Gehlen, «sarebbe stata nell'uomo tanto radicale da escluderlo da tutte le condizioni di vita “naturali” e da indirizzarlo verso una condotta di vita non altrimenti esistente e di nuovo genere». ¹⁹

Gehlen poi presenta le uniche ipotesi che a suo dire possono spiegare in maniera soddisfacente l'ominazione. Egli afferma che le soluzioni possibili sono o che l'uomo si

¹⁶ *Ivi*, p. 143.

¹⁷ *Ivi*, pp. 143-144.

¹⁸ *Ivi*, p. 144.

¹⁹ *Ibidem*

sia originato da una *linea autonoma* oppure (benché dall'esposizione sembri un po' restio ad ammetterlo)²⁰ che egli si sia originato da scimmie antropomorfe relativamente non specializzate. La prima ipotesi si presenta in due forme: o (*Ia*) «l'uomo ha una linea filogenetica sua propria, che oltrepassa i mammiferi; esiste» cioè «un “ramo speciale” di impronta ominide²¹ che risale a stadi antecedenti ai mammiferi. Si tenta anche di ricondurre direttamente l'ascendenza umana, escludendo le scimmie, a mammiferi primitivi»²² oppure (*Ib*) uomo e scimmie si sono sviluppati parallelamente e hanno un progenitore comune assai remoto: «Questo primate originario può essere chiamato, con lo stesso diritto, tanto ominide quanto antropoide, e gli andrebbero attribuiti, quanto meno, già dei caratteri essenziali che oggi sostanziano la posizione peculiare dell'uomo. Ci si aspetterebbe, stando a questa ipotesi, che gli antropoidi fossili siano più simili all'uomo di quanto quelli odierni non siano, ed è così. Tipi come l'australopiteco o il parantropo sarebbero resti tardi di un ramo collaterale molto anteriore di questo primate originario».²³ Per quanto riguarda la seconda ipotesi citata, ossia quella della derivazione dell'uomo da scimmie relativamente non specializzate, è necessario secondo Gehlen introdurre «un'ipotesi supplementare o regola speciale che riguardi il posto particolare dell'uomo».²⁴

Gehlen esclude l'ipotesi *Ia*: «Per la teoria *Ia* ben difficilmente si possono addurre argomenti plausibili e si può escluderla».²⁵ Egli conclude quindi che bisogna scegliere tra le ipotesi *Ib* e 2, il che però «ha un senso solo se è possibile portare materiale nuovo a sostegno di una di esse».²⁶

Finché non sarà soddisfatto ciò,²⁷ Gehlen si limita ad abbracciare la già illustrata teoria “Bolk-Versluys”, «con l'aggiunta ragionata dei risultati cui è pervenuto Portmann».²⁸ Tale soluzione congiunta, come già riportato, secondo Gehlen, consentirebbe di dedurre la maggior parte dei fatti e dei caratteri specificamente umani.

²⁰ Scrive infatti: «Si può tuttavia persino ammettere l'origine dell'uomo da antropoidi relativamente non specializzati, ma in questo caso è necessario affacciare un'ipotesi supplementare o regola speciale che riguardi il posto particolare dell'uomo» *Ivi*, p. 158.

²¹ Con “ominide” Gehlen intende solo specie del genere *Homo*.

²² *Ivi*, p. 157.

²³ *Ivi*, p. 158.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibidem*

²⁷ «In mancanza di questa condizione, possiamo dire soltanto che la teoria di Bolk-Versluys, con l'aggiunta ragionata dei risultati cui è pervenuto Portmann, prende in considerazione e consente di dedurre la maggior parte dei fatti e dei caratteri» *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*

A ben vedere, essa si abbina meglio con l'ipotesi *Ib*; quindi, anche se Gehlen non lo dichiara nel *L'uomo*, si può a mio avviso concludere che quest'ultima ipotesi (l'uomo e le scimmie si sono sviluppati parallelamente e hanno un progenitore comune assai remoto), che comunque non è molto diversa dalla seconda (l'uomo si è originato da scimmie antropomorfe relativamente non specializzate, a cui Gehlen aggiunge la non meglio chiarita ipotesi supplementare che sottolinea "il posto particolare dell'uomo"), è quella che sposa Gehlen. Egli aggiunge:

Adloff (1931) concorda con Klaatsch, per il quale l'uomo ha un suo proprio albero genealogico risalente fino al Terziario, nel senso cioè che forme primitive, nelle quali erano cioè presenti abbozzi di qualità specificamente umane, svilupparono ulteriormente queste qualità evolvendo a poco a poco alla forma umana, mentre gli altri primati, pur discendendo dalla medesima radice, non riuscirono a seguire questa evoluzione, *restarono indietro* e si avviarono presto o tardi per altre vie che li allontanarono dalla linea umana, sicché dunque in realtà – a dirla in termini grossolani – *non l'uomo discenderebbe dalla scimmia, sibbene la scimmia dall'uomo* [...] Com'è noto, già il celebre Klaatsch sosteneva che *tutti gli altri mammiferi si sono cacciati in vicoli ciechi* dai quali non vi è più ritorno (si sono cioè specializzati), *mentre soltanto l'uomo, con la sua originalità, si è conservato un'alta capacità evolutiva*.²⁹

Da quest'ultima citazione si intravede addirittura l'ipotesi *Ia*, precedentemente scartata da Gehlen. In conclusione, come si apprende da quest'ultimo passo citato, Gehlen ritiene che ci sia stato un antenato comune all'uomo e alle scimmie specializzate che è sorto in tempi antichissimi; probabilmente sin da quando comparvero i primi primati. Il che lo porta a tirare la conclusione che, se questa ipotesi fosse vera, non sarebbe l'uomo a essere disceso dalla scimmia ma il contrario, perché, sembra di capire dalle parole di Gehlen, sarebbero state più le scimmie attuali a distaccarsi, specializzandosi, da questo comune antenato, che non l'uomo. Se si accetta la (strana) ipotesi di Gehlen e di altri paleontologi del passato, i tratti morfologici del comune antenato si sarebbero con il passare del tempo ulteriormente "umanizzati", a causa di (molto poco chiare) ragioni biologiche, come quelle emerse dalla teoria di Bolk. Infatti i *caratteri primari* indicati da Bolk sono, secondo questo studioso, indipendenti dall'ambiente esterno; essi non mutano in relazione all'ambiente esterno.

L'uomo e i suoi antenati si distinguono quindi da tutto il regno animale per aver mantenuto nel corso dell'intero tempo un "primitivismo" della propria morfologia. Essi non avrebbero adattato il proprio corpo all'ambiente, ma avrebbero usato l'intelletto e l'*azione* per risolvere in maniera diversa i problemi imposti dall'ambiente e dalla lotta per la sopravvivenza. Questa "plasticità", oltre che intelligenza, avrebbe consentito loro

²⁹ *Ivi*, corsivi miei, pp. 124-126.

di abitare ogni angolo del pianeta e di essere meno vincolati rispetto all'animale nel rapporto con l'ambiente.

Tuttavia c'è un interrogativo da affrontare a riguardo: come è possibile che gli antenati della linea evolutiva umana, caratterizzati dalla loro deficienza di adattamento, siano sopravvissuti alla competizione con le altre specie? Gehlen risponde a questo interrogativo citando l'ipotesi dell'anatomista e antropologo evoluzionista Hermann Klaatsch, secondo cui l'ominazione deve essere avvenuta in condizioni così favorevoli da escludere qualsiasi necessità di una lotta per l'esistenza: «Quanto al resto essi debbono supporre un mondo che per caso fosse, durante il periodo vero e proprio dell'ominazione, particolarmente favorevole, ottimale, un “paradiso”, poiché *un essere non specializzato, prima che si mettesse all'opera l'intelligenza capace di servirsi di strumenti*, ha da essere stato inadeguato e inerme e, dunque, non può esser vissuto che in una sorta di “grembo della natura”. A questa conseguenza degna di nota aveva accennato già Klaatsch (*“Korrespondenz Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie”*, 1899, p. 157). Assai giustamente egli vide nella non-specializzazione dell'uomo “il forte regredire di tutti i momenti riferibili alla lotta per l'esistenza”, e lo spiegò con “l'ipotesi che la preistoria dell'uomo presenti lunghi periodi nei quali la lotta per l'esistenza si ridusse di molto, periodi nei quali dunque condizioni insolitamente favorevoli consentirono alla stirpe dei proantropi di pervenire a trasformazioni che per la lotta per l'esistenza sarebbero state impratiche, se non addirittura dannose”». ³⁰

Per concludere, Gehlen ritiene evidentemente l'uomo distinto dall'animale. Egli sposa la teoria dell'evoluzione naturale, ma essa sembra valere solo per gli animali, perché l'uomo è un essere culturale e si evolve tramite la cultura. Gehlen vede infatti l'uomo collocato su una linea evolutiva ben distinta da quella degli animali. Come scrive la filosofa Maria Teresa Pansera: «L'uomo dunque, secondo Gehlen, non può essere sulla stessa linea evolutiva degli animali in quanto non possiede, come questi ultimi, la capacità di adattarsi con il solo bagaglio biologico all'ambiente che lo circonda. Questa creatura, ancora indefinita ed incompiuta dal punto di vista anatomico-funzionale, riesce, solo attraverso la *cultura*, a costruirsi il suo “nido” nel mondo. La cultura rappresenta così per l'uomo una “seconda natura”, autonomamente elaborata e sviluppata per mezzo dell'*azione*». ³¹ Lo stesso Gehlen scrive: «Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è “l'ambiente” sorge, nel caso dell'uomo, il mondo culturale, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un

³⁰ *Ivi*, corsivi miei, pp. 158-159.

³¹ PANSERA, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, corsivi miei, p. 144.

ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione, corrisponde la sua *apertura al mondo* e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata». ³² Come si evince da questi ultimi passi, per Gehlen l'evoluzione dell'uomo sin dalle origini segue leggi in buona parte – se non completamente – diverse da quelle degli animali. Essa è cioè culturale e non naturale. O meglio, per Gehlen la natura umana è sin dalle sue origini culturale e ciò chiaramente si riflette sulla sua logica evolutiva. Insomma, se in tempi recenti riteniamo che l'evoluzione dell'uomo sia diventata anche o soprattutto culturale, per Gehlen lo è sempre stata. Come scrive Pansera infatti: «*La cultura, quindi, invece di essere intesa come punto d'arrivo dell'evoluzione naturale, va colta là dove effettivamente sorge, all'inizio della storia dell'uomo, come condizione necessaria e indispensabile della sua esistenza e della sua modalità di relazionarsi al mondo [...]* La cultura si presenta così non come un prodotto della maturità e della conseguente evoluzione umana, ma come requisito imprescindibile dell'esistere, senza la quale l'uomo non avrebbe potuto costruirsi il suo posto nel mondo ed avviare la propria storia». ³³

3. Per una critica alle ipotesi di Gehlen sull'ominazione

3.1. Per una critica alla tesi della mancata specializzazione del corpo umano

Si è appreso che la premessa fondamentale per l'investigazione di Gehlen è quella del corpo carente e più specificamente quella dell'originaria non-specializzazione del corpo umano: «La non-specializzazione dell'uomo è la pietra di paragone di ogni teoria sull'origine». ³⁴ Si è appreso pure che secondo Gehlen anche in seguito il corpo umano non si sarebbe specializzato nell'adattamento ambientale.

Quanto appena esposto è anche in parte ciò che ha sostenuto un altro autore, poco conosciuto, il medico Paul Alsberg, ³⁵ ma in una maniera molto diversa e – contrariamente a quella di Gehlen – convincente. Alsberg distingue infatti due principi evolutivi, uno che vale solo per l'uomo e l'altro che vale per gli animali (per Alsberg, come per Gehlen, l'uomo è ontologicamente distinto dall'animale). Ossia, mentre

³² GEHLEN, *L'uomo*, pp. 64-65.

³³ PANSERA, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, corsivi miei, pp. 145-146.

³⁴ GEHLEN, *L'uomo*, p. 154.

³⁵ Paul ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresda 1922, II ed. 1937, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer biologischen Lösung*, Sensen-Verlag, Vienna, 1937, trad. it. di E. Nardelli, *L'enigma dell'umano: Per una soluzione biologica*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2020.

l'animale adatta il proprio corpo all'ambiente, l'uomo adatterebbe la propria tecnica all'ambiente. Insomma, nel caso dell'uomo la tecnica va a sostituirsi al corpo nell'adattamento ambientale. Così facendo, essa *disattiverebbe* il corpo e ciò spiegherebbe la carenza organica osservata da Gehlen, ma abbastanza evidente a tutti noi per ciò che riguarda buona parte del nostro corpo (assenza di manto, di strumenti di difesa innestati nel corpo, come zanne, artigli, ecc.). Quindi per Alsberg il corpo umano *diventerebbe* con il tempo carente, mentre per Gehlen lo è sempre stato. Tuttavia, Alsberg non sottoscriverebbe la tesi della “mancanza di specializzazione” del corpo umano, perché il suo principio evolutivo non implica che il corpo dell'uomo non si sia specializzato, ma indica soltanto che l'interazione dell'uomo con l'ambiente è molto spesso mediata dalla tecnica e che per tale motivo il corpo umano si è specializzato nell'adozione della tecnica. In altre parole, dal momento che in primo luogo gli utensili si frappongono tra noi e l'ambiente su cui vogliamo agire, la nostra interazione più diretta e prossima è quella con gli utensili e il nostro corpo si conforma al loro uso. Ciò non comporta, come afferma erroneamente Gehlen, che il nostro corpo sia *amorfo*, ma che la morfologia del nostro corpo è modellata dalla tecnica. Non ha nemmeno senso a mio avviso parlare di “non specializzazione” del corpo, considerato che ogni specie, uomo compreso ovviamente, deve avere per forza un suo modo di adattarsi all'ambiente e quindi deve avere per forza una sua “specializzazione”, che nel caso dell'uomo coincide con la tecnica. Ma anche pensando ai nostri antenati ancora sprovvisti di mezzi tecnici rilevanti, pure un atto molto semplice come raccogliere della frutta costituirebbe una “specializzazione”, per cui non ha davvero senso a mio avviso usare questo termine, quello di “non-specializzazione”.

Un'altra critica alla tesi della mancata specializzazione del corpo umano mossa di frequente da altri studiosi consiste nel segnalare che anche il cervello è un organo e non si può sostenere che esso non sia specializzato. Konrad Lorenz scrive a proposito: «[Gehlen] ignora del tutto quale enorme specializzazione organica significhi lo sviluppo del cervello umano [...] che il cervello nella sua straordinaria grandezza rappresenta un adattamento morfologico specialistico molto tangibile».³⁶ Il filosofo ed etologo Roberto Marchesini, all'esempio del cervello, aggiunge naturalmente le mani³⁷

³⁶ Questi passi l'ho tratti dalla prefazione di un'opera di Gehlen tradotta in italiano: Arnold GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Vittorio Klostermann GmbH, Francoforte 1983, tr. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida Editori, Napoli 1990, p. 121.

³⁷ «La mano è già di per sé un organo di straordinaria duttilità applicativa, una sorta di coltellino svizzero che consente un'incredibile molteplicità di usi, ma per di più è associata a un sistema elaborativo di coordinamento oculo-manuale che ci consente di scagliare oggetti con una precisione unica del mondo animale» Roberto MARCHESINI, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvechi, Roma 2017, pp. 207-208.

e anche la vista. A riguardo di quest'ultima scrive: «Abbiamo un sistema visivo tra i più dotati nel mondo dei mammiferi che ci consente una sofisticata profondità di campo, una risoluzione più unica che rara nella definizione dei dettagli, uno spettro cromatico che si avvicina a quello degli uccelli». ³⁸

3.2. L'improbabilità della linea filetica umana immaginata da Gehlen

Un altro motivo di critica alle ipotesi evoluzionistiche di Gehlen è che egli sembra propendere per l'ipotesi che la linea evolutiva umana sia sorta in tempi remotissimi, addirittura ai tempi in cui sorsero i primi primati. Gehlen ritiene che il primate da cui sia disceso l'uomo attuale doveva essere già sprovvisto di “specializzazioni”. Come ho già detto, non ha senso parlare di mancanza di “specializzazioni”, perché ogni essere vivente è “specializzato” a suo modo per sopravvivere nella natura, ma accettiamo pure in via provvisoria la concezione di Gehlen della “mancanza di specializzazioni”: questo primate simil umano deve essere a sua volta disceso da qualche altra forma animale; era anche questa “non specializzata”? Gehlen non si interroga su ciò. Ne consegue un esito paradossale, contraddittorio, oppure non spiegabile dalle leggi di natura, o almeno dall'evoluzionismo scientifico: o questo primate simil umano si è originato da forme “specializzate”, e quindi cade l'argomentazione di Gehlen, ³⁹ oppure è sorto da altre forme “non specializzate”, di cui però né Gehlen né i paleontologi parlano, oppure resta un mistero l'origine di questo primate.

Insomma, l'ipotesi di Gehlen non tiene. È giusto pensare che l'uomo sia derivato da primati che avevano già instaurato un adattamento all'ambiente simile al nostro: andatura eretta, evoluzione delle zampe in mani, ecc., ma, di nuovo, ha a mio avviso poco senso pensare che questi primati non siano derivati a loro volta da altri primati che, vivendo in *habitat* diversi, avevano un adattamento più simile a quello delle scimmie che conosciamo. Quindi, anche l'affermazione surreale e provocatoria di Gehlen, quella per cui sarebbe probabilmente la scimmia a essere derivata dall'uomo e non viceversa, è sintomo a mio avviso di un'impostazione e di alcune idee di base di Gehlen che, come scrivo di seguito, sembrano esulare dal campo scientifico.

Infatti, esaminando la proposta di Gehlen si ha l'impressione che essa si discosti eccessivamente dai principi e dalle dinamiche dell'evoluzione naturale

³⁸ *Ivi*, p. 207.

³⁹ Ricordiamo ad esempio l'insistenza di Gehlen, citando la legge di Dollo, nel sottolineare che forme “non specializzate” non possono derivare da “forme specializzate”. Ma su questo punto torno più in dettaglio nelle prossime pagine.

tradizionalmente intesa. Si percepisce una forte impronta metafisica. Mettendo assieme i principi e le ipotesi di Gehlen: un primate simil umano, “non specializzato”, sorto nei tempi in cui comparvero i primi mammiferi complessi, che ha proceduto per la sua linea evolutiva della “non specializzazione”, diversamente da qualsiasi altro animale... sembra quasi di intravedere del *creazionismo* in questa ipotesi, senza ulteriori delucidazioni scientifiche.⁴⁰

3.3. La distinzione uomo-animale e lo specismo di Gehlen

Un altro esempio che testimonia quanto appena scritto è la criticabile distinzione ontologica tra uomo e animale che emerge dal quadro di Gehlen. Ricordiamo ad esempio alcune espressioni presenti in alcuni passi di Gehlen precedentemente citati: i primati che non proseguirono sulla linea evolutiva umana «*restarono indietro*»; oppure: «tutti gli altri mammiferi si sono *cacciati in vicoli ciechi* dai quali non vi è più ritorno [...] mentre soltanto l'uomo, con la sua *originalità*, si è conservato un'alta capacità evolutiva». Da queste, benché poche, frasi riportate, è ben riconoscibile la visione specista di Gehlen.

3.4. L'ipotesi di Klaatsch nell'impianto teorico di Gehlen. Un'ipotesi *ad hoc*

Giungiamo quindi a un altro aspetto in cui la visione dell'ominazione di Gehlen si discosta largamente da quella attuale. Si è precedentemente appreso che Gehlen sposa l'ipotesi di Klaatsch, ossia l'ipotesi che ci sarebbe stato un lungo periodo in cui i primi ominini non avrebbero praticamente avuto *competitors* e nemici nei loro *habitat*. Ciò allo scopo di dare una spiegazione della loro sopravvivenza, visto che, secondo Gehlen, essi erano al contempo carenti organicamente e ancora sprovvisti di mezzi tecnici adeguati. Ciò però non coincide con le conoscenze che abbiamo. Infatti sappiamo che fino agli australopitechi gli ominini erano cacciati dai predatori. Il problema risiede sempre nella premessa erronea della mancanza di specializzazione: da ciò che sappiamo, infatti

⁴⁰ Anche Marchesini scrive, criticando quello che ritiene essere il mito dell'incompletezza: «solo un repertorio innato particolarmente complesso può giustificare un'epigenesi altrettanto articolata e d'altro canto non potrebbe essere altrimenti. l'uomo deriva da una linea filogenetica che presenta un'etologia estremamente perfezionata [...] come si può in una logica darwiniana pensare a un'improvvisa delezione e come giustificarla da un punto di vista neuroevolutivo? l'idea che l'uomo sia povero di corredo innato è una vera e propria ingenuità, che tra l'altro presuppone che vi sia stato un momento in cui l'uomo si è trovato nudo alla mercé del mondo esterno [...] ma allora dobbiamo affidarci al creazionismo, perché qualunque ipotesi darwiniana se così fosse cadrebbe» Roberto MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 16-17.

(come mostro meglio nelle prossime pagine) il corpo degli ominini era certamente dotato di adattamenti all'ambiente, come la brachiazione, che solo molto gradualmente si è andata perdendo. Un'ipotesi supplementare a mio avviso più convincente è invece quella formulata da Alsberg, il quale individua nella strategia di difesa tramite lancio di pietre il passaggio che portò all'ominazione, visto che, secondo l'ipotesi di Alsberg, il maneggio delle pietre condusse nell'arco di molto tempo alla tecnica. Se accostiamo l'ipotesi di Klaatsch – esposta però in modo meno radicale; cioè potrebbero esserci anche stati dei periodi di minore competitività per certi ominidi in certi territori – a quella di Alsberg, rinunciando al contempo all'idea di un primate che abbia perso qualsiasi specializzazione difensiva insita nel corpo, perveniamo a mio avviso a uno scenario più verosimile concernente l'antropogenesi.

3.5. Il metodo di ricerca di Gehlen, il suo presupposto metafisico e il rifiuto dei principi dell'evoluzione

Più in generale, dal mio punto di vista, ci sono anche altre critiche che si possono muovere alla trattazione di Gehlen sull'ominazione. Una riguarda il suo metodo di indagine. Egli si butta alla ricerca di risultati scientifici, cercando di raccogliere tutto ciò che può dare credito a una sua idea precostituita dell'uomo. Questo, come è stato evidenziato da Pansera, è un tratto comune dell' "antropologia filosofica dei padri fondatori". Ossia, come scrive la studiosa, alla base dell'antropologia filosofica di Scheler, Plessner e Gehlen ci sarebbe un presupposto metafisico, quello di rimettere l'uomo al centro della natura, dopo che la sua immagine era stata indebolita e confinata più ai margini a causa di diverse scoperte scientifiche e di nuove filosofie che hanno minato il vecchio umanesimo.⁴¹ Adesso, questo presupposto metafisico, o tale pre-

⁴¹ Pansera si sofferma in particolare su quelle che ritiene le "tre ben note umiliazioni" subite dall'uomo: la rivoluzione copernicana, la teoria dell'evoluzione di Darwin e la psicoanalisi. I seguenti sono due passi di Pansera che illustrano ciò a cui mi riferisco: «[L'antropologia filosofica] maturata in connessione al fiorire del "nuovo umanesimo", rappresentato dalle correnti esistenzialistiche e fenomenologiche, nonché spiritualistiche e neoidealistiche, riceve un forte impulso dalla crisi dell'ideologia positivista e scienziata e dalla reazione della filosofia nei confronti del carattere totalizzante delle scienze, le quali sembrano relegarla, nel migliore dei casi, al ruolo di logica e metodologia della conoscenza scientifica. Il rapido progresso delle discipline scientifiche, infatti, aveva inflitto all'uomo tre ben note "umiliazioni": in primo luogo l'astronomia copernicana aveva rimosso la terra, ambiente naturale dell'uomo, dal centro dell'universo; in secondo luogo, l'evoluzionismo di Darwin aveva "disonorato" e "degradato" l'uomo, togliendogli la sua posizione di predominio rispetto a tutti gli altri esseri viventi; infine, la psicoanalisi, evidenziando le determinanti inconscie del comportamento, aveva sottratto all'uomo anche la possibilità di poter governare la sua coscienza. Tali sviluppi che, dal punto di vista scientifico, avevano rappresentato senza dubbio un progresso, avevano

comprensione o pregiudizio, è a mio avviso molto ben riscontrabile nell'opera di Gehlen. Infatti, l'impressione che almeno io traggo dall'esame del *L'uomo* è quella di un risultato finale, almeno per ciò che concerne il tema dell'antropogenesi, abbastanza forzato: mentre ad esempio Alsberg, prima di Gehlen, spiegava con semplicità ed eleganza molti aspetti della natura umana grazie alla distinzione dei due principi evolutivi che ho brevemente descritto nelle pagine precedenti, Gehlen ha bisogno invece di accorpare un considerevole numero di ricerche empiriche, parte delle quali non lo vedono nemmeno competente,⁴² per poter spiegare degli aspetti, come quelli della morfologia umana, che possono essere spiegati anche in modi diversi, sui quali c'era largo consenso già ai tempi di Gehlen. Tutto ciò a causa della sua riluttanza – anche poco motivata dallo stesso Gehlen – ad accettare dei principi basilari dell'evoluzione, come quelli esogeni – ecologici e basati sull'adattamento⁴³ – da Gehlen considerati sintomo di un'epistemologia riduzionista, come se i fattori endogeni da lui presentati – non meglio precisate peculiarità del sistema endocrino e altre ragioni biologiche sulle quali Gehlen aveva poca competenza – non fossero dei fattori riduzionisti (anzi, c'è molto più riduzionismo nelle ipotesi messe assieme da Gehlen che non in quelle basate sull'adattamento, che invece non possono essere definite “riduzioniste”). A Gehlen si può muovere quindi la critica che lui stesso muove alla dottrina darwinista, che come mostro nelle pagine seguenti è stata da lui mal interpretata: è il suo modo di procedere, sono le sue ipotesi e conclusioni a essere *ad hoc*, non certo il patrimonio teorico ereditato da Darwin ma anche per certi aspetti da Lamarck, in particolare leggendo quest'ultimo in chiave epigenetica.

però messo in crisi l'uomo e la sua autoimmagine, facendogli avvertire in modo più acuto il bisogno di un intervento filosofico per ricomporre in una visione unica i diversi brandelli in cui era stata smembrata la sua figura [...] Nell'ambito di questo rinnovato interesse per aiutare l'essere umano a recuperare la sua posizione “particolare” rispetto agli altri viventi e grazie allo sviluppo delle scienze umane, il problema uomo trova, dunque, una strada relativamente nuova per la sua impostazione e soluzione. Nell'individuazione di questo percorso teorico è da ritrovare la nascita dell'attuale antropologia filosofica. Essa consiste, per esprimersi in una formula, in una riflessione sui risultati delle scienze che in qualche modo si occupano dell'uomo, al fine di recuperare una sua “immagine globale”, ovvero di fornire una risposta al problema dell'uomo» Maria Teresa PANSERA, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001, pp. 10-11.

⁴² Non mi risulta ad esempio che Gehlen avesse una competenza biologica per ciò che concerne il funzionamento del sistema endocrino.

⁴³ Si consideri questa sua frase in riferimento alla teoria del ritardamento di Bolk: «I fattori che hanno condizionato l'origine dell'uomo non possono essere stati estrinseci, bensì, e necessariamente, intrinseci» GEHLEN, *L'uomo*, p. 133. Ma Gehlen non motiva questa sua posizione nel passaggio citato e lo fa poco anche nel resto del libro.

3.6. Il rifiuto di Gehlen delle ricostruzioni più attendibili dell'ominazione

Gehlen poi considera e scarta l'ipotesi abbastanza verosimile che il processo di ominazione sia cominciato quando, a causa di periodi di cambiamenti climatici, si sono diradati gli alberi. In passato c'era la *Savannah Hypothesis*, oggi l'*ipotesi dell'evoluzione a mosaico*.⁴⁴ Entrambe comunque vedono rilevante il diradamento degli alberi. Secondo la *Savannah Hypothesis*, ormai datata, molti primati, a causa di cambiamenti climatici (più spesso si è fatto riferimento a un surriscaldamento del clima) e del mutamento del territorio in spazi più aperti, si sono progressivamente abituati a stare sulla terra ferma, disattivando così l'abilità della brachiazione in favore di quella della locomozione a terra e sviluppando gradualmente l'andatura eretta. Secondo l'ipotesi dell'evoluzione a mosaico, l'ipotesi più recente, il bipedalismo sarebbe nato nella foresta come modo di locomozione facoltativo e alternato in modo flessibile al quadrupedismo e alla brachiazione. Man mano che la foresta in Africa si è ritirata, lasciando il posto a un mosaico di ambienti, questa andatura ibrida sarebbe risultata vantaggiosa e poi, in ominini successivi (cioè con l'australopiteco in particolare), si sarebbe comunque migliorato il bipedismo, per necessità, essendo sorti territori dagli spazi sempre più aperti. Come scrive il ricercatore Andrea Parravicini, esperto di evoluzionismo: «Interessante è il fatto che queste soluzioni posturali sembrano direttamente collegate a un contesto climatico fluttuante di radicale instabilità, caratterizzato da una progressiva estensione di habitat aperti. Durante il Neogene, forti cambiamenti climatici e ambientali trasformarono l'Africa sud-orientale da una regione relativamente piatta, omogenea e ricoperta di foreste in una regione eterogenea, con alte montagne e un mosaico di habitat differenti, che variavano dalle foreste pluviali fino alle praterie e ai deserti. In un tale scenario mutevole si osserva una transizione evolutiva, condotta da più specie contemporaneamente, da un bipedismo occasionale a un bipedismo abituale, come nel caso delle australopitecine, che mantengono insieme alla postura eretta anche adattamenti residui per arrampicarsi sugli alberi»⁴⁵ – quest'ultimo riferimento di Parravicini a specializzazioni parziali opposte alle nostre e ancora presenti nei primati da cui discendiamo, come quella della brachiazione, è

⁴⁴ Andrea PARRAVICINI, *Il mosaico dell'evoluzione umana. Una prospettiva integrata e multilivello al di là di ogni visione unilineare e finalistica*, "Scienza & Filosofia", 16, 2016, pp. 72-90.

⁴⁵ PARRAVICINI, *Il mosaico dell'evoluzione umana*, pp. 79-80.

sempre un'ulteriore prova contro la tesi di Gehlen della “mancanza di specializzazione” nella linea evolutiva umana.⁴⁶

Ma perché in materia di antropogenesi è così importante il passaggio all'andatura eretta? Come è noto questo passaggio è fondamentale perché dà il via a una nuova interazione con l'ambiente, che dà a sua volta il via a una serie di riconfigurazioni anatomiche e di effetti di ritorno cognitivi umanizzanti. Più studiosi hanno ovviamente tracciato l'ipotetico percorso di queste trasformazioni.⁴⁷ L'idea è che l'andatura eretta ha prodotto degli effetti a catena. Essa ha per prima cosa liberato le zampe e la bocca. Cioè, da un lato ha trasformato con il passare del tempo le zampe in mani. Infatti, non dovendo più questi arti svolgere la costante e gravosa funzione di locomozione, essi sono diventati liberi di esplorare e modificare in modi inediti una parte dell'ambiente (a cui quindi prima il nostro antenato non ancora bipede non aveva accesso; almeno non nelle nuove modalità permesse dalla mano). Le mani, dunque, andando ben al di là della raccolta di verdura e frutta da piante e alberi, si sono potute specializzare, molto gradualmente, nell'uso e poi perfino nella costruzione di utensili. Questa nuova abilità ha provocato un benefico effetto di ritorno sulle prestazioni cognitive. I progressi cognitivi, motivati anche dall'ingrandirsi del cervello per le riconfigurazioni anatomiche portate dalla “liberazione” della bocca,⁴⁸ hanno a loro volta avuto un effetto di ritorno sulle pratiche tecniche, con un loro ovvio miglioramento, in un circolo virtuoso che porta l'avanzamento della tecnica a migliorare il cervello / mente, e questi a migliorare le pratiche tecniche. La “liberazione” della bocca, o forse sarebbe meglio dire del muso, dai compiti di ricerca e raccolta del cibo (che vengono a questo punto svolti esclusivamente dalle mani), fa sì che a questa si aprano in maniera più definita nuovi orizzonti, ossia quelli comunicativi. Ciò, di nuovo, ha un effetto di ritorno sulle prestazioni cognitive e viceversa, secondo lo schema del suddetto circolo virtuoso. Il

⁴⁶ L'articolo di Parravicini, come suggerisce il suo titolo, si sofferma anche sulla non unilinearità dell'evoluzione, compresa quella umana, e contro una concezione teleologica di essa. Parravicini ricorda come l'evoluzione sia stata concepita a lungo come un processo lineare e ascendente, rappresentato prima dall'immagine della scala di Darwin, poi dall'immagine dell'albero, con l'uomo che risiede alla vetta del tronco, come se il fine dell'evoluzione fosse stato quello di pervenire all'uomo o comunque dando per scontato che l'uomo sia il suo prodotto più importante. Tale concezione è riscontrabile anche nell'opera di Gehlen, benché egli non sia stato certamente il solo, come ricorda Parravicini, ad avere questa visione antropocentrica dell'evoluzione.

⁴⁷ A proposito cito come esempio uno scritto recente: Carmine DI MARTINO, *Viventi umani e non umani: Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

⁴⁸ Come scrive Di Martino: «Con la liberazione delle mani possono venire ridotti gli sforzi della volta cranica e della bocca, con il conseguente ridimensionamento della dentatura, l'accorciamento della faccia, l'aumento della calotta cranica e l'aprirsi di nuovi spazi per il cervello» DI MARTINO, *Viventi umani e non umani*, pp. 89-90.

che rende possibile ipotizzare da questi processi anche la graduale emersione del linguaggio verbale, sebbene chiaramente quest'ultima non sia una conseguenza dovuta e scontata.⁴⁹

Come si è visto, invece, Gehlen, abbracciando la teoria del ritardamento di Bolk e ritenendo questa sufficiente a spiegare l'ominazione, scrive in proposito che la teoria di Bolk evita «gli svantaggi delle teorie lamarckiste sull'adattamento, come ad esempio la famosa discesa dagli alberi».⁵⁰ Personalmente faccio fatica a comprendere la ritrosia di Gehlen a sposare il principio dell'adattamento e ipotesi, come quella della discesa dagli alberi (ma dovuta al diradamento di quest'ultimi, chiaramente in un lungo arco di tempo), molto esplicative, semplici e immediate nello spiegare il processo di antropogenesi. A mio avviso le alternative da lui offerte, ovvero le teorie di Bolk, Portmann, ecc. possono essere consequenziali e supplementari al bipedismo, ma non la causa originaria da cui è partito il processo di ominazione.⁵¹ Non si capisce perché, seguendo Gehlen, far partire tutto da ipotesi interniste, senza tener conto dell'ambiente esterno. Tutti gli esseri viventi dipendono dall'ambiente esterno e non si può prescindere dall'ecologia per spiegare tutti gli importanti passi dell'evoluzione.

3.7. La cattiva ricezione del pensiero di Darwin da parte di Gehlen

Un altro grosso limite dell'argomentazione di Gehlen è che egli sbaglia nell'attribuire delle tesi a Darwin, incorrendo nella fallacia dell'*uomo di paglia* o *argomento fantoccio* (*straw*

⁴⁹ C'è naturalmente un dibattito scientifico in corso su questo tema. Ad esempio, Noam Chomsky sostiene un'ipotesi discontinuista dell'origine del linguaggio verbale, in accordo alla quale il linguaggio sarebbe emerso in seguito a ragioni genetiche indipendenti (una macro-mutazione genetica – personalmente trovo molto eccentrica e discutibile questa ipotesi). Cfr. Robert C. BERWICK, Noam CHOMSKY, *Why only us. Language and evolution*, The MIT Press, Massachusetts 2016. D'altro canto, Michael Tomasello sostiene un'ipotesi continuista dell'origine del linguaggio, in accordo alla quale il linguaggio verbale è emerso dall'ultra-socialità dell'uomo; in particolare per ragioni legate alla cooperazione e all'intenzionalità collettiva. Nell'ipotesi di Tomasello i requisiti cerebrali e fonatori per il linguaggio erano già presenti nei nostri più lontani antenati, ma sono rimasti silenti finché non sono stati stimolati da un'accresciuta interazione sociale. Sicuramente la tecnica, nata grazie alla liberazione delle mani, ha contribuito a creare le condizioni per l'interazione sociale a cui si riferisce Tomasello, come sostenuto dallo stesso autore. Cfr. DI MARTINO, *Viventi umani e non umani*, pp. 128-130; Michael TOMASELLO, *Two key steps in the evolution of human cooperation: The interdependence hypothesis*, "Current Anthropology", 53, 6, 2012, pp. 673-92.

⁵⁰ GEHLEN, *L'uomo*, p. 141.

⁵¹ Ricordiamo che invece per Bolk / Gehlen la stazione eretta è un carattere consecutivo e quindi segue a un processo di "umanizzazione" che sarebbe cominciato misteriosamente prima, a causa di ragioni biologiche a mio avviso poco chiare.

man fallacy). Infatti, come si è appreso, Gehlen non si è limitato a presentare una sua ipotesi dell'ominazione – sarebbe meglio dire, a presentare le varie ipotesi dei paleontologi e degli specialisti del campo e prendendo posizione; perché da parte sua Gehlen non aggiunge nulla di nuovo al dibattito in questione – ma ha criticato in proposito la dottrina di Darwin, senza tuttavia mai fare riferimento alle sue opere. Gli unici rimandi espliciti a Darwin sono in due sole pagine del *L'uomo*, ma in queste il riferimento consiste nella forma aggettivale di “darwiniano”. Ad esempio quando scrive che «la non-specializzazione dell'uomo è la pietra di paragone di ogni teoria sull'origine. Chi espressamente non si ponga al centro di tale problematica manca di misurarsi con tutta la difficoltà e tutto il peso del problema. Appunto questa fa la *teoria classica darwiniana* con l'assioma che l'uomo abbia attraversato, in un processo filogenetico diretto e ininterrotto, uno stadio in cui egli è stato antropoide, scimmia-uomo». ⁵² Questa citazione “più esplicita” arriva dopo che Gehlen ha disquisito sul tema in una vasta parte della sua trattazione, comprendente due capitoli, riferendosi soltanto alla “teoria classica”, alla quale attribuisce la tesi di far derivare «l'uomo in linea diretta da tipi già specializzati di grandi scimmie». ⁵³ Ma Darwin non ha mai sostenuto nelle sue opere che l'uomo sia derivato da tipi *già specializzati* delle grandi scimmie, ma ha solo affermato (come Alsberg e Gehlen, tra i tanti altri) che l'uomo e la scimmia come la conosciamo devono aver avuto un antenato comune. Di seguito una frase di Darwin tratta dal *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*: «Tuttavia, i fatti esposti nei capitoli precedenti dichiarano, come a me sembra, nella maniera più semplice, che l'uomo è disceso da qualche *forma inferiore*, nonostante gli anelli di congiunzione non siano stati ancora scoperti». ⁵⁴ In questo famoso libro, il più noto dopo *L'origine delle specie* (1859), Darwin ripete più volte che l'uomo deve essere disceso da qualche specie “inferiore” e che i resti fossili del suo tempo non permettono di chiarire ulteriormente la questione. Il fatto che si riferisca a una “forma inferiore” (*lower form*) non implica naturalmente che l'esemplare che Darwin ha in mente sia una scimmia “già specializzata”. Egli usa questa espressione perché, come tanti studiosi suoi contemporanei, e anche successivi, come gli stessi Gehlen e Alsberg, concepisce l'evoluzione come un processo ascensionale. Darwin infatti usa l'immagine della scala per rappresentare il processo dell'evoluzione e quel “*lower form*” indica un gradino

⁵² GEHLEN, *L'uomo*, p. 154.

⁵³ *Ivi*, p. 117.

⁵⁴ Charles DARWIN, *The descent of man, and selection in relation to sex*, Princeton University Press, New Jersey 1871, p. 185. Mia traduzione dall'inglese. Questo il passo originale: «Yet the facts given in the previous chapters declare, as it appears to me, in the plainest manner, that man is descended from some lower form, notwithstanding that connecting-links have not hitherto been discovered».

inferiore della scala. Chiarito questo, ciò che un ricercatore di oggi potrebbe rimproverare alla formulazione di Darwin (come a quelle di Gehlen e Alsberg) è il riferimento a “forme inferiori” e “superiori” di specie animali⁵⁵ o il concepire l’evoluzione come un processo ascensionale, ma non il fatto che Darwin perentoriamente affermi che l’uomo discenda dalle scimmie attuali o da una scimmia caratterizzata da un adattamento completamente diverso dal nostro.

Quanto ho appena mostrato sul punto di vista di Darwin è inoltre evidente sin dalla titolazione di alcuni capitoli della monografia citata e dalla presentazione dei loro contenuti. Ad esempio il primo capitolo si intitola: *Le evidenze della discendenza dell’uomo da qualche forma inferiore*. Il quarto capitolo si intitola *Del modo di sviluppo dell’uomo da qualche forma inferiore* e tra i suoi contenuti si trovano (non sorprendentemente) al contrario dei riferimenti a dei cambiamenti morfologici dei nostri progenitori “animali” che li devono aver avvicinati alla nostra morfologia attuale, come la decrescita dei canini e l’assenza di coda. Tra i contenuti del sesto capitolo si nota il già citato riferimento all’assenza di fossili per poter determinare quali siano stati i nostri più vicini progenitori non umani ai tempi di Darwin.

In conclusione, Gehlen critica Darwin ma evidentemente senza aver letto e nemmeno aperto i suoi scritti principali, *L’origine delle specie*⁵⁶ (1859) e *L’origine dell’uomo e la selezione sessuale* (1871). Quest’ultimo in particolare è ancora più rilevante per il tema dell’antropogenesi, a cui è dedicato ampio spazio.

Anche la filosofa Vallori Rasini, pur non argomentandola e non dimostrandola, rileva la cattiva interpretazione di Gehlen del pensiero di Darwin: «Forse favorito dal proliferare di una letteratura divulgativa talora decisamente fuorviante, Gehlen ha attribuito alla teoria “classica” posizioni che non appartengono propriamente a Darwin, come l’idea che l’evoluzione costituisca un processo unico, ben direzionato, e che vede l’uomo come suo apice».⁵⁷

⁵⁵ Ma con il senno del poi è facile; inoltre – a mio avviso soprattutto – prospettive di questo tipo non sono solo oggettive, ma sono anche relate a dei valori culturali, che oggi sono mutati rispetto ai tempi degli autori che tratto.

⁵⁶ Anche nell’*Origine delle specie* Darwin afferma lo stesso di quanto mostrato, anche se lì il tema dell’ominazione non è trattato ed è solo accennato.

⁵⁷ Vallori RASINI, *Gehlen, Darwin e la salamandra*, “Scienza & Filosofia”, 16, 2016, p. 24.

3.8. Di nuovo contro la tesi della mancata specializzazione del corpo umano. Sul principio di Dollo

Gehlen poi sbaglia a riportare la legge o principio di Dollo, a cui si riferisce per dimostrare che l'uomo non può essere disceso da una specie "specializzata".⁵⁸ Come si è appreso, infatti, Gehlen ritiene che la legge di Dollo affermi che un organo perduto nel corso dell'evoluzione non possa essere riacquisito e addirittura che delle funzioni, una volta perdute nel corso dell'evoluzione, non possano essere riacquisite. Come è stato ben evidenziato dal famoso biologo evoluzionista Stephen Jay Gould,⁵⁹ esaminando gli scritti di Dollo, l'esposizione della legge di Dollo appena rievocata è errata ed è stata fraintesa in campo scientifico. Infatti Dollo ha scritto che «un organismo non torna mai *esattamente* a uno stato precedente, anche se si trovasse in condizioni di esistenza identiche a quelle in cui ha precedentemente vissuto. Ciò a causa dell'indistruttibilità del passato... esso tiene sempre qualche traccia degli stadi intermedi che ha attraversato».⁶⁰ Come è comprensibile da questo passo, ciò che sostiene Dollo è soltanto che non è realistico pensare che il processo evolutivo possa procedere passo passo all'indietro, ripercorrendo all'incontrario le tappe prima percorse, anche con la presenza (poco realistica) dei medesimi cambiamenti ambientali in senso opposto. E comunque, ammesso che tale irrealistico scenario possa capitare, l'organismo conserva nel suo patrimonio genetico e nella sua morfologia le tracce della sua storia evolutiva; quindi non è possibile concepire un'*esatta* reversibilità. Anche se Gould non manca di rilevare delle ambiguità in altre parti dei testi di Dollo, egli conclude che a suo avviso le uniche formulazioni possibili della legge di Dollo⁶¹ sono: 1) che la legge di Dollo è un'assunzione a priori per cui un *intero* organismo non può ritornare *completamente* a uno stadio filogenetico precedente,⁶² 2) che essa è un'ipotesi empirica verificabile per cui una *parte complessa* di un antenato *non riappare mai*

⁵⁸ Curioso è anche constatare che il verbo "specializzare" deriva dall'aggettivo "speciale" e quest'ultimo dal sostantivo "specie". Insomma, come suggerisce l'assonanza tra i termini "specie" e "specializzazione", essi sono relati etimologicamente.

⁵⁹ Stephen Jay GOULD, *Dollo on Dollo's law: Irreversibility and the status of evolutionary laws*, "Journal of the History of Biology", 3, 2, 1970, pp. 189-212.

⁶⁰ «An organism never returns exactly to a former state, even if it finds itself placed in conditions of existence identical to those in which it has previously lived. But by virtue of the indestructibility of the past... it always keeps some trace of the intermediate stages through which it has passed» GOULD, *Dollo on Dollo's law*, p. 196.

⁶¹ In base al suo esame e alla sua interpretazione degli scritti di Dollo, di cui naturalmente rende partecipe il lettore, riportando stralci di questi scritti e anche della corrispondenza epistolare di Dollo.

⁶² Come sottolinea anche Gould, in tal caso si tratta di una tesi di tipo probabilistico.

identicamente in un discendente – si faccia attenzione dunque: Dollo non affermerebbe che un organo perduto nel corso dell'evoluzione non possa essere riacquisito, ma che, se riacquisito, esso non può essere identico a quello precedentemente perso e ciò per le ragioni precedentemente esposte (resta sempre una traccia dei precedenti passaggi della storia evolutiva, i cambiamenti morfologici sono andati accumulandosi, modificando in più aspetti la struttura morfologica del passato, ecc.).

Secondo Gould, in conclusione, tutte le affermazioni di Dollo oscillano tra le due prospettive sopramenzionate,⁶³ ma la letteratura scientifica avrebbe recepito solo la seconda, semplificandola, considerando la legge di Dollo come l'asserzione per cui una volta che una struttura morfologica complessa è persa, essa non può essere riacquisita. D'altro canto Dollo non afferma mai – anzi, come mostro di seguito, lo smentisce – come erroneamente scrive Gehlen, che una *funzione* persa nel corso dell'evoluzione non possa essere riacquistata. Infatti egli scrive: «L'inversione funzionale e fisiologica si verifica, quella strutturale e morfologica no».⁶⁴ Tuttavia, come accennato, Gould e molti altri studiosi ritengono che Dollo si riferisca solo alla perdita di parti morfologiche complesse. Ma non è importante in questa sede e per i nostri scopi soffermarci oltre sulla trattazione di Dollo, considerata anche l'equivocità del suo pensiero, evidenziata in parte anche da Gould. Si può sottolineare però che, come scrive anche Gould già nel 1970, «è risaputo che strutture semplici, con una semplice base genetica, possono essere ricostituite dopo che sono state perse».⁶⁵ A proposito, Gould fa l'esempio delle ossa derivate da cartilagine che possono tornare a essere cartilagine e qualche altro esempio.⁶⁶ Letteratura scientifica più recente che testimonia la reversibilità di parti morfologiche anche più o meno complesse comprende ad esempio insetti stecchi che nel corso dell'evoluzione avrebbero perso e riacquisito le ali,⁶⁷ una specie di rana che avrebbe riacquisito i denti inferiori,⁶⁸ e, soprattutto, per ciò che riguarda il tema trattato in questo articolo, della muscolatura che sarebbe stata persa e riacquisita in primati

⁶³ *Ivi*, p. 201.

⁶⁴ «Functional or physiological reversal occurs; structural or morphological reversal does not occur» *Ivi*, p. 196.

⁶⁵ «It is, of course, well known that simple structures with a simple genetic base can be reconstituted when lost. See Bjorn Kurten, "Return of a lost structure in the evolution of the felid dentition," *Soc. Scient. Fenn. Comment. Biol.*, 26 (1963), 3-11; G. Hemmingsmoen, "Zig-zag evolution." *Norsk Geol. Tids.*, 44 (1964), 341-352» *Ivi*, p. 199.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 199-200.

⁶⁷ Michael F. WHITING, Sven BRADLER, Taylor MAXWELL, *Loss and recovery of wings in stick insects*, "Nature", 421, 2003, pp. 264-267.

⁶⁸ John J. WIENS, *Re-evolution of lost mandibular teeth in frogs after more than 200 million years, and re-evaluating Dollo's law*, "Evolution", 65, 5, 2011, pp. 1283-1296.

estinti, compresi primati della linea evolutiva umana.⁶⁹ Quella riportata non è la sola letteratura riguardo a presunte violazioni della legge di Dollo, sebbene chiaramente si tratta di conclusioni basate su analisi statistiche e personalmente ritengo che non disponiamo di sufficienti dati per poter tirare conclusioni di questo tipo.⁷⁰

A ogni modo, tornando al nostro tema della critica alle ipotesi di Gehlen sull'evoluzione umana, è da sottolineare che se le ricerche scientifiche sulle violazioni della legge di Dollo fossero corrette, cadrebbe anche questo argomento di Gehlen. Ma anche senza di ciò, come ho già avuto modo di evidenziare, l'argomentazione di Gehlen non regge. Il ragionamento di Gehlen potrebbe sperare di tenere un minimo se accettassimo la sua premessa secondo cui i primati più remoti della nostra linea evolutiva erano già molto simili a noi (ho già criticato questa tesi di Gehlen, tra l'altro scorgendovi del creazionismo camuffato), ma non c'è alcuna ragione né alcuna evidenza scientifica che prova ciò. Al contrario, ci sono evidenze scientifiche che provano che primati che avevano un tipo di specializzazione, con il graduale cambiamento del loro ambiente, si sono trovati a modificare il loro adattamento avvicinando in tal modo i loro tratti morfologici ai nostri. Un esempio è la perdita della coda nelle scimmie antropomorfe. Perdita e atrofizzazione della coda nelle scimmie sono state collegate al bipedalismo. La coda, che in molte scimmie è ed era utile per arrampicarsi meglio sugli alberi, ostacolerebbe cioè la postura eretta e l'andatura bipede. Lo stesso è accaduto per i primati da cui deriviamo. Com'è noto, si ritiene addirittura che il coccige sia un residuo evolutivo della coda, che testimonierebbe cioè che discendiamo da primati dotati di coda.⁷¹

⁶⁹ Rui DIOGO & Bernard WOOD, *Violation of Dollo's law: Evidence of muscle reversions in primate phylogeny and their implications for the understanding of the ontogeny, evolution, and anatomical variations of modern humans*, "Evolution", 66, 10, 2012, pp. 3267-3276.

⁷⁰ Per una critica alla letteratura scientifica che sostiene delle violazioni della legge di Dollo si veda ad esempio Emma GOLDBERG e Boris IGIĆ *On phylogenetic tests of irreversible evolution*, "evolution", 62, 11, 2008, pp. 2727-2741. Come sottolineano i due biologi può essere impossibile disporre di dati con un sufficiente grado di precisione per sostenere in modo solido simili ipotesi. Tuttavia è ovviamente importante e interessante interrogarsi sulle eventuali cause della ricomparsa di tratti morfologici precedentemente persi. Secondo ricercatori che si occupano di biologia evuzionista, dati sui geni e relative stime di probabilità attesterebbero che geni silenziati possono mantenere le loro funzioni anche per dieci milioni di anni. Ad esempio: Rachel COLLIN, Roberto CIPRIANI, *Dollo's law and the re-evolution of shell coiling*, "Proceedings of the Royal Society. Biological sciences", 270, 2003, p. 2551; Rachel COLLIN, Maria Pia MIGLIETTA, *Reversing opinions on Dollo's Law*, "Trends in ecology & evolution", 23, 11, 2008, p. 607.

⁷¹ Com'è noto, attorno alla quinta e alla sesta settimana, nell'embrione è visibile una distinta protuberanza, simile a una coda, formata da dieci a dodici vertebre, che si perde all'inizio del terzo mese con il graduale passaggio da embrione a feto. Molto raramente si registrano anche casi di nascituri con una piccola coda.

4. Ricapitolazione

Ricapitolando, la tesi di Gehlen di un corpo umano e pre-umano da sempre carente e rimasto tale non può essere accolta, in quanto non ha alcun fondamento scientifico e nemmeno logico. Ogni animale, uomo compreso, deve adattarsi a un ambiente e quindi deve avere una propria “specializzazione”. L’assenza di specializzazione a cui fa riferimento Gehlen non esiste, neanche chiamando in causa la *plasticità* all’adattamento, come fa Gehlen, anche se dà meno risalto a questo aspetto nella sua trattazione. Perché se consideriamo l’uomo una specie “più plastica” di altre nell’adattarsi,⁷² dobbiamo dare un ruolo ancora più centrale all’adattamento e alle sue ripercussioni sulla morfologia, mentre Gehlen ridimensiona questo ruolo. In altre parole, essere organismi “plastici” *non vuol dire mancare di specializzazione, ma vuol dire essere in grado di specializzarsi con maggiore flessibilità e rapidità a un dato contesto*. Il disancoraggio con l’ambiente a cui fa riferimento Gehlen, con espressioni retoriche e strumentali, come quella per cui “l’uomo avrebbe un mondo e non un ambiente”, allo stesso modo non esiste. Si può però affrontare questo argomento in un’altra maniera. Ossia rilevando che con il progredire della tecnica, della civilizzazione, della scienza e della tecnologia abbiamo esteso sempre di più le nostre capacità adattive, perché risolviamo i nostri problemi nell’adattamento affidandoci a tecnica e tecnologia, ad esempio creando ambienti climatizzati (prima con il fuoco, poi con le abitazioni, ecc.), ma questo non vuol dire che non si ponga di volta in volta un problema di adattamento né che non siano riscontrabili con il passare del tempo degli effetti sul corpo. A tal proposito una teoria molto esplicativa, che tiene conto delle peculiarità evolutive umane, date dalla tecnica e dalla cultura, è quella del già citato Alsberg, nel libro che ho indicato.

Come si è detto, Gehlen cerca dunque di accorpare più risultati scientifici che suffraghino la sua immagine romantica dell’uomo, carente e dominatore allo stesso tempo. O meglio, che trae la sua forza proprio dalla sua carenza. Una delle evidenze scientifiche è la neotenia, che Gehlen ritiene essere un’unicità dell’uomo. Tuttavia, ovviamente l’uomo non è l’unica specie neotenuca. Altre specie neotenuche si trovano in particolare tra gli anfibi e anche tra gli uccelli.

Ho inoltre contestato altri riferimenti a teorie e ipotesi scientifiche del suo tempo, come la teoria del ritardamento di Bolk, attraverso cui Gehlen vorrebbe spiegare l’antropogenesi svincolandola da cause ambientali e riferendosi a cause biologiche

⁷² Come è anche relativamente verosimile che sia. Ad esempio si è visto con Parravicini che la flessibilità nella locomozione dovrebbe aver avuto un ruolo nella capacità degli ominini di adattarsi a degli ambienti, quelli dell’Africa, che andarono modificandosi radicalmente durante il Neogene.

riguardanti il sistema endocrino, di cui in effetti nulla ci è dato di sapere con precisione. L'aggiunta di ulteriori dati e informazioni, come il “processo di cefalizzazione” osservato da Dubois, nei mammiferi e in particolare nelle scimmie e nell'uomo, non fa che complicare e confondere ulteriormente il quadro. Ciò che Gehlen – a mio avviso con non poca incompetenza – innalza come un grande merito di questi risultati scientifici da lui messi strumentalmente assieme, cioè quello di prescindere da riferimenti quali la «lotta per l'esistenza», «l'esito di un processo di selezione» e addirittura il principio dell'adattamento, è invece, non sorprendentemente, il grosso limite della sua speculazione, benché non l'unico.

La medesima critica argomentata, cioè quella dell'uso strumentale della letteratura scientifica al fine di provare la tesi eterodossa di una discendenza umana da un essere arcaico simil umano, l'ho mossa nei confronti dell'ipotesi di Klaatsch, se considerata da sola, senza l'aggiunta di ulteriori ipotesi. Oltre ad aver criticato la tesi in sé, della discendenza da un essere simil umano arcaico.

Ho poi mostrato che Gehlen sbaglia ad attribuire a Darwin la tesi per cui saremmo discesi «in linea diretta da tipi già specializzati di grandi scimmie», riferendosi alle scimmie esistenti.

Si è anche visto che Gehlen si riferisce alla legge di Dollo per provare la mancanza di specializzazione nell'uomo. Il ragionamento di Gehlen è il seguente: la legge di Dollo attesta che le specializzazioni non sono reversibili, dunque l'uomo non può essere disceso da primati come le scimmie, che mostrano un'elevata specializzazione nel loro adattamento. La prima cosa da notare è che tale ragionamento ha un senso se accettiamo la premessa che i primati più remoti della nostra linea evolutiva fossero già piuttosto simili a noi, ma come sappiamo, e com'era deducibile anche ai tempi di Gehlen,⁷³ le cose non stanno così. Ma ho pure mostrato che Gehlen sbaglia a riferirsi al principio di Dollo, benché, come evidenziato da Gould, il contributo di Dollo sarebbe stato in generale frainteso nel mondo scientifico.

Per concludere, come ho sostenuto citando un saggio di Pansera, l'antropologia filosofica di Gehlen, come quella degli altri “padri fondatori”, ha in sé un *bias*, probabilmente anche inconscio, che è quello di voler rimettere l'uomo al centro della natura, dopo che la sua posizione è stata ridimensionata dalla teoria dell'evoluzione naturale e dai suoi sviluppi e da altre scoperte scientifiche ed esiti filosofici.

Un'autrice che fa una simile diagnosi generale a quella che ho esposto in questo articolo è Vallori Rasini, nell'articolo precedentemente citato, quando scrive:

⁷³ Anche allora in paleoantropologia le posizioni di Gehlen e di alcuni paleoantropologi a cui egli si affida erano minoritarie.

La determinazione con cui Gehlen cerca di neutralizzare la teoria dell'evoluzione umana di stampo darwiniano si può spiegare solo con la sua tenace convinzione di una "superiorità antropologica". Si tratta di un ancestrale residuo di supponenza difficilmente sradicabile. L'idea della specialità dell'uomo, dinanzi agli altri viventi, ormai costretta ad abbandonare la veste teologica e a riporre logori strumenti metafisici, ha trovato nell'antropologia filosofica di Gehlen nuovi canali di sopravvivenza. E nell'epoca della caduta degli dei, col dilagare della mentalità empirica e delle indagini sulla natura animale, il pregiudizio della magnificenza umana cerca di reinventarsi attraverso argomenti biologici, schermato dietro ricerche recenti e una terminologia schiettamente scientifica. L'idea reggente rimane tuttavia vetusta [...] Ma se l'evoluzionismo darwiniano viene così maltratto è principalmente – come si diceva – a causa del preconcetto atavico, efficacemente riproposto dalle ideologie borghesi e conservatrici contemporanee, della ineguagliabile "superiorità" di un essere che con le proprie forze sa rendersi potente come un dio.⁷⁴

Nota bibliografica

Paul ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresda 1922, II ed. 1937, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer biologischen Lösung*, Sensen-Verlag, Vienna, 1937, trad. it. di E. Nardelli, *L'enigma dell'umano: Per una soluzione biologica*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2020.

Robert C. BERWICK, Noam CHOMSKY, *Why only us. Language and evolution*, The MIT Press, Massachusetts 2016.

Rachel COLLIN, Roberto CIPRIANI, *Dollo's law and the re-evolution of shell coiling*, "Proceedings of the Royal Society. Biological sciences", 270, 2003, pp. 2551-2555.

Rachel COLLIN, Maria Pia MIGLIETTA, *Reversing opinions on Dollo's Law*, "Trends in ecology & evolution", 23, 11, 2008, pp. 602-609.

Charles DARWIN, *On the origin of species*, John Murray, Londra 1859.

Charles DARWIN, *The descent of man, and selection in relation to sex*, Princeton University Press, New Jersey 1871.

Carmine DI MARTINO, *Viventi umani e non umani: Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

⁷⁴ RASINI, *Gehlen, Darwin e la salamandra*, p. 24 e p. 33.

- Rui DIOGO, Bernard WOOD, *Violation of Dollo's law: Evidence of muscle reversions in primate phylogeny and their implications for the understanding of the ontogeny, evolution, and anatomical variations of modern humans*, "Evolution", 66, 10, 2012, pp. 3267-3276.
- Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker & Duennhaupt, Berlino 1940, tr. it. di C. Mainoldi XII ed. 1978, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Arnold GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Vittorio Klostermann GmbH, Francoforte 1983, tr. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida Editori, Napoli 1990.
- Emma E. GOLDBERG, Boris IGIĆ, *On phylogenetic tests of irreversible evolution*, "Evolution", 62, 11, 2008, pp. 2727-2741.
- Stephen Jay GOULD, *Dollo on Dollo's law: Irreversibility and the status of evolutionary laws*, "Journal of the History of Biology", 3, 2, 1970, pp. 189-212.
- Roberto MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Roberto MARCHESINI, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvecchi, Roma 2017.
- Maria Teresa PANSERA, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.
- Maria Teresa PANSERA, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, "B@belonline. Rivista di filosofia", 5, 2008.
- Andrea PARRAVICINI, *Il mosaico dell'evoluzione umana. Una prospettiva integrata e multilivello al di là di ogni visione unilineare e finalistica*, "Scienza & Filosofia", 16, 2016.
- Vallori RASINI, *Gehlen, Darwin e la salamandra*, "Scienza & Filosofia", 16, 2016, pp. 24-33.
- Michael TOMASELLO, *Two key steps in the evolution of human cooperation: The interdependence hypothesis*, "Current Anthropology", 53, 6, 2012, pp. 673-92
- John J. WIENS, *Re-evolution of lost mandibular teeth in frogs after more than 200 million years, and re-evaluating Dollo's law*, "Evolution", 65, 5, 2011, pp. 1283-1296.

Michael F. WHITING, Sven BRADLER, Taylor MAXWELL, *Loss and recovery of wings in stick insects*, “Nature”, 421, 2003, pp. 264-267.

Sezione terza

Culture

LA CULTURA ARMENA: APERTA PERCHÉ IDENTITARIA

Il paradosso armeno, esemplarità inattuale di una cultura integrativa

Alberto PERATONER

(Facoltà teologica del Triveneto, Padova)

L'antica e complessa cultura armena, risultato ancora in progressione della confluenza e stratificazione di molteplici fattori ambientali, etno-linguistici, storici, simbolici e religiosi, nel ricco organismo ideale ed esistenziale, letterario e artistico, che ne rappresenta oggi la polimorfa e variegata espressione, si presenta nei termini di una pluralità di concrezioni che si ritrova di fatto espressa dalla polisemia dello stesso storico nome di *Armenia*, il quale si è esteso nei secoli ben oltre il significato di un toponimo regionale, e la cui comprensione è forse più fedelmente restituita dal concetto prismatico di *Armenità*.

Prima di procedere in quella che, in un breve contributo quale il presente, non può essere che il tratteggio di una prospettiva di sintesi con la messa a fuoco di alcuni caratteri salienti della cultura armena,¹ sino alla delineazione essenziale di quello che verremo a designare come il “paradosso armeno”, ci sembra opportuno fornire una definizione dello stesso concetto di cultura, in una formulazione che riteniamo particolarmente adeguata agli effetti della comprensione del fenomeno in oggetto.

¹ Per una comprensione più approfondita del fenomeno, segnaliamo alcuni strumenti di carattere generale: A. ALPAGO NOVELLO *et al.*, *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986; B.L. ZEKIYAN, *L'Armenia e gli Armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Guerini, Milano 2000; G. DÉDÉYAN (ed.), *Storia degli armeni*, ed. it. a cura di A. ARSLAN E B.L. ZEKIYAN, Guerini, Milano 2002; V. KARAPETIAN, *Armenia. Il popolo dell'Arca*, Skira, Milano 2015; G. ULUHOGIAN, *Gli Armeni*, Il Mulino, Bologna 2009; G. ULUHOGIAN, B.L. ZEKIYAN, V. KARAPETIAN (ed.) *Armenia. Impronte di una civiltà*, Skira, Milano 2011; A. FERRARI, G. TRAINA, *Storia degli Armeni*, Il Mulino, Bologna 2020.

Nell'accingerci ad illustrare la *cultura armena*, precisiamo, perciò, di intendere, con *cultura*, «un complesso, tendenzialmente organico, di enti ideali, reali e morali, elaborato mediante attività teoretiche, pratiche e poietiche nel tessuto relazionale di una qualche “humana societas”».²

La definizione qui proposta assume da un lato le tre *forme categoriali dell'essere* – ideale, reale e morale – dell'ontologia rosminiana, dall'altro la nota partizione aristotelica delle scienze nei tre grandi ambiti disciplinari dell'*epistème theoretiké, praktiké e poietiké*, ricavandone l'interazione tra i due versanti della relazione conoscitiva e operativa alla realtà, giacché è nell'intreccio di questa duplice relazione all'essere che si offre all'esperienza che si costituisce il vasto e differenziato reticolo di senso e di determinazioni esistenzialmente rilevanti che chiamiamo *cultura*.

Ora, nella definizione sono rilevati come fondamentali alla costituzione di una *cultura* propriamente detta il tendere ad una qualche *organicità* del complesso, pur senza che essa sia mai conseguita pienamente, il che fa della cultura un organismo sempre in elaborazione aperta, nonché il carattere intrinsecamente *relazionale*, che riconosce nella cultura stessa necessariamente l'elaborato di una società umana, qualsivoglia sia la sua ampiezza o il suo areale geografico, da quello di una comunità sovranazionale sino alla borgata di un villaggio o a una singola famiglia. Il grado di universalità e cosmopolitismo che un soggetto o un gruppo umano è in grado di esprimere rappresenta la capacità di oltrepassamento del lato limitante e relativizzante del proprio *milieu* culturale – ma non certo di rinnegamento del suo imprescindibile carattere fondante e caratterizzante – e con ciò di riconoscimento della positività e ricchezza delle elaborazioni di altri universi culturali e di feconda interazione che ne deriva.

1. Hayoutyoun, sive Armenità

Della complessità dell'universo culturale armeno è già a suo modo espressione e simbolo lo stesso nome col quale tale realtà è conosciuta, che non è univoco, conoscendo gli Armeni e l'Armenia una doppia denominazione, a seconda che la prospettiva sia “esterna”, nel qual caso il popolo è storicamente designato come *Armeni*, e il territorio *Armenia*, sin dalle fonti antiche, o “interna”, e allora il popolo si (auto)denomina *Hay*, e lo Stato *Hayastan*, in composizione col suffisso di matrice indoeuropea *-stan* designante il comprensorio territoriale di una nazione ed entrato in

² Tale definizione, maturata nell'ambito dei corsi di *Teoria e Teologia della cultura* tenuti dallo scrivente presso lo Studium Generale Marcianum negli anni 2008-2015, è stata pubblicata la prima volta in A. PERATONER, *Educazione e formazione culturale come luogo della nascita dell'io*, “La Nuova Europa”, 20, 6, 360, 2011, p. 91, e più recentemente in ID., *Per un'enciclopedia del vissuto personale umano tra ragione, sapienza e cultura*, in I. COLAGÈ, *Allargare gli orizzonti del pensiero. Scommettere sulla cultura tra specializzazione e interdisciplinarietà*, Orthotes, Napoli 2020, p. 27.

numerosi nomi di unità politiche dell'area medio e centrorientale. Le due denominazioni convivono storicamente e delineano, per così dire, il profilo esterno e il profilo interno della percezione dell'identità nazionale armena.

Hay, che vale pure come aggettivo, è riferita dall'epopea armena delle origini, tramandata da Mosè di Corene (Movsēs Khorenatsi), alla figura di Hayk, eroe vittorioso sul gigante babilonese Bel – probabile residuo nella memoria popolare di un qualche scontro tra armeni e babilonesi nel periodo di transizione tra il regno di Urartu e il flusso migratorio che vi si sovrappose –, additato così come l'eponimo del popolo armeno. Più probabilmente, alle origini del nome *Hay* è una particolare tribù sita a SO del lago di Van, che in età urartea dà luogo al piccolo regno civilmente avanzato, di nome *Hayasa*, tramandato dalle fonti ittite.

Il nome *Armenos / Armenios* è da ricollegarsi alle tribù indoeuropee che, nella fase di declino del regno di Urartu, tra il VII e il VI secolo a.C., mediante nuove ondate migratorie, vennero ad aggiungersi a quelle già esistenti nei territori urartei tendendo a fondersi progressivamente col sostrato di estrazione sia asianica che indoeuropea. Erodoto ne afferma l'origine in Frigia, riferendo analogie nell'armamento,³ ed Eudosso di Cizico ravvisa una netta somiglianza tra la lingua armena e la frigia,⁴ mentre Strabone ne sostiene la provenienza dalla Sofene e dall'Adiabene.⁵ Questa componente determinante della formazione dell'etnia armena, apparentata probabilmente al ramo traco-frigio dei popoli indoeuropei, al cui ceppo riconducono incontestabilmente le sue strutture linguistiche, è all'origine della denominazione di *armeni* destinata ad affermarsi nell'antichità presso le popolazioni circostanti e fissata dalle fonti greche, in cui tale popolo è designato con *armenioi*, e persiane, in cui è menzionato come *Arminiya*.

La doppia denominazione, che nella variante “interna” *Hay*, in virtù del riferimento all'eroe eponimo *Hayk* (a volte l'Armenia è designata poeticamente come “la terra di Hayk”), denota l'autocomprensione fortemente patriottico-identitaria della Nazione armena, e in quella “esterna” di *Armeni* sembra esprimere la sua vocazione spiccatamente cosmopolita, si trasmette sino al sostantivo *Armenità* – diffuso soprattutto nella versione anglofona di *Armenity* – e al suo corrispettivo letterale *Hayoutyoun*, che viene a designare al presente l'appartenenza di persone, famiglie e istituzioni alla Nazione armena, a prescindere dalla collocazione geografica.

Alle due denominazioni menzionate se ne potrebbe aggiungere una terza, il cui ricorso è prevalentemente poetico-letterario, ed è quella di *Nairi*, che anticamente (XIII-XII sec. a.C.) designava, in lingua accadica, un'area occupata da un gruppo di

³ Cfr. ERODOTO, VII, 73.

⁴ Cfr. EUDOSSO DI CIZICO, *Itinerario*, cit. in Stefano di Bisanzio, *Ethnica*, 122.

⁵ Cfr. STRABONE, XI, 14.

tribù omonime, a ovest del Lago di Van e che, nella proiezione di un'antichità idealizzata nei tratti di un'idilliaca età dell'oro, diviene simbolo di una patria luminosa dall'ambiente incontaminato, in una continuità ideale che ricongiunge con accenti nostalgici il presente all'antichità più remota.⁶

Ritornando all'etnico autodesignativo *Hay*, un'occorrenza linguistica interessante fa sì che il sostantivo *Patria*, in lingua armena, suoni *Hayrenik*. La radice etimologica è di tutt'altra natura, in quanto esattamente come *patria*, nel latino (e nell'italiano, e similmente in altre lingue neolatine), significa la terra dei *padri*, *hayrenik* deriva da *hayr*, *padre*, ma l'effetto di assonanza non è indifferente, col risultato che nell'idea di *Patria*, *Hayrenik*, risuoni lo stesso nome della terra degli Armeni, *Hay*, detta perciò *Hayastan*.

2. Tra montagne e laghi, fiumi e vallate. Fisionomia di un territorio

Per la messa a fuoco dell'identità culturale del popolo armeno è fondamentale la categoria di *Armenia storica*, con la quale si intende l'area in cui si è formata e sviluppata l'identità del popolo armeno con una significativa continuità storica, per una sua ampia parte fino al genocidio del 1915. È il territorio che lo identifica caratterialmente e culturalmente, avendo costituito il complesso delle condizioni ambientali della sua formazione, con tutto ciò che un ambiente sostanzialmente unitario nel genere, ancorché straordinariamente variegato nel paesaggio, come questo, può offrire, dalle condizioni climatiche alla percorribilità e organizzazione logistica sul territorio, dalle suggestioni poetiche alle materie prime per le proprie realizzazioni artistiche, sino ad alcune precise suggestioni simboliche, sulle quali non mancheremo di tornare.

Dall'Armenia storica propriamente detta vanno ulteriormente distinte due aree territoriali segnate in particolari periodi storici da una presenza armena politicamente organizzata: quella nota agli antichi come *Armenia minor* – estendentesi ad Ovest e

⁶ Una delle poesie più conosciute del poeta armeno Yeghishe Charents, *Mia dolce Armenia*, pubblicato nella raccolta *Tagharan* (1920-21), dipinge un quadro luminoso e trasognato del mitico paese nel quale danzano «le figlie di Nairi» (trad. fr. in Y. TCHARENTS, *Légende dantesque*, L'Harmattan, Paris 2010, p. 82). Lo stesso poeta, pochi anni dopo, nel romanzo satirico *Yerkir Nairi* (*La terra di Nairi*, 1926), a seguito delle disillusioni politiche circa le possibilità di ricostituire l'antica identità nazionale nelle storiche regioni anatoliche, in elaborazione della loro irrimediabile perdita (e, con esse, della città natale del poeta, Kars), nonché sotto la spinta dell'ideologia del momento di concentrare le forze sulla costruzione dell'Armenia sovietica del presente, decostruirà questa immagine: «Forse è una bugia, forse Nairi non esiste affatto... forse è solo memoria, finzione, un mito. Un'eclissi della mente, una malattia del cuore» (Y. CHARENTS, *Yerkir Nairi* (in armeno), Yerevan 1926). In quegli stessi anni, il poeta Hmayeak Shems scriverà la poesia *Im Nairi* (*La mia Nairi*), «[...] Quanto più hanno oscurato il tuo sole, più luminosa e più verde divieni. / Il tuo spirito, come le tue montagne, resistente, fiorente, indomito. / Eternamente rinata, tu sei il fiero elisir della stessa vita, mia Nairi. [...]» (H. SHEMS, *Entir Erker*, Watertown, MA 1994, p. 47).

Nordovest del Regno d'Armenia, sino al Mar Nero – e il territorio del Regno Armeno di Cilicia, affacciato sulle coste nordorientali del Mediterraneo, a Nord di Cipro, designato da alcuni storici in età moderna col nome di *Piccola Armenia* o *Petite Arménie*, e per questo a volte erroneamente confuso nella denominazione con l'*Armenia minor*.

L'Armenia storica ricopre un territorio prevalentemente montuoso consistente in un esteso complesso di rilievi, il cosiddetto *acrocoro armeno*, sito nella regione sorgentifera dei fiumi Tigri ed Eufrate. La regione montuosa tabulare armena, incastonata nei rilievi del Caucaso tra la depressione transcaucasica a Nord e la piana della Mesopotamia a Sud, tra la catena pontica e l'alto corso dell'Eufrate ad Ovest e la depressione del lago d'Urmia a Sud-Est, è divisa da una dorsale che descrive un arco da Erzincan a occidente fino a Urmia a SE e che ha il proprio gomito nel massiccio vulcanico dell'Ararat, che si eleva all'altitudine di 5165 m s.l.m. Una sorta di confine naturale che ha di fatto demarcato, almeno in parte, il limite tra i territori perduti delle provincie armene dell'Impero Ottomano e quelli orientali, già sotto il dominio dell'Impero russo e successivamente, dopo l'effimero esperimento della prima Repubblica d'Armenia (1918-1920), congelati dall'Unione Sovietica e infine costituitisi in Repubblica indipendente (1991).

A tratti brullo e impervio, a tratti boscoso, generalmente variegato e complesso e con un elevato tasso di biodiversità, il territorio d'Armenia è segnato dall'alternanza di altipiani vulcanici e fosse di sprofondamento tettonico, le maggiori delle quali sono occupate dai tre grandi laghi di Sevan (o mare di Gegharkunikh) a NE, di Urmia (o mare di Kaputan) a SE e di Van (o mare di Bznunikh) a SO, e tra queste macrostrutture geologiche, più fittamente ritagliato in vallate solcate dai corsi tortuosi dell'Arax, dell'alto Tigri, dell'Aratzani (Murat Su) e dell'Eufrate occidentale (Kara Su), rami del corso superiore dell'Eufrate (Firat), del Kura e dei loro tributari, per lunghi tratti profondamente incassati nel rilievo roccioso.

Questa terra, impervia e sublime, dai vasti e molteplici scenari, dal clima continentale che, con la complicità di altitudini ragguardevoli su ampie estensioni, alterna inverni singolarmente rigidi a primavere esplosive di vitalità naturale, e ancora a estati decisamente calde e autunni dai cromatismi ricercati, ha contribuito a scolpire il carattere del popolo armeno e a forgiarne la cultura, tanto in forza dei vincoli e condizionamenti imposti dal paesaggio alle attività umane (da intendersi non solo in senso negativo come limitazioni, ma anzi, più ancora come propositive *condizioni di*), quanto attraverso l'eloquenza di paesaggi di profonda suggestione poetica e immaginifica, quanto ancora fornendo le stesse materie prime all'elaborazione artistica, che non a caso nella cultura armena tocca le vette di massima originalità nell'architettura e nella scultura. Così, se l'Armenia è stata definita dal poeta russo Osip

Mandel'stam «il paese dalle pietre urlanti», questo è dovuto, nella drammaticità della sua storia, alla straordinaria forza testimoniale dell'espressione artistica che ha fissato nella pietra le suggestioni e i pensieri di un paese di pietra, rapprendendoli nelle forme delle “chiese di cristallo”, come ebbe a definire con un'immagine suggestiva le architetture armene paleocristiane e medievali lo storico dell'arte e teorico del restauro italiano Cesare Brandi.⁷

3. *Hayeren*. Peculiarità di una lingua

Abbiamo accennato al fatto che la lingua armena appartiene al ceppo indoeuropeo. Il linguista Heinrich Hübschmann ne riconobbe nel 1875 il carattere relativamente indipendente, in diretta derivazione dal ceppo protolinguistico indoeuropeo, evidente nel sistema di flessione, mediante declinazioni e coniugazioni, secondo la struttura fondamentale comune alle lingue indoeuropee, pur con elementi extraindоеuropei quali l'assenza del genere e l'esistenza di morfemi agglutinanti, ascrivibili al sostrato non indoeuropeo. L'armeno ha conservato il sistema della declinazione indoeuropea con ben sette casi (nominativo, accusativo, genitivo, dativo, locativo, ablativo e strumentale) sugli otto originari, avendo perduto solamente il vocativo. Alcuni termini rappresentano tipici indicatori dell'appartenenza a tale macrofamiglia linguistica. Ci limiteremo a ricordarne tre: *luys* (luce), *mayr* (madre) e *par* (parola).

La lingua armena ha conosciuto, in rapporto alle vicissitudini del popolo, soprattutto a riguardo delle sue divisioni territoriali storiche in un'area orientale, d'influenza arabo-persiana e poi russa, ed una occidentale, d'influenza greco-bizantina e poi turca, una lunga e complessa evoluzione, che l'ha portata a differenziarsi in una forma classica e in due varianti moderne.

In questo processo, a consolidamento dell'identità dell'armeno come lingua nazionale risultò fondamentale la creazione dell'alfabeto, ad opera del santo monaco Mesrop Mashtots (360-440), che a un secolo dalla conversione al Cristianesimo del Regno d'Armenia e con la finalità di tradurre la Sacra Scrittura, codificò, intorno al 405, un alfabeto originale di 36 caratteri (28 consonanti, 2 semiconsonanti e 6 vocali), mediante i quali rappresentare tutti i fonemi della lingua armena.

Tale operazione, sostenuta dal potere civile e dalle autorità religiose, rispondeva tanto alle esigenze della predicazione quanto al consolidamento dell'unità degli armeni

⁷ La fortunata espressione comparve la prima volta in un articolo pubblicato sul “Corriere”: C. BRANDI, *Le chiese di cristallo*, “Corriere della Sera”, 5 luglio 1968. Cfr. M. RUFFILLI, *Una fortunata metafora di Cesare Brandi: le «chiese di cristallo» degli Armeni*, “Venezia Arti”, 27, 2018, dicembre, pp. 131-139.

divisi nei diversi regni e imperi in cui il loro territorio era, all'epoca, frammentato. Di fatto ebbe una ricaduta culturale di immenso valore, giacché da allora cominciò a fissarsi una letteratura armena scritta e con essa a consolidarsi la lingua armena classica, detta per questo *grabar* (*krapar*), vale a dire *lingua scritta*, che si conserva sino ad oggi come lingua liturgica della Chiesa armena, similmente alla conservazione del latino, sino al Concilio Vaticano II, nella liturgia delle Chiese occidentali. La fervida attività letteraria che seguì immediatamente l'invenzione dell'alfabeto fece del V e VI secolo quello che gli storici chiamano l'*età d'oro* della letteratura armena. Più tardi seguirà, nell'Armenia Ciliciana dell'XI-XII secolo, un'altra stagione detta *età dell'argento*.

Sotto questa spinta, la cultura armena sviluppa rapidamente una speciale venerazione per il libro, in particolare manoscritto, con un'estesa produzione che finisce per superare di molto, in proporzione alla popolazione, la stessa produzione manoscritta greco-bizantina. Il libro, prezioso sedimento di memoria, è gelosamente custodito, curato, nascosto nel pericolo, recuperato, tramandato, portato con sé negli spostamenti. Scrive in proposito Anna Sirinian: «Un legame fortissimo, fatto di rispetto, affetto e cura lega il popolo armeno ai suoi manoscritti. In ognuno di loro, scampato all'usura del tempo e alle tante invasioni che hanno attraversato il territorio dell'Armenia, ogni armeno vede rappresentata la propria cultura e la propria storia, così come, nelle vicissitudini e nei viaggi che il libro ha dovuto affrontare, rilegge il destino della propria famiglia e dei propri antenati».⁸

Tra il VI e l'VIII secolo si sviluppa una forma della lingua, nota come “armeno grecizzante” (*hunaban dprots*), che, nell'intento di tradurre fedelmente i capolavori della filosofia e della scienza greche, ricorre a calchi dal greco che contribuiscono ad ampliare il lessico e ad arricchire così ulteriormente la lingua, col risultato di una precoce trasposizione che anticipa quanto sarebbe poi accaduto per l'arabo e il latino scolastico.

Dall'XI al XVII secolo la lingua armena tende a modificarsi sotto influssi diversi dovuti all'incremento degli scambi culturali con i popoli circostanti e anche a distanza, grazie allo sviluppo di una trama di rapporti commerciali, incoraggiati dall'affaccio sul Mediterraneo del Regno di Cilicia. Verso il XII-XIII secolo si afferma una forma volgare, detta *ramkoren* (lett. *alla maniera volgare*), dalla quale evolverà tra Sette e

⁸ A. SIRINIAN, *I manoscritti*, in G. VIGO, *I tesori di San Lazzaro*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (Milano) 2011, p. 30. Né va dimenticato che «l'oggetto libro in sé, per il fatto di essere mobile e trasportabile, è stato spesso compagno di viaggio degli Armeni nei loro continui spostamenti in tutto il mondo. Come esuli, soldati, mercanti, monaci, pellegrini o, con un termine unico, più moderno, migranti, gli Armeni hanno infatti gradualmente raggiunto nel corso della storia ogni parte del mondo, dall'Asia all'Europa, all'Africa (Egitto ed Etiopia) e, più recentemente, all'America e all'Australia, portando con sé e diffondendo nel mondo i testi della propria fede e cultura» (*Ibidem*).

Ottocento l'armeno moderno. È in questo contesto che, nel XII secolo, all'alfabeto di 36 caratteri vengono aggiunte la lettera 'f' ed una nuova 'o' in sostituzione dell'antico dittongo 'aw'.

Dal XVII secolo prende forma la lingua armena moderna, che si stabilizza nella seconda metà del XIX secolo nella forma attuale dell'armeno corrente, detto *ashkharhabar* (lett. *lingua popolare*), il quale si differenzia in due varianti: l'armeno orientale (*arevelahayeren*), parlato nelle regioni orientali dell'Armenia e negli insediamenti armeni rimasti entro i confini degli imperi russo e persiano, e l'occidentale (*arevmthayeren*), parlato nei territori e insediamenti armeni dell'Impero ottomano. Le due varianti si distinguono per una differenziazione fonetica rispetto alla comune grafia dell'alfabeto armeno e per alcune diversità sintattiche e morfologiche, nonché lessicali. L'armeno orientale si è così affermato come lingua in uso nella Repubblica d'Armenia, mentre l'occidentale si è esteso, oltre alle comunità armene del Vicino Oriente, quasi all'intera diaspora occidentale, con l'eccezione di alcune infiltrazioni dell'orientale dovute alle consistenti emigrazioni dall'Armenia degli ultimi decenni.

Da quanto esposto, si comprende come il quadro sia alquanto complesso, trovandosi per di più aggravato dalla questione della sopravvivenza dell'armeno occidentale, messo a rischio dalla progressiva entropia identitaria di molte famiglie armene delle comunità della diaspora, fenomeno che desta preoccupazione tra molti intellettuali e istituzioni culturali, considerato anche il fatto che questa variante conosce ormai una letteratura illustre e raffinata, che corre il pericolo da una parte di inaridirsi e dall'altra di perdere frequentazione e intelligibilità. Resta ad ogni modo il fatto che il popolo armeno ha dimostrato e dimostra ancor oggi una singolare affezione verso la propria lingua, tradizionalmente soprannominata *medzaskanch*, la “tutta-meravigliosa”, e non c'è intellettuale armeno che non ponga a fondamento della propria cultura una consapevolezza e, sovente, potremmo dire pure una ricercata cultura linguistica. Lo stesso Abate Mechitar di Sebaste farà nella prima metà del Settecento dell'operazione linguistica il fondamento della sua intrapresa che porrà le condizioni della rinascita spirituale e culturale del popolo armeno.

4. Cristianità armena o Armenità cristiana. La forza di un'unità simbolica

L'ambiente naturale dell'Armenia storica gode di una carica simbolica di eccezionale valore, trattandosi del territorio nel quale la Sacra Scrittura pone il Giardino dell'Eden – riconoscibile in quanto luogo delle sorgenti dei quattro fiumi menzionati nella Genesi – e il monte Ararat, sul quale si sarebbe posata l'arca di Noè

al termine del diluvio. L'Armenia sarebbe, perciò, in questo immaginario simbolico di innegabile fascino e suggestione culturale, il luogo tanto delle origini quanto della rinascita dell'umanità, e non è improbabile che la forza di questa simbolica territoriale abbia in qualche modo facilitato la precoce conversione dell'Armenia alla fede cristiana, che se la tradizione fa risalire alla predicazione degli apostoli Taddeo e Bartolomeo, di fatto ebbe il suo decisivo innesco nel 301, in seguito all'apostolato di san Gregorio Illuminatore e al battesimo del re Trdat III.

A partire da quella data, il popolo avrebbe fatto in breve del Cristianesimo la ragione della propria identità nazionale,⁹ e appena un secolo dopo, nel 405, il santo monaco Mesrop Mashtots avrebbe dato forma, come si è detto, all'alfabeto armeno, con il dichiarato intento di rispondere all'avvertita esigenza di tradurre la Sacra Scrittura in lingua armena. Con questa operazione culturale, che si rivelerà di vasta portata, l'implicazione reciproca tra armenità e identità cristiana già perviene alla sua piena esplicitazione. Sin dai primi tempi la Cristianità armena si caratterizza per un'ossatura monastica che garantirà, attraverso una fitta rete di centri diffusa sul territorio, una vivacità di produzione, circolazione e trasmissione culturale (parallelamente a quanto si verifica nell'Occidente latino, molti monasteri armeni si doteranno di importanti *scriptoria*, per la realizzazione e copiatura di manoscritti, e di biblioteche), generando nei secoli figure di grandi autori, tra i quali menzioniamo san Gregorio di Narek (951-1003), sommo poeta della letteratura armena, proclamato nel 2015 da Papa Francesco Dottore della Chiesa Universale, san Nerses Shnorhali (1102ca.-1173), Catholicos degli Armeni dal 1165, e san Nerses di Lambron (1153-1198).

Nel 451, ad appena un secolo e mezzo dalla conversione dell'Armenia, la guerra dei Vartanankh mostra una Nazione che preferisce votarsi a una resistenza disperata in condizioni di schiacciante inferiorità attivandosi in una sollevazione popolare di ampia partecipazione, piuttosto che cedere all'obbligo di conversione al Mazdeismo cui voleva forzarla l'Impero persiano per assicurarne la piena sottomissione. Gli armeni arrivarono a proporre la spontanea sottomissione politica purché fosse loro garantita la libertà di mantenersi nella fede cristiana, condizione non accettata dai persiani, il che obbligò gli armeni a una logorante guerra difensiva protrattasi per decenni.¹⁰ In quello

⁹ Sulle peculiarità della Cristianità armena si veda B.L. ZEKIYAN, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di frontiera: martyria ed apertura all'oikumene*, "Orientalia Christiana Periodica", 61, 1995, pp. 333-365.

¹⁰ Della guerra detta dei Vartanankh si ricorda in particolare l'epica battaglia di Avarayr, di cui lo storico Yeghishē riferisce le parole che il generale Vartan Mamikonian avrebbe rivolto ai suoi: «Colui che pensava che tenessimo la nostra fede cristiana come un vestito, ora sa che non può mutarla, come il colore della pelle, e forse non potrà farlo fino alla fine. Giacché le sue fondamenta sono collocate

stesso 451 si celebrava il Concilio di Calcedonia, e la mancata partecipazione dei vescovi armeni, impediti dalla difficile situazione in patria, è all'origine della divisione della Chiesa armena, la quale con l'intensificarsi della pressione bizantina per la grecizzazione delle regioni dell'Anatolia orientale, reagisce al rischio di assimilazione assumendo nel II Sinodo di Dvin (553-555), ma soprattutto nel III (607), una posizione dichiaratamente anticalcedoniana, benché nella sostanziale ortodossia dottrinale,¹¹ e divenendo così autocefala, pur mantenendo nei secoli un atteggiamento oscillante a riguardo della comunione con Roma. Oggi essa sussiste sotto la guida di un Patriarca supremo, denominato *Catholicos* e con sede a Etchmiadzin, nell'attuale Repubblica d'Armenia, con il titolo di Chiesa Armena Apostolica, a volte impropriamente denominata "ortodossa". Nel 1742, per aprire una posizione canonicamente definita per il clero e fedeli in unione con Roma, viene costituito un Patriarcato Armeno Cattolico, con sede a Bzommar, in Libano.

La produzione culturale della civiltà armena, sollecitata da un'identità cristiana così intimamente assimilata e consapevolmente avvertita, ne viene permeata e informata, soprattutto in tutti gli ambiti di espressione artistica, in particolar modo nell'architettura sacra. Il territorio viene a trovarsi rapidamente costellato di chiese e monasteri, con un'architettura monumentale che presenta sin dall'inizio tratti di notevole originalità e non mancherà di esercitare, nei secoli successivi, una profonda influenza sull'architettura bizantina.

Ma i prodotti più originali in assoluto dell'arte armena sono i *khatchkar* (lett. *Croce-pietra*), forma artistica unica nel suo genere. Si tratta di grandi stele in pietra (prevalentemente tufacea) sulle quali è scolpita la croce, in una forma peculiare, ansata, con le punte desinenti in appendici a gemme. È la Croce rappresentata come *Albero della vita*, che trova ampi riscontri letterari tra gli autori armeni medievali. Alla base

saldamente sulla roccia inamovibile, non sulla terra, ma nel Cielo, dove non cade pioggia, non soffiano venti, non montano inondazioni. Noi, poi, sebbene col corpo siamo in terra, con la fede siamo edificati in Cielo, dove nessuno può toccare l'edificio di Cristo, non costruito da mano d'uomo» (EĽIŠĔ, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, 5, 11, Città Nuova, Roma 2005, p. 117). La battaglia fu persa dagli armeni, ma il sacrificio esemplare dei martiri Vartanankh incoraggiò la popolazione a una resistenza ad oltranza che alla fine, dopo decenni di conflitti, fece desistere per logoramento i persiani e permise agli armeni il mantenimento della propria identità cristiana. Oggi Vartan e i suoi compagni sono ricordati dalla Chiesa armena come martiri, con memoria liturgica solenne il giovedì precedente la prima domenica di Quaresima.

¹¹ La questione riguarda la compresenza delle nature umana e divina in Gesù Cristo, che mentre viene espressa dal Concilio di Calcedonia con la formula *un'ipostasi in due nature*, vede le Chiese precalcedoniane preferirvi la formula cirillo-efesiana di una natura incarnata del Verbo, dove per *natura* si intende il concreto esistente. La sostanziale equivalenza delle diverse formulazioni fu infine riconosciuta e sancita dalla dichiarazione comune tra Giovanni Paolo II e il *Catholicos* Karekin I, firmata il 13 dicembre 1996.

compare sovente un disco: il seme dell'albero della vita, interpretabile anche quale disco solare; ai lati motivi a fogliame esprimono la vitalità dell'Albero della Croce. Il modello col tempo si complessifica e arricchisce di decorazioni a nastri e intrecci sempre più fitti ed elaborati, nel corso dei secoli.

I *khatchkar* sono disseminati a decine di migliaia su tutto il territorio dell'Armenia storica, tutti diversi l'uno dall'altro, in qualità di stele votive o funerarie: sul terreno, dove troviamo a volte interi campi di *khatchkar*, attorno alle chiese e ai monasteri, incassati nelle pareti rocciose circostanti i santuari o inseriti nella muratura delle chiese.

La *croce* segna ovunque l'espressione culturale artistica armena, quale identificativo della fede di un popolo che ne assume il simbolo per eccellenza a ragione della propria identità nazionale: alcune chiese vengono dedicate a *Surp Nshan*, il *Santo Segno*, inteso come il segno della croce, e *Nshan* assolve pure la funzione di nome di persona. Si può parlare di una caratterizzazione decisamente *staurologica*, anzi *staurocentrica* della fede del popolo armeno, che si costituisce e autorappresenta come *popolo della Croce* e la cui teologia è una profonda, continuativa *Theologia Crucis*.¹² Continuativa perché la Nazione armena vive il proprio dramma di stato cuscinetto in balia degli interessi di imperi confinanti – sottoposto a pressioni e a una serie di ondate di invasioni arabe e poi turche che ne compromettono l'unità territoriale, nel corso delle quali la popolazione subisce vessazioni e violenze ricorrenti –, in costante riferimento alla passione e morte di Cristo, investendosi in una partecipativa *esperienza di croce* che raggiunge i livelli di una catastrofe nazionale con il Genocidio del 1915-1916: un'operazione di pulizia etnica pianificata con lucida determinazione dal governo turco dell'epoca, retto dal triumvirato di Talaat Pasha, Enver Pasha e Djemal Pasha, espressione del movimento nazionalista dei "Giovani Turchi", che porta nel giro di un anno allo sterminio di un milione e mezzo di armeni, tra innumerevoli violenze che raggiungono livelli di efferatezza inimmaginabili.¹³

¹² Si veda, in merito, AA.VV., *La tua Croce, Signore Gesù, sia per noi rifugio. Atti della II Settimana di Studio sulla spiritualità armena*, Isola di San Lazzaro, Venezia, 8-14 settembre 2003, Venezia, Congregazione Armena Mechitarista – Casa Editrice Armena 2006.

¹³ Benché con Genocidio armeno si intendano solitamente i fatti del 1915-16, il fenomeno si estende in realtà lungo un arco di tempo più esteso, dai massacri hamidiani del 1894-96 al periodo postbellico della Turchia di Mustafa Kemal Atatürk, fino all'incendio di Smirne del 1922 e al Trattato di Losanna del 1923, che veniva di fatto ad annullare il precedente Trattato di Sèvres (1920). Con l'assetto territoriale così ridefinito, gli armeni della Repubblica d'Armenia si trovano deprivati della montagna sacra dell'Ararat, rimasto acquisito nel territorio turco, eppure bene in vista dalla capitale Yerevan e da buona parte delle terre dell'Armenia, quasi a perpetua e inaccessibile (il confine armeno-turco è chiuso) memoria delle terre perdute, ferita sempre aperta davanti agli occhi, quel "Masis" pur così caratterizzante e identificativo del popolo armeno. Sulla "questione armena" e la storia del Genocidio

Il peso di questo immane trauma sulla cultura armena – enormemente aggravato dal negazionismo turco di quanto accaduto come frutto di una deliberata pianificazione, a fronte delle evidenze incontestabili di una vastissima documentazione peraltro riscontrabile negli archivi di tutto il mondo – è incalcolabile sui più diversi piani del vivere sociale e politico, e oggi esso è il motivo per cui gli armeni sono conosciuti dai più, con una tragica identificazione che finisce per mettere in ombra la straordinaria ricchezza storica, culturale e artistica di questo popolo, per la quale meriterebbe piuttosto di essere conosciuto e ricordato. Lo stesso termine *genocidio* fu coniato dal giurista ebreo polacco Raphael Lemkin proprio in considerazione dello sterminio degli Armeni del 1915-16.¹⁴ Come per la successiva tragedia dell'Olocausto degli Ebrei, la sconcertante tragicità di una tale esperienza ha suscitato reazioni le più contrastanti, dalla rimozione e occultamento della propria identità – non era infrequente, in molte famiglie della diaspora, il mascheramento del proprio cognome, per troncamento della caratteristica desinenza in *-ian* o altri espedienti – all'impegno nella diffusione della conoscenza dell'accaduto sino alle rivendicazioni nazionalistiche più audaci, e molti armeni oggi vivono nell'ambivalenza di un atteggiamento di doverosa memoria da un lato e di amarezza dall'altro per il fatto che quella stessa finisca per totalizzare la propria identità e oscurare così la ricchezza culturale di cui sono portatori ed eredi.

Va inoltre considerato che, a causa della persistenza dell'atteggiamento caparbiamente negazionista del governo turco, è come se il Genocidio armeno non si fosse mai realmente concluso – a un interessante volume pubblicato in occasione del centenario è stato dato il significativo titolo de *Il genocidio infinito*¹⁵ –, come del resto ha dimostrato anche la questione intorno all'autodeterminazione della storica *enclave* armena dell'Artsakh (Nagorno Karabakh), riapertasi nel 1992 in seguito alla dissoluzione dell'Unione Sovietica e sfociata nel recente conflitto dell'autunno 2020. In queste condizioni, il Genocidio propriamente detto ha lasciato un lungo strascico di sistematica distruzione della memoria materiale degli Armeni nelle terre storiche ormai

in generale, tra i molti studi si segnalano N.V. DADRIAN, *Storia del genocidio armeno. Conflitti nazionali dai Balcani al Caucaso*, Guerini, Milano 2003; R. KÉVORKIAN, *Le génocide des arméniens*, Odile Jacob, Paris 2006; M. FLORES, *Il genocidio degli armeni*, Il Mulino, Bologna 2007. Merita, poi, particolare considerazione il genere dei *romanzi storici* dedicati al Genocidio armeno, tra i quali ricordiamo *I quaranta giorni del Mussa Dagh* di Franz Werfel (1933) e *La masseria delle allodole* di Antonia Arslan (2004) con il suo seguito ne *La strada di Smirne* (2009).

¹⁴ Cfr. R. LEMKIN, *Genocide: A Modern Crime*, "Free World", 9, 1945, pp. 39-43; ID., *The Crime of Genocide*, "American Scholar", 15, 1946, pp. 227-230.

¹⁵ M. CORGNATI, U. VOLLI (a cura di), *Il genocidio infinito. 100 anni dopo il Metz Yeghèrn*, Guerini, Milano 2015.

sottoposte alla giurisdizione di Turchia e Azerbaigian: un fenomeno noto come *Genocidio culturale*,¹⁶ che ha portato alla demolizione di centinaia di chiese, molte delle quali antichissime e di enorme valore architettonico, e di innumerevoli altre testimonianze della presenza degli armeni nelle loro terre storiche, di cui il caso forse più sconcertante è la distruzione dell'intero antico cimitero di Djulfa, un sito unico che constava di un patrimonio inestimabile di circa 10.000 *khatchkar* realizzati in un arco di tempo che si dispiegava dal XII al XVII secolo, nella regione del Nakhitchevan, assegnata nel 1920 da Stalin all'Azerbaijan. L'ultima fase della distruzione si consumò a partire dal 1998: da ultimo, nel dicembre 2005, un plotone dell'esercito azero, ripreso dagli armeni che osservavano impotenti dal vicino confine dell'Iran, ha sbriciolato a colpi di mazza e piccone i rimanenti *khatchkar* per riversarne infine i frammenti sotto la massicciata della linea ferroviaria sovrastante il letto dell'Araxes.¹⁷

Se, poi, la tragedia della Shoah, che non poteva che apparire come un'acuta esperienza storica del male, ha enormemente influito sul corso della riflessione filosofica e teologica del Novecento generando un'estesa letteratura al riguardo,¹⁸ non è mancato lo sviluppo di un fenomeno parallelo per il Genocidio armeno, con la formazione di una letteratura di interpretazione teologica che però si è sviluppata relativamente più tardi e con maggior rarefazione, da un lato essendo stato profuso il maggior impegno

¹⁶ Cfr. F. LENZERINI, *La distruzione intenzionale del patrimonio culturale come strumento di umiliazione dell'identità dei popoli* in L. ZAGATO (a cura di), *Le identità culturali nei recenti strumenti UNESCO. Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, Cedam, Padova 2009; P. BALAKIAN, *Raphael Lemkin, cultural destruction, and the Armenian genocide*, "Holocaust and genocide studies", 27, 1, 2013; E. NOVIC, *The concept of cultural genocide. An international law perspective*, Oxford University Press, Croydon 2016; L. ZAGATO, *Attualità della nozione di genocidio culturale nel diritto internazionale*, in L. ZAGATO, L. CANDIOTTO (a cura di), *Il genocidio: declinazioni e risposte di inizio secolo*, Giappichelli Editore, Lavis 2018.

¹⁷ H. DEMOYAN, *Azerbaijan. Vandalism as usual at the beginning of the 21th century, Azerbaijan demolished Armenian cultural heritage*, Armenian Genocide Museum-Institute, Yerevan 2010; J. CRISPIN, D. BAKER, *The Julfa Project*, Australian Catholic University, s.l. 2016; A. BANOUCHYAN, A. MOVSESYAN, *Djougha. Le témoin du génocide culturel de 100 ans / ДЖУГА. СВИДЕТЕЛЬ СТОЛЕТИЕГО КУЛЬТУРНОГО ГЕНОЦИДА / Jugha. A CENTENNIAL CULTURAL GENOCIDE TESTIMONY*, ՀՀ Մշակույթի նախարարություն, Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն (Ministero della Cultura della Repubblica d'Armenia, Servizio per la conservazione delle riserve museali storico-culturali e dell'ambiente storico), Երևան (Yerevan) 2018. Si vedano inoltre: S. CASTLE, *Azerbaijan "flattened" sacred Armenian site* (30 maggio 2006), <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/azerbaijan-flattened-sacred-armenian-site-480272.html>; *Djulfa: Sacred Stones Reduced to Dust*, <https://www.djulfa.com/> (include le riprese dell'ultima fase della distruzione).

¹⁸ Ricordiamo, tra gli innumerevoli contributi, H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1991; J.B. METZ, *Cristiani ed Ebrei dopo Auschwitz*, in ID., *Al di là della religione borghese*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 25-44; I. ADINOLFI (ed.), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2011.

nella documentazione storica dei fatti a fronte del negazionismo turco, dall'altro perché, a nostro avviso, la spiritualità fortemente staurocentrica del popolo armeno, oltretutto già temperata dalla fiamma di secoli di vessazioni e violenze ampiamente sedimentate nella coscienza nazionale armena, da sempre profondamente segnata da venature di struggente malinconia – per il vissuto storico a lungo segnato da dolori e conflitti, la musica, la letteratura e soprattutto la poesia armena, sono pervase da una profonda vena di tristezza umana, elegiaca e nostalgica –, offriva già criteri ermeneutici per una più naturale elaborazione della tragedia, a designare la quale negli ultimi decenni è invalsa in uso l'espressione *Medz Yeghern*, il *Grande Crimine*.¹⁹

La profonda e reciproca implicazione tra cultura cristiana e identità nazionale, che ha permesso di attraversare le tenebre dello stesso Genocidio, metabolizzato dagli armeni come esperienza di croce e di martirio nazionale, ha reso del tutto estranea al mondo armeno l'idea di *laicità* come sprezzante rinnegamento delle proprie radici anziché, positivamente, quale spazio comune di convivenza civile in una società plurale. E al di là del libero assenso personale della fede dei singoli e della secolarizzazione contemporanea cui non sono naturalmente esenti le comunità armene, fatto che non condiziona il senso di riconoscenza e affezione per quanto è serenamente ammesso quale fondamentale principio ispiratore della propria cultura in tutte le sue espressioni, in quella che possiamo considerare una densa unità simbolica.

5. Una fucina di cultura e un laboratorio di unità d'esperienza nella complessità: il caso della Congregazione Mechitarista

Dopo la caduta del Regno armeno di Cilicia, nel 1375, il popolo armeno si trova privo di unità politica nazionale e la cultura stessa entra in uno stato di desolante stagnazione.

Nel 1676 a Sebaste nasce Manouk, che, entrato in monastero, pronuncia i voti assumendo il nome di Mechitar [*Consolatore*]. Negli anni delle sue peregrinazioni tra i

¹⁹ Sull'interpretazione filosofico-teologica del Genocidio armeno, segnaliamo V. GUROIAN, *Armenian Genocide and Christian Existence*, "Cross Currents" 41, 3, 1991, pp. 322-342; ID., *Faith, Church, Mission. Essays for Renewal in the Armenian Church*, The Armenian Prelacy, New York 1995; G. BALAKIAN, *Armenian Golgotha. A memoir of the Armenian genocide, 1915-1918*, Vintage Books, New York 2010; R. SIRANIAN, *Dov'era Dio? Una lettura spirituale del Genocidio Armeno*, Il Regno, 52, 4, 2007, pp. 121-137; S. KHACHATRYAN, *Ինչպէ՞ս դիտարկել Յեղասպանութիւնն Աստվածաբանութիւն տեսանկյունից* (Come interpretare teologicamente il fenomeno del Genocidio), in "Էջմիածին" ("Etchmiadzin"), 68, 12, 2012, pp. 7-21; ID., *Some Aspects of Theology & Religious Studies of Genocides: the Armenian Case*, in *Dal Paleolitico al Genocidio Armeno Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*, in A. FERRARI, E. IANIRO (a cura di), Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015 (Eurasistica, 2), pp. 109-116.

monasteri dell'Armenia, divenuto consapevole del grande dislivello tra le condizioni culturali e spirituali del popolo armeno del suo tempo e quelle delle età d'oro e d'argento, matura in lui la vocazione particolare di costituire una congregazione monastica dedicata alla rinascita culturale e spirituale degli armeni e alla ricomposizione dell'unità della Chiesa.

Mechitar organizza il primo nucleo di confratelli a Costantinopoli nel 1700, ma nel 1701 deve lasciare la città e rifugiarsi a Modone, nella Morea veneziana, dove costruisce il suo primo monastero. Nel frattempo egli modella la nuova Congregazione sulla Regola di San Benedetto, con elementi disciplinari propri della tradizione armena, dove è assorbita in particolare la figura del *vardapet*, autorevole monaco-predicatore, e ottiene nel 1711 l'approvazione del papa.²⁰

Nel 1715, costretto a lasciare Modone per l'imminente invasione turca, gli è offerto dalle autorità della Serenissima di riparare a Venezia, dove nel 1717 gli viene assegnata la piccola isola di San Lazzaro, all'epoca disabitata. Mechitar vi restaura subito l'antica chiesa gotica e vi costruisce un monastero che egli stesso progetta in rapporto alle proprie esigenze. Ampio spazio viene dedicato alla Biblioteca, per la quale egli comincia a raccogliere un ragguardevole numero di manoscritti e di opere a stampa quali strumenti indispensabili per l'opera di apostolato culturale dell'Ordine.

Comincia, infatti, da subito, una febbrile opera di scrittura, traduzione e pubblicazione di testi, con la quale Mechitar si innesta, così, perfettamente nella tradizione armena della cultura del libro, cui conferisce rinnovato slancio avvalendosi dell'eccellenza qualitativa della tipografia veneziana. Sono una cinquantina le opere da lui date alle stampe, tra le quali le più importanti sono una nuova e perfezionata edizione integrale della versione armena della Bibbia (1733) e il primo *Dizionario* della lingua armena classica (1749).²¹ Dopo la sua morte, avvenuta il 27 aprile 1749, l'opera

²⁰ Per l'impresa di Mechitar e della Congregazione Mechitarista rimandiamo a: A. PERATONER, *Dall'Ararat a San Lazzaro. Una culla di spiritualità e cultura armena nella Laguna di Venezia*, con contributi di V. OULOHOJIAN e B.L. ZEKIYAN, Casa Editrice Armena, Venezia 2006; nuova ed., 2015.

²¹ Le due opere sono collegate, perché il dizionario è concepito come uno strumento di intelligenza della lingua armena classica della Bibbia, ma il valore del primo travalica questa funzione: l'operazione linguistica, per Mechitar, è un vero e proprio atto di restaurazione dell'Armeno classico nella sua purezza originaria, ed è pensato come strategico per l'intera missione di rivitalizzazione della cultura armena, perché non vi è disciplina, di qualsiasi genere, che non sia veicolata, insegnata, comunicata, trasmessa, confrontata, discussa attraverso il linguaggio. Così, l'operazione linguistica diventa la precondizione per qualsiasi intrapresa nel vasto e multiforme campo della cultura: scienze, lettere e arti, giacché Mechitar non ha alcun pregiudizio di esclusione verso nessuna disciplina. Tutte le scienze sono praticabili con interesse e frutto, perché tutte, nessuna esclusa, sono espressione dell'umano. L'impresa culturale di Mechitar, di cui si farà carico, nei secoli, la sua Congregazione, può essere considerata sorretta dall'ideale di un vero enciclopedismo umanistico cristiano. Il carattere

della Congregazione si intensifica e si espande – una tipografia sarà installata, dal 1789, nel monastero stesso, mentre un nuovo ramo della Congregazione si stabilirà a Trieste e, dal 1805, a Vienna –, portandosi ai massimi storici nella prima metà dell'Ottocento. Nel secondo Ottocento la Congregazione di Venezia beneficerà del genio di P. Ghevont Alishan (1820-1901), poligrafo dedito a studi filologici, storico-geografici e archeologici, nonché altissimo poeta, forse il più grande della letteratura armena dell'epoca.

La finalità dell'impresa mechtariana della promozione umana integrale, che risponde alla concezione della cultura quale abbiamo proposto di definire all'inizio, si è di fatto concretizzata nell'aver contribuito, nei tre secoli della sua storia, a sostenere e promuovere la spiritualità, le arti e le scienze armene attraverso lo studio, la formazione dei giovani e la promozione della ricerca scientifica ad alto livello, e di fatto Mechitar è riconosciuto quale principale artefice della “rinascita armena” del XVIII secolo, al punto che lo storico Leo (Arakel Babakhanian) scriverà che essa «segna l'inizio di un'epoca tutta nuova nella storia del nostro progresso spirituale», e proporrà perciò di «denominare quell'epoca [cioè fin oltre la metà dell'Ottocento] come epoca mechtariana». ²² Inoltre, l'ubicazione a Venezia del centro di irradiazione di tali iniziative portò, anche attraverso una serie di traduzioni di classici di letteratura, alla diffusione della cultura italiana in Medioriente, grazie anche all'apporto degli allievi del Collegio mechtarista di Venezia Moorat-Raphael, ambito centro di formazione d'eccellenza per le famiglie di notabili armeni del Vicino Oriente dell'Otto e Novecento. Quanti vi si erano formati, rientrati nei paesi d'origine, vi portavano elementi fecondi della cultura letteraria, artistica e musicale della tradizione veneziana e italiana.

multidisciplinare della ricca Biblioteca storica dell'Abbazia di San Lazzaro è testimonianza di questa apertura all'intero dei saperi.

²² LEO, Հայրց պատմութիւն [Storia degli Armeni], cit. in B.L. ZEKIYAN, *La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una “Weltanschauung” tra teologia e umanesimo*, in B.L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2004, p. 179. Lo stesso Leo scrive altrove: «È noto quale importante ruolo abbia avuto la Congregazione Mechtarista per la nazione armena. Possiamo dire con sicurezza che per un secolo intero, fino alla metà del secolo XIX, questa è stata un'istituzione che ha dato luce e conoscenza agli Armeni. Con la sua attività ponderosa e senza precedenti, il monastero di S. Lazzaro è divenuto un esempio del quale la nostra storia non ha visto l'eguale» (Հայկական սուրբապետութիւն [Storia della tipografia armena], cit. in: G. ULUHOGIAN, *Tra documentazione e filologia: le scuole mechtariste di Venezia e Vienna*, in: B.L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni e Venezia*, cit., p. 223.

6. Aperta perché identitaria. (In)attuale esemplarità del paradosso armeno

Nel suo complesso e considerata nel suo sviluppo storico, la cultura armena presenta il paradosso di una forte connotazione identitaria accresciutasi e maturata nei secoli, non *nonostante*, ma precisamente *attraverso* una continua interazione con culture, popoli e tradizioni diverse. Quella armena è una cultura, in altri termini, costitutivamente “dialogica”, animata da una connaturata inclinazione all’integrazione di quanto di positivo, interessante e fecondo essa ha incontrato sul proprio cammino, nel contatto con gli altri popoli e culture. In quella che a tratti appare una vera e propria famelica curiosità, essa non ha mai messo in discussione e in crisi la propria identità, e quello che a noi oggi appare paradossale è che proprio quelle aperture e contatti, grazie a una singolare capacità di beneficiare con naturalezza di apporti allogeni esperita sui piani più diversi – letterario, artistico, architettonico, musicale, persino religioso (nel confronto con le specificità celebrative di altre tradizioni liturgiche cristiane) –, hanno segnato i momenti più felici della sua vitalità culturale e l’hanno resa, infine, così particolare e unica. Cioè, in una parola, identitaria. Per lo stesso motivo, essa ha dato prova pure di un’ottima capacità di integrazione nelle civiltà e culture ospiti, come ha ampiamente dimostrato la diaspora armena attecchita nei paesi più diversi.

In questo senso, il “caso armeno” smentisce l’idea che una cultura identitaria sia necessariamente chiusa ed autoreferenziale, e potrebbe additare così, alla civiltà contemporanea, una via d’uscita all’alternativa secca tra identitarismo e cosmopolitismo, tra custodia gelosa, chiusa e ripiegata su di sé della propria identità e radici e la sua totale liquidazione in nome di un universalismo astratto o, tradotto in termini politici, tra sovranismo e internazionalismo. Un paradosso, quello armeno, che non sarebbe neppure tale, se non nel contrasto chiaroscurale con la (falsa) equazione contemporanea che vede l’identità quale sinonimo di chiusura quanto la sua rimozione o disprezzo quale indice di apertura e ampiezza di vedute.

Un esempio tra i molti possibili di questa sostanziale e connaturata apertura ad altri universi culturali viene dalla storia della letteratura armena, una parte cospicua della quale, in proporzione di gran lunga superiore rispetto a qualsiasi altra letteratura nazionale, sin dai secoli dell’Alto Medioevo, è composta da una “letteratura di traduzione” di opere di ogni genere – narrative, poetiche, filosofiche, scientifiche, ... – di altre lingue e culture. Questa tradizione fu ravvivata dalla missione culturale dei Mechitaristi di Venezia, che fecero della traduzione in lingua armena di molti capolavori letterari dell’Occidente europeo un punto forte della propria azione, con

l'obiettivo di allargare gli orizzonti della cultura del popolo armeno e quindi della sua intelligenza della realtà.

Alle radici di questo atteggiamento di apertura vi è sicuramente la posizione geografica delle terre dell'Armenia storica al crocevia di civiltà e nazionalità diverse e la vocazione di plastica mobilità commerciale degli Armeni che ne è conseguita, elementi che fanno dell'armeno una persona a inclinazione tendenzialmente cosmopolita. Non occorre, infatti, attendere la diaspora forzata indotta dagli eventi del Genocidio, per avere una presenza diffusa degli Armeni nel mondo: già in età medievale sono documentate presenze stanziali di comunità armene, da Oriente a Occidente, tali da permettere di parlare di una prima e spontanea diaspora motivata da ragioni commerciali e culturali.

Ma il fattore determinante più profondo in questa inclinazione può essere facilmente riconosciuto nella singolare assimilazione della fede cristiana e delle sue categorie peculiari, che ha fatto della cultura armena una cultura realmente informata dai principi del Vangelo e della complessiva visione della realtà propria al Cristianesimo.

Questo infatti, rispetto alla Civiltà antica, ha posto le condizioni per l'elaborazione della nozione di persona nel critico e consapevole avvertimento della sua dignità e libertà, e attraverso il principio di "carità" ne ha universalizzato la comprensione, abbattendo di diritto – ancorché, storicamente, con più fatica nei fatti – tutti i fattori differenziali, culturali, etnici e di condizione sociale, come non più rilevanti agli effetti della dignità, che è riconosciuta di pari valore per ogni persona umana. «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», scrive San Paolo (Gal 3, 28). Una tale struttura di pensiero, che è anche alla radice del cosmopolitismo europeo e delle idee fondamentali di libertà, rispetto e democrazia, una volta intimamente assimilata nella forma peculiare dell'inculturazione del popolo armeno, è rimasta dunque, anche oltre la secolarizzazione, quale parte integrante delle forme del pensare e dell'agire della sua Civiltà.

È facile dunque comprendere come in questo riconoscimento di una fondamentale dignità della persona che trascende tutte le differenze è più naturale che prevalga una disposizione positiva nei confronti di culture, lingue, arti diverse dalla propria, che saranno più facilmente considerate come sfaccettature preziose di diverse esperienze di umanità, come tali dotate di un intrinseco valore e di interesse e suscettibili perciò di costituire innegabili fonti di arricchimento. Un antico proverbio armeno esprime efficacemente questo sporgere "fuori di sé" quale connaturata permanente inclinazione positivamente disposta verso l'alterità: «*Quante lingue parli, tante volte sei uomo*», espressione della consapevolezza che ogni sistema linguistico, col reticolo di senso e di

interpretazione del mondo che esso porta con sé, costituisca lo specchio di un universo umano sempre degno di essere esplorato, conosciuto e interiorizzato.

Nota bibliografica

- I. ADINOLFI (ed.), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2011.
- A. ALPAGO NOVELLO *et al.*, *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986.
- AA. VV., *La tua Croce, Signore Gesù, sia per noi rifugio. Atti della II Settimana di Studio sulla spiritualità armena*, Isola di San Lazzaro, Venezia, 8-14 settembre 2003, Venezia, Congregazione Armena Mechitarista – Casa Editrice Armena, 2006.
- G. BALAKIAN, *Armenian Golgotha. A memoir of the Armenian genocide, 1915-1918*, Vintage Books, New York 2010.
- P. BALAKIAN, *Raphael Lemkin, cultural destruction, and the Armenian genocide*, in “Holocaust and genocide studies” 27, 1, 2013, pp. 57-89.
- A. BANOUCHYAN, A. MOVSESYAN, *Djougha. Le témoin du génocide culturel de 100 ans / ДЖУГА. СВИДЕТЕЛЬ СТОЛЕТНЕГО КУЛЬТУРНОГО ГЕНОЦИДА / Jugha. A CENTENNIAL CULTURAL GENOCIDE TESTIMONY*, ՀՀ Մշակույթի Նախարարություն, Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն (Ministero della Cultura della Repubblica d’Armenia, Servizio per la conservazione delle riserve museali storico-culturali e dell’ambiente storico), Երևան (Yerevan) 2018.
- Y. CHARENTS, *Yerkir Nairi* (in armeno), Yerevan 1926.
- M. CORGNATI - U. VOLLI (a cura di), *Il genocidio infinito. 100 anni dopo il Metz Yeghérn*, Guerini, Milano 2015.
- J. CRISPIN, D. BAKER, *The Julfa Project*, Australian Catholic University, s.l. 2016.
- N.V. DADRIAN, *Storia del genocidio armeno. Conflitti nazionali dai Balcani al Caucaso*, Guerini, Milano 2003.
- G. DÉDÉYAN (ed.), *Storia degli armeni*, ed. it. a cura di A. ARSLAN E B.L. ZEKIYAN, Guerini, Milano 2002.

- H. DEMOYAN, *Azerbaijan. Vandalism as usual at the beginning of the 21th century*, Azerbaijan demolished Armenian cultural heritage, Armenian Genocide Museum - Institute, Yerevan 2010.
- ΕΛΙΣΕ, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, Città Nuova, Roma 2005.
- A. FERRARI, G. TRAINA, *Storia degli Armeni*, Il Mulino, Bologna 2020.
- M. FLORES, *Il genocidio degli armeni*, Il Mulino, Bologna 2007.
- V. GUROIAN, *Armenian Genocide and Christian Existence*, “Cross Currents” 41, 3, 1991, pp. 322-342.
- V. GUROIAN, *Faith, Church, Mission. Essays for Renewal in the Armenian Church*, The Armenian Prelacy, New York 1995.
- H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1991.
- V. KARAPETIAN, *Armenia. Il popolo dell’Arca*, Skira, Milano 2015.
- R. KEVORKIAN, *Le génocide des arméniens*, Odile Jacob, Paris 2006.
- S. KHACHATRYAN, Ինչպե՞ս դիտարկել Յեղասպանությունն Աստվածաբանության տեսանկյունից (Come interpretare teologicamente il fenomeno del Genocidio), in “Էջմիածին” (“Etchmiadzin”), 68, 12, 2012, pp. 7-21.
- S. KHACHATRYAN, *Some Aspects of Theology & Religious Studies of Genocides: the Armenian Case*, in A. FERRARI, E. IANIRO (a cura di.), *Dal Paleolitico al Genocidio Armeno Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia 2015 (Eurasistica, 2), pp. 109-116.
- R. LEMKIN, *Genocide: A Modern Crime*, “Free World”, 9, 1945, pp. 39-43.
- R. LEMKIN, *The Crime of Genocide*, “American Scholar”, 15, 1946, pp. 227-230.
- F. LENZERINI, *La distruzione intenzionale del patrimonio culturale come strumento di umiliazione dell’identità dei popoli*, in L. ZAGATO (a cura di.), *Le identità culturali nei recenti strumenti UNESCO. Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, Cedam, Padova 2009.
- J.B. METZ, *Cristiani ed Ebrei dopo Auschwitz*, in ID., *Al di là della religione borghese*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 25-44.

- E. NOVIC, *The concept of cultural genocide. An international law perspective*, Oxford University Press, Croydon 2016.
- A. PERATONER, *Dall'Ararat a San Lazzaro. Una culla di spiritualità e cultura armena nella Laguna di Venezia*, con contributi di V. OULOUHODJIAN e B.L. ZEKIYAN, Casa Editrice Armena, Venezia 2006; nuova ed., 2015.
- A. PERATONER, *Educazione e formazione culturale come luogo della nascita dell'io*, "La Nuova Europa", 20, 6, 360, 2011, pp. 88-96.
- A. PERATONER, *Per un'enciclopedia del vissuto personale umano tra ragione, sapienza e cultura*, in I. COLAGÈ (a cura di), *Allargare gli orizzonti del pensiero. Scommettere sulla cultura tra specializzazione e interdisciplinarietà*, Orthotes, Napoli 2020, pp. 11-39.
- M. RUFFILLI, *Una fortunata metafora di Cesare Brandi: le «chiese di cristallo» degli Armeni*, "Venezia Arti", 27, 2018, dicembre, pp. 131-139.
- H. SHEMS, *Entir Erker*, Watertown, MA 1994.
- R. SIRANIAN, *Dov'era Dio? Una lettura spirituale del Genocidio Armeno*, "Il Regno" 52, 4, 2007, pp. 121-137.
- A. SIRINIAN, *I manoscritti*, in G. VIGO, *I tesori di San Lazzaro*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (Milano) 2011, p. 30.
- G. ULUHOJIAN, *Gli Armeni*, Il Mulino, Bologna 2009.
- G. ULUHOJIAN, *Tra documentazione e filologia: le scuole mechitariste di Venezia e Vienna*, in: B.L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2004, pp. 223-237.
- G. ULUHOJIAN, B.L. ZEKIYAN, V. KARAPETIAN (a cura di), *Armenia. Impronte di una civiltà*, Skira, Milano 2011.
- L. ZAGATO, *Attualità della nozione di genocidio culturale nel diritto internazionale*, in L. ZAGATO, L. CANDIOTTO (a cura di), *Il genocidio: declinazioni e risposte di inizio secolo*, Giappichelli, Lavis 2018.

- B.L. ZEKIYAN, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di frontiera: martiria ed apertura all'oikumene*, "Orientalia Christiana Periodica", 61, 1995, pp. 333-365.
- B.L. ZEKIYAN, *L'Armenia e gli Armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Guerini, Milano 2000.
- B.L. ZEKIYAN, *La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una "Weltanschauung" tra teologia e umanesimo*, in B.L. ZEKIYAN - A. FERRARI (edd.), *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2004, pp. pp. 177-200.

Sitografia

- S. CASTLE, *Azerbaijan "flattened" sacred Armenian site* (30 maggio 2006), <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/azerbaijan-flattened-sacred-armenian-site-480272.html> (consultato in data 25/05/2021).
- Djulfa: Sacred Stones Reduced to Dust*, <https://www.djulfa.com/> (consultato in data 25/05/2021).

Sezione quarta

Intersezioni

ULYSSES SYNDROME

The Problem of Collective Intentionality for Newcomers

Susi FERRARELLO

(California State University, East Bay)

Abstract: In this paper I will discuss the process of assimilation in a new culture and the reasons why this assimilation is not always successful. As an example of unsuccessful integration, I will describe the Ulysses Syndrome a chronic illness that is affecting a growing number of newcomers. In the case of Ulysses Syndrome, the last stage of integration, which is supposed to be of contentment, is, in fact, often accompanied by chronic problems that impact the newcomers' well-being from a physical and psychological point of view. I believe that reflecting on collective intentionality, especially in its pre-reflective singular and collective layers can shed light on the reasons why physical distress arises.

Keywords: Collective intentionality, Well-Being, Newcomers, Assimilation, Chronic Illness

I am from there. I am from here.
I am not there and I am not here.
I have two names, which meet and part,
and I have two languages.
I forget which of them I dream in.

Mahmoud Darwish

1. Introduction

In this paper I am going to discuss the problem of Ulysses Syndrome¹ in relation to collective intentionality. Ulysses Syndrome is a chronic illness affecting a growing number of newcomers. This syndrome influences the newcomer, in particular during the last stage of assimilation, which is supposed to be of contentment, with chronic physical and psychological problems.

¹ Joseba ACHOTEGUI, *The Ulysses Syndrome: The immigrant Syndrome with Chronic and Multiple Stress*. NED, Madrid 2020.

I believe that reflecting on collective intentionality,² especially in its pre-reflective shared and collective layers³ can shed light on the reasons that are the basis of the psychological and physical distress characterizing the Ulysses' Syndrome. In the case of this syndrome, the expressive forms in which the newcomers recognize and express themselves seem to adhere to empty collective representations that even though match those of the hosting culture do not fulfill the meanings craved by the new receiving culture.

For this reason, the paper will examine first the meaning of this syndrome and the way in which the migratory process disrupts the habitual thinking process that builds the normative cultural patterns orienting one's action. It will, then, show how the pre-reflective layer is constituted and how important this constitution is for the expression of personal feelings. I will use the example of grievance to describe how disruptive the incongruence between pre-reflective and collective emotions can be. At the end of the paper, I will propose to introduce a distinction between collective and shared emotions in order to foster newcomers' ability to transition from pre-reflective to reflective layer in a way that is congruent to their own emotions.

2. Ulysses' Journey

When Ulysses left home, little he knew that his home would have been lost forever. After twenty years of travelling, finally he landed on his own Ithaca but failed to recognize it, so mournfully he cried: «Alas! and now where on earth am I? What do I hear myself?». «He believes himself to be in a strange country, a stranger among strangers.»⁴ Homer's psychology of nostoi (the home-coming journey) sheds light on the complexity of a long journey back home and the longing for a home that seems to have ceased to exist.⁵ Unfortunately, we do not know how Ulysses felt after a few

² John R. SEARLE, *Collective Intentions and Actions*, in P. Cohen, J. Morgan and M. E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Bradford Books, MIT press, Cambridge 1990; John R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995.

³ Alessandro SALICE, Kengo MIYAZONO, *Being one of us*, "Philosophical Psychology", 33, 2020, 42-63; Dan ZAHAVI, *You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experience*, "Journal of Consciousness Studies", 22, 2015, 84-101; Dan ZAHAVI, *Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness*, "Journal of Social Philosophy", 49, 2018, 61-65.

⁴ *Ivi*, p. 106

⁵ Home is a very difficult concept to describe. «Home is where one starts from» (Thomas S. ELIOT, *Four Quartets*, Harcourt, Brace & Co, New York 1943, p. 17). «The home is the place to which a person intends to return when they are away from it» (Joseph H. BEALE, *A Treatise on the Conflict of Laws*, vol. I, Baker, Voorhis & Co, New York 1935, p. 126). «The home is the starting-point as well as the terminus. It is the null-point of the system of coordinates which we ascribe to the world in order to

months of his coming back home. Did he truly feel at home? Or, did he ever fancy to come back to Scylla? We know that only Argo, his dog, recognized him and everything around felt different even if still the same. The notion of home for a person who is forced to leave it is extremely complex. Once left, it is almost impossible to return. Even if everything remains the same, that place has changed in the memories of the person who left and in the people who have changed throughout the time of absence. Without knowing it, the home, the physical place in which one felt at ease has transformed into an emotional token.

«It is the same problem which Heraclitus visualized with his statement that we cannot bathe twice in the same river; which Bergson analyzed in his philosophy of the *durée*; which Kierkegaard described as the problem of “repetition”: which Peguy had in mind in saying that the road which leads from Paris to Chartres has a different aspect from the road which leads from Chartres to Paris; and it is the same problem which, in a some- what distorted fashion, occupies G. H. Mead's *Philosophy of the Present* (1932).⁶ The mere fact that we grow older, that novel experiences emerge continuously within our stream of thought, that previous experiences are permanently receiving additional interpretative meanings in the light of these supervenient experiences, which have, more or less, changed our state of mind – all these basic features of our mental life bar a recurrence of the same».⁷

As Schutz beautifully summarized in the lines cited above, the newcomer loses the home in the same way as we, at each moment, lose our present; the discriminant factor is the lack of awareness. Being home a physical immutable place, it is easier to get tricked into the idea of its immutability.

2.1. The Process of Assimilation

In his study,⁸ Gordon simplifies the steps to assimilation in the new country according to three main steps: acculturation (in which the newcomer is shocked by the entrance in the new culture and tries to apprehend as much as possible), integration (in

find our bearings in it. Geographically “home” means a certain spot on the surface of the earth. Where I happen to be is my “abode”; where I intend to stay is my “residence”; where I come from and whither I want to return is my “home”. Yet home is not merely the homestead – my house, my room, my garden, my town – but everything it stands for» (Alfred SCHUTZ, *The Homecomer*, “American Journal of Sociology”, 50, 5, 1945, p. 119).

⁶ George H. MEAD, *The Philosophy of the Present*, Prometheus Books, Amherst 1932.

⁷ *Ivi*, p. 115

⁸ Milton Myron GORDON, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964.

which the newcomer enters different levels of the society), and cultural intermarriage (in which the newcomer mingles with from a very personal and emotional point of view with the hosting culture). I believe that Ulysses' syndrome locates itself at the very last step of this journey – the emotional assimilation. According to Gordon, when a person leaves its home for a radical change the transition is characterized by a standard process of cultural, structural, and marital assimilation.

Gordon believes that this process of cultural assimilation is inevitable and differences would tend to disappear⁹ into a form of civic assimilation where conflict of values and power fades into harmonic co-living. Often, nowadays experience tells us otherwise.¹⁰ Even when living for years in the new country some newcomers might feel as if they no longer have a place where to feel at home. The home left behind has changed or they have changed; the structures provided to them from the new home might have failed them in the moments of acute distress and made space for unresolved negative feelings. These feelings affect their health and lead to what Achotegui called the Ulysses Syndrome.¹¹ In what follows I will examine Ulysses Syndrome and propose to work on collective intentionality, especially in what concerns the field of shared emotions and their habitualizations within shared values and institutions, to help those affected to recover from this syndrome. Before discussing my argument, I will explain what we mean by Ulysses Syndrome.

3. Ulysses Syndrome

This term was coined in 2002 by the psychiatrist Joseba Achotegui during a time in which Spain was witnessing a strong wave of immigration.¹² His geographical location allowed him to observe a recurrent pattern in the suffering of the newcomers and to study the bodily as well as emotional similarities among those cases. He called Ulysses Syndrome the recurrence of health problems, such as chronic fatigue, migraines, nausea, shortness of breath, gastric and osteo-physical pains, which seemed to be often triggered by the emotional turmoil of not feeling oneself at home. The sense of exclusion which often generates a deep sense of vulnerability, constant sadness or a

⁹ *Ivi*, 66

¹⁰ Richard ALBA, Victor NEE, *Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration*, “International Migration Review”, 31, 4, 1997, 826–874; Richard ALBA, Victor NEE, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge 2003; Ruben G. RUMBAUT, *Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality*, “The International Migration Review”, 31, 4, 1997, 923–960.

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

sense of isolation, leads to low self-esteem and a sense of stagnation. Moreover, the multiplicity and chronicity of these factors is increased by the lack of a healthy network of social support and the inappropriate intervention of the medical system in the host country. Today, Indigenous Linguistically and Culturally Competent Community Health Educators, (ILCCHEs) and Community Health Workers (CHW) are working in close collaboration with WHO to address this problem through prevention and education.

3.1. A Case of Ulysses Syndrome

What does it mean to be healthy? The answer varies according to the place where to be healthy and the several ways of approaching medicine; even within the same medical tradition, the strain of antibiotics one might use, for example, in England is different from the one administered in Switzerland. Yet, the body of a person travelling from one place to the other is expected to adjust to the new environment without particular thought invested in thinking what it means, personally, to feel good and how to achieve this feeling. If and when this adjustment fails, it is the person who fails and is often up to its responsibility to find a way to re-adjust in order to feel healthy again. The red flag of any given adjustment problem has to be ironed out for normality to be achieved again.

In Bali, for example, ethnomedicine is applied in the form of a daily practice of offerings to the ancestors and protective spirits; these offerings are conceived as a way of maintaining a balanced relationship with the whole environment, including the unseen forces. Probably, a person who wants to fit in the working environment of any European capital, for example, might want to avoid sharing this worldview with anyone because it might be seen as foreign and eccentric. To continue the example above, this same person, feeling uncertain about the congruence between its own roots and the tradition of the hosting culture, would never question what kind of antibiotics she is taking to feel better and what feeling good means in the new country. She just tries, as much as she can, to adjust. Yet, her body would feel the difference and react accordingly without her being able to listen to her own body and interpret its signals because of her strive to adapt. The incongruence between the pre-reflective layer of the lived-experience (what the newcomer unquestioningly experiences in the hosting country) and its intentional meaning constitution (the meanings that each experience has to acquire in order to be acceptable in the new home) often finds the body as a battlefield. It is on our body, in fact, that we first live any incongruence. «Are you sad?

Take this pill, and you will feel good». Yet, in one's own country there might be no pill for feeling sad. There might just be some rest and more time spent with loved ones.

On this precise point, Joseba Achotegui shared insightful descriptions of some of the cases he encountered during his years of practice; here for the sake of my argument I will focus on a case of incongruent grievance. This will help me to prepare the ground for my discussion on collective intentionality and shared emotions in cases of intense suffering.

The case of Eka, a Moluccan woman living in the Netherlands, is emblematic of this. Her father died on her wedding day. Shortly thereafter, she started having experiences that, within the Western biomedical approach, are perceived as olfactory hallucinations. She also became increasingly sad and withdrawn from social contacts. Her brother brought her to a psychiatrist who diagnosed her with depression and borderline psychosis. He proposed that she undergo a combined treatment of “talk therapy” and anti-psychotic drugs. This only served to worsen her condition. Besides the severe side effects of the drugs, her therapist tried to convince her that she had unresolved conflicts, which further exacerbated her sadness. A couple of friends intervened and obtained funds to enable her to travel to her home country of her ancestors, where she had an extensive social network with clear understanding of the need for closure. Shortly thereafter, she recovered. Not only did her physical and mental symptoms disappear, but her overall wellbeing also improved. This outcome was possible thanks to the supportive conditions that were available to her.

This case shows how the problem was connected to the incongruence between what she was feeling and what portion of her feelings the hosting society could see and accept. Adjusting to the new culture was taking away from her those lived experiences that made her who she was. Her grievance was incongruent with the emotions shared by the community immediately around her. In the long run, this resulted in a detachment from reality because the intersubjective reality in which she was living did not make space for her intentions to be expressed and fulfilled. Her way of experiencing grief did not make sense in the new space-time of the hosting community. As Schutz remarks, «the pure we-relation refers merely to the formal structure of social relationships based upon community of space and time».¹³ In her space and time the we-relation of her community was failing her. She could not share her emotions in any collective intentionality. There was no way to share the sense of grief she was feeling for her father neither in a physical (obituary announcement, banquets, religious functions) nor in an emotional way (sharing memories with the people who knew him, seeing in the other

¹³ *Ivi*, p. 11.

her same pain). Paying attention to the structure of this problem can ameliorate the quality of life of the newcomers.

4. Collective Intentionality

As mentioned above, one of the problems underlying Ulysses Syndrome is connected to intentionality and, in particular, the way in which an individual's intention blends into the collective intentions and emotions of the hosting society. Despite the different styles of assimilation, newcomers' adjustment might, ultimately, diverge in two dangerous directions, that are equally high-risk for emotional incongruence: either newcomers align their intentions to the new costumes in so doing repressing their own or they push away the new costumes hence isolating themselves from the new community.¹⁴ In what follows I will show the importance of the distinction between shared and collective emotions, especially in what pertains to the assimilation process of one's own emotions within the collective emotions of the hosting society.

4.1. Intentionality and Emotions

Intentionality is a complex term that can be used as physiological¹⁵ and conceptual¹⁶ guidelines to understand emotions as they impact the constitution of one's values and meanings. The word intentionality comes from the Greek *enteinein*, translated in Latin with *intendere* and in Arabic with *Ma qul* or *Ma na* to express a general 'aiming at' motion. For example, in Plato's *Cratylus* intentionality is that directedness of consciousness toward its object described through the metaphor of an archer drawing a bow to aim an arrow at a target. In Stoics' term intentionality are *ennoemata*, that is referential thoughts that connect the subject to its lived experience. In general intentionality describes to a *paron apon*, a present absence that connects the individual to its world of constituted meanings. Thanks to the impulses from Brentano's and Husserl's studies, the notion of intentionality as 'objectual in-existence'¹⁷ and 'tension toward'¹⁸ was brought back to the attention of a wide variety of disciplines, biology, neurology,

¹⁴ John BERRY, *Human Ecology and Cognitive Style*. Sage/Halsted/Wiley, New York 1976.

¹⁵ Marc JEANNEROD, *Motor Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2006; Alva NOE, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge 2004.

¹⁶ Daniel C. DENNETT, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge 1987.

¹⁷ Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, tr. A. Chrudzimski, Ontos Verlag, Frankfurt 2008.

¹⁸ Hua XIX, Robert B. ZAJONC, *Feeling and thinking: preferences need no inferences*, "America Psychologist", 35, 1980, 151-175.

economics, philosophy, politics. Husserl's volumes on intersubjectivity¹⁹ and Stein's study on collective emotions open the dialogue on how individual's intentions and emotions are expressed and recognized in the collective society.²⁰ Searle's 1990 paper *Collective Intentions and Actions* represents the baptism of this notion which elucidates how individuals' intentions and accordingly their lived-experience engage with the lifeworld not only in an individual but also collective way. The collective intention that describes the connecting bridge between individuals and their shared world should not be seen as a summation of individual intentionality and reciprocal attitudes, but as irreducibly collective.²¹ I believe that this irreducibility contains important information to understand and cure Ulysses Syndrome. In fact, the emotions people suffering from this Syndrome tend to disappear in this irreducible compound.

According to Stein's account of communal experiences (*Gemeinschaftserlebnisse*) «the relation between individual and communal experiences is constitution, not summation».²² (In our society, we encounter ourselves and the Other, often in a pre-reflective attitude, and engage with it in a pre-reflective constitution of collective meanings and values. For example, our sense of kindness with helping a stranger to cross the street is pre-reflectively constituted in our collective intention and of course, the way in which we express our intention to help greatly varies according to the normative patterns implied in that collective compound. If it is an old lady crossing the street in a southern town in Italy you want to make sure to use the right pronoun to address her (you plural) and to help by offering your arm instead of touching her arm directly.

¹⁹ Edmund HUSSERL, (*Husserliana*, vol. XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. (I. Kern ed.). Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973; Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. (I. Kern ed.) Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973; Edmund, HUSSERL, *Husserliana*, vol. XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (I. Kern ed.) Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973.

²⁰ Edith STEIN, *Zur Problem der Einfühlung*, Waisenhouse, Halle 1917; Edith STEIN, *Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft*, in E. Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 5, Max Niemeyer, Halle 1922, 116-284.

²¹ John R. SEARLE, *Collective Intentions and Actions*, in P. Cohen, J. Morgan and M. E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Bradford Books, MIT press, Cambridge 1990; John R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995, p. 27.

²² STEIN, *Beiträge*, p. 122

4.1.1. The Crisis of the Habitual Thinking as Usual

What Heidegger calls «the habits, customs, and publicness of everydayness»²³ represent the result and the starting point of this co-constituting framework of habitual meanings in which we are pre-reflectively engaged and where we encounter each other in the definition of what is appropriate or inappropriate, legitimate or illegitimate. When one lives for a long time in a place there is a normative pattern of behaviors nurtured by the responses that are repeatedly given to the network of feelings, emotions, and sensations connected to certain areas of lived-experiences. As Schutz rightly remarks, for the newcomer these patterns are disrupted from the very beginning; the newcomer's epistemological and axiological orientation scheme has to be rebuilt.

«The discovery that things in his new surroundings look quite different from what he expected them to be at home is frequently the first shock to the stranger's confidence in the validity of his habitual “thinking as usual”».²⁴

From ordering food at the restaurant to the way of dressing for a party, the effortless little actions that before did not require any activity of meaning constitution become in the new hosting society a reason to shake the newcomer's self-confidence. The validity of the ‘habitual thinking as usual’ is put in crisis from the very beginning and a new pre-reflective layer of collective intention needs to be formed and integrated with the previous one which refers to the different spatio-temporal area of their home. This specific integration is a difficult goal to achieve which is not often enough thematized and understood.

4.2. Pre-reflective Layer and Emotions

Biologist Freeman writes, «All actions are emotional, and at the same time they have their reasons and explanations. This is the nature of intentional behavior».²⁵ What moves the passive pre-reflective synthesis of data to active subjective engagement with the environment is the network of sensations, feelings and emotions. For the newcomers to feel their personal passive layer as congruent with the collective one it takes the stratification, through time, of new passive sensory data that motivate the individual to

²³ Martin HEIDEGGER, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Van Buren, John (trans.) Indiana University Press, Bloomington 1999, p. 103 (hereafter abridged as GA 63).

²⁴ SCHUTZ, *The Homecomer*, p. 99.

²⁵ Walter FREEMAN, *Emotion is essential to all intentional behaviors*, in M. Lewis and I. Granic (eds.), *Emotion, Development, and Self-organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 210.

act in harmony with the hosting country. A new network of sensations, feelings, and emotions needs to form through time.

Strong intentionalism states that emotions have an axiological (Husserl, 1984) and hedonic²⁶ valence (positive, negative, or neutral²⁷) which is, in a way, a reflective representation of the content of the experience. Literally, emotions (*e-movere*) are motivating (*motus*) movements. Deonna and Teroni²⁸ describe the intentionality of emotions as through and through because emotions are attitudes that we take in relation to objects provided by a cognitive base. «Each emotion consists in a specific felt bodily stance towards objects or situations, which is correct or incorrect as a function of whether or not these objects and situations exemplify the relevant evaluative property» (2012, 89). Intentionality is not determined by a form of directionality that goes from the subject to the object or vice-versa (*concreta* to *abstracta*), because both directions are co-present. Intentionality accompanies the act; it is that with which the act constitutes itself in a particular form of time. As Husserl wrote there is no «ego as a relational center»,²⁹ but there is the «I that lives in the act. [...] The idea of the ego may be specially ready to come to the fore, or rather to be recreated anew, but only when it is really so recreated, and built into our act, do we refer to the object in a manner to which something descriptively ostensible corresponds».³⁰ (Emotional reality results from the ongoing co-presence and co-participation of the correlated subject and its object, noesis and noema, agent and its surrounding. The passivity of our vegetative state holds an important part of our intentionality whose responsibility we rarely claim and whose motivations and contents we rarely question because our subjectivity is not there yet. Nevertheless, this intentionality is equally responsible for the constitution of a pre-reflective layer that surrounds us and generates the sense of harmony we feel with the environment. The primordial and pre-reflective roots of this intentionality are very

²⁶ Giovanna COLOMBETTI, *Appraising Valence*, “Journal of Consciousness Study,” 12, 8-10, 2005, pp. 103-16

²⁷ Although Teroni and Deonna do not seem to consider the neutral valence of emotions (Julien DEONNA, Fabrice TERONI, *The Emotions. A Philosophical Introduction*. Routledge, London 2012), I agree with Edmund, HUSSERL, (*Husserliana*, vol. XIX, *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (U. Panzer ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, hereafter as *Hua XIX*) in thinking that the adiaiphoron is a third possible valence.

²⁸ This problem is part of a long-standing debate concerning non-existent objects and the problem of representation. Sparkled by Brentano’s theory this problem invested thinkers such as Twardoski, Marty, Meinong, Frege, Husserl who approached a solution that tried to fill the gap between a definition of non-existent objects as ideals and percepta. If you want to read more of my take on this debate, please see Ferrarello (Susi FERRARELLO, *Husserl’s Ethics and Practical Intentionality*, Bloomsbury, New York 2015).

²⁹ *Hua XIX*, p. 100

³⁰ *Ibidem*

important in the incongruency of collective emotions. «Primordially is a system of impulses»³¹ that in a pre-reflective way constitute the reality of the individual before his ego-center and subjectivity is called into existence.

The newcomer is not aware of the new reality that is going to populate its passive world, yet this reality infiltrates its passive world at each moment, interacting with its motivational structure and emotions. The transition from egoless synthetic processes to egoic meaning-giving (*Sinngebung*) activity is characterized by the affections that sensations exert on the egoic core of the subject. To be effective this transition needs to be authentic, which literally means that what is in transition from the egoless pre-reflective layer to the egoic reflective one has to be the same (from Greek *autos*). When this mobile core, which Husserl calls volitional body,³² adjust too quickly to external egoic meanings and values, higher chances are for the individual to develop emotional incongruence. The newcomer's primal environment, that is, what surrounds this layer of affections and reactions of its primal form of the ego – the sphere of irritability, as Husserl calls it³³ – needs to be synthesized in an authentic way. This represents the lowest level of affections from which the ego emerges and reacts to the irritating affecting matter by deciding what position it is going to take.³⁴ This is an important node of emotional congruence to produce authentic meaning and values in which the newcomer can recognize itself.

4.2.1. Summation and not Constitution

In the case of Ulysses Syndrome, the problem is that what is collectively constituted is summatively assembled and not co-constituted. In the newcomer's life, the pre-reflective emotional and affective layer combines, by nature, with others' in a summative and not constitutive way because of the crisis of habitual thinking we mentioned above. In fact, the newcomer's subjective ego is not there yet, or so to speak, is not awake to this pre-reflective layer. Since it is busy re-constituting the meaning and values of the smallest, yet necessary, lived-experiences to survive and adjust, its ego cannot constitute yet more complex meanings of its surrounding. Its volitional body

³¹ Husserl, E III 5, cit. in Enzo PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, pp. 260-262

³² Edmund HUSSERL, *Husserliana Material*, vol. IV, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. (M. Weiler ed.) Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 2002, p. 186 (hereafter abridged as *Hua Mat IV*)

³³ Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XXXIII. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein* (R. Bernet & D. Lohmar). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 2001, text 1.

³⁴ *Ivi*, *Hua XXXIII*, texts, 1, 5, 6, 9, 10.

can only accept or refuse what the passivity of its intentions proposes to it at each time. This ego can only add or subtract itself to the meanings and values that have already been constituted in the hosting country. The change of life of the newcomer is such that inevitably impacts the passive layer of its intentions and for a period of time, it prevents the constitutive core of its emotional life to constitute complex meanings and values that can feel congruent to the experience. It generates a summation of information and not a constitution of meanings yet. In the case of Ulysses Syndrome, an improper form of collective intentionality occurs where the layer of collective emotions affecting the ego is incongruent with the previous original one. I believe that introducing a structural difference between sharing and collective emotions can create the space to correct the incongruence as it stimulates the responsibility of the ego to own its pre-reflective layer of intention, constitute meanings out of it, and share it in the collective intention.

5. The Supra-Object of Collective Emotions

According to Stein there is no explicit difference between shared and collective emotions. Emotional sharing indicates, in fact, life-colouring (*Lebensfaerbung*)³⁵ or a collective feeling (*Gemeinfuehle*) that, so to speak, paces the «rhythm of a communal experience».³⁶ (Emotional sharing originates in a we-subject that exerts its own intentionality³⁷ through a sort of «individual subject» who may, «notwithstanding its distinctness and ineliminable solitariness, [become] a member of a supra-individual subject (*Glied eines überindividuellen Subjekts*)».³⁸ According to Stein, in emotional sharing the individuals participating the we-subject go through their own emotions as a plural subject. The plural subject is not a summation of individual subjects but is a constituting plural one that acquires its particular meaning from, so to speak, the mereological interaction of parts and its whole.

I believe that in the case of Ulysses Syndrome it is important to distinguish collective from shared emotions, especially in the summative risk that collective emotions can involve. What seems problematic, in fact, is how the we-subject is constituted and if all the subjects partaking of this constitution are equally represented. As mentioned before, it seems that the newcomer has a structural difficulty to partake in this constitution – because of the change of language, the bodily adjustments, the new working conditions, etc. – which results in the development of a potential incongruence between the pre-

³⁵ *Ivi*, 1922, p. 158.

³⁶ *Ivi*, 1917, 109.

³⁷ *Ivi*, 1922, pp. 113, 115, 117.

³⁸ *Ivi*, 1922, p. 113.

reflective experience of their ego and the we-subject. The volitional body of this ego tends to delegate the meanings and values constituted from the emotional collective experience to an external we-subject which eventually leads to lose touch with its own agency and meaning-making responsibility.

According to Stein, the intentionality of the we-subject (experiencer) can be fulfilled by a supra-object communally experienced in feelings of the group. The group has its own emotional life-power or energy that aims at the realization of a shared goal. As Stein remarks, a person can feel an emotion that is shared by a group and when this emotion is fulfilled the fulfillment is not expressed in first person singular but in the first-person plural as a member of a group³⁹ and the content of this fulfillment is a shared one. I believe that Ulysses syndrome affects those people whose intentions are repeatedly not fulfilled by the supra-object.

5.1. Grievance in Collective and Shared Emotions

There is a difference between the supra-object and the constituted object which directly affects the distinction between collective and shared emotions. To explain the difference between supra and constituted objects we can use the example of grieving that served both Stein's and Scheler's arguments.

Parents grieving the death of their children are both fulfilling the same emotions; there is no individual feeling there but a «we are grieving».⁴⁰ The content of their collective intention is a supra-object which fulfills the intentionality of the collective emotions that they are experiencing, that is, grieving.

«The father and the mother stand beside the dead body of a beloved child. They feel in common the 'same' sorrow, the 'same' anguish. It is not that A feels this sorrow and B feels it also, and moreover that they both know they are feeling it. No, it is a *feeling-in-common*. A's sorrow is in no way 'objectual' for B here, as it is, e.g. for their friend C, who joins them, and commiserates 'with them' or 'upon their sorrow'. On the contrary, they feel it together, in the sense that they feel and experience in common, not only the self-same value-situation, but also the same keenness of emotion in regard to it. The sorrow, as value-content, and the grief, as characterizing the functional relation thereto, are here *one and identical*».⁴¹

³⁹ *Ivi*, 1922, p. 116.

⁴⁰ *Ivi*, 1922, p. 116

⁴¹ Max SHELER, *The Constitution of the Human Being*, trans. John Cutting, Marquette University Press, 2008, pp. 12-13, translation modified.

«Certainly, I, the individual ego, am filled up with grief (over the loss of our member). But I feel myself not alone with it. Rather, I feel our grief. The experience is essentially colored by the fact that others are partaking in it, or better, by the fact that I am partaking in it only as a member of a community. We are affected by the loss, and we grieve over it. And this “we” encompasses not only those who feel the grief as I do, but all those who are included in the group; even those who perhaps do not know of the event, and even the members of the group who lived earlier or will live later».⁴²

The problem of newcomers’ emotional life lies exactly in the fulfillment of this reflecting feeling. The constitution of the we-subject does not necessarily take place in the communion of intentions, hence they cannot generate contents that make sense to them. The supra-object is a meaningless or foreign object to them. To offer meaningful comfort to their grievance, the correlate of their grievance has to be a constituted object which holds a sense in which they can participate and recognize themselves.

In the story I mentioned above about the Moluccan woman who was grieving for her father, the fulfillment of the collective subject’s intention was not doing justice to what the object of her intention demanded. Rather, the communal intention experiencer-experienced was taking room away from the genuineness of her grieving experience.⁴³ Because of the space-time structure on which any we-relation is based her grievance was not one with the time and space of the other members of her family on the Moluccan islands nor with those around her in the Netherlands.

5.1.1. Fusion versus Sharing

According to Schmid⁴⁴ shared feelings involve a phenomenological fusion in a straightforward sense. When parents are grieving for their child, «while both individuals experience a feeling of grief, there are not two feelings involved in this case, but only *one*. The parents’ feeling of grief is *numerically identical*».⁴⁵ According to Schmid, “I can’t really know how you feel, because my feeling *is* your feeling, or rather: my feeling isn’t really mine, and yours isn’t yours, but *ours*. Shared feelings are conscious experiences whose subjective aspect is not singular (‘for me’), but plural (‘for us’).”⁴⁶

⁴² *Ivi*, 1922, p. 117.

⁴³ SCHUTZ, *The Homecomer*, p. 11.

⁴⁴ Hans Bernhard SCHMID, *Plural Self-Awareness*, “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 13, 2014, p. 9.

⁴⁵ Hans Bernhard SCHMID, *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science*. Springer, Dordrecht 2009, p. 69.

⁴⁶ *Ibid*, p. 9

Differently from Schmid and more in line with Szanto's account of shared emotions,⁴⁷ I believe that this fusion is true for collective emotions more than for shared emotions. For emotions to be shared an ego has to be there and take the responsibility for the network of passive data that its own feelings and sensations are producing. The volitional body of this ego has to decide what to share of it and what meanings and values to assign to these data. When successful, the experienced content of collective emotions is a supra-object resulting from the contagious fusion and not summation of we-intentions of the individuals partaking that emotions. Yet, for the newcomers, as explained before, it is more natural to let themselves go with this fusion given their occurring crisis of habitual thinking. On the other hand, in shared emotions the sensorial-object correlated to a shared given emotion has sufficient structural space to do justice to what is experienced because it involves an egoic constituting activity. The pre-reflected layer of what that object is for the ego and for the environment to which the ego belongs remains as the basic layer of the intentional act but there is the space for the ego to act through a sharing act toward collectivity. The intentional fulfillment of shared emotions has higher chances to be congruent to the emotion I am experiencing and on which I am reflecting while I am creating a meaning. The shared intention can be fulfilled if the «intention to realize the communal experience is fulfilled» and, secondly, the intention «does justice» to «what the object demands».⁴⁸ While Stein⁴⁹ and Schmid seem to believe that a shared emotion can be fulfilled with a supra-object, I believe that an emotion is fully shared when its intentional correlate, the experienced, is a constituted content that does justice to what is given in the pre-reflective realm through the network of affections, sensations, and feeling. The supra-object is the intentional correlate of collective and not shared emotions which results, at its best, as the correlate of fusion of we-intentions. While shared emotions involve the awake ego to reflect on its pre-reflective layer as it emerges from the passive network of sensations, feelings and emotions, collective emotions can remain empty on a pre-reflective layer and their reference can be fulfilled by a supra-object whose values and

⁴⁷ Thomas SZANTO, *Collective Emotions, Normativity and Empathy: a Steinen Account*, "Journal of Human Studies", 38, 2015, 503–527.

⁴⁸ Elaine HATFIELD *et al.*, *Emotional contagion as a precursor to collective emotions*. In C. von Scheve & M. Salmela, *Series in affective science. Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 108-122.

⁴⁹ «If none of the members feels the appropriate grief, then one has to say that the loss is not correctly appreciated by the unit. If only one member has realized within herself the rationally required (vernunftmäßig gefordert) sense-content, then that no longer holds: for then the one is feeling "in the name of the unit," and in her the unit has satisfied the claim placed upon it [...] then, that which is intended in [by the others] came to fulfillment in the experience of this one alone» (1922: 115f.).

meanings do not resonate with the pre-reflective layer of the participants. There is no need for intentional reflection in collective emotions – parents are grieving and the spontaneity of that emotions is fulfilled spontaneously on a sensuous level. For shared emotions, instead, the ego has to take a position in relation to its pre-reflective content and make a meaning out of it – a woman needs to grieve her father's death in a meaningful way otherwise her passive life would create an alternate reality as outlet for her strong emotions (the olfactory hallucinations, for example).

As remarked by Schutz,⁵⁰ the newcomer has to put into crisis the thinking as usual system of habituation, hence everything has to be put in question every day, even more so its own emotions. Collective emotions cannot rise in a way that is consistent to the passivity of its experience because that experience is not habitual yet, which means that it takes more reflective effort to bring it to a meaning and value constitution level.

I think that introducing this distinction between collective and shared emotions is important to make room for expressing congruent emotions within a diverse community especially in the early stages of assimilation in which patterns of habituations have yet to be established. It is, in fact, the incongruent content of collective emotions that might lead to a stratification of incongruent emotional contents and a consequent lack of well-being. Keeping in mind the difference between shared and collective emotions can bring benefit to the emotional balance of the newcomers.

6. Concluding Remarks

As we saw above, in Ulysses Syndrome the emotional problem is originally triggered by the disruption of the habitual thinking in the hosting society which might undermine the meaning-constitution activity that transits from the pre-reflective into the reflective layers. The cultural pattern of the approached group is no longer a subject matter of the newcomer's thought but a segment of the world which has to be dominated by action. The newcomer is a person that has to question everything, while the member of the approached group does not question anything of it; it is a person who lost authority on its own system of beliefs – accordingly on the pre-reflective layer sensations, feelings, emotions – because he does not partake in the vivid historical tradition by which it has been formed.⁵¹

In the case of acute suffering we have examined, the problem focuses on the sensorial object of emotions. While in collective emotions there is a high risk that almost all the individual's pre-reflective realm is not brought into reflection because of the fusion

⁵⁰ SCHUTZ, *The Homecomer*.

⁵¹ *Ivi*, p. 97.

occurring in the we-intentions and its fulfilment with the supra-object; shared emotions leave more space for the individuals to become responsible of their emotional sharing and for the transformation of the pre-reflective contents of their emotions into congruent meanings and values.

In the case of Eka, despite the good intentions of the people around her she was completely left alone in her grievance. The collective web of emotions occurring in that specific spatio-temporal locus became an empty token which was preventing her volitional body to come in touch with her pre-reflective network of feelings and sensations and to transform that network into a meaning. The fulfilment of her intentional act was completed by a concreteness that was foreign to her – a supra-object congruent with foreign intentions. The immediate community around her took part of her mourning feelings and in good faith created a space for these common feelings to be expressed; yet this collective emotional grievance was not congruent to Eka's passive primordial feelings. That collective unity, then, caused her need to find a new fulfilment for her emotional intentions, the depression and later on hallucinations. Yet, her olfactory hallucinations were explained by the hosting community not as emotional incongruence and need for integrity but as psychotic episodes; her feeling of deep sadness was connected to unresolved conflict in her family. The truth is that the sensory object or the content of her grievance was not fulfilled by a content that felt congruent to her intentions.

For the newcomers, it often happens that collective intentions and their consequent content expressed in the supra-object fosters the emotional incongruence rather than reinforcing their sense of integrity. The physical and geographical incongruence that is at the basis of the newcomer's life produces an ongoing constitution of passive contents that do not match the individual intentions. That is, Eka experienced the loss of her father, yet life went on around her. Even if her brother probably felt her same grievance, the pre-reflective passive intention constituting the grievance for their loss was made more difficult by a society that felt in all foreign. Small evocative gestures signaling the grievance and showing respect for it – for example, in Western societies it would be publishing an obituary, fasting, dressing in black – all that went missing for her. The pre-reflective contents that are muted in the passivity of life and the emotional sharing transformed itself into an incongruent collective emotion. Even Stein remarks that «[...] the content of the individual experience can very closely approximate what is required by the supra-individual object, and yet by no means does it need to coincide

with the content of the communal experience». ⁵² Emotional habituation ⁵³ can generate an emotional regulative pattern ⁵⁴ that keeps proposing misidentification and incongruence.

A way in which this incongruence can be attenuated is through the commitment expressed by the individual to the normative patterns through time. Since the geographical distance cannot change and the newcomer is thrown into a new reality that might feel dystopian at times, it is important to educate the newcomers and the people around them to the quality of their demands in meeting the content of shared emotions. On this point, I think that Gilbert's account of shared emotions can be helpful to develop this form of education. ⁵⁵ Gilbert remarks, in fact, that when sharing emotions in a collective manner the individual must «have a standing to demand», or to «rebuke one another» for what «is not in the spirit of the collective emotion», which (normatively) «instructs» and «guides» the «public performance», including the adequacy of its display and the emotion's «expressive quality». ⁵⁶ Physicians, professional caregivers, mental health personnel should be put in the position of understanding this demand and facilitate the display of expressive qualities that might be diluted or even erased in the normative pattern generated by emotional habituation. If one encounters difficulty in expressing its own emotions because the emotional culture around them prevents it in an active or passive way, then suppression or unhealthy self-regulation would necessarily follow and it will contribute to feeling trapped in constrictive emotional patterns. ⁵⁷ Exercising the commitment to emotional sharing and the emotional pattern can be a way to avoid the incongruence. ⁵⁸

References

Joseba ACHOTEGUI, *The Ulysses Syndrome: The immigrant Syndrome with Chronic and Multiple Stress*, NED, Madrid 2020.

⁵² STEIN, *Zur Problem der Einfühlung*, p. 28.

⁵³ John DRUMMOND, *Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach*. “Husserl Studies,” 22, 1, 2006, p. 13

⁵⁴ Nico FRIJDA, *Studies in Emotions and Social Interactions. The Emotions*. Polity Press, Cambridge 1986.

⁵⁵ Paul GILBERT, *The Origins and Nature of Compassion Focused Therapy*, “British Journal of Clinical Psychology,” 53, 1, 2014, pp. 6-4.

⁵⁶ *Ivi*, p. 23

⁵⁷ Giovanna COLOMBETTI, Tom, ROBERTS, *Extending the Extended Mind: The Case for Extended Affectivity*, “Philosophical Studies,” 172, 5, 2015, pp. 1243-1263.

⁵⁸ Bennett HELM, *Plural Agents*, “Nous,” 42, 1, 2008, p. 17

- Richard ALBA, Victor NEE, *Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration*, “International Migration Review”, 31, 4, 1997, pp. 826-874.
- Richard ALBA, Victor NEE, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge 2003.
- Joseph H. BEALE, *A Treatise on the Conflict of Laws*, vol. I, Baker, Voorhis & Co, New York 1935.
- John BERRY, *Human Ecology and Cognitive Style*. Sage/Halsted/Wiley, New York 1976.
- Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, tr. A. Chrudzimski, Ontos Verlag, Frankfurt 2008.
- Giovanna COLOMBETTI, Tom ROBERTS, *Extending the Extended Mind: The Case for Extended Affectivity*, “Philosophical Studies”, 172, 5, 2015, pp. 1243-1263.
- Giovanna COLOMBETTI, *Appraising Valence* “Journal of Consciousness Study,” 12, 8-10, 2005, pp. 103-16.
- Daniel C. DENNETT, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge 1987.
- Julien DEONNA, Fabrice TERONI, *The Emotions. A Philosophical Introduction*, Routledge, London 2012.
- John DRUMMOND, *Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach*, “Husserl Studies,” 22, 1, 2006, pp. 1-27.
- Thomas S. ELIOT, *Four Quartets*, Harcourt, Brace & Co, New York 1943.
- Susi FERRARELLO, *Husserl’s Ethics and Practical Intentionality*, Bloomsbury, New York 2015.
- Walter FREEMAN, *Emotion is essential to all intentional behaviors*, in M. Lewis and I. Granic (eds.), *Emotion, Development, and Self-organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 209-235.
- Nico FRIJDA, *Studies in Emotions and Social Interactions. The Emotions*, Polity Press, Cambridge 1986.
- Paul GILBERT, *The Origins and Nature of Compassion Focused Therapy*, “British Journal of Clinical Psychology”, 53, 1, 2014, pp. 6-41

- Milton Myron GORDON, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964.
- Elaine HATFIELD et al., *Emotional contagion as a precursor to collective emotions*, in C. von Scheve, M. Salmela, *Series in affective science. Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 108-122.
- Martin HEIDEGGER, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Van Buren, John (trans.), Indiana University Press, Bloomington 1999 (GA 63).
- Bennett HELM, *Plural Agents*, “Nous”, 42, 1, 2008, pp. 17-49.
- Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XIX, *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (U. Panzer ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1984 (Hua XIX).
- Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. VI, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (D. Carr ed.), Northwestern Press, Evanston 1970 (Hua VI).
- Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil, 1905-1920* (I. Kern ed.), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973 (Hua XIII).
- Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, 1921-28* (I. Kern ed.), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973 (Hua XIV).
- Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (I. Kern ed.), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973. (Hua XV)
- Edmund HUSSERL, *Husserliana*, vol. XXXIII. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein* (R. Bernet & D. Lohmar), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 2001 (Hua XXXIII).
- Edmund HUSSERL, *Husserliana Material*, vol. IV, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, (M. Weiler ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 2002 (Hua-Mat IV).
- Marc JEANNEROD, *Motor Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2006.

- Peter KIVISTO, *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*, Paradigm Publishers, Boulder 2005.
- George H. MEAD, *The Philosophy of the Present*, Prometheus Books, Amherst 1932.
- Alva NOE, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge 2004.
- Enzo PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961 (E. III).
- Ruben G. RUMBAUT, *Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality*, “The International Migration Review”, 31, 4, 1997, pp. 923-960.
- Alessandro SALICE, Kengo MIYAZONO, *Being one of us*, “Philosophical Psychology”, 33, 2020, 42-63.
- Jean-Paul SARTRE, *The Transcendence of the Ego*, trans. F. Williams and G. Kirkpatrick, Noonday Press, New York 1957.
- Max SCHELER, *The Constitution of the Human Being*, trans. John Cutting, Marquette University Press, Milwaukee 2008.
- Hans Bernhard SCHMID, *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science*. Springer, Dordrecht 2009.
- Hans Bernhard SCHMID, *Plural Self-Awareness*, “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 13, 2014, pp. 7-24.
- Alfred SCHUTZ, *The Homecomer*, “American Journal of Sociology”, 50, 5, 1945, Halle: pp. 369-376.
- John R. SEARLE, *Collective Intentions and Actions*, in P. Cohen, J. Morgan, M. E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Bradford Books, MIT press, Cambridge 1990.
- John R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995.
- Edith STEIN, *Zur Problem der Einfühlung*, Waisenhouse, Halle 1917.
- Edith STEIN, *Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft*, in E. Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 5, Max Niemeyer, Halle 1922, pp. 116-284.

Thomas SZANTO, *Collective Emotions, Normativity and Empathy: a Steinen Account*, “Journal of Human Studies”, 38, 2015, pp. 503-527.

Dan ZAHAVI, *You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experience*, “Journal of Consciousness Studies”, 22, 2015, pp. 84-101.

Dan ZAHAVI, *Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness*, “Journal of Social Philosophy”, 49, 2018, pp. 61-65.

Robert B. ZAJONC, *Feeling and thinking: preferences need no inferences*, “American Psychologist”, 35, 1980, pp. 151-175.

L'ESPERIENZA VISSUTA DELL'INCONTRO: IL CORPO-A-CORPO

Raffaele VANACORE¹, Gilberto DI PETTA^{2,3}, Danilo TITTARELLI^{3,4}

¹ Dipartimento di Salute Mentale e Dipendenze Patologiche AUSL Modena

² Dipartimento di Salute Mentale ASL Napoli 2 Nord

³ Scuola di Psicoterapia Fenomenologico-Dinamica, Firenze

⁴ Dipartimento di Salute Mentale ASUR Marche AV2, Ancona

Abstract: The categorical-taxonomic model proved useful neither for the diagnosis, nor for the therapy of mental illnesses, and in particular for what is called “schizophrenia”. By contrast, what is needed is the reaffirmation of psychiatry as a clinical practice, which preserves and renews its clinical attitude in the encounter and in the exchange between human beings, and not between detached aggregates of elementary particles. In this paper we focus on the research on the intersubjective dimension of the human being, as decisive for a clinical methodology based on the lived experience of both the patient and the clinician. We then turn to therapy: indeed, it is in the intersubjective space of the therapeutic relationship that the patient’s experience can not only reveal itself, but can also acquire the possibility of an experience that is not only psychopathological. Moreover we briefly report our experience of the Dasein-group Analyse. This group approach is centred on the search for an authentic intersubjective encounter, as an embodied crucial event. Finally, the constantly new condition of possibility which emerges in the clinical encounter is the radical condition of freedom even in the most severe forms of disease, such as schizophrenia.

Keywords: Dasein, human, encounter, intersubjectivity, care

1. Un’ introduzione. La psichiatria come scienza dell’uomo

In questo nostro contributo, intendiamo la psichiatria come scienza che studia la vita dell’essere umano, ed in particolare le forme di esistenza (*psyché*) che richiedono atti terapeutici (*iatreia*). Consideriamo qui, come vedremo meglio in seguito, la “psiche” come ciò che costituisce la possibilità e la radice del vivere umano. E l’essere umano si caratterizza, da un lato, per la possibilità del fare esperienza del proprio vivere e, dall’altro, per il continuo radicamento di questa esperienza nel fondo vitale della sua esistenza. In altri termini, ad un livello che è stato definito come pre-riflessivo, tacito o immediato, la vita umana è immersa, sin dalla nascita, in un mondo naturale e culturale abitato da altri esseri umani. Ed è in questo continuo vivere nel mondo e con gli altri che la struttura dell’esistenza può svilupparsi, su quel fulcro della vita personale che è

il *corpo proprio*. E questo corpo nasce, cresce e muore in intima relazione con altri corpi, andando così a definirsi più propriamente come *intercorporeità* o *intersoggettività*. In maniera dinamica e costante, l'essere umano vive questa dimensione intercorporea ed intersoggettiva come *esperienza di senso*. Ed è questa esperienza di senso che può svelarsi come *psicopatologica* quando non può evadere dalla sofferenza né sfuggire al dolore.

Una volta ribadito che il modello empiristico e riduzionista non ha fatto altro che lasciare intatta la domanda sul che cosa sia la malattia mentale, vorremmo soffermarci sull'importanza della *psicopatologia* in questo tentativo di comprensione. Ma cos'è la psicopatologia? Si potrebbe dire che questa sia un "sapere" (*logos*) sulla "sofferenza" (*pathos*) della "mente" (*psyché*). Questa risposta ci appare, tuttavia, ancora parziale, restia a superare quel cartesianesimo talvolta ancora latente in maniera inconsapevole: come se la psichiatria indagasse soltanto la "mente", e non – appunto – la globalità dell'esperienza umana (quale di fatto è quella psicopatologica). Uno sforzo di penetrare in questa dimensione, nuova a chi quindi si avvicina alla psichiatria come scienza della "mente", dell'"anima" o di un "apparato psichico", può prendere le mosse da una attenta indagine etimologica. Infatti, il *logos* ritrova il proprio significato originario nella radice *leg-*, che indica il raccogliere, il mettere insieme, il legare le cose in un tutto. E tale significato si rinviene non solo in Omero, in cui ad esempio si «mettono insieme»¹ i soldati da preparare alla battaglia ed alla guerra, ma anche in Eraclito, secondo cui «tutte le cose accadono secondo il *logos*».² In altri termini, nel pensiero eracliteo – nel quale non vogliamo, in questa sede, addentrarci – il *logos* non era tanto un "sapere" o una "razionalità" quanto *quel principio unificante, che proprio tramite questa unificazione conferisce un senso alla realtà*. E per questo, per Eraclito, il *logos* è "comune" – ossia relaziona e connette l'uomo con gli altri uomini e con la natura. In quest'ottica, dunque, il *logos* è *ciò che consente di porre insieme le parti del tutto, operandone una sintesi per assegnare un significato comprensibile al tutto*. Ed è, di fatto, su queste basi che Karl Jaspers fonda la propria *Psicopatologia generale*³ nel tentativo di comprendere l'esperienza psicopatologica come espressione significativa della soggettività umana.

In questo senso, il *logos* ci approssima non tanto ad una distaccata esperienza di conoscenza, ma a quell'*evento* che ci rende parte e partecipi del mondo in cui siamo, ossia alla nostra *vita*. Il *logos*, infatti, ci introduce in quell'essere in cammino che si costituisce attraverso il *pathos*, etimologicamente inteso non come "sofferenza", ma

¹ OMERO, *Iliade*, a cura di Rosa CALZECCHI ONESTI, Einaudi, Torino 1963

² ERACLITO, *Frammenti*, Testo greco a fronte, a cura di Francesco FRONTEROTTA, BUR Rizzoli, Milano 2013.

³ Karl JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, 1913; trad. it. Romolo Priori, *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1964.

come *fondamento sensibile della nostra esperienza della vita*, come possibilità sensoriale, corporea e comune di essere in tale cammino. In altri termini, il *momento patico* non fonda soltanto l'esperienza di sofferenza, ma anche, e molto più in generale, la possibilità stessa dell'esperire umano e soggettivo, come già Minkowski aveva ricordato.⁴ In questo senso, per Viktor von Weizsaecker,⁵ il carattere del patico risiede nella sua *passività*. E tale passività consiste nell'*inevitabilità* del nostro *essere-nel-mondo-con-gli-altri* e del nostro *essere-rivolti-al-mondo*. Vogliamo qui, però, riprendere e ribaltare la concezione di *pathos* come *passaggio* dalla vita alla morte, intendendolo come passaggio dalla morte alla vita, o meglio dalla *non più possibile possibilità di non-esserci* alla *possibilità dell'esser-ci*. In quest'ottica, quindi, il momento patico – nel suo essere a fondamento della possibilità stessa dell'esperienza, corporea e comune – può dischiudere *possibilità di senso* che liberino l'uomo dalla rafferma possibilità psicopatologica e lo mettano in cammino verso differenti esperienze.

Giungiamo così, in questo cammino, al concetto di *psyché*. Nella sua antica etimologia, essa designava quel *soffio vitale*, che rende appunto possibile la vita. È il passaggio dalla passività all'*attività*: l'essere umano è vivente in quanto attivo ed attivo in quanto vivente. È quindi questa dialettica tra *pathos* e *psyché*, tra passività ed attività, che viene abbracciata dal momento unificante del *logos*. Questo, infatti, è questa dialettica e *comprende* la possibilità del vivente di vivere. In questi termini, la psicopatologia si offre come metodo fondativo dell'indagine sulle malattie mentali, proprio in quanto va a svelare, nelle esperienze più laceranti come ad esempio quella schizofrenica, un cedimento di questa dialettica tra fondamento patico e – potremmo dire con Minkowski – slancio vitale.⁶ In questi termini, la schizofrenia può considerarsi un'alterazione logica, nel senso di una compromissione del momento in cui il logos conferisce un senso all'esperienza soggettiva, che in quanto tale è costituita nel mondo e condivisa con gli altri. Ovviamente, il senso di questa affermazione non è che la schizofrenia sia caratterizzata da un errore cognitivo o meta-cognitivo di attribuzione di significato all'esperienza, ma che essa è caratterizzata dall'incapacità di fondare una dialettica tra il patico e il vitale.

Il momento patico – che è a fondamento della possibilità *logica* di abbracciare la vita nella sua pienezza, dinamicità e complessità – è radicato nell'*alterità*: è con l'altro che il

⁴ Eugène MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, Paris 1966; trad. it. Laura Schwarz, *Trattato di psicopatologia*, introduzione di Mario Francioni, Feltrinelli, Milano 1973, p. 490

⁵ Viktor VON WEIZSAECKER, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956.

⁶ Eugène MINKOWSKI, *La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Payot, Paris 1927; trad. it. Giuliana Ferri, *La schizofrenia*, introduzione di Stefano Mistura, Bertani, Verona 1980; trad. rivista da Anna Maria Farcito, Einaudi, Torino 1998; Fabbri, Milano 2008, p. 46

sentire diviene possibile. Ed è per questo carattere fondamentale – che definiamo *intersoggettivo* – che il momento patico è un momento comune e *comunicativo*: il *logos* abbraccia la nostra esperienza soggettiva come *possibilità di esperienza di un essere umano che vive in un mondo sociale e storico*. E dunque la *logicità* dell'esperienza psicopatologica non è racchiusa nella “mente”, nell’“anima” o in un “apparato psichico”, ma *si estende al mondo intersoggettivo in cui essa si esprime*. Allo stesso modo, il fondamento patico del sentire non è una caratteristica interiore, ma una peculiarità umana che diviene possibile soltanto nell'incontro con l'alterità. In questo senso, l'esperienza psicopatologica è un'esperienza – si ripete - comune e comunicativa: l'esperienza schizofrenica si esprime e si afferma nella sua *non-comune comunicabilità*, nel senso di una non condivisione, o meglio di una im-possibilità alla condivisione, della dialettica di senso della vita. Il momento logico, così, sfugge, in quanto *lo schizofrenico non riesce a coinvolgere ed abbracciare l'altro, a costituire con lui la propria esperienza ed a comunicargliela*. Ciò può essere a fondamento non solo di quelle esperienze in cui, caduto il fondamento patico ed intersoggettivo dell'esperienza, l'affermazione della *logicità* si rende possibile con il delirio e l'allucinazione, ma anche di quelle esperienze le quali, svanito quel fondamento e non ancora cristallizzatosi il delirio o l'allucinazione, si perdono nella perplessità e nella ricerca dell'indefinito ed indefinibile. In questi termini, l'*empatia* non è tanto un “mettersi nei panni dell'altro”, quanto un offrire la possibilità di ricostituire una fonte di condivisione e di comunicazione dell'esperienza con l'alterità. Ma ciò richiede la possibilità, da parte del terapeuta, dell'accettazione della *perdita logica*, ossia l'immergersi in un mondo in cui il momento del *logos* sfugge e non offre garanzie comprensibili e comuni. Tuttavia, in maniera dialettica, il ritorno alla possibilità logica da parte del terapeuta dovrebbe costituire la base della riaffermazione del *logos* nel paziente. Ed è dunque proprio nel *pathos*, nello scambio patico, che l'esperienza del vivente può offrirsi e mostrarsi e che il fenomeno diviene possibile.

2. Aldo Masullo e la filosofia della vita

Nel corso del XX secolo, uno dei principali ispiratori della filosofia e della psicopatologia italiana ed europea è stato il filosofo Aldo Masullo. In particolare, il suo soggiorno di studio a Friburgo del 1957-58 gli aveva consentito di approfondire lo studio della fenomenologia e di conoscere il pensiero del neuropsichiatra e filosofo tedesco Viktor von Weizsaecker. Questi, ispirandosi a Freud e a Scheler, nella galassia di quella “filosofia della vita” (*Lebensphilosophie*) che vide protagonisti non pochi psichiatri, aveva sdoganato, nel linguaggio filosofico e scientifico, il concetto di

“patico”, introdotto negli anni trenta da Erwin Straus.⁷ Elaborando gli stimoli dell'antropologia medica di Weizsäcker, ha fatto proprio il concetto di “patico”, collegandolo alla temporalità, e rinvenendo, proprio nel costrutto *paticità-temporalità*, un fondamento di senso per quell'essere frammentato nel mondo che è l'uomo con gli altri.⁸ I poco consueti termini “patico” e “paticità” hanno un riferimento etimologico nella radice greca *path* (da cui “*pathos*” – come abbiamo anche già visto in precedenza), da cui deriva l'uso semantico di nomi come “patimento” e “passione”. Sebbene i termini di “emozione”, “sentimenti”, “affettività” non siano estranei al campo d'idee raccolte sotto i segni del greco *paschein* e *pathos* e del latino sentire (e *sensus*), essi non sono sovrapponibili a queste nozioni. Il “patico”, infatti, è la condizione di possibilità decisiva per cui si danno quelle dimensioni empiricamente descrivibili come emozioni, affetti e sentimenti umani, fortemente intrisi di corporeità vissuta, ma anche di dismisura, di eccesso, di mondo e che irrompono nell'esistenza attraverso l'istante *repentino* del tempo. Masullo giunge a concepire che il “sentire patico” è non *un altro modo* di conoscere, bensì l'essenza del conoscere autentico, quello più proprio e irriducibile, segnato dall'emergenza, latente ed irruttiva, degli accadimenti mondani e vitali. Weizsäcker aveva già avvertito che la nozione di “patico” non è affatto solo psicologica, bensì essa esprime la situazione del vivente, la sua propria maniera d'esistere. E che essa non indica l'essere (l'ontico) ma, piuttosto, il soffrire [*das Leiden*], cioè il sobbalzo del vivente nella lacerazione e nella crisi. Alla modalità del patico [*Pathisch*] si riconducono, infatti, esperienze drammatiche, come attesa e sorpresa, pericolo e minaccia, arbitrio e libertà, decisione e limitazione. E' tutto il mondo che muta di segno se percepito attraverso il patire.

Aldo Masullo – e qui sta la centralità del suo pensiero per la *Clinica dell'Intersoggettività* – radicalizza quindi la soggettività come Sentirs-si, come *sensus sui* o come Arci-senso.⁹ Questa è la dimensione del *vissuto*, o meglio della “vivenza”.¹⁰ E, pertanto, il *sensus sui* si pone come momento originario e fondativo di ogni sentire intersoggettivo ed, in ultima analisi, comunitario: se non vi fosse un'origine, in senso fondativo e non cronologico, del sentire – e questa origine sono proprio io, la soggettività – nessun senso potrebbe assumere tale sentire nel mondo. E così l'Arci-senso, l'*Ursinn*, viene a costituire quel momento cardinale della vita dell'uomo: è un «intoccabile tocco» o, in altre parole, «il fenomeno originario con cui s'inaugura la possibilità stessa dell'apparire e senza di cui

⁷ Erwin STRAUS, *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin 1930.

⁸ Aldo MASULLO, *Logica, psicologia, filosofia. Un'introduzione alla Fenomenologia*, Il Tripode, Napoli 1961.

⁹ Aldo MASULLO, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 11

¹⁰ Angela ALES BELLO, *Ontologia del femminile*, “Il pensare Rivista di filosofia”, VII, 7, 2018

nessun altro fenomeno sarebbe possibile». ¹¹ Ma sarebbe un'assurdità ritenere che tale sentir-si possa essere svelato nella vita quotidiana, perché esso – in quanto fondativo ed originario – è “intoccabile”, ed anzi “incomunicativo”. Ed è, infatti, nella vita che esso si manifesta come *vivente esistere con l'alterità*. Non è dunque compito della clinica quello di indovinare l'essenza profonda ed arci-sensata dell'essere, quanto quello di *cogliere il manifestarsi della presenza nell'incontro e nella vita*.

È solo come vivente che l'uomo può esistere, e lo fa tramite la mediazione del corpo e della parola. E quindi l'apparire dell'uomo al mondo è intercorporeo ed intersoggettivo: è in queste dimensioni che il senso, esistendo con l'altro, si afferma. E qui il pensiero di Aldo Masullo riconosce il debito a Ludwig Binswanger, che il Maestro italiano cita più volte ¹² (in particolare “Sogno ed esistenza” ¹³). Le forme psicopatologiche, dunque, non possono ritenersi come un sottrarsi alla modalità del con-essere o come chiusura comunicativa, ma piuttosto come una *particolare modalità dell'esistere intersoggettivo ed intercorporeo*. Così, ad esempio, per Binswanger. ¹⁴ le forme di *esistenza mancata* vanno *oltre* la coesistenza, la eccedono, ma non la prescindono mai, se non nello sviluppo delle fasi più avanzate della psicopatologia. Al contrario, infatti, compito della psicopatologia ci sembra quello di *riconoscere le particolari ed originarie forme della co-esistenza, o dell'intersoggettività, che giungono all'attenzione della clinica*. E compito della cura e dell'incontro clinico è quello, come vedremo meglio in seguito, di porre le basi per l'attuarsi di un rinnovato e differente modo di esistere con gli altri.

3. Intersoggettività e terapia

Il punctum dolens cruciale dell'incontro nell'ambito della clinica degli stati psicopatologici è dovuto al fatto che, proprio dai “dati” colti e desunti durante l'incontro, e non da altro, dipendono sia la diagnosi che la terapia, o comunque il prosieguo della relazione terapeutica tra il clinico e il paziente. Cioè, in altri termini, dall'incontro dipende tutto. A volte dal singolo incontro, come è nelle situazioni cliniche acute. L'incontro tra due esseri umani, di cui per convenzione uno si denomina

¹¹ MASULLO, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, p. 13

¹² *Ivi*, p. 14

¹³ Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz. Einleitung von Michel Foucault*, Verlag Gachnang & Springer, Bern/Berlin 1992, trad. it. Lucia Corradini e Carlotta Giussani, *Sogno ed esistenza*, con introduzione di Michel Foucault, SE, Milano 1993.

¹⁴ Ludwig BINSWANGER, *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tübingen 1956. trad. it. Enrico Filippini, *Tre forme di esistenza mancata: esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, Il Saggiatore, Milano 1964; Garzanti, Milano 1978; SE, Milano 1992; Bompiani, Milano 2001.

paziente e l'altro clinico, è tuttavia una summa di eccezioni e di imprevedibilità, che accadono sullo sfondo di un tessuto comune. Questo tessuto comune vorremmo tentare, qui, di descriverlo come la “carne viva” dell'incontro. L'incontro “a mani nude”, o a corpo a corpo, cioè quello che non prevede, se non per caratterizzare una diagnosi differenziale con il fronte “organico” altri mezzi, di fatto, nella sua struttura processuale, è una mescolanza di elementi “atmosferici” e di elementi “eidetici”.¹⁵ Per elementi atmosferici intendiamo, qui, aspetti squisitamente “estetici”, afferrabili con una estensione metaforica dei sensi, ovvero il “gustativo”, il “tattile”, l’“olfattivo”. L'atmosfera generata da due esseri umani che si incontrano, e dal contesto dove essi si incontrano è un qualcosa che “si palpa”, o che si “tocca”, o che ti arriva “a pelle”, oppure è un qualcosa che si “annusa”, o un qualcosa che si “assapora” o si “sente”. Quando utilizziamo queste espressioni “sensoriali”, va chiarito che esse rimandano solo nominalmente alle vie specifiche di senso. Ovvero annusare, toccare, gustare un'atmosfera non hanno nulla a che vedere con le catene neuronali che partono dalle mucose olfattive, o dalle papille gustative, o dai corpuscoli del Pacini negli strati dell'epidermide e del derma, ma, cionondimeno, rappresentano prospettive immediate di conoscenza molto potenti (“dati immediati” di conoscenza). Queste modalità conoscitive si possono ricondurre ad un “sentire patico”, che affonda le sue radici nel nostro corpo vissuto, nel corpo-che-siamo, ovvero in quella estensione vibrata e partecipata del nostro essere che tiene accesa una continua relazione simpatetica con il mondo.

Ma, ritornando all'incontro, noi chi incontriamo veramente quando incontriamo qualcuno? Siamo sicuri di incontrare il paziente in carne ed ossa? Vale a dire, tra chi accade l'incontro? L'incontro accade tra le due persone fisiche o piuttosto tra due figure a latere, trasposte, che si completano a mano a mano che l'incontro procede? Vorremmo cercare di proporre qui questa rappresentazione della non coincidenza tra la persona fisica che abbiamo di fronte, come entità occupante spazio, e invece la dislocazione, rispetto allo spazio fisico occupato dal corpo dell'altro, del corpo vissuto dell'altro, e del nostro stesso corpo vissuto, che colmano la sfera di vuoto che apparentemente (visibilmente) ci sta dentro il setting dell'incontro. Mentre i nostri corpi-che-abbiamo assumono una posizione prossemica l'uno verso l'altro e di distanza, i corpi-che-siamo, invece, hanno già stabilito un contatto. Sono loro che regolano la distanza, sono loro che regolano il livello di interazione, è dalla loro interazione che arrivano informazioni di prima mano. E tutto questo avviene su un

¹⁵ Gilberto DI PETTA, Danilo TITTARELLI, *Atmos/Eidos. The life-of-world between form and formless*, In: *Psychopathology and Atmospheres: Neither Inside nor Outside*. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2019, pp. 141-163

piano che precede il linguaggio, il pensiero, la riflessione. La semeiotica, in quanto scienza dei segni, ci fa incontrare ciò che il corpo produce all'esterno di sé, i segni significativi. La fenomenologia clinica ci dà le basi teoriche per comprendere tutto questo, per farcene una ragione, per rappresentarci che il nostro corpo vissuto, estensione della nostra "mente", ci fa incontrare un altro corpo vissuto, o il corpo che il paziente è, il suo corpo vivente, attraverso la risonanza e la vibrazione e il coinvolgimento del nostro stesso corpo vivente. Il vantaggio del corpo-che-sono è che esso affonda e si muove in un orizzonte insaturo, preverbale, pretematico che è proprio del mondo-della-vita, e dunque attinge in questa dimensione informazioni essenziali, incontrovertibili, che hanno a che fare con il radicamento della persona nel suo proprio mondo-della-vita, disoccultano la sua verità. L'operatore dunque realizza una conoscenza dell'altro su basi umane, e poi ne diventa consapevole, ossia la sottrae al capriccio della simpatia e dell'antipatia, dell'attrazione o della repulsione, attraverso un lavoro o un esercizio di consapevolezza.

E' una notte di gennaio. Dell'11 gennaio per l'esattezza. In reparto ci sono 12 pazienti. Il mio turno è appena cominciato. Come d'abitudine sono arrivato in anticipo, e ho visto l'andirivieni degli infermieri che chiedevano alla collega di turno di "incontrare" i pazienti, o, meglio, si facevano portatori del desiderio dei pazienti di "incontrare" il medico di turno. E' sempre un evento quando un paziente ricoverato in acuto chiede di incontrare il medico. Durante i suoi "accessi di possessione" il paziente urla. Urla dannatamente. Durante la notte egli vaga per il reparto, non rispondendo ai farmaci, terrorizzando gli altri pazienti e gli infermieri, con i bulbi oculari che fuoriescono dalle orbite scavate. E' un paziente troppo iperespressivo per essere un paziente delirante cronico, è una sorta di icona del matto di sempre. Ora quest'uomo dichiara di essere posseduto da un demone che si chiama Lucifero. Si tratta di un delirio? Secondo la superficializzazione del DSM 5, trattandosi di convinzione evidentemente erronea, sì. Sta di fatto che questo "sintomo" non risponde ai farmaci antipsicotici. Come dobbiamo considerare questa non risposta ai farmaci antipsicotici sia di prima che di seconda generazione? Come un carattere non responder del soggetto o della sua patologia o, piuttosto, come un indicatore del fatto che non siamo di fronte ad un delirio? E' solo se assumiamo l'esistenza, o, meglio la materializzazione incarnata di questo corpo vivente, noi possiamo capire questa storia del "sentire a pelle", dell'"avere orecchio", dell'"avere occhio". Ovvero di accorgersi della consistenza, del colore, del calore, dello spessore, della rigidità, della spigolosità, della rotondità, della morbidezza di certe esperienze. (Gilberto Di Petta).¹⁶

Si pongono, qui le basi, di una clinica dell'invisibile, che mette fortemente in scacco la clinica delle procedure standardizzate. Infatti, stiamo tratteggiando l'incontro tra due corpi-che-siamo che si sentono evidentemente l'un l'altro, ma che non si vedono o non

¹⁶ Gilberto DI PETTA, *La "carne viva" dell'incontro*, PsychiatryOnLine, Cuore di tenebra. Viaggio al termine della psichiatria, 26/01/2020 <http://www.psychiatryonline.it/node/8390>

si toccano materialmente. Ma, cionondimeno, si vedono e si toccano, quei due corpi vissuti, su un altro piano di sensibilità. Può una clinica dell’invisibile essere compatibile con gli item di una scala di valutazione (rating scale) o di un test psicodiagnostico? Questa è una domanda impegnativa. Ma riguarda più la ricerca e il tentativo di “oggettivare” o di “validare” gli elementi, che l’esperienza dell’incontro. In realtà, al di là di una cristallizzazione o intrappolamento dei dati scaturiti da un incontro clinico, vorremmo soffermarci ancora sull’incontro in carne ed ossa, quello vissuto a bordo letto, oppure in pronto soccorso, oppure a domicilio, o anche in uno studio o in un ambulatorio. Cioè sull’incontro “ad alzo zero”, costituito di carne viva, senziente, dolente, sperante, amante, angosciata, allucinante, delirante. In tutte quelle situazioni nelle quali il clinico deve, nel tempo ragionevole di un incontro, tirare fuori delle informazioni e, cosa ancora più importante, strutturare un’interazione con il paziente. E’ cruciale prendere confidenza con queste peculiari modalità di contatto vitale con l’altro.

Può, quindi, un modo di guardare, di essere-con, un “semplice” modo d’incontrarsi di un uomo con se stesso, con gli altri uomini, in una stanza e attraverso una corale *Stimmung*, configurare una cura possibile? Ne abbiamo altrove¹⁷ argomentato non solo l’effettiva fattibilità, ma ne abbiamo valorizzato ed esaltato la grande potenzialità trasformativa e terapeutica, per cui la fenomenologia si fa, essa stessa, terapia, o in altri termini: intuire è comprendere, e comprendere è curare, incontrarsi autenticamente, esistenza a esistenza, è cambiare. Gli studi e le riflessioni sulle “nuove” psicoterapie, studi sulla comunicazione, sull’autenticità, sull’implicazione vicendevole, sull’intimità, si muovono in questa direzione, in particolare la *Gruppoanalisi dell’esserci*, dispositivo gruppale di stampo fenomenologico, sviluppato e “messo a punto” nell’approccio al mondo delle tossicomanie, delle “psicosi sintetiche” e delle esistenze borderline.¹⁸ L’angoscia, “tremendo spaesamento dell’essere”, questa conformazione della *Befindlichkeit* analizzata da Heidegger,¹⁹ viene in tale contesto disoccultata, vissuta, verbalizzata, razionalizzata, compresa, colta eideticamente nella sua essenza di fenomeno emozionale che fa soffrire, patita e sentita da buona parte del Gruppo,

¹⁷ Gilberto DI PETTA, Danilo TITTARELLI, *The We-ness: a Dasein-analytical approach to group therapy*, In T. Fuchs, G. Messas, G. Stanghellini, *Phenomenological Approaches to Psychotherapy*, Psychopathology International Journal of Descriptive and Experimental Psychopathology, Phenomenology and Psychiatric Diagnosis, Karger AG, Basel 2019, 52 (2), 110-116

¹⁸ Gilberto DI PETTA, Danilo TITTARELLI, *Le psicosi sintetiche. Il contributo della psicopatologia fenomenologica italiana alle psicosi indotte da sostanze*, Fioriti, Roma 2016.

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer 1927, trad. it. Alfredo Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2017.

immerso in un' atmosfera sospesa di vertigine, in altri termini esteticamente trasfigurata.

Questa idea di una fenomenologia plurale (essere-noi-nella-cura), la realizzazione di Binswanger, di una "noità-che-ama", in un gruppo emotivo composto da operatori e pazienti insieme, è stato il risultato della disperazione dovuta agli incontri falliti con le esistenze dei tossicomani e degli psicotici. L'intenzione era quella di offrire un luogo in comune e intimo, un nuovo spazio, un nuovo tempo, in cui chiunque potesse avere la possibilità di sentire completamente la propria condizione esistenziale. La possibilità di sentire di nuovo il proprio corpo e quello di un altro, la possibilità di sentire di nuovo il proprio dolore e quello degli altri, di sentire il sostegno degli altri, la possibilità di far piangere il proprio cuore. Per alcune di queste esistenze perdute questo nuovo approccio fenomenologico è diventato una sorta di via d'uscita, che attraverso la cura può alla fine portare alla libertà e al mondo.

Questo approccio di gruppo è centrato sulla ricerca di un autentico incontro intersoggettivo, come evento cruciale incarnato, o come *purple zone*²⁰ o *dual thirdness*.²¹ Questa condizione, che avviene faccia a faccia tra due esseri umani nel mezzo del gruppo, è il passo necessario per qualsiasi cura successiva. Lo sfondo fenomenologico è stato estremamente utile soprattutto nell'incontro ravvicinato (faccia a faccia) con il paziente più rispettato come persona reale che come l'ennesimo caso clinico. L'esperienza vissuta, qui, (qualsiasi esperienza vissuta, comprese le esperienze deliranti o allucinatorie), ha la sua intenzionalità (sulla verità di fondo). Queste esperienze nel contesto emotivo del gruppo fenomenologico si mescolano liberamente tra loro, producendo cambiamenti e trasformazioni in tutti i partecipanti. Il passaggio dalle prime emozioni negative alle emozioni positive finali in ogni sessione di gruppo è cruciale. L'accordatura, l'*attunement*, la graduazione dell'empatia, sono elementi chiave nel processo. La "fenomenologia ad alzo zero" dell'incontro è una definizione creata per descrivere la particolare situazione di questa terapia di gruppo, dopo l'ingresso nell'atmosfera intersoggettiva, al di sopra e al di là delle linee guida dell'impostazioni ordinarie.²² Distinguere, in questi incontri, tra *allure* atmosferica e dettaglio eidetico è impossibile. Lo schema, qui, non è quello della interminabile (infinita) partita a scacchi tra un terapeuta ed un paziente, ma quello di un *round* unico, dopo il quale uno dei due è fuori gioco. Questa atmosfera, nei servizi sanitari pubblici (centri diurni, carcere,

²⁰ Edwin HERSCH, *From Philosophy to Psychotherapy: A Phenomenological Model for Psychology, Psychiatry, and Psychoanalysis*, University of Toronto Press, Toronto 2003, pp. 215-263

²¹ Guilherme MESSAS, Livia FUKUDA, *O diagnóstico psicopatológico fenomenológico da perspectiva dialético-essencialista*, "Revista Pesquisa Qualitativa", 6, 11, 2018, pp. 160-191

²² Gilberto DI PETTA, *Il mondo tossicomane, fenomenologia e psicopatologia*, Franco Angeli, Milano 2004.

ambulatorio medico) dove è stata applicata, ha funzionato molto bene per il “contenimento” delle equipe di lavoro multiprofessionale e sul coinvolgimento di persone che dimostrano quanto il fattore umano sia un fattore che cura, e ha dimostrato l’abilità della psicoterapia fenomenologica di comprendere il mondo della persona, spesso osservata e trattata solo in frammenti.

4. La comprensione dello scacco ineffabile dell’incontro

L’esperienza clinica con i pazienti che vivono l’esperienza della centralità nella fase di una psicosi nascente ci dimostra che se in alcuni casi i soggetti si vivono in uno spazio effettivamente così ristretto, angusto e avverso, all’insegna della più penosa recettività, passività, in altri casi assistiamo invece ancora da parte del soggetto a una sua qualche possibilità di “movimento”, testimonianza di una fondamentale capacità residua di dispiegarsi in tale spazio orientandosi in esso.

Nel momento stesso in cui un soggetto non riesce più a decentrarsi dalla posizione di centro del mondo, possibilità propria dell’esperienza naturale, “cambia prepotentemente la sua prospettiva; egli non è più in grado di incontrare gli altri e le cose; ha la sensazione che gli altri e le cose siano lì per lui, precipitando in una situazione di troppo pieno: è tutto troppo pieno, le percezioni, le sensazioni, i sentimenti, il mondo delle cose; ... non c’è più spazio per il caso, non c’è più alcun sfondo neutrale in cui le persone possono muoversi, ma vi è l’angosciosa sensazione di un mondo che parla un unico linguaggio: il fisionomico acquista una importanza particolare con costante declinazione paurosa o persecutoria e i temi deliranti si evidenziano con sempre maggior chiarezza”.²³

Lorenzo viene accolto presso il nostro servizio accompagnato dal padre, su invio del medico curante, che ne ravvedeva l’urgenza clinica visto il protrarsi e il peggiorare di un quadro clinico e psicopatologico caratterizzato da grave sindrome depressiva e isolamento sociale e scarso rendimento scolastico. Il paziente a una prima visita con lo psichiatra e alle successive valutazioni psicometriche e di testistica laboratoristica evidenziava un quadro clinico caratterizzato da difficoltà nel sonno, umore depresso, perdita di concentrazione, ridotto piacere e coinvolgimento nelle cose e nelle attività e relazioni sociali, nonché la sensazione soggettiva di essere osservato, di udire e sentire cose che lo riguardano, idee di riferimento e una certa stranezza nel pensiero e nell’eloquio. In questo ambiente in particolare sarebbe insorta una progressiva “trasformazione del mondo circostante” con un’atmosfera sempre più minacciosa e persecutoria. Nella percezione delirante che L. subisce soprattutto a scuola nelle aule ma anche nei video che egli stesso fa nel telefonino per immortalare quello che gli sta capitando, si verifica non soltanto un

²³ Ludovico CAPPELLARI, *Sul concetto di anastrophé*, PsychiatryOnline, 13-01-2013, <http://www.psychiatryonline.it/node/1200>

conglomerato di dati o stimoli sensoriali, ma anche l'incontro con una realtà "osservata" con altri occhi, vissuta intuitivamente, trattandosi di una trasformazione della relazione Sé-mondo nella sua totalità. Le sensazioni assumono delle caratteristiche qualitative nuove, sotto forma di un messaggio improvviso, immediato, impreveduto, proveniente da lontano, urgente, diretto esclusivamente e personalmente. L. sogna inoltre di un faro che lo segue e lo illumina come se fosse al centro di un palcoscenico da cui non si può muovere, nel grigiore che lo circonda. (Danilo Tittarelli et al.).²⁴

Il mondo diventa *i-ico*, con un neologismo inventato dal prof. Bruno Callieri per descrivere questo trasferimento dell'Io che fa diventare persecutorio il mondo.²⁵ Huber si pone la questione di ciò che precede i sintomi, quella sorta di vissuti che sono fenomeni di base, sensazioni cenestesiche riferite al costruirsi della soggettività, della presenza, che sono dei momenti embrionali di questa carenza ontologica, della struttura del soggetto, in qualche modo insufficienti a fargli trovare la chiave del mondo del rapporto con l'altro; sono fenomeni che potrebbero restare quiescenti. La stessa vita li rende però problematici nel senso che gli autori tedeschi hanno del termine, le *Lebenskrise*, non necessariamente esogene, come la guerra o grandi drammi, ma situazioni che si incontrano nel vivere. La questione della psicosi si pone proprio negli appuntamenti in cui il soggetto deve in qualche modo confrontarsi con l'altro e con il mondo: un'inadeguatezza ontologica e un aspetto di costruzione ontica difensiva, che può essere estremamente florida e che cela il nucleo di inadeguatezza.

In una prospettiva antropoanalitica ciò che viene identificato dalla clinica come l'inizio della psicosi (nel nostro caso l'esperienza della centralità) in realtà non costituisce affatto un inizio, ma anzi il risultato di un lungo percorso esistenziale caratterizzato da un graduale e più o meno intenso processo fallimentare di affermazione del sé nei confronti del mondo, quale punto di arrivo di un processo, più o meno radicale, di spaesamento, di assorbimento del sé da parte del mondo.

Negli esordi c'è dunque un transito di perplessità che rimane tale, e la cura rappresenta in tal caso il filo che Arianna dà a Teseo nel labirinto: immerso nell'esperienza del sogno c'è solamente il soggetto attore-agito. È con il risveglio che il soggetto assume la consapevolezza e la titolarità di essere o, meglio, di essere stato attore-protagonista di un sogno, personaggio di una regia scritta altrove. È esattamente questa, allora, la struttura apriorica del sogno: prerenale, piuttosto che coscienziale. È, per certi versi, un'esperienza analoga al delirio. Anche nel delirio funzionano (male)

²⁴ Danilo TITTARELLI, Saverio SABATINI, Lucia SCORTICHINI, Silvia CITTADINI, *Gita al Faro: la psicosi nascente*, "Evidence based Psychiatric Care. Journal of the Italian Society of Psychiatry", Supplemento Speciale 04_2019, Case Report, pp. 12-13.

²⁵ Bruno CALLIERI, *Quando Vince L'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 1982, pp. 91-110

questi dispositivi preriflessivi, tanto è che il delirante non ha alcun motivo di dubitare della realtà del proprio delirio. La differenza con il delirio, qui, si ripristina al recupero dello stato di veglia. Il paziente delirante è in grado di stabilire che ha sognato, che ha soltanto sognato, mentre non è in grado di capire che sta delirando. Da questo punto di vista la riflessione fenomenologica sullo statuto ontologico del sogno può illuminarci sulla costituzione della realtà e sulla costituzione del delirio, nel senso che non solo il sogno, ma anche la realtà e il delirio non sono esclusivamente frutto dell'attività della coscienza riflessiva. Ed è in questo “gioco” tra realtà, sogno e delirio che si inserisce la possibilità di uscire dall'ambulatorio, da un setting canonico e di affrontare con L. questo momento di sospensione angosciosa, accompagnandolo fianco a fianco in un percorso di possibile co-costituzione di un mondo altro.

In uno degli incontri L. racconta di aver sognato appunto un faro: l'infermiere referente propone di effettuare con lo psichiatra e il paziente una passeggiata vicino al faro, sito in un suggestivo luogo della città. In questa circostanza L. sembra quasi stupito del fatto che alcune persone e in tal caso, dei sanitari, potessero condividere un momento simile. Il fuoco dell'angoscia lo rende comunque disponibile alle cure nonostante occorra per noi fare i conti da una parte con la sua dis-socialità (distacco dalla partecipazione immediata e intuitiva alle evidenze di senso comune, pilastro della socialità condivisa), e dall'altra con la sua idionomia (costituzione di un contesto personale di riferimento idiosincratico, articolato in una logica sfuggente, enigmatica e paradossale). Le psicosi allo stato nascente sono le più percorribili da un punto di vista della cura. (Danilo Tittarelli et al.).²⁶

La gita al faro rappresenta un'efficace “trovata” dell'infermiere subito colta dal medico, per l'avvio di una psicoterapia: nel 1957 Binswanger sottolineava che la psicoterapia agisce in quanto “essere-uomo - con un altro uomo” ed “essere-medico” stanno tra loro in una relazione di reciprocità dialettica, permettendo una comunicazione esistenziale frutto di fiducia atta a liberare e indirizzare forze biologico-psicologiche, indicando come fattore decisivo un ininterrotto reciproco contatto comunicativo, un essere insieme.²⁷

La “trovata” è la prima condizione di ogni psicoterapia e di ogni arte medica, come del resto di ogni arte in generale; una “trovata” è “artistica” e non dilettesca quando deriva

²⁶ Danilo TITTARELLI, Saverio SABATINI, Lucia SCORTICHINI, Silvia CITTADINI, *Gita al Faro: la psicosi nascente*, “Evidence based Psychiatric Care. Journal of the Italian Society of Psychiatry”, Supplemento Speciale 04_2019, Case Report, pp. 12-13.

²⁷ Ludwig BINSWANGER, *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen; 1957, trad. it. Bianca Maria d'Ippolito, *La psichiatria come scienza dell'uomo*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2013.

da uno stile rigoroso, artistico e scientifico ad un tempo, che è divenuto normativo per la personalità del medico e, direi quasi, incarnato in essa.²⁸

Quando si verifica uno scompenso psicotico, il Sé perde la capacità di trasformare il passato in una narrazione, sia perché la mente schizofrenica smarrisce la possibilità di storicizzare e dunque di integrare le sue rappresentazioni mentali sia perché diventa intollerabilmente dolorosa la frattura della relazione che il proprio Sé intratteneva con il passato, facendo avvertire quella relazione come per sempre perduta.

Quasi sempre l'esordio della schizofrenia avviene nell'adolescenza, quando qualcosa di cruciale impedisce il transito dall'infanzia all'età adulta. Diversamente da quanto accade in altre psicosi, la schizofrenia conosce quasi sempre momenti apocalittici, preceduti da un'atmosfera sorgiva del delirio e da vissuti di perplessità, che cambiano la vita del soggetto per sempre e possono trasformare gli altri in potenziali nemici: perché inspiegabilmente non partecipano, anzi ostentano indifferenza, a quella minaccia che rischia di annientare il soggetto in questa discesa agli inferi.

Il potenziale di sintonizzazione empatica offerta dalla sensibilità del metodo fenomenologico all'esperienza soggettiva è risultato particolarmente importante nella costruzione dell'alleanza terapeutica in quegli "stati mentali a rischio" che determinano profondi vissuti di alienazione ed estraneità interumana.

Riportando l'accento del curare sulla persona, la cura non viene a declinarsi come semplice tecnica asettica ma come espressione di una intenzionalità originaria fondantesi sul rapporto "io-tu" originario. Il rapporto con il paziente si prospetta in questo paradigma non più incentrato sulle funzioni psichiche e nemmeno sulle strutture, ma sul concetto di ambiente, di atmosfera e di risonanze (*Stimmungen*). Un aspetto della psichiatria sul quale si indirizza lo sguardo fenomenologicamente orientato è quindi, come detto, l'incontro tra medico e paziente. In esso si incarna il sapere/fare psichiatrico stesso, il suo *eidōs* così come appare e così come si costituisce. In realtà l'incontro tra due esseri umani, di cui per convenzione diciamo che uno si definisce paziente e l'altro psichiatra, risente di tutta la complessità del loro essere umani, dell'intreccio delle loro soggettività, delle loro storie, e pure si costituisce sulla necessità di ottenere informazioni utili alla diagnosi ed alla cura. In questo senso facciamo nostra l'intuizione di Cargnello,²⁹ secondo la quale nel colloquio psichiatrico

²⁸ Ludwig BINSWANGER, *Per un'antropologia fenomenologica*, trad. it. a cura di Umberto GALIMBERTI, Feltrinelli, Milano 2007, p. 143

²⁹ Danilo CARGNELLO, *Alterità e alienità: introduzione alla fenomenologia antropoanalitica*, Feltrinelli, Milano 1966.

si oscilla continuamente tra l’“avere qualcosa di fronte” (atteggiamento oggettivante) e l’“essere-con qualcuno” (atteggiamento soggettivante).

Se l’aspetto trascendentale in qualche modo trascende e non può interessare la clinica, noi utilizziamo questo termine in senso immanente: lo spirito non ammalava diceva Jaspers, è il passaggio tra l’alienità e l’alterità a cui teneva Callieri, per il quale queste esistenze comunque mantengono un loro senso, e di fatto questi pazienti migliorano perché c’è qualcosa che funziona, vi è in sostanza uno spazio extrapsicotico, ed è il punto dove il noi, precede l’io e il tu. Il paziente tolto fuori da questi ambienti può però collassare. Ciò ci costringerebbe ad un cambiamento di posizione: i trattamenti farmacologici attaccano i sintomi produttivi ma non possono affrontare il punto zero, il soggetto rimane come uno che vaga tra gli altri, che non risuonano della sua emotività e diventato oggetti. Sono però trattamenti sintomatici, altro sarebbe un trattamento che si basa sulla fenomenologia trascendentale, che con l’epochè riesce a rendere trasparente il mondo di questi soggetti. La terapia in senso fenomenologico tira fuori delle abilità che vanno scovate credendo fermamente nel fatto che ci sono nonostante tutto. Il malato si incaglia nella non evidenza naturale, occorre dunque distaccarsi dal termine di guarigione, sfuggire al concetto di deficit, abbattere la convinzione che questi pazienti non possano strutturare un mondo di valori. La dissocialità e l’idionomia sono valori che questi pazienti possiedono.

5. Essere-tra: l’“umano” come incontro e evento inatteso

La percezione estetica delle atmosfere cliniche e l’afferramento delle forme o dei mondi sospesi, non rappresenta affatto un mero atto di estetizzazione della clinica stessa:³⁰ questa psicopatologia fenomenologica ha una grande potenza evocativa, in questo senso estesiologica ed estetica; è cioè una psicopatologia che utilizza i canali dell’estetica e che rifugge e in un certo qual modo repelle gli imperanti naturalismi, empirismi, pragmatismi e positivismi riduzionistici. L’esperienza clinica intersoggettivamente vissuta e l’esperienza estetica hanno *in nuce* un comune denominatore rappresentato dalla *paticità*. Se un elemento atmosferico non è oggettivabile né in senso esplicativo né descrittivo-fenomenologico in un’ottica jaspersiana, è tuttavia qualificabile, laddove viene percepito e patito come *medium* dell’intersoggettività.

C’è, probabilmente, un atmosferico di primo livello, che chiunque è in grado di cogliere nell’immediato rispetto ad alcuni aspetti della situazione in atto. Così come c’è

³⁰ Bruno CALLIERI, Gilberto DI PETTA, Mauro MALDONATO, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli 1999, p. 254

un'eidetica di primo livello, quella del dettaglio, che chiunque è in grado di cogliere. Tutto questo coincide con quello che il senso comune chiama epidermico, o intuitivo, o di perspicacia. Il primo livello, o di sopravvivenza, è ontico, accessibile a tutti, caratterizzato da valenze psicologiche, non tanto antropologiche, ovvero non rinviati alla struttura dell'essere umano in quanto essere nel mondo. L'atmosferico di primo livello ha anche un'azione blandamente depersonalizzante, ovvero favorisce l'*epochè*, trasporta il soggetto fuori dalla mondanità di provenienza. A questo punto il soggetto preparato comincia a cogliere dettagli che gli consentono di strutturare il mondo nel quale si trova e di rammemorare il mondo dal quale proviene. Se l'atmosfera di un evento è riuscita particolarmente bene, lascia una traccia nella coscienza. Come un sogno. E il giorno dopo si ha l'esigenza di mettersi in contatto che chi c'era quella sera, o quella volta, e condividere "a caldo" o "a freddo" con un'altra persona il ricordo di quell'evento. Dopodichè per entrambe le dimensioni, atmosferico ed eidetico, è necessario il salto ontologico. Ovvero lo scollamento dal mondo della mondanità per entrare in contatto con il *mondo-della-vita*. E' questa una dimensione trascendentale, in cui sia l'atmosfera che l'immagine eidetica vanno incontro a forme di costituzione, vanno, cioè costituiti. Questo secondo livello è accessibile al lavoro fenomenologico, ed è l'unico che consente il lavoro di rifondazione dell'alterità e dell'intersoggettività.

Sentire il freddo è un'esperienza intenzionale, ma all'interno di questa esperienza il noi è già fuori di noi: quello che facciamo è osservare il nostro io che emerge all'interno del freddo stesso (..) persino la struttura di questo "uscire fuori", ancor prima di emergere in una "cosa" come il vento freddo, esiste grazie al suo presentarsi all'interno dell'io degli altri. Questa non è una relazione intenzionale, ma *aidagara*: "interfaccia". A scoprire l'io nella sensazione di freddo è originariamente il *ki* inteso come *aidagara*.³¹

Una delle migliori spiegazioni di *aidagara* o *inter-essere* ritiene che l'uomo non può essere considerato come singolo individuo, ma come essere relazionale all'interno di una rete di rapporti in cui gli altri attori sono il resto degli uomini, la natura e la società cui egli appartiene, e dunque all'interno della relazione quotidiana "corpo a corpo" che ha luogo tra gli esseri umani.³²

Questo discorso appare nella sua evidenza nei frangenti situazionali della clinica. L'inatteso è perturbante in quanto sfugge all'intenzionalità percettiva e al suo consueto ufficio di costituzione del reale, manifestando al contrario, anche senza spingersi ai ben

³¹ Watsuji TETSURO, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, Greenwood Press, Westport, CT 1961, trad. it. L. Marinucci, *Vento e Terra. Uno studio dell'umano*, Mimesis, Milano 2015, p. 44.

³² Oliviero FRATTOLILLO, *Watsuji Tetsurō e l'etica dell'inter-essere: la costruzione di una relazionalità intersoggettiva*, Mimesis, Milano 2013.

noti eccessi patologici, l'occulta intenzionalità di una potenza anonima (“il nascosto”), oppure, nell'ambito di un vissuto divenuto solipsistico, una mera superficie finzionale – come quando si scopre che un volto è solo una maschera –, coperta peraltro di segnali indecifrabili e proprio per questo invariabilmente “sentiti” come indirizzati al percipiente.³³ Un evento riuscito invece è un evento che assicura intersoggettività. Il Reale, cui rimanda anche la concettualizzazione psicoanalitica lacaniana,³⁴ ciò che accade, l'evento, l'aperto, l'apertura dell'esperienza e del senso, «è ciò che non era atteso» e che non è possibile attendere, quindi né possibile, né impossibile, né immaginabile né propriamente inimmaginabile, in una parola è una figura del transpossibile. Nella tensione inscindibile del *ici en deux*, sta ciò che Maldiney definisce “transpassibilità”.³⁵ Che riscopre il rapporto originario che abbiamo con il mondo e con gli altri, rapporto il quale, una volta riscoperto, non fa che arricchirci, come a farci rinascere nuovamente. Noi crediamo, in ultima analisi, che sia questa la cura.

Il filosofo orientale Watsuji Tetsuro, nel suo *Il significato dell'etica come studio dell'essere umano*,³⁶ utilizza il termine giapponese *Ningen* in tre declinazioni: essere umano inteso come singolo individuo; essere umano socialmente coinvolto in una vasta rete di relazioni sociali; e infine come sinonimo di “spazio” esistente tra gli esseri umani dove si dispiegano le relazioni. L'esserci-nel-mondo vuol dire esistere pienamente in una dimensione spazio-temporale, come Cura, “esser-per”, e “essere-tra”, *aidagara*, come relazione quotidiana “corpo a corpo”.

Una comprensione esistenziale dell'essere umano non può essere raggiunta unicamente attraverso la “trascendenza” che struttura l'elemento del tempo. La trascendenza deve essere tale innanzitutto nel senso della scoperta dell'io attraverso l'altro, e poi del ritorno alla negazione assoluta attraverso l'unità del sé e dell'altro. L'ambito della trascendenza deve essere quindi l'“interfaccia” (*aidagara*) tra individuo e individuo. In altre parole l'*aidagara*, in quanto ambito in cui scopriamo il sé e l'altro, deve essere di per sé, originariamente, l'ambito di questo ‘uscire al di fuori’ (ex-sistere).³⁷

Watsuji sostiene che come esseri incarnati, noi siamo entità ibride che ospitano simultaneamente dimensioni sia soggettive che oggettive. Per usare il linguaggio fenomenologico ortodosso, Watsuji distingue due modalità di incarnazione (*embodiment*):

³³ Thomas FUCHS, *Das Unheimliche als Atmosphäre. Gefühle als Atmosphären*, Akademie Verlag, 2011, In Kerstin Andermann and Undine Eberlein, *Gefühle als Atmosphären Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, pp. 167-182

³⁴ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008.

³⁵ Henry MALDINEY, *Della transpassibilità*, a cura di F. LEONI, Mimesis, Milano, 2004.

³⁶ Watsuji TETSURO, *Vento e Terra. Uno studio dell'umano*.

³⁷ *Ivi*, p. 19

in primo luogo, il corpo da una prospettiva interna, o il corpo come soggetto; secondo, il corpo dalla prospettiva di un osservatore esterno, o il corpo come oggetto. Per Watsuji, questa natura ibrida della nostra “carne” riflette la nostra natura dialettica di essere-tra (*being-in-betweenness*).³⁸ Noi esistiamo come una "spazialità soggettiva" perennemente intermedia tra la pura soggettività e obiettività.³⁹

6. Una conclusione. Verso una psichiatria a misura d'uomo.

Siamo partiti da quella *grande crisi* che impera nel campo della psichiatria. Dopo un quarantennio di studi di neuro-imaging, elettro-encefalografici, neuro-farmacologici e socio-epidemiologici, ben poco di nuovo si è scoperto riguardo alla natura delle “malattie mentali”. Riteniamo questo un inevitabile risultato del punto di partenza di una psichiatria riduzionista e categoriale, ossia la visione di un essere umano come aggregato inerte di molecole ed in balia degli avvenimenti esterni. Potremmo definirla come una *scienza inorganica dell'individuo*. Abbiamo, invece, provato a ridisegnare l'orizzonte da cui partire per indagare le esperienze psicopatologiche secondo un metodo che potremmo definire *scienza organica dell'essere umano*. Con ciò vogliamo indicare quella prospettiva secondo cui ogni persona è un essere vivente capace di esperire il proprio vivere in un mondo condiviso e comune, in maniera sensata ed a partire da quel radicamento al mondo della vita che è il corpo proprio. E tale dimensione - a sua volta costituiva dell'*intercorporeità*, perché si sviluppa nella risonanza tra i nostri corpi, e dell'*intersoggettiva*, perché diviene possibile nell'incontro con l'alterità – è a fondamento della possibilità di *fare esperienza del nostro vivere*. In questi termini, la “malattia mentale”, che più propriamente definiamo quindi come esperienza psicopatologica, è una possibilità di esperire la vita di una persona: è un'esperienza *globale* dell'essere umano.

Da un lato, quindi, spostiamo l'atteggiamento clinico da una distaccata osservazione volta ad una raccolta semeiologica ad una *comprensione delle esperienze emerse dall'incontro di un paziente con un clinico*. E quindi, la disposizione di quest'ultimo, con la *sua* esperienza intersoggettiva ed intercorporea, diviene fondamentale nella diagnosi, come anticipato

³⁸ Lorenzo CALVI, *Esercizi Fenomenologici D'uno Psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*, Mimesis; Milano 2007; Danilo TITTARELLI, *Io Matteo Il Fegato*, In P. COLAVERO, *Storie Cliniche Fenomenologia e psicopatologia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2014, pp. 99-116.

³⁹ Joel KRUEGER, *Watsuji's Phenomenology of Aidagara: An Interpretation and Application to Psychopathology*, In T. SHIGERU, A. ALTOBRANDO, *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy*, Springer Nature, Switzerland 2019. pag. 165–81

da Ruenke nel suo articolo del 1941.⁴⁰ D'altro lato, vogliamo sottrarre la psichiatria ad un determinismo implacabile, la malattia mentale come "sfortunato accidente neurobiologico". Al contrario, così come riteniamo l'esperienza psicopatologica *una possibilità* dell'essere umano, ugualmente riteniamo *la dimensione della cura una possibilità di ogni essere umano*. In tal modo, questa psichiatria può rivendicare uno statuto epistemologico-ermeneutico proprio, che riconosce parte delle sue fondamenta dentro la medicina e la neurologia (avvalendosi delle neuroscienze, ma non appiattendosi su di esse), ma è disposta a riconoscere parte delle sue fondamenta nelle scienze storiche ed umane (Ermeneutica, Estetica, Fenomenologia, Antropologia). La apparente fragilità della psichiatria, che non si costituisce come scienza monolitica ma, al contrario, come scienza problematica e di confine, diventa un valore aggiunto, in un mondo dove la complessità dei fenomeni interumani non può essere ridotta a semplificazioni deterministiche e stocastiche. E tale statuto della psichiatria come *scienza dell'uomo*, ossia della sua vita nel mondo e delle condizioni della sua libertà, conferisce ad essa una centralità non solo clinica ma anche *cosmologica*, nel senso dell'indagine sull'evoluzione dell'uomo e dei mondi culturali che egli abita. Ogni cosmo, ogni cultura, ogni storia, è tale soltanto perché abitata, sentita e vissuta da un uomo.⁴¹

Infine, riteniamo che il riportare la questione del metodo al centro del dibattito psichiatrico pone il problema della formazione del medico psichiatra, che non può limitarsi a background organicista ed all'applicazione acritica delle categorie nosografiche, ma deve puntare ad educarne la sensibilità, il gusto, l'intuizione, la capacità descrittiva e linguistica e, soprattutto, curarne l'umanità attraverso specifici percorsi di formazione e di maturazione. Il vero punto della questione allora, posto che ognuno di noi in quanto essere umano è portato e vocato all'incontro con l'altro, che, di fatto, accade attraverso questo tipo di conoscenza immediata e incarnata, è il seguente: che tipo di formazione è opportuno che abbia il clinico per poter leggere, in questa maniera per l'appunto "incarnata" la partitura di un incontro vissuto? Un musicologo o un enologo sono in grado di comprendere, ascoltando o assaggiando, la struttura di un testo musicale o di un vino. Ovvero sono in grado di ricostituire, approcciando il prodotto finale di un'arte, molto di quel fenomeno o di quell'esperienza. Non ci sono macchine o procedure standardizzate per arrivare a

⁴⁰ Hernst Cornelius RÜMKE, *Das Kernsymptom der Schizophrenie und das "Praecox-Gefühl"*, Z Gesamte Neurol Psychiatr. 1941; 102:168–75

⁴¹ Eugène MINKOWSKI, *Vers une cosmologie: fragments philosophique*, Paris: Aubier-Montaigne, 1936; con prefazione di Jacques Chazaud, Paris: Payot & Rivages, 1999; trad. it. di Davide Tarizzo, *Cosmologia e follia: saggi e discorsi*, a cura di Federico Leoni, prefazione di Eugenio Borgna e Carlo Sini, Napoli: Guida, 2000; Torino: Einaudi, 2005; Milano: Fabbri, 2009

questo tipo di risultato conoscitivo. E' chiaro che ci vuole una predisposizione, una vocazione, un piacere, e poi un esercizio organolettico. Ma il paragone ancora non tiene con la clinica dell'incontro interumano, poiché in musica, o in cucina, o in arte si tratta di processi sensoriali, raffinati culturalmente, ma sensoriali. Invece, nel nostro campo, quello dell'incontro con l'esperienza alterata, si tratta di ricavare rapidamente, e più correttamente ed utilmente possibile, "dati" da esperienze squisitamente "immateriali". Un altro passaggio concettuale necessario per comprendere questa clinica dell'incontro attraverso la nozione di corpo vissuto è lo spostamento del baricentro dell'esperienza. Secoli di filosofia e di psicologia hanno confinato l'idea di mente o di stati mentali dentro il confine corporeo o del cranio, o del cervello stesso. Il petto, la pancia, il cuore, l'anima, gli stati d'animo, il pensiero e i suoi contenuti e così via sono stati da sempre collocati dentro. Qui si tratta, invece, di mutare radicalmente la prospettiva. Ci troviamo di fronte ad un fuori. Il fenomeno che noi vogliamo conoscere è fuori di noi, e anche il nostro apparato conoscitivo "vivente" è fuori di noi. Se non fosse fuori di noi non potremmo utilizzarlo. E qui per fuori intendiamo non quello spazio geografico che distingue tra dentro e fuori, interiore ed esteriore, ma quello *spazio vivente* costituito e svelato nell'incontro con l'alterità, quella dimensione unicamente nella quale la nostra esperienza può manifestarsi. Nell'incontro con il paziente ciò che noi abbiamo tematizzato come mente, non è collocato o confinato dentro il paziente, ma fuori, ovvero nello spazio vissuto tra di noi. Nell'incontro la mente del paziente e la nostra mente sono esternalizzate, interagiscono in una dimensione co-incarnata che è fuori, tra-incarnata, evaginata dai nostri due corpi fisici che mantengono la loro distanza. Forse questo è il colpo più duro che lo psicocentrismo encefalo-centrico deve subire. Ludwig Binswanger, nel 1957 aveva, senza esitazione, affermato che:

Il fondamento e il terreno, sui quali la psichiatria in quanto scienza dotata di una propria autonomia può affondare le sue radici, non stanno né nell'anatomo-fisiologia del cervello, né nella biologia, né nella psicologia, nella caratteriologia o nella tipologia, e neppure nella scienza della *persona*, ma *nell'uomo*. Ciò risuona come idea molto semplice, eppure è ancora difficilmente accessibile alle nostre orecchie di oggi.⁴²

Eppure, questa "idea molto semplice" è di per sé rivoluzionaria, in quanto consente di comprendere l'essere umano – e quindi anche noi stessi – non come aggregati di atomi e molecole sottoposti a forze esteriori, ma come *esseri viventi*, dotati di possibilità di libertà e di autonomia. È quindi a partire da questa differente attitudine alla vita, e quindi all'uomo, che la comprensione delle *condizioni di possibilità* di ogni esperienza e la

⁴² BINSWANGER, *La psichiatria come scienza dell'uomo.*, p. 37

cura di quelle esperienze imbavagliate nella sofferenza ed incartate nel dolore divengono possibili. Non si tratta, però, di umanesimo fine a se stesso, ma di riaffermazione della psichiatria come pratica clinica, che conserva e rinnova la propria attitudine clinica nell'incontro e nello scambio tra esseri umani, e non tra distaccati aggregati di particelle elementari.

Nota bibliografica

Angela ALES BELLO, *Ontologia del femminile*, "Il pensare Rivista di filosofia", VII, 7, 2018.

Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz. Einleitung von Michel Foucault*, Verlag Gachnang & Springer, Bern/Berlin 1992, trad. it. Lucia Corradini e Carlotta Giussani, *Sogno ed esistenza*, con introduzione di Michel Foucault, SE, Milano 1993.

Ludwig BINSWANGER, *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit.*, Tübingen 1956. trad. it. Enrico Filippini, *Tre forme di esistenza mancata: esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, Il Saggiatore, Milano 1964; Garzanti, Milano 1978; SE, Milano 1992; Bompiani, Milano 2001.

Ludwig BINSWANGER, *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen; 1957, trad. it. Bianca Maria d'Ippolito, *La psichiatria come scienza dell'uomo*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2013.

Ludwig BINSWANGER, *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*, Pfullingen, 1965, trad. it. Giorgio Giacometti, *Delirio: Antropoanalisi e fenomenologia*, Marsilio, Venezia 1989.

Ludwig BINSWANGER, *Per un'antropologia fenomenologica*, trad. it. a cura di Umberto Galimberti, Feltrinelli, Milano 2007

Bruno CALLIERI, *Quando Vince L'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 1982.

Bruno CALLIERI Gilberto DI PETTA, Mauro MALDONATO, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli 1999.

Lorenzo CALVI, *Esercizi Fenomenologici D'uno Psichiatra Sulla carne, il sesso, la morte*, Mimesis, Milano 2007.

Ludovico CAPPELLARI, *Sul concetto di anastrophé*, PsychiatryOnLine, 13-01-2013
<http://www.psychiatryonline.it/node/1200>

Danilo CARGNELLO, *Alterità e alienità: introduzione alla fenomenologia antropoanalitica*, Feltrinelli, Milano 1966.

Gilberto DI PETTA, *Il mondo tossicomane, fenomenologia e psicopatologia*, Franco Angeli, Milano 2004.

Gilberto DI PETTA, *La “carne viva” dell’incontro*, PsychiatryOnLine, Cuore di tenebra. Viaggio al termine della psichiatria, 26/01/2020
<http://www.psychiatryonline.it/node/8390>

Gilberto DI PETTA, Danilo TITTARELLI, *Le psicosi sintetiche. Il contributo della psicopatologia fenomenologica italiana alle psicosi indotte da sostanze*, Fioriti, Roma 2016.

Gilberto DI PETTA, Danilo TITTARELLI, *The We-ness: a Dasein-analytical approach to group therapy*, in T. FUCHS, G. MESSAS, G. STANGHELLINI, *Phenomenological Approaches to Psychotherapy*, Psychopathology International Journal of Descriptive and Experimental Psychopathology, Phenomenology and Psychiatric Diagnosis, Karger AG, Basel 2019.

Gilberto DI PETTA, Danilo TITTARELLI, *Atmos/Eidos. The life-of-world between form and formless*, in *Psychopathology and Atmospheres: Neither Inside nor Outside*. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2019.

ERACLITO, *Frammenti, Testo greco a fronte*, a cura di Francesco Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2013.

Oliviero FRATTOLILLO, *Watsuji Tetsurō e l'etica dell'inter-essere: la costruzione di una relazionalità intersoggettiva*, Mimesis, Milano 2013.

Thomas FUCHS, *Das Unheimliche als Atmosphäre. Gefühle als Atmosphären*, Akademie Verlag, 2011, In Kerstin Andermann and Undine Eberlein, *Gefühle als Atmosphären Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*.

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit.*, M. Niemeyer 1927, trad. it. Alfredo Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2017.

Edwin HERSCH, *From Philosophy to Psychotherapy: A Phenomenological Model for Psychology, Psychiatry, and Psychoanalysis*, University of Toronto Press, Toronto 2003.

- Karl JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, 1913; trad. it. Romolo Priori, *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1964.
- Joel KRUEGER, *Watsuji's Phenomenology of Aidagara: An Interpretation and Application to Psychopathology*, in T.SHIGERU, A. ALTOBRANDO, *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy*, Springer Nature, Switzerland 2019. pag. 165–81
- Jacques LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008.
- Henry MALDINEY, *Della transpassibilità*, a cura di F. Leoni, Mimesis; Milano, 2004.
- Aldo MASULLO, *Logica, psicologia, filosofia. Un'introduzione alla Fenomenologia*, Il Tripode, Napoli 1961.
- Aldo MASULLO, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018.
- Guilherme MESSAS, Livia FUKUDA, *O diagnóstico psicopatológico fenomenológico da perspectiva dialético- essencialista*, “Revista Pesquisa Qualitativa”, 6, 11, 2018, pp. 160–191
- Eugène MINKOWSKI, *La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Payot, Paris 1927; trad. it. Giuliana Ferri, *La schizofrenia*, introduzione di Stefano Mistura, Bertani, Verona 1980; trad. rivista da Anna Maria Farcito, Einaudi, Torino 1998; Fabbri, Milano 2008.
- Eugène MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, Paris 1966; trad. it. Laura Schwarz, *Trattato di psicopatologia*, introduzione di Mario Francioni, Feltrinelli, Milano 1973.
- Eugène MINKOWSKI, *Vers une cosmologie: fragments philosophique*, Paris: Aubier-Montaigne, 1936; con prefazione di Jacques Chazaud, Paris: Payot & Rivages, 1999; trad. it. di Davide Tarizzo, *Cosmologia e follia: saggi e discorsi*, a cura di Federico Leoni, prefazione di Eugenio Borgna e Carlo Sini, Napoli: Guida, 2000; Torino: Einaudi, 2005; Milano: Fabbri, 2009
- OMERO, *Iliade*, a cura di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963
- Hernst Cornelius RÜMKE, *Das Kernsymptom der Schizophrenie und das "Praecox-Gefühl"*, Z Gesamte Neurol Psychiatr, 1941
- Erwin STRAUS, *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin 1930.

Watsuji TETSURO, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, Greenwood Press, Westport, CT 1961. trad. it. L. Marinucci, *Vento e Terra. Uno studio dell'umano*, Mimesis, Milano 2015

Danilo TITTARELLI, *Io Matteo Il Fegato*, in P. COLAVERO, *Storie Cliniche Fenomenologia e psicopatologia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2014.

Danilo TITTARELLI, Saverio SABATINI, Lucia SCORTICHINI, Silvia CITTADINI, *Gita al Faro: la psicosi nascente*, “Evidence based Psychiatric Care. Journal of the Italian Society of Psychiatry”, Supplemento Speciale 04_2019, Case Report.

Viktor VON WEIZSAECKER, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956.

Sitografia

Ludovico CAPPELLARI, *Sul concetto di anastrophé*, PsychiatryOnLine, 13-01-2013
<http://www.psychiatryonline.it/node/1200>

Gilberto DI PETTA, *La “carne viva” dell'incontro*, PsychiatryOnLine, Cuore di tenebra. Viaggio al termine della psichiatria, 26/01/2020
<http://www.psychiatryonline.it/node/8390>

PER UNA LETTURA NON ROMANTICA DEL *DON GIOVANNI* DI MOZART

Matteo BIANCHI

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: The investigation about the problem of the double ending of *Don Giovanni* by Mozart and Da Ponte makes it possible to identify some philosophical elements for a non-romantic reading of the opera. In the myth of Don Juan, the didactic and moral dimension of the final punishment has always had a decisive importance but, using the conceptual categories of Girard's mimetic anthropology, it is possible to identify a second level of reading of the opera; this second level insists on the reciprocity of violence and questions the truthfulness of the accusations conventionally made against Don Giovanni. It is necessary to approach the problem of the two authentic versions and the double ending from an ethical point of view rather than an aesthetic one: depending on the chosen version, the lesson we wish to receive from the opera radically changes. The musicological reasons must therefore be flanked by anthropological and moral ones. Everything is composed in the perspective of the *concertato* and reciprocal violence, but the revenge of the antagonists is masked with the sacredness of the accusations, referring to a theology that guarantees the transcendence of the judicial system as a whole. The romantic lie of the Stone Guest thus consists in the denial and rejection of this social evidence, and it is only possible in its individualistic variation. This explains the importance of the last scene and the final *concertato*, because it highlights a fundamental truth, namely that restoring peace and order through a death sentence, whether physical or spiritual, is surely an illusion, and probably cannot be called an act of justice.

Keywords: Mozart, Don Giovanni, double ending, Girard, revenge.

Il *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte è una delle più sublimi vette musicali di ogni tempo. È piuttosto facile comprenderne l'imponenza, ma decisamente complesso delineare il suo profilo in modo chiaro. Per un filosofo che si trovasse ad affrontare il mito di Don Giovanni, l'opera di Mozart e Da Ponte non può che essere un'esperienza drammatica vitale, perché porta con sé un'eredità significativa di oltre un secolo, in particolare rispetto alla drammaturgia e alle interpretazioni filosofiche dell'eroe Don Giovanni.

Ancora oggi non c'è una lettura univoca né definitiva del *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte, ma se la ricerca di un senso è uno degli obiettivi che si pone la filosofia, è necessario problematizzare alcuni elementi che sono stati decisivi per una lettura dell'opera che si allontana dalla verità, o quantomeno dall'idea poetica dei due autori, e che ha influenzato le interpretazioni, spesso errate, dei secoli successivi.

Il punto di partenza per un approccio filosofico serio è sicuramente quello di affidarsi a una puntuale analisi musicologica e insieme di analizzare alcuni aspetti controversi dell'opera in rapporto al contesto storico e culturale in cui questa è stata composta; questa operazione permette di rivalutare alcuni atti ad oggi considerati incredibili e la condanna morale diventa così una denuncia politica di quei fenomeni e di quelle istituzioni, come il duello o il matrimonio borghese, che hanno contribuito alla stessa degenerazione morale. Mozart era sicuramente immerso nel clima culturale e politico dell'Illuminismo ed è solo con gli occhi di quel contesto specifico che si può gettare luce tanto sulla genesi della sua opera quanto sulle successive distorsioni nella sua ricezione. Inoltre, come scrive Lidia Bramani, «se non siamo sgombri da pregiudizi e liberi di cogliere la densa leggerezza del pensiero mozartiano, saremo indotti a filtrare, e a frenare, la naturale percezione del suo messaggio».¹

Problemi tipici dell'Illuminismo come la libertà, la responsabilità morale, il rapporto tra individuo e società, tra passione e ragione, il matrimonio e il rapporto tra amore e legalità sono certo tematiche costanti nella produzione operistica mozartiana e centrali nella trilogia italiana in collaborazione con Da Ponte. A differenza delle altre opere però, in *Don Giovanni* vi è quello che viene definito un “angolo oscuro” ed è forse per questo che la sua interpretazione è così problematica, oltre al fatto che esistono due versioni riconosciute come entrambe autentiche.

Cosa vuole comunicare Mozart con la sua opera? E perché per oltre due secoli il suo messaggio è stato occultato? Si può provare a dare una risposta con Girard, per una lettura non romantica del *Don Giovanni*.

Nonostante il Romanticismo sia responsabile della riscoperta e della diffusione dell'opera di Mozart e Da Ponte, l'errore della maggior parte degli interpreti è stato quello di porre tutta l'attenzione sul personaggio di Don Giovanni nel suo rapporto con l'apparizione soprannaturale. Uno studio attento delle relazioni tra i personaggi all'interno dell'opera permette di individuare alcune criticità nelle dinamiche sociali, la comprensione delle quali può far crollare la veridicità delle accuse convenzionalmente mosse contro Don Giovanni. Per una lettura non romantica del *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte, dunque, si ritiene necessaria un'indagine sui meccanismi passionali che determinano i comportamenti dei singoli personaggi, mai considerati individualmente ma sempre nel rapporto con gli altri, e, in secondo luogo, la ridefinizione del valore simbolico della Statua di marmo, convenzionalmente considerata come ministero della giustizia divina.

¹ Lidia BRAMANI, *Le Nozze di Figaro. Mozart massone e illuminista*, Il Saggiatore, Milano 2020, p. 8.

La lettura più diffusa del *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte e che ha trionfato per buona parte dell'Ottocento, infatti, è quella romantica, nel senso girardiano del termine, cioè che considera Don Giovanni come io immediato, prescindendo dal confronto con gli altri personaggi. Secondo questa personale proposta, invece, esiste un secondo livello di lettura dell'opera, confermato anche da un'analisi puntuale del libretto e della musica insieme, che suggerisce un dilemma etico significativo. In tutte le pièce su Don Giovanni la dimensione didattica e morale della punizione finale ha sempre avuto un'importanza decisiva e, quindi, per capire qual è il vero insegnamento di questo dramma giocoso, si ritiene necessario affrontare il problema delle due versioni autentiche e quindi del doppio finale da un punto di vista etico, ancora prima che estetico. In base alla versione che si sceglie di adottare, infatti, cambia radicalmente l'insegnamento morale che si vuole ricevere dall'opera.

La prima domanda a cui si può provare a rispondere è se esistono due versioni autentiche, dato che sono entrambe autografe di Mozart e Da Ponte e dirette a teatro dallo stesso Mozart, oppure se solo una di queste è da considerarsi la versione originale, o definitiva in quanto revisionata, o se si può pensare una versione mista, come quelle che mettono in scena oggi, come se facessero parte di una stessa *editio maior*.

Una prima risposta a questo quesito, forse banale, ma indubbiamente la più vicina alla verità, è che la motivazione principale della revisione per la rappresentazione viennese è la diversità del cast. Mozart usava comporre la sua musica in vista dell'esecuzione, ma non solo quella strumentale; in una lettera al padre egli scrive che, nella sua idea, in un'opera le arie devono essere composte anche in base alle capacità dell'artista, al suo carattere e al suo stile, così come per un sarto l'abito deve vestire perfettamente sulle spalle del cliente. Non a caso, i cambiamenti più significativi sono stati apportati sui ruoli di Don Ottavio e di Donna Elvira, ricoperti da Francesco Morella e Caterina Cavalieri, entrambi artisti noti ed affermati in ambito operistico, ma con delle esigenze ben precise. Inoltre, sembra che la rappresentazione di Vienna fosse stata allestita dall'imperatore stesso, che, essendo impegnato nella guerra con la Turchia, diede alcune direttive senza essere presente e questo potrebbe aver influito sulla revisione definitiva dell'opera, visto lo scetticismo del sovrano nei confronti della musica e della persona di Mozart e la sua prudenza nella proposta culturale del suo progetto politico.

Per una riduzione del dibattito sulle due versioni autentiche ai suoi elementi più significativi, un altro dato fondamentale è considerare che, da un punto di vista drammaturgico e musicale, entrambe le versioni sono coerenti con le convenzioni della tradizione del teatro d'opera. È proprio questa equipollenza dal punto di vista delle convenzioni a costituire la radice del problema: è da escludere che la scelta di una delle

due versioni dipenda dal gusto personale di chi dirige la rappresentazione, se non c'è una motivazione fondata che legittimi questa preferenza. Da un punto di vista estetico, ragionare sull'autenticità del *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte significa indagare, più che sulla paternità dell'opera, sulla coerenza delle due versioni con i criteri drammatico-musicali dell'idea poetica dei due autori.

Sarebbe un errore anche considerare la revisione viennese solamente come una concessione fatta agli artisti: in primo luogo, perché resta comunque il problema dell'omissione del concertato finale e, in secondo luogo, perché non si considera la particolare autonomia estetica della musica di Mozart. «L'eccezionalità della musica mozartiana», scrive infatti il Kunze, «consiste nella sua particolare autonomia estetica. [...] È vero ch'essa si manifesta soprattutto nella struttura compositiva, ma non si può negare che influisca anche sull'insieme dell'impalcatura drammatica».²

La tesi del Kunze, su questo dilemma, è che far passare le due versioni come forme ugualmente legittime sarebbe un equivoco storicistico e filologico e individua come unica possibilità quella di considerare autentica quell'ideale unità che egli chiama *opus*, cioè una versione mista nella quale alla versione praghese si aggiungono solo le arie più significative della versione viennese. Non può esserci, in questo caso, oggettività scientifica a proposito di questa decisione e, scrive il Kunze, «qui contano soltanto le argomentazioni di ordine drammaturgico-musicale»;³ il duetto di Zerlina e Leporello scritto per Vienna, per esempio, sarebbe da escludere, secondo questo criterio.

Tuttavia, rimane aperto il problema della scena ultima: anche in questo caso, nel dibattito critico vengono proposte argomentazioni di natura principalmente estetica. Sebbene in molti sostengano che anche la versione priva del sestetto finale sia conforme alle convenzioni dell'opera buffa, si può comunque affermare che l'omissione della scena ultima insieme all'aggiunta delle arie monologiche di Donna Elvira e Don Ottavio danno all'opera un tono decisamente più tragico. Dal punto di vista della catarsi finale, intesa in termini aristotelici, la scena ultima è probabilmente essenziale, perché assicura lo spettatore di aver assistito a una tragedia che riguarda un personaggio eccezionale e che la vita comune può procedere senza particolari sconvolgimenti. In tutta la tradizione del mito di Don Giovanni si assiste a una duplice conclusione: una fine per l'eroe, un'altra per la rappresentazione. Normalmente, salvo poche eccezioni, prima dell'ingresso dei sopravvissuti volto a rivelare la morale della storia, si mostrava il dannato scontare la sua pena all'Inferno. In Mozart questo epilogo convenzionale, solitamente dal tono buffonesco, è inesistente e questo sembra

² Stefan KUNZE, *Mozarts Opem*, Philipp Reclam, Stuttgart 1984, tr. it. Leonardo Cavari, *Il teatro di Mozart*, Marsilio, Venezia 2006, p. 418.

³ *Ivi*, p. 419.

giustificare una conclusione più drammatica e prodigiosa. Per chi vede il Commendatore come il vero protagonista dell'opera, inoltre, questo è legittimato anche dal fatto che, dal punto di vista musicale, il dramma si concluderebbe sull'asse tonale di re minore, in perfetta simmetria con l'ouverture. Tuttavia, alcuni sono convinti che il grido finale di Don Giovanni prima della discesa agli inferi lasci intendere che l'opera non sia ancora finita: da alcuni critici è utilizzata l'osservazione del direttore Bruno Walter per giustificare il concertato conclusivo da un punto di vista tecnico-musicale. La tonalità di re maggiore, infatti, si consolida soltanto con la scena ultima, che conclude così la dialettica tra tono maggiore e minore che copre tutta l'opera fin dall'ouverture. Il Jouve, in particolare, suggerisce,

come ci invita a farlo Bruno Walter, che il re maggiore nel quale Don Giovanni lancia il grido finale, modulazione relativa al re minore fondamentale o tono tragico dell'opera, introduca normalmente il sol maggiore della *scena ultima* - che generi infine il re maggiore stabile e definitivo, antitesi del re minore. C'è così un'indicazione musicale formale che il duplice grido della morte non può terminare l'opera.⁴

Inoltre, si consideri che, se il lieto fine in generale si addice perfettamente al “dramma giocoso” per come era inteso nel tardo Settecento, Mozart stesso, nel suo catalogo personale, aveva segnato *Don Giovanni* come “opera buffa”. Essendo comunque coerente con le convenzioni dell'opera buffa, più che di quella seria, «nulla autorizza a fare del *Don Giovanni* un dramma wagneriano o verista»,⁵ come fece per esempio Gustav Mahler nelle sue esecuzioni.

Tuttavia, come si è detto sopra, sembra che la propensione per il mantenimento o per l'omissione della scena ultima non sia legata solamente al gusto personale del direttore, amante della tradizione e delle convenzioni o più radicale e progressista. Come ha notato il Jouve, «l'idea del *Don Giovanni* dà spazio tanto alla ribellione quanto all'obbedienza, ma impone una scelta, una scelta che ha come posta in gioco la morte».⁶

Alla luce di indiscutibili motivazioni drammaturgiche, come si può affermare dunque che l'equivoco principale rispetto alle due versioni autentiche, e inevitabilmente rispetto al problema del doppio finale, sia di natura etica, prima ancora che di natura estetica? È evidente che il messaggio morale dell'«antichissima canzon» emerge anche senza il concertato conclusivo: Don Giovanni deve morire. Il fatto che

⁴ Pierre-Jean JOUVE, *Le Don Juan de Mozart*, L.U.F./Egloff, Fribourg 1942, tr. it. Tea Turtolla, *Il Don Giovanni di Mozart*, Adelphi, Milano 2001, p. 259.

⁵ Massimo MILA, *Lettura del Don Giovanni di Mozart*, BUR, Milano 2011, p. 269.

⁶ JOUVE, *Il Don Giovanni di Mozart*, p. 177.

la pacificazione finale sia assolutamente convenzionale è certo un dato significativo, ma con essa si propone un elemento apparentemente nuovo, che in verità potrebbe essere il vero e oscuro nucleo tematico di tutta l'opera.

Scegliere di adottare la versione praghese o quella viennese, dunque, se per alcuni può essere indifferente dal punto di vista drammaturgico e musicale, non lo è invece dal punto di vista antropologico e morale: infatti, cambia notevolmente tanto il modo di intendere la morte di Don Giovanni e il suo significato quanto il criterio con cui lo spettatore distribuisce le colpe e le responsabilità. Con questa affermazione non si vuole certo pretendere di negare la forza delle ragioni estetiche di questa controversia, ma forse, almeno in questo caso, il gusto estetico è viziato dal tipo di messaggio etico che si vuole trasmettere con l'opera d'arte. Seguendo questo percorso si capisce allora perché per buona parte dell'età romantica il *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte venne riproposto sempre e solo nella sua versione revisionata per Vienna, con due arie monologiche e senza il concertato finale della scena ultima.

La condanna a morte di Don Giovanni è il volere della giustizia divina, che punisce l'empio per i crimini commessi, oppure si può intendere come una vendetta collettiva da parte dei suoi antagonisti terreni? Questo è l'ultimo duello a cui gli interpreti e gli spettatori del *Don Giovanni* sono chiamati ad assistere e in questo senso anch'essi diventano dei giudici veri e propri della condanna dell'eroe.

L'insegnamento morale che prevale nella versione viennese è quello sicuramente più diffuso e per alcuni aspetti il meno problematico. Inoltre, questo messaggio è coerente con la tradizione mitica, che vuole da un lato la dannazione eterna per l'empio e dall'altro la riconciliazione per le vittime dei suoi crimini, anche se quest'ultima, col tempo, è stata data per scontata.

È opinione condivisa da molti che il mito di Don Giovanni non possa esistere senza l'idea del cristianesimo: l'eroe del mito muore infatti nel corso di un dialogo metafisico che oppone l'uomo a Dio, l'esperienza sensibile a quella soprannaturale della giustizia celeste. In questo senso, allora, nel dramma giocoso di Mozart e Da Ponte non vi sarebbero elementi nuovi né particolarmente originali rispetto a tutte le altre rappresentazioni mitiche e tutta la vicenda sarebbe solamente un pretesto per alleggerire le coscienze degli spettatori, che si possono così liberare dal peso del peccato sapendo che un essere eccezionale, incarnazione del peccato stesso, è stato giustamente punito dal Cielo.

In questo senso, dunque, si legittima l'aggiunta delle arie presenti nella revisione viennese, nella misura in cui esse innescano un meccanismo di riconoscimento dello spettatore per esempio nelle figure di Don Ottavio e Donna Elvira, come antagonisti etici di Don Giovanni, il quale diventa, come in Kierkegaard, l'uomo modello della vita

estetica. Don Giovanni, il seduttore, incarnazione del desiderio erotico e della genialità sensuale, che vivendo nell'immediatezza senza mai scegliere un oggetto viene a mancare di un criterio di scelta rimanendo come paralizzato nella contraddittorietà intrinseca alla sua esistenza; Don Giovanni, che muore per mano dell'etica, della coscienza, che nella sua ricerca di un bene ideale si crede onnipotente e che, con l'eternità della sua dannazione, lascia intendere che l'unica via per la salvezza umana è la scelta della fede.

Tuttavia, avallando questa idea, del dramma giocoso di Mozart e Da Ponte rimane soltanto un'eccellente e geniale imitazione di opere precedenti, forse la versione del mito più riuscita perché, come ha scritto il Kierkegaard, Don Giovanni stesso, con la sua perenne disposizione al movimento, incarna l'oggetto assoluto della musica, cioè l'immediato nella sua fugacità, che non può essere espresso con la parola né con il pensiero, ma solo con la musica.

Insistere sul personaggio di Don Giovanni, prima come campione dell'ateismo, poi come libertino e seduttore, giustifica la considerazione degli altri personaggi seri come alternativa etica all'eccezionale condotta del dissoluto. Queste alternative etiche, naturalmente, sarebbero tra loro in un rapporto dialettico esclusivo: maggiore è la simpatia che lo spettatore prova nei confronti delle vittime, maggiore sarà lo sgomento per i crimini commessi da Don Giovanni, e dovrà esserlo anche la spettacolarità della sua morte. I personaggi buffi, invece, avrebbero motivo di esistere solamente "al fin della licenza": la coppia di contadini con lo scopo di mantenere la dimensione socialmente "indiscriminante" dell'incostanza dell'eroe, mentre il servo, inteso come inutile sottoprodotto escrementale del suo padrone,⁷ solamente come figura imprescindibile della commedia per musica.

La catarsi finale a questo punto è la stessa di ogni tragedia, cioè l'espulsione dell'eccezione: lo spettatore vede Don Giovanni trascinato all'Inferno, dopo una sentenza definitiva, con un misto di terrore e pietà, ma sicuro del fatto che la condanna a morte sia un atto necessario, nella misura in cui essa è garanzia di pace, di sicurezza e di ordine. Don Giovanni, l'eccezione alle norme sociali ed etiche convenzionali, diventa una travolgente potenza demoniaca, sempre più lontano dalla sua condizione di semplice uomo e, dunque, sempre più lontano dagli altri personaggi.

Il fatto che per almeno un secolo si sia scelta la versione viennese - nella quale hanno la prevalenza i destini individuali dei singoli personaggi, che vanno via via scomparendo nel corso del secondo atto, diventando sempre meno interessanti e lasciando spazio solamente al Morto e alla figlia - suggerisce che, più che una

⁷ Questa la definizione del Mila.

preferenza dettata dal gusto estetico, si possa parlare di vero e proprio misconoscimento del reale insegnamento dell'opera di Mozart e Da Ponte. La grandezza del loro *Don Giovanni*, assolutamente indubitabile da un punto di vista estetico, probabilmente consiste proprio in questo, da un punto di vista morale: aver messo in discussione la veridicità delle accuse, facendo emergere una scomoda verità, cioè che la vita è come un concertato, fondata sul rapporto con gli altri, spesso conflittuale, permettendo così una distribuzione onesta delle colpe e delle responsabilità, e che pensare di costruire la pace e l'ordine attraverso l'espulsione dell'eccezione è assolutamente errato e illusorio. Quest'ultimo elemento in particolare emerge proprio nel concertato finale, non a caso omesso nella revisione viennese del 1788 e in molte delle rappresentazioni successive.

Rispetto agli altri personaggi, presi singolarmente, con i loro destini individuali, ci si può domandare quale sia la misura dell'altezza morale di ognuno. Come si evince da uno studio puntuale del libretto e della musica, ognuno di essi, certo in forme diverse, risponde ai crimini di Don Giovanni con una reazione uguale e contraria; bisogna riflettere dunque sul significato della vendetta e sul modo in cui questa può essere considerata una forma di giustizia.

Il concetto di vendetta giusta, nell'ambito della morale cristiana, deve essere senza dubbio associato alla definizione veterotestamentaria di un Dio retributore: in questo senso, dunque, la vendetta è necessaria non solo per ristabilire l'ordine e la pace, ma anche come applicazione e manifestazione concreta della giustizia divina, che in questo caso ha il carattere di una vendetta buona, nella misura in cui ad essere punito è solo il motore scatenante della crisi sociale in cui inevitabilmente rimangono coinvolti tutti gli altri, partecipando dello stesso meccanismo violento. Considerando gli antagonisti di Don Giovanni singolarmente nel loro rapporto con il dissoluto, emergono dei rapporti di forza che permettono di distribuire le colpe e le responsabilità dell'ingiustizia in modo estremamente chiaro e definito: Don Giovanni è malvagio e gli altri sono le vittime dei suoi atti ingiusti. Se le singole arie, per esempio, vengono lette come pausa dalle scene d'insieme, come un vero e proprio monologo interiore, allora il senso dell'opera è tutto qui. Ma se, come sembra, Mozart compone anche le arie nella prospettiva del concertato, allora si può reclamare una revisione della sentenza, emessa contro Don Giovanni nel nome di un Dio che necessita il suo tributo di sangue perché possa esistere la pace, e considerare la morte di Don Giovanni come una vendetta collettiva e del tutto umana.

L'omissione del concertato conclusivo è la dimostrazione della tendenza romantica a nascondere tanto il meccanismo della vendetta quanto il fatto che questo nasca necessariamente dal confronto con gli altri, nonché a proiettare nelle forze

soprannaturali la responsabilità del giudizio finale, che necessariamente è buono e giusto, in quanto divino.

Nell'opera di Mozart e Da Ponte la reciprocità della violenza è così considerevole che non giustifica la sproporzionalità tra i delitti commessi e la pena subita. L'idea di giustizia che emerge dall'analisi della versione viennese, in modo analogo a tutte le altre versioni del mito, si rifà dunque ad una teologia che garantisce la trascendenza del sistema giudiziario nel suo complesso, mascherando la vendetta con la sacralità delle accuse: lo spettatore, come del resto l'umanità intera, ha bisogno di distinguere in modo netto tra una violenza cattiva e una violenza buona, che in quanto trascendente non è suscettibile di una nuova vendetta.

La questione realmente problematica da un punto di vista morale, in questo *Don Giovanni*, si riduce all'omicidio del Commendatore e alla richiesta di vendetta di Donna Anna: tutte le culture antiche ammettevano la legge della restituzione reciproca del danno subito come forma canonica di giustizia; il cristianesimo, tuttavia, vuole essere una confutazione morale definitiva della reciprocità della violenza. La proiezione della vendetta umana in una giustizia divina trascendente, evidentemente, significa regolarizzare il sistema violento con le norme di un presunto diritto divino, spogliando così i componenti della comunità di ogni responsabilità, giuridica e morale.

Il fatto che Don Giovanni venga messo in relazione con l'Assoluto, nel Romanticismo, fa sì che l'interpretazione cristiana e quella laica coincidano nella sostanza: l'incontinenza amorosa di Don Giovanni, il peccato contro la carne, diventa semplicemente un elemento che si aggiunge all'empietà del peccato contro lo spirito.

Questa romantica faustizzazione dell'eroe è lontanissima, secondo questa lettura, dalla proposta poetica di Mozart e Da Ponte, che come si è detto sono completamente immersi nel clima illuministico del tardo Settecento. Come la musica e il libretto di quest'opera sono da considerarsi inscindibili, così i personaggi, costantemente in relazione tra loro: insistere sugli aspetti tragici della colpa di Don Giovanni significa da un lato esaltare il confronto tra il peccatore e la giustizia celeste, dall'altro isolare gli altri personaggi nella propria sofferenza, che diventa il criterio di giudizio definitivo sulla condotta di Don Giovanni, negando la dimensione collettiva e umana di tutta la vicenda.

Analizzando l'opera nella sua totalità, considerando sempre la musica come imprescindibile dal libretto, emerge che tutto, comprese le arie, è composto nella prospettiva del concertato come manifestazione collettiva di inconciliabilità, di conflittualità e di divergenza nelle relazioni umane. Se nella revisione viennese tutta l'attenzione si concentra sulla punizione finale del dissoluto, l'indagine sulla dimensione

collettiva del dramma, invece, è la condizione che permette una redistribuzione delle colpe e delle responsabilità.

Utilizzando le categorie concettuali dell'antropologia mimetica girardiana, si vuole proporre l'idea che il fallimento romantico del *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte derivi innanzitutto dall'assenza di ogni critica davanti all'etica della vendetta. Se si comprende la dimensione reciproca e collettiva della violenza, l'idea della giustizia retributiva di cui si è parlato sopra si riduce al «rifiuto accanito di questa evidenza sociale, ed è possibile soltanto come sua variazione individualistica».⁸ Alla luce di questo, si spiega anche l'omissione del concertato finale della scena ultima, che come si è detto non viene mai rappresentata per quasi un secolo, ma che è decisiva perché fa emergere le reali dinamiche affettive tra i personaggi e il carattere del tutto illusorio della riconciliazione finale. Omettere la scena ultima, infatti, significa da un lato dare un giudizio morale definitivo e insindacabile, legittimando la condanna di Don Giovanni, e dall'altro occultare una verità antropologica fondamentale.

Portando Girard all'estremo, si può interpretare l'opera come una polarizzazione mimetica della violenza unanimemente diretta contro una singola vittima, per distinguere una violenza buona e ordinata da una violenza cattiva e impura. In un momento di crisi, in cui un gruppo di persone vive un conflitto, in cui l'azione violenta di un individuo contagia la condotta di tutti gli altri, sembra che il ritorno alla pace sia possibile solo con la morte di un singolo uomo: il colpevole della crisi. Il fatto stesso di individuare un colpevole dimostra la tendenza a negare che la violenza riguarda tutti gli uomini e che la struttura fondamentale dei rapporti umani è proprio quella della reciprocità mimetica.

L'omissione della scena ultima è quella che chiamo *la menzogna romantica del Convitato di pietra*, poiché è proprio questa scena il luogo del disvelamento delle dinamiche affettive e dei meccanismi passionali innescati dal confronto con gli altri.

Il conflitto d'amore, in quest'opera, è rappresentato come una vera e propria guerra tra sessi, pericolosa da entrambe le parti. Come ha brillantemente notato Irving Singer,

I personaggi femminili in Don Giovanni sono così pieni di odio e di violenza vocale, che ci troviamo presto urtati e indotti a neutralità. [...] Perché Mozart va tanto fuori dalle sue abitudini, da fare i personaggi femminili così feroci? Tutto quello che c'è di musica

⁸ René GIRARD, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, Paris 2007, tr. it. Giuseppe Fornari, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008, p. 56.

appassionata nell'opera appartiene a loro, ed è sempre passione di donne arrabbiate e ferite. [...] Mozart vede la guerra dei sessi ugualmente brutta da entrambe le parti.⁹

Mozart, evidentemente, mette in scena il complesso spettacolo della vita e sembra che la sua critica sia diretta non solo verso Don Giovanni, ma verso tutti i personaggi del dramma giocoso, nessuno escluso. L'aura di morte che pervade tutta l'opera, evidenziata soprattutto dai cromatismi dell'orchestra, è dovuta a quel processo di mimesi violenta che da individuale diventa collettiva, creando una confusione tale che l'unica via di uscita dalla crisi sembra essere la morte di un singolo individuo. Si può forse parlare di sacrificio, nel senso girardiano del termine, inteso dallo studioso franco-americano come «violenza che guarisce, unisce e riconcilia in opposizione alla violenza cattiva che corrompe, divide, disintegra, annulla ogni differenziazione».¹⁰

Il momento più alto della crisi di indifferenziazione è senza dubbio il finale del primo atto, che è proprio la scena, di altissima tensione drammatica, in cui i personaggi si ritrovano tutti per la prima volta e in cui il mascheramento è ribaltato: Don Giovanni ora non nasconde più le sue reali intenzioni, mentre dietro alle «vezzose mascherette» si nascondono coloro che da vittime diventano persecutori. Da questo momento, tutti i personaggi sono, indifferentemente, persecutori e vittime, senza differenza di ceto né di sesso. Se per tutto il secondo atto viene evidenziata l'inafferrabilità di Don Giovanni, è vero però che dalla scena del cimitero, o si potrebbe dire della profezia, sembra che l'eroe non faccia nulla per evitare la sua morte. A differenza di molte altre versioni del mito, Don Giovanni qui non si pente, andando incontro a una dannazione eterna, ma innalzando allo stesso tempo la sua figura, che nell'Ottocento diventa, non a caso, il simbolo di una potenza demoniaca. In generale, si può affermare che le azioni di Don Giovanni fanno di lui la vittima designata di un sacrificio collettivo e se si intende l'oracolo nel senso di Girard, facendo riferimento alle argomentazioni presenti ne *La violenza e il sacro*, questo può essere definito proprio come l'espressione della collettività, che impone la morte di una vittima sacrificale per restaurare una pace che, come la scena ultima evidenzia, è sempre effimera.

Don Giovanni mina quelli che sono i capisaldi di una società bene ordinata, il matrimonio su tutti, e le relazioni che instaura fra le persone distruggono la premessa necessaria a qualsiasi forma di rapporto umano autentico. Recuperare la pace significa, dunque, ristabilire l'ordine e la fede nelle strutture portanti della società e delle sue gerarchie, come avviene ad esempio nelle *Nozze di Figaro*. La morte di Don Giovanni è

⁹ Irving SINGER, *Mozart and Beethoven: The Concept of Love in Their Operas*, MIT Press, Cambridge 1997, p. 48.

¹⁰ René GIRARD, *A theatre of envy. William Shakespeare*, Grasset & Fasquelle, Paris 1990, tr. it. Giovanni Luciani, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 2001, p. 342.

l'unica garanzia, illusoria, del mantenimento dell'ordine e dell'identità degli altri personaggi e, per gli spettatori, una vera e propria catarsi. Chiudere lo spettacolo con l'immagine di Don Giovanni che viene punito dalla giustizia divina è senza dubbio liberatorio, ma allo stesso tempo fuorviante: lo spettatore non è schierato dalla parte di Don Giovanni, almeno fino al momento della sua morte. Inoltre, l'immagine della giustizia divina che scende dal cielo per punire l'empio traditore, come si è detto, serve ad attribuire la responsabilità del linciaggio a un agente esterno, che trascende i meccanismi della violenza mimetica, evidentemente tutta umana. È forse proprio questa consapevolezza che elimina la catarsi finale e forse è proprio per questo motivo che la questione della scena ultima è così problematica: facendo emergere questa verità antropologica, il mito stesso si trasforma in uno smascheramento del meccanismo vittimario e persecutorio.

Tuttavia, la storia e la mitologia insegnano che non è conveniente, ai fini della coesione sociale, eliminare le differenze tra la comunità e la vittima, ma è opportuno rimarcare quelle tra innocenti e colpevole, tra una violenza buona e ordinata, imposta da un'entità superiore, e una violenza cattiva, in questo caso quella del sangue impuro versato dal Commendatore. Al contrario, la consapevolezza di questo meccanismo sarebbe nociva, soprattutto per il pubblico, che dunque ha bisogno di una menzogna ragionevole che farà sembrare la morte di Don Giovanni «necessaria, e non spietata; e così presentandosi agli occhi della gente, saremo chiamati liberatori, non assassini».¹¹

Forse, dunque, è vero quello che ha scritto Freud in *Totem e Tabù*, che «la scena sul palcoscenico procede [...] al servizio di una raffinata ipocrisia»¹² ed è per questo che la menzogna romantica del Convitato di pietra è sopravvissuta così a lungo.

Si può definire Don Giovanni come un vero e proprio eroe dell'indifferenziazione: egli è senza dubbio il responsabile della crisi che genera il meccanismo vittimario. Un'analisi puntuale del secondo atto può aiutare a individuare le condizioni che permettono la nascita di quella che Girard chiama «mimesi dell'antagonista», cioè la coalizione di più individui contro «un identico avversario che vogliono tutti abbattere».¹³

Nel pensiero di Girard, il momento dell'innescò del meccanismo persecutorio è proprio la crisi delle differenze, causata dal conflitto tra doppi rivali: riprendendo e

¹¹ William SHAKESPEARE, *Giulio Cesare*, Garzanti, Milano 1993, II, I.

¹² Sigmund FREUD, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, H. Heller & Cie., Leipzig und Wien 1913, tr. it. Silvano Daniele, *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bollati Boringhieri, Torino 1969, p. 209.

¹³ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, tr. it. Rolando Damiani, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2001, p. 44.

ampliando alcune argomentazioni del pensiero di Tocqueville, egli osserva che la passione dominante quando si perdono le differenze è l'invidia.

Il filosofo franco-americano tematizza il concetto di desiderio metafisico, nel senso di non materiale, proprio a partire da queste argomentazioni: «non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società».¹⁴

Il carattere estremamente “indifferenziante” di Don Giovanni è senza dubbio evidente e forse non ha bisogno di essere spiegato, ma è opportuno soffermarsi brevemente su questo aspetto per capire meglio come mai sei personaggi inizialmente ben differenziati finiscano per coalizzarsi contro un nemico comune, che non a caso sarà proprio l'autore della crisi. Vi è una descrizione del carattere dell'eroe già nelle prime scene, in particolare nell'aria del catalogo, che è uno dei capisaldi della tradizione teatrale di Don Giovanni; una sfumatura interessante è che, a differenza del testo di Bertati, che si conclude con i versi «Delle vecchie solamente / Non si sente ad infiammar», nel libretto di Da Ponte l'appetito di Don Giovanni è assolutamente “indiscriminante”.

Il momento più alto della crisi di indifferenziazione è senza dubbio il finale del primo atto: quello che finora è stato l'elemento più significativo perché vengano mantenute delle gerarchie, cioè la differenza di rango in questa scena crolla definitivamente. Questa scena è particolarmente interessante sotto diversi aspetti: come è già stato sottolineato, i ruoli si invertono per la prima volta e Don Giovanni viene ingannato con la sua stessa arma, la maschera. Il predatore rimane vittima delle sue stesse prede, che solo ora si coalizzano contro di lui; le tre maschere si confondono con gli altri invitati. La festa è aperta a tutti quanti, mascherati e non, di qualsiasi estrazione sociale: se le tre coppie iniziano a danzare su tre tempi diversi, tuttavia Mozart è riuscito a far convergere le tre orchestre in una voce sola, raggiungendo una soglia drammatica insopportabile. Sono le tre storie parallele di Anna, Elvira e Zerlina che ora diventano la stessa: Elvira e Zerlina si erano già unite dopo la seduzione nel duetto *Là ci darem la mano*; l'incontro tra Donna Elvira e Donna Anna avviene invece solo nel quartetto n. 9, dopo l'aria *Non ti fidar, o misera*.

A partire dal re minore del terzetto delle maschere, inoltre, l'asse tonale di re maggiore, associato all'immagine di Don Giovanni, rimarrà costante fino all'intervento del Convitato di pietra nel finale del secondo atto. La scena della festa riunisce infatti

¹⁴ René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2003, p. 77.

tutti i personaggi in un solo spazio scenico, in perfetta coerenza con le previsioni di Don Giovanni nell'aria dello champagne, *Fin ch'han dal vino*.

Già qui si prepara il terreno per la tempesta che seguirà al termine della festa, dimostrazione, ancora una volta, del fatto che il concertato manifesta la problematicità dell'azione collettiva. «Il parossismo agogico e ritmico», scrive il Kunze,

annuncia che nel finale non soltanto verrà turbata una festa, ma verrà scardinato qualsiasi ordine musicale. La sovrapposizione delle tre danze produce un'impressione non di concordia e comunanza, bensì di disarmonia e distruzione di qualsiasi possibilità di convivenza umana.¹⁵

In questa scena, persino i due piani drammatico e musicale si fondono. La musica è suonata sul palcoscenico e tutte le forze convergono nello stesso piano d'azione. Le tre danze, inconciliabili tanto quanto i differenti ambienti sociali, si uniscono definitivamente solo quando le forze divergenti vengono dirette tutte contro lo stesso centro: Don Giovanni.

Nella danza, e nelle coreografie in particolare, prende corpo un evento regolato da convenzioni sociali piuttosto rigide: l'organizzazione del movimento nello spazio, in questo caso, è dettata dalla musica. Nel contesto austriaco e tedesco, il minuetto, danza in origine di carattere aristocratico, aveva assunto la funzione di raccordo tra le classi sociali: se nelle *Nozze di Figaro* essa tende ad annullare le differenze di ceto in un momento di aggregazione sociale, in *Don Giovanni* assume in verità un significato opposto.

Il secondo atto, quasi tutto improntato sull'asse tonale di re maggiore, è dedicato a nuove seduzioni e nuove burle di Don Giovanni. Non è possibile analizzare qui ogni singola scena, ma è forse opportuno spendere qualche parola sulle vicende del secondo atto prima del duello finale tra Don Giovanni e la Statua.

Molti critici¹⁶ sono convinti che nel secondo atto vi sia un buco drammaturgico, riempito da Da Ponte utilizzando i vecchi trucchi della commedia dell'arte, cioè il travestimento e lo scambio di persona, lasciando al compositore la responsabilità di creare una musica che sapesse tenere insieme le scene in modo fluido. Tuttavia, da un'analisi puntuale delle singole scene emerge che togliendo un solo pezzo crolla buona

¹⁵ KUNZE, *Il teatro di Mozart*, p. 426.

¹⁶ In particolare Massimo MILA, *Lettura del Don Giovanni*, p. 190; Alfred EINSTEIN, *Mozart: His Character, His Work*, Oxford University Press, New York 1959, tr. it. Raffaella Lotteri, *W. A. Mozart. Il carattere e l'opera*, Ricordi, Milano 1955, p. 443; Ludwig SCHIEDERMAIR, *Mozart: sein Leben und seine Werke*, Beck, Munchen 1922, tr. it. Elisabetta Oddone, *Mozart*, Garzanti, Milano 1942, p. 330.

parte dell’impianto drammatico e, ancora una volta, l’attenzione rimane sulla figura di Don Giovanni in rapporto al castigo finale.

Il buffo duetto iniziale, per esempio, mostra ancora una volta quanto servo e padrone siano ormai uno il doppio dell’altro: ognuno dei due personaggi, infatti, ripete le frasi musicali del suo interlocutore. Lo scambio di abiti con Leporello, la seduzione di Donna Elvira, le due villotte e l’aria dei comandi militari per sventare la sortita di Masetto mettono in luce quanto i ruoli siano ormai irrimediabilmente confusi: in particolare, l’elemento comico qui non è di natura erotica, ma nasce dalla burla nei confronti di Masetto. È curioso anche il fatto che sia proprio Don Giovanni a smascherare il suo avversario e a vendicarsi dell’inganno non riuscito.

Le scene che seguono, sebbene possano sembrare una maldestra e artificiosa invenzione teatrale, sottolineano in realtà la difficoltà, tra gli amanti, di trovare un equilibrio sincero, ormai incrinato dalla presenza di doppi rivali, e che viene ricercato attraverso l’attribuzione a Don Giovanni della responsabilità della crisi.

Un altro elemento del carattere “indifferenziante” di Don Giovanni si può trovare nel finale: in particolare, la scena del cimitero e del banchetto: anche in questo caso egli non fa differenze. Nell’aria del catalogo emerge la sua inclinazione a sedurre donne di qualsiasi estrazione sociale, di qualsiasi temperamento e di qualsiasi età; l’aria dei comandi militari mette in evidenza il fatto che la burla, ovvero l’inganno, è la sua forma di relazione con qualsiasi essere umano, uomo o donna che sia. Tanto i duetti con Leporello quanto i terzetti con Donna Elvira dimostrano quanto Don Giovanni non faccia differenze tra servi, paesani, dame, cavalieri, duchi e baronesse. Nella scena del cimitero, non solo riesce a demolire quella imponente e indistruttibile barriera tra vivi e morti, ma riesce a trascinare persino Leporello dietro di sé: «il Duetto shakespeariano dell’invito alla Statua», scrive il Jouve, «è certamente uno dei momenti più strabilianti della Musica [...]. Il comico supremo e il tragico supremo si congiungono immediatamente, tanto da farci assistere alla nascita di un nuovo stile che li comprende entrambi». ¹⁷ Quando anche Don Giovanni «vede il chino», ¹⁸ si rivolge direttamente alla Statua, come fosse un suo pari, invitandolo a cena. Questa scena ha tutta l’aria di essere una vera e propria sfida a duello: Don Giovanni non fa differenze tra vivi e morti. Rispetto al convito, tradizionalmente associato a un momento di pacificazione o almeno di tregua da un conflitto, si consideri che la separazione netta tra vivi e morti nell’atto del pasto ha, nella storia dei miti, una simbologia antropologica molto precisa e molto rigida, essendo uno dei tabù più antichi della storia delle civiltà. Don Giovanni

¹⁷ JOUVE, *Il Don Giovanni di Mozart*, p. 134.

¹⁸ Così la didascalia nel libretto.

non si cura di tutto questo, riuscendo a demolire la differenza più imponente della storia dell'umanità, quella tra la vita e la morte. La confusione che crea questo atteggiamento è la stessa che suscita Mozart nello spettatore: nonostante la complessità della musica, è abbastanza chiaro su quali tonalità cantano i diversi personaggi, al di là degli intrecci linguistici. Tutto il finale secondo è sull'asse tonale del Commendatore, ma quando il Convitato di pietra dice «non si pasce di cibo mortale chi si pasce di cibo celeste», la linea vocale copre tutte e dodici le note: non ci sono più differenze di tono e questo o si ripete, come in una vera e propria dodecaфонia, oppure necessita di una fine, che in questo caso è la morte di Don Giovanni. Il meccanismo mimetico, dunque, unisce forze inizialmente divergenti tra loro sul primo responsabile della crisi. Ognuno dei sei personaggi, evidentemente, ha delle ragioni specifiche per odiare Don Giovanni: si può affermare che è l'invidia metafisica di un meccanismo mimetico ad essere responsabile della morte di Don Giovanni.

Mozart e Da Ponte mettono in scena una vicenda in cui sono coinvolti personaggi estremamente diversi tra loro, tanto per il carattere quanto per l'estrazione sociale; in mancanza di uno qualsiasi di questi, crollerebbe tutto l'impianto drammatico.

Procedendo con ordine, il primo personaggio che mostra il suo malcontento verso Don Giovanni è il suo servo: da questo punto di vista, è di importanza decisiva il primo episodio dell'introduzione, il topos teatrale del servo che sfoga la sua rabbia contro il destino o contro il padrone, spesso lamentandosi di un compito affidatogli. Il suo sfogo esplose al verso «voglio fare il gentiluomo!», ma in verità, appena sente qualcuno arrivare, verosimilmente il suo padrone, si corregge sottovoce preoccupato di non farsi sentire. Probabilmente, come mostra la scena ultima, Leporello non sarà mai in grado di riscattarsi, di emanciparsi e costruire per sé un futuro migliore: la paura e l'utile fanno di questo personaggio uno schiavo di se stesso e delle circostanze esterne. È ragionevole pensare che Leporello non desideri realmente emanciparsi, ma che più che un gentiluomo egli voglia diventare come il suo padrone; l'aria del catalogo e la seduzione di Donna Elvira mettono in evidenza questo aspetto, cioè il suo desiderio di essere come Don Giovanni, o forse essere proprio Don Giovanni. Leporello adora e invidia il suo padrone: non ha il suo coraggio, non ha la sua forza, non ha le sue abilità seduttive e ogni suo tentativo moraleggiante è sempre più buffonesco, perché alla fine torna sempre da lui. Leporello è in pericolo ogni volta, ma sa benissimo che la sua vita dipende dalle avventure di Don Giovanni: lui che non può nulla, si gloria delle conquiste e degli intrighi del suo signore. Si riconosce sempre di più nel suo modello, ma non è poi in grado di far diventare sue quelle abilità che rendono Don Giovanni così affascinante.

Da un punto di vista prettamente sociale, è analoga la situazione di Masetto. Questi odia e invidia Don Giovanni per lo stesso motivo per cui Zerlina ne rimane affascinata: il rango sociale. La sua condizione di aristocratico offre al protagonista molte armi in più: in due parole, il diritto del più forte e il potere del più ricco. Non che questo sia un elemento a favore di Don Giovanni da un punto di vista morale, al contrario, il protagonista utilizza questa “accorta usurpazione” come un “diritto irrevocabile”, e in effetti non c’è molto da discutere davanti a una spada. L’episodio dello sposalizio e l’intreccio che ne segue, tuttavia, mostrano un dato di fatto: Don Giovanni possiede delle armi che Masetto non avrà mai, per indole e per contingenze esterne. Masetto certamente soffre nel dover chinare il capo e andarsene, mentre il cavaliere tende la mano alla sua sposa, ma è talmente semplice e talmente innamorato della sua Zerlina che si lascia manovrare come un burattino. La sua umiliazione più grande non è il quasi tradimento di Zerlina, ma la sua impotenza di fronte a una forza con cui non può competere: tanto l’aria di Masetto, *Ho capito, signorsì*, quanto il pestaggio di Don Giovanni dopo l’aria dei comandi militari, sono i segni più evidenti della superiorità del protagonista rispetto al contadino che, piangendo, rimane a terra, goffo e impotente, sentendosi così sciocco nell’aver tentato di affrontare un cavaliere.

Zerlina, come si è detto, vede in Don Giovanni la possibilità di fare un salto notevole nella scala sociale, e se non fosse stato per l’intervento di Donna Elvira, probabilmente dopo qualche giorno le donne in abito da viaggio - o da sposa stando alle immagini suggerite da Losey - alla ricerca del barbaro traditore sarebbero in due. Zerlina rimarrebbe legata a Don Giovanni, perdendo anche Masetto, che a quel punto non sarebbe più disposto a giustificarla o a perdonarla. Dall’altra parte, Zerlina ha tutte le ragioni per voler eliminare Don Giovanni: in primo luogo, ad ogni contatto con il cavaliere viene messa in discussione la sua fedeltà nei confronti di Masetto; in secondo luogo, Don Giovanni crea delle aspettative che poi vengono largamente disattese, e dunque merita la sua vendetta. In terzo luogo, Zerlina è furba e molto brava a manipolare il suo sposo; ma nel momento in cui compare una potenza seduttiva come quella di Don Giovanni, ella stessa diventa un pupazzo nelle mani di un burattinaio molto pericoloso, e quindi deve trovare un modo per tenerlo lontano.

Per quanto riguarda gli altri personaggi, le dinamiche sono simili, con anche delle motivazioni etiche leggermente più complesse. Elvira è un personaggio, come Leporello, che fin da subito manifesta il suo desiderio di fare i conti con Don Giovanni: persuasa con perfide lusinghe a sposare il cavaliere, rinuncia ai voti per il matrimonio. Donna Elvira è fondamentalmente sola e disperata: come dice Leporello durante il banchetto finale, chi non prova empatia per il suo dolore «di sasso ha il core, o cor non ha». La sua iniziale richiesta di vendetta nasconde comunque il desiderio di potersi

ricongiungere con Don Giovanni, mentre i suoi tentativi di sventare le nuove seduzioni del dissoluto, più che atti di solidarietà femminile, potrebbero essere intesi come atti di gelosia. Donna Elvira è in verità la prima a scatenare la caccia a Don Giovanni, ed è quella che crea un ponte tra le diverse vicende, che altrimenti sarebbero rimaste anonime e parallele. Ed è proprio la sofferenza della dama, infatti, a suggerire, per la prima volta, il dubbio sulla persona di Don Giovanni da parte di Donna Anna e Don Ottavio.

Donna Elvira deve tentare in tutti i modi di riconquistare l'amato o, in caso di fallimento, almeno vendicarsi, ostacolando i suoi «piacevoli progressi» nelle sue conquiste. Non ci è dato conoscere il passato di Donna Elvira, ma è evidente la sua ricerca di un riferimento maschile, che spera essere Don Giovanni.

La stessa argomentazione può essere proposta a proposito di Donna Anna. Ella chiede vendetta per la morte del padre: già questo può essere un valido motivo per odiare il suo assassino, ma è probabile che dietro alla sua richiesta vi siano anche altre motivazioni, simili a quelle di Donna Elvira. Una donna senza riferimenti maschili, in quel contesto, è una donna sola: Mozart e Da Ponte, anche in questo caso, non giudicano le persone, ma descrivono la realtà in cui esse vivono; non vi è scandalo, ma una critica alle costruzioni sociali, così lontane dalla natura dell'umanità. La musica non contraddice le parole di Donna Anna quando richiede vendetta e dunque è da escludere un sentimento positivo, anche solo legato al fascino del criminale, nei confronti di Don Giovanni. La potenza dell'aria *Or sai chi l'onore* si risolve tutta contro Don Ottavio, il quale rimane immobile, non riuscendo a trovare la forza di reagire; fin dalle prime scene, il Duca cerca di consolare la sua amata dicendole «hai sposo e padre in me». Ma è proprio così? Donna Anna ha una potenza espressiva disarmante, davanti alla quale il suo promesso sposo diventa incredibilmente fragile. Anche in questo caso non ci è dato sapere come i due si siano conosciuti, quali siano le motivazioni reali della loro unione, forse puramente formali e legate a dinamiche di ceto, o se invece si tratta di un legame già intimo, come suggerisce il recitativo. Non si potrà mai sapere, ma è certo che Don Ottavio non è un riferimento per lei, non ancora. Una volta morto suo padre, viene a mancare un pilastro fondamentale della sua esistenza, non solo a livello emotivo, ma anche a livello sociale. Sembra che il desiderio di vendetta di Donna Anna sia anche la disperata richiesta di una reazione da parte del futuro marito.

A proposito di Don Ottavio, si consideri che il suo registro linguistico e musicale ha un significato ben preciso, perfettamente coerente con il clima retorico dell'opera seria italiana e con il contesto socio-culturale del tempo. Egli è senza dubbio il personaggio che è stato frainteso più di ogni altro, descritto in modo dispregiativo come uomo inetto all'azione o vero e proprio ritratto dell'impotenza. Il fraintendimento del suo ruolo,

come del resto anche di Donna Anna, si inserisce perfettamente in quel processo con cui l'opera viene interpretata in chiave romantica. Don Ottavio è certamente l'antagonista etico di Don Giovanni e la staticità delle sue arie è in perfetta antitesi rispetto alla folle vitalità dell'eroe, e come tutti i personaggi di quest'opera ha una sua dignità; questo giudizio può essere valido per entrambe le versioni autentiche, anche considerandole separatamente. Come ha suggerito Francesco Degrada,

Don Ottavio non rappresenta affatto una zona artisticamente sorda del *Don Giovanni*: al contrario, se colto nella giusta prospettiva, sottolinea la straordinaria forza di verità del linguaggio mozartiano, la sua straordinaria capacità di critica ideologica e sociale.¹⁹

Don Ottavio, in un certo senso, è un microcosmo che si relaziona e si confronta costantemente con il macrocosmo della norma morale, da cui egli dipende in tutto e per tutto. È la perfetta controparte di Don Giovanni come uomo moderno: è l'uomo del dubbio, che dopo la rivoluzione copernicana, è libero e solo. Don Giovanni è l'incarnazione della libertà e dell'azione, Don Ottavio manifestazione di solitudine e di inazione. Nel momento in cui Don Ottavio viene chiamato ad assolvere un compito così importante come la vendetta del Commendatore, si trova davanti a una scelta importante: agire, e dunque rendere giustizia privatamente a Donna Anna con una dimostrazione di virilità; oppure non agire, dubitare della vera identità di Don Giovanni, voltare le spalle alla realtà o affidarsi alle autorità, che agli occhi di Donna Anna è la stessa cosa? Non agire, in questo caso, sarebbe come subire quello che il destino ha in serbo per lui. Don Giovanni affronta la morte come se fosse una sua «amica carissima»,²⁰ senza paura della dannazione eterna; Don Ottavio, al contrario, da uomo etico qual è, si pone il problema di cosa ci sia dopo la morte e, in caso di omicidio, segnerebbe la sua stessa condanna, proprio come Don Giovanni. La paura più grande di Don Ottavio è quella di infrangere le norme giuridiche e morali e, forse, si può pensare che la sua invidia nei confronti di Don Giovanni sia da un lato rispetto al suo carisma, dall'altro rispetto al suo senso di libertà; a questo si aggiunge naturalmente il bisogno di non apparire un codardo agli occhi della donna amata. Il messaggio che offre al pubblico il personaggio di Don Ottavio ha una portata etica

¹⁹ Francesco DEGRADA, *Riflessioni sul «Don Giovanni» di Mozart*, in Talia PECKER BERIO (a cura di), *Intorno a Massimo Mila. Studi sul teatro e il Novecento musicale italiano*, Olschki, Firenze 1994, p. 79.

²⁰ L'espressione è utilizzata da Wolfgang in una lettera al padre del 4 aprile 1787, in una celebre e commovente riflessione sulla morte.

immensa: tuttavia, con la sua “pigra vendetta”,²¹ demolisce quella imponente barriera che lo separa da Don Giovanni: la legalità.

Don Ottavio probabilmente non è pronto per un gesto come quello della vendetta, ma di fronte alla sofferenza e all’ira di Donna Anna, ormai isolata e senza riferimenti, egli è costretto a reagire. È curioso il fatto che si convinca che Don Giovanni sia l’assassino del Commendatore solo nel sestetto del secondo atto, dopo il quale conferma il suo giuramento di vendetta nell’aria *Il mio tesoro intanto*, il testo della quale è sulla falsa riga «dell’opera patetico-eroica, come si potrebbe definire l’opera seria metastasiana».²²

In conclusione, si può affermare che in *Don Giovanni* l’intreccio prende vita dallo scontro violento tra azione e reazione. Tutti i personaggi vengono travolti dalla potenza di Don Giovanni e vengono trascinati dagli eventi, rimanendo imbrigliati in una dinamica di imitazione della stessa violenza di cui inizialmente sono vittime. Si ricordi che Don Giovanni è ipermimetico, si adatta allo stile degli altri personaggi e la sua abilità nel manipolare gli altri crea automaticamente dei doppi rivali che alla fine si uniscono per eliminarlo. L’esempio più significativo di questo è la scena della danza nel primo finale, nella misura in cui nell’organizzazione coreografica si risolve proprio quell’antinomia tra libertà di movimento e architettura formale. In ogni istante i personaggi di Mozart sono chiamati a fare delle scelte: restare coinvolti in una dinamica mimetica, schiavi delle proprie paure e delle aspettative degli altri, o più in generale delle proprie passioni, oppure sentirsi liberi di rispondere in modo alternativo alla violenza di Don Giovanni.

Questa tesi è confermata dall’analisi dei due momenti fondamentali dell’ouverture: i due modi non si conciliano, ma si combattono. Credo che il senso del *Don Giovanni* di Mozart e Da Ponte sia esattamente questo: il confronto conflittuale tra forze opposte. Il conflitto tra vita e morte, tra ragione e passione, tra determinismo e libertà, tra costruzioni culturali e condizioni naturali, tra violenza e non violenza.

L’utilizzo dell’antropologia mimetica girardiana per rileggere l’opera impone però una riflessione non solo sul meccanismo vittimario che ribalta il rapporto tra carnefice e vittima, ma anche sul concetto di sacro, che è inteso come la proiezione delle azioni omicide della folla ormai indifferenziata. Dato che l’opera è costruita su due assi tonali fondamentali di re minore e re maggiore, si può provare a ridefinire il valore simbolico di queste due forze che si combattono dall’inizio dell’Overture fino alla fine del secondo atto: lo scontro finale si può quindi intendere come lo scontro tra una folle

²¹ L’espressione è di Girard a proposito di Amleto, ma per analogia con la linea di ruolo del principe shakespeariano, è opportuna anche a proposito di Don Ottavio.

²² KUNZE, *Il teatro di Mozart*, p. 448.

ricerca della libertà individuale, di cui Don Giovanni è incarnazione - «l'anima di bronzo», come lo chiama il suo servo - e la fissità della norma convenzionalmente accettata, rappresentata dalla Statua di marmo, che impone un determinato rigorismo morale. In questo secondo livello di lettura dell'opera, dunque, non trova spazio una soluzione di continuità tra la morte del Commendatore e il suo ritorno in qualità di ministro della giustizia divina.

Quanto a Don Giovanni, «giovane cavaliere estremamente licenzioso»,²³ la libertà da qualsiasi vincolo è la condizione irrinunciabile alla sua esistenza, ed è per questo che in questo dramma giocoso non è possibile costruire delle relazioni umane autentiche: il comportamento dell'eroe, evidentemente, è un impedimento decisivo, ma non l'unico. La reale colpa dell'eroe è quella di incarnare un ideale di libertà che non si concilia con l'ordine sociale in cui ogni cosa è al proprio posto, in cui chi si pone al di fuori degli schemi convenzionali è destinato a morire, per poter garantire un certo grado di stabilità, in verità apparente, a coloro che sopravvivono e che troppo spesso si arrogano il diritto di elevarsi a giudici. Si spiega allora l'importanza della scena ultima e del concertato finale, perché mette in evidenza una verità fondamentale, cioè che il recupero della pace e dell'ordine attraverso una condanna a morte, fisica o spirituale che sia, sicuramente è una menzogna, e probabilmente non si può definire un atto di giustizia.

Nota bibliografica

Alfred EINSTEIN, *Mozart: His Character, His Work*, Oxford University Press, New York 1959, tr. it. Raffaella Lotteri, *W. A. Mozart. Il carattere e l'opera*, Ricordi, Milano 1955.

Francesco DEGRADA, *Riflessioni sul «Don Giovanni» di Mozart*, in Talia PECKER BERIO (a cura di), *Intorno a Massimo Mila. Studi sul teatro e il Novecento musicale italiano*, Olschki, Firenze 1994.

Irving SINGER, *Mozart and Beethoven: The Concept of Love in Their Operas*, MIT Press, Cambridge 1997.

Lidia BRAMANI, *Le Nozze di Figaro. Mozart massone e illuminista*, Il Saggiatore, Milano 2020.

²³ Così la didascalia nel libretto originale.

- Lorenzo DA PONTE, *Il dissoluto punito ossia Don Giovanni*, in *Tre libretti per Mozart*, Rizzoli, Milano 2002.
- Ludwig SCHIEDERMAIR, *Mozart: sein Leben und seine Werke*, Beck, Munchen 1922, tr. it. Elisabetta Oddone, *Mozart*, Garzanti, Milano 1942.
- Massimo MILA, *Lettura del Don Giovanni di Mozart*, BUR, Milano 2011.
- Pierre-Jean JOUVE, *Le Don Juan de Mozart*, L.U.F./Egloff, Fribourg 1942, tr. it. Tea Turtolla, *Il Don Giovanni di Mozart*, Adelphi, Milano 2001.
- René GIRARD, *A theatre of envy. William Shakespeare*, Grasset & Fasquelle, Paris 1990, tr. it. Giovanni Luciani, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 2001.
- René GIRARD, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, Paris 2007, tr. it. Giuseppe Fornari, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008.
- René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, tr. it. Rolando Damiani, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2001.
- René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2003.
- Sigmund FREUD, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, H. Heller & Cie., Leipzig und Wien 1913, tr. it. Silvano Daniele, *Totem e tabù. Concorde nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bollati Boringhieri, Torino 1969.
- Stefan KUNZE, *Mozarts Opern*, Philipp Reclam, Stuttgart 1984, tr. it. Leonardo Cavari, *Il teatro di Mozart*, Marsilio, Venezia 2006.
- William SHAKESPEARE, *Giulio Cesare*, Garzanti, Milano 1993.
- .

Sezione quinta

Controversie

EMANUELE SEVERINO: IL CERCHIO DELL'APPARIRE

Dario SACCHI

(Università Cattolica del Sacro Cuore)

È passato ormai più di un anno da quel 17 gennaio 2020 nel quale, a quasi 91 anni (era nato il 26 febbraio 1929 nella medesima città, Brescia, in cui è sempre vissuto), Emanuele Severino ci ha lasciati: senza dubbio una figura di grande rilievo nella filosofia italiana degli ultimi sessant'anni, un pensatore che anche da chi non ne ha mai condiviso le posizioni è sempre stato apprezzato se non altro per il suo grande rigore logico e per l'estrema coerenza delle sue argomentazioni. Nulla di strano, allora, che proprio su questi suoi notevoli pregi abbiano insistito gli articoli commemorativi pubblicati dalla grande stampa sia l'anno scorso in occasione della sua scomparsa sia quest'anno in occasione del primo anniversario della medesima, articoli recanti le firme di molti filosofi italiani di fama pari o di poco inferiore alla sua, tutti notoriamente *non* concordanti con il suo “ritorno a Parmenide”.

Eppure questo coro di lodi non ha mancato di ridestare in noi perplessità già provate più volte quando egli era in vita. Una volta di più abbiamo rilevato la tendenza a sottovalutare un punto di importanza decisiva, e cioè che, prima ancora di essere un pensatore molto rigoroso e coerente, Severino è stato un pensatore che ha creduto di poter validamente affermare che l'esperienza non attesta, nel divenire, il non-essere ancora o il non-esser più delle varie determinazioni della realtà, ma solo il loro apparire e scomparire. Questa, che è propriamente la tesi *fenomenologica* del Nostro e rappresenta per giunta la parte più originale del suo pensiero, non ha mai ricevuto nemmeno una piccola parte dell'attenzione che invece è sempre stata tributata alla tesi *logico-ontologica* (quella propriamente “parmenidea”, di per sé meno originale anche se, certo, assolutamente prioritaria e fondante sul piano speculativo), affermate l'autocontraddittorietà e quindi l'impossibilità del divenire tradizionalmente inteso come passaggio delle determinazioni dal nulla all'essere o, viceversa, dall'essere al nulla; eppure senza il soccorso che sembra esserle offerto dalla suddetta acquisizione di carattere fenomenologico la tesi logico-metafisica risulterebbe squalificata in partenza,

perché di fronte all'opposta istanza proveniente dall'esperienza sensibile non le resterebbe altra via che l'inaccettabile declassamento – già vanamente tentato dal Parmenide storico – del divenire empirico a illusione o a mera apparenza.

Ora, se davvero Severino avesse ragione per quanto riguarda il versante fenomenologico del suo pensiero allora non avrebbe senso continuare a pensare alla sua filosofia come a qualcosa di assai coerente, ma probabilmente falso (come pare sottintendere chi la considera come una filosofia *se non altro* coerente): essa sarebbe, al contrario, l'unica filosofia vera (sarebbe effettivamente la rivelazione dell'Essere, come lui ha sempre preteso), laddove tutte le altre sarebbero, esse sì, clamorosamente false, per avere sempre sovrapposto al dato fenomenologico un'interpretazione gravemente scorretta. Se d'altra parte sul punto in questione egli dovesse avere torto (e chi gli riconosce principalmente o addirittura solamente la virtù della coerenza sembra in fondo sottintendere proprio questo) non si vede quale valore potrebbe avere una coerenza come la sua, assolutamente fittizia perché ottenuta nel modo più facile, ossia violentando il dato d'esperienza.

Per poter formulare un motivato giudizio sull'effettiva validità della filosofia di Severino appare dunque assolutamente indispensabile prendere direttamente ed esplicitamente in considerazione il versante fenomenologico della sua riflessione, ed è quanto cercheremo di fare in questo nostro contributo, non senza avere prima sinteticamente richiamato anche il versante logico-metafisico della medesima.

Ogni ente è eterno, come una volta per tutte ci ha insegnato Parmenide. Perché, se un ente non esistesse sempre, allora prima del suo sorgere o dopo il suo venir meno si darebbe un tempo in cui si può dire che “questo ente non-è (non-è ancora o non-è più)”, ossia che “questo ente è nulla”: si darebbe, insomma, un tempo in cui è vera una autocontraddizione. La formulazione del principio di non contraddizione data da Aristotele nel *De Interpretatione*, secondo la quale “è necessario che l'ente sia, quando è, e che non sia, quando non è” (19 a 23) è invece essa stessa contraddittoria perché non ha nulla da obiettare contro l'assurda ipotesi che si dia un tempo in cui l'ente non-è: e questo, secondo Severino, è sufficiente per attestare il carattere nichilistico e profondamente alienato di tutta la filosofia occidentale dopo Parmenide.

Tuttavia (ed eccoci giunti al punto che qui ci interessa in modo particolare) egli ammette che gli eterni appaiono e scompaiono: questa è a suo avviso l'unica maniera non nichilistica di concepire l'innegabile variare dei contenuti della nostra esperienza, visto che “l'esperienza dello scomparire *non* è esperienza dell'annientamento dell'ente che compare”.¹

¹ Emanuele SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 150.

A noi sembra però che così la difficoltà venga solo spostata, non risolta: infatti come negare che, almeno quando il soggetto di cui si predica il non apparire più è quell'ente che coincide con l'apparire stesso di un qualsiasi ente, ci si trovi di fronte a un autentico non-essere? L'apparire si caratterizza appunto come quell'unico ente il cui non apparire vale immediatamente come un non-essere (così come un rosso-che-non-è-più-rosso sarebbe in realtà un rosso che non-è più, *simpliciter*). Dunque il divenire tradizionalmente inteso è empiricamente dato, cioè è ben reale, e non si riduce a un mero prodotto della falsa “ermeneutica dell'apparire” operata dalla “coscienza alienata” dell'Occidente.

Questa replica tuttavia potrebbe non sembrare sufficiente di fronte a quei luoghi della sua opera nei quali Severino si è preoccupato di addurre a sostegno del suo opposto punto di vista alcune argomentazioni chiamanti in causa la struttura stessa dell'apparire come tale. Il più chiaro ed essenziale di tali luoghi è a nostro avviso il seguente.

La totalità del divenire è l'apparire del divenire, in quanto comparire dell'eterno. E l'apparire del comparire dell'eterno non si trasforma dall'esser non includente all'essere includente il cerchio dell'apparire che include questa lampada accesa, ma è *l'indiveniente* apparire del divenire, ossia del processo in cui dapprima appare quell'eterno che è il cerchio non includente, e poi appare il cerchio che include questa lampada accesa. *L'apparire del divenire* – ossia del comparire e dello scomparire dell'eterno – *non diviene*: non solo nel senso, che è proprio di ogni ente, che non esce dal nulla e non vi ritorna, ma nemmeno nel senso che comincia e cessa di apparire; e proprio per questo non si trasforma da qualcosa che non include in qualcosa che include il sopraggiungente, ma è *l'indiveniente* apparire del sopraggiungere. Nell'*indiveniente* apparire viene ad apparire che all'eterno che non include il sopraggiungente si aggiunge l'eterno che lo include.²

*La coscienza del divenire non passa dal non includere all'includere ciò che sopraggiunge, ma è l'indiveniente apparire del sopraggiungere: ecco l'idea di fondo sottostante alla negazione severiniana dell'evidenza fenomenologica del mutamento come passaggio dall'essere al nulla o viceversa. Un'idea di fronte alla quale l'obiezione sopra formulata (secondo la quale, allorché un ente non appare più, almeno il suo apparire si annulla e dunque non si limita a scomparire) sembra non essere più valida. Per affermare l'evidenza dell'annullamento, infatti, ora non pare più sufficiente rilevare che, mentre in linea di principio è possibile disgiungere l'ente dal suo apparire, non è invece possibile disgiungere l'apparire da se stesso; non pare più sufficiente questo rilievo perché nel passo che ora abbiamo letto si fa riferimento a un apparire *trascendentale* che è eterno in*

² Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995, p. 191.

un senso ulteriore a quello in cui sarebbero eterni i suoi contenuti³ (fra i quali per Severino sono certamente incluse anche le datità fenomenologiche dei contenuti stessi: il loro apparire *empirico*, appunto).

Il divenire – così si potrebbe parafrasare il brano sopra riportato – consta di un prima e di un poi; sperimentare il divenire implica dunque sperimentare un prima e un poi, ma questo è possibile solo sperimentandoli in un *unico* atto d'esperienza, giacché se gli atti sono due, uno per il prima e l'altro per il poi, io non apprendo né il prima come prima (del suo poi) né il poi come poi (del suo prima), ma apprendo semplicemente un punto, uno stato, e un altro punto, un altro stato. Anzi neppure *un altro* apprendo *come altro*, perché per apprenderlo come altro bisogna apprenderlo insieme, in qualche modo, con il suo altro. Ora quest'unità della coscienza del passato e del presente, *questa coscienza del divenire è qualcosa che non diviene*; potrà essere appresa come diveniente in quanto non sia più considerata come coscienza del divenire ma come momento, essa stessa, di un determinato divenire: ma in tal caso rimanderà a una superiore unità di coscienza in cui essa sia appresa e, di rimando in rimando, alla fine si troverà l'unità della coscienza senz'altro, cioè la coscienza di tutta la realtà diveniente di cui si ha esperienza. Questa totalità è dunque compresa sotto un'unità della coscienza tale da non poter essere sperimentata a sua volta come diveniente, cioè come composta di un prima e di un poi: il prima e il poi sono confinati nel suo contenuto, vale a dire in ciò di cui essa è coscienza. Dunque la coscienza che, come si è visto, ha tutto il suo contenuto compresente a se stessa non passa dal non includere all'includere quel contenuto.

Concludendo: *la coscienza del divenire è qualcosa che scinde da sé ogni diveniente*, compreso lo stesso io individuale o io empirico, *abbassandolo a suo oggetto o contenuto*. D'altronde, che il divenire dell'oggetto non sia un annullarsi ma uno scomparire lo avevamo concesso a Severino fin dal primo momento, e così il cerchio si chiude: si direbbe proprio che egli sia riuscito, più ancora che a dimostrare, semplicemente a mostrare (come in effetti si proponeva) che nella totalità del reale non c'è nulla che divenga in senso nichilistico.

Sì, forse ci è riuscito. Ma a che prezzo?

Lo abbiamo visto proprio ora: al prezzo di oggettivare completamente l'io individuale, di ridurlo a una dimensione puramente empirica, di spogliarlo di ogni carattere per cui possa essere propriamente considerato una *persona*: a cominciare, ovviamente, dalla sua libertà, in modo che sia possibile consegnarlo per intero al “destino della necessità”.

³ Perché esclude qualsiasi processualità, anche quella non-nichilistica in cui formalmente non ne va dell'essere ma “solo” dell'apparire.

Ma, se tutto è necessario, allora la stessa affermazione che tutto è necessario potrà essere pronunciata solamente da qualcuno che è determinato, è necessitato, è destinato a pronunciarla e non da qualcuno che l'abbia considerata oggettivamente e conclusivamente valutata come qualcosa di valido e di vero; se non c'è libertà – la libertà del singolo uomo – cade non solo la distinzione fra bene e male ma anche la distinzione fra verità ed errore, e questo naturalmente vale anche per quel singolo che è Emanuele Severino. Se ciò che egli ha pensato e scritto lo ha pensato e scritto per una necessità della sua natura che gli avrebbe impedito di pensare e di scrivere altrimenti, allora quei suoi pensieri e quei suoi scritti sono privi di valore veritativo: non nel senso che non possano contenere affermazioni vere, ma nel senso che questa loro eventuale veridicità sarebbe meramente accidentale. Quelle eventuali affermazioni sarebbero vere, per così dire, non formalmente ma solo materialmente, dato che nello scenario da esse stesse delineato la verità, paradossalmente, risulta inattuabile: il che vuol dire che si può sì incontrarla di fatto – così come un orologio rotto segna due volte al giorno l'ora esatta – ma senza possedere alcun criterio per riconoscerla come tale, ossia per discriminarla da un errore del quale non si è mai d'altronde responsabili.

Ne viene che il declassamento dell'io individuale non è qualcosa di realmente pensabile e che il cosiddetto soggetto empirico non può essere solamente un contenuto ma deve essere anche il “portatore” della coscienza del divenire; d'altronde solo così i conti tornano veramente anche per quest'ultima perché, se essa è veramente una coscienza “trascendentale”, non può né deve essere entificata o ipostatizzata. Essa è sì indiveniente, com'è stato giustamente messo in luce, ma non lo è *realmente* bensì soltanto idealmente. La sua eternità non è altro che l'eternità “negativa”, e tutto sommato fittizia, degli enti ideali e degli apriori gnoseologici; e se l'unico apparire propriamente esistente è quello che chiamiamo empirico allora l'indivenienza dell'“indiveniente apparire del sopraggiungere” è qualcosa di non meno ideale di quanto lo sia la cavallinità a fronte dei cavalli in carne ed ossa, perché ciò che è reale può solo “passare dal non includere all'includere ciò che sopraggiunge”.

Ma allora, se le cose stanno così, si rivela indispensabile tornare a prendere in considerazione il versante logico-metafisico del pensiero di Severino, perché dalla sconfessione di quello fenomenologico non può non subire un contraccolpo la stessa tesi “parmenidea”, ormai rimasta priva della convalida empirica di cui necessitava per non essere immediatamente “falsificata”. Certo, non sembra facilissimo il compito di rinvenire un difetto di natura propriamente logica entro un principio come quello secondo il quale “l'essere non può non essere”, che Severino ha spesso avuto buon gioco nel far apparire come la quintessenza della logicità. D'altra parte un simile difetto deve pur annidarsi nel cuore del suddetto principio, altrimenti assisteremmo

all'insorgere di un'antinomia destinata a coinvolgere in qualche modo il nostro sapere nella sua integralità (“la struttura originaria” del sapere, per usare un'espressione a lui molto cara che infatti corrisponde al titolo della sua prima grande opera) perché sarebbe originata nientemeno che dal contrasto fra la più elementare legge logica e la più immediata attestazione dei sensi.

Proviamo a riflettere, dunque. In verità, anche concepita “nichilisticamente”, l'esperienza a rigore non attesta il non-essere dell'*essere* (= di “ciò per cui” l'ente è: nel linguaggio di S. Tommaso d'Aquino l'*actus essendi*) ma semplicemente il non-essere dell'*ente*. Ora, soltanto il nullificarsi dell'essere comporta un'effettiva contraddizione in termini: esso è però qualcosa che discenderebbe necessariamente dal divenire solo se quest'ultimo coincidesse con la totalità del reale. Certo, il compito più arduo consiste nel riuscire a pensare un ente il cui *actus essendi* non gli sia intrinseco (tale appunto è la creatura, cui è intrinseca solo l'*existentia* come “fatto” di essere perché la sua realtà in atto la deve per intero al Creatore), laddove in prima battuta è per noi del tutto naturale pensare gli enti della nostra esperienza come dotati di un “atto di essere” intrinseco (o, meglio ancora, considerarli alla luce di un concetto di essere ancora generico, che non discrimina fra “esistenza” e “atto di essere”), ciò che d'altronde non ci consente di pensarli come divenienti senza incorrere nella contraddizione sopra richiamata. La quale in effetti è quella denunciata da Severino ed è in certo qual modo una contraddizione “preziosa”, benché non nel senso da lui preconizzato, dato che ci conduce ad affermare in maniera fondata non già, come egli ritiene, l'eternità e l'immutabilità di ogni ente, bensì una prospettiva di autentica trascendenza metafisica, implicante la distinzione fra un Essere per essenza, che è sì eterno e immutabile, e un essere per partecipazione, l'“ente” propriamente detto, che invece è strutturalmente molteplice e mutevole.

In questo senso è doveroso riconoscere che all'interno dell'attuale dibattito filosofico le riflessioni di Severino intorno a tematiche schiettamente ontologiche hanno comunque svolto una funzione di notevole rilievo, contribuendo come poche altre a tenere desta l'attenzione degli studiosi di filosofia su quello stile genuinamente metafisico del filosofare che oggi non sembra trovare molti cultori. Né attualmente ci sembra pensabile un qualsiasi accesso alla metafisica di trascendenza che non passi attraverso il riconoscimento di un'autentica dignità speculativa alla concezione severiniana dell'essere e del principio di non contraddizione e alla peculiare, specifica problematica che ne scaturisce. D'altra parte già Gustavo Bontadini, Maestro del pensatore bresciano (nonché, *si parva licet...*, di chi scrive), aveva provveduto fin dagli anni immediatamente successivi all'ultima guerra a presentare esplicitamente la metafisica classica come una forma di neoparmenidismo (implicitamente l'aveva

caratterizzata così anche in precedenza), attribuendo al grande Eleate il merito di avere avvistato per primo il nucleo perenne di verità insito nella componente schiettamente inferenziale di quella metafisica. Ma per operare questo giusto riconoscimento e per attuare quell'auspicabile rigorizzazione logica dell'inferenza metempirica che Bontadini seppe eseguire su tale base⁴ non occorre l'assolutizzazione del lascito eleatico perseguita successivamente da Severino, perpetrando quella forzatura del dato fenomenologico che abbiamo vista in queste pagine.

Nota bibliografica

Gustavo BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938, 1979, 1995.

Gustavo BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, La Scuola, Brescia 1952; Vita e Pensiero, Milano 1996.

Emanuele SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972; Adelphi, Milano, 1982.

Emanuele SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

Emanuele SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995.

⁴ Soprattutto nelle pagine conclusive di *Dal problematicismo alla metafisica*, La Scuola, Brescia 1952; ora Vita e Pensiero, Milano 1996.

EMANUELE SEVERINO: UN EMPIRISTA RADICALE?

Rocco RONCHI

(Università degli Studi dell'Aquila)

Nel pensiero di Severino è possibile distinguere un versante logico-metafisico ed un versante fenomenologico, tra loro, per altro, rigorosamente implicati. Dario Sacchi ne conclude che la metafisica severiniana “tiene” *se e solo se* è confermata sul piano fenomenologico. Se non lo fosse andrebbe congedata come una fallacia della concretezza malposta. La tesi «l'essere è e non può non essere» (la severiniana «quintessenza della logicità», secondo Sacchi) funziona, insomma, se è quanto l'esperienza convalida con la potenza dell'evidenza. Per Sacchi, però, la fenomenologia severiniana “non tiene” *ergo* la tesi logico-metafisica di Severino deve essere revisionata. Vale per Dio ma non per la creatura. Necessità e contingenza si ripartiscono allora serenamente il reale, secondo una modalità ben nota, che mette fine allo scandalo severiniano di una eternità e necessità accordata all'ente *come tale*, a ogni ente, nessuno escluso, una eternità ed una necessità che si deve supporre estesa perfino a quei capelli, a quel fango e a quel sudiciume ai quali, nel *Parmenide* platonico, il giovane Socrate rifiutava di assegnare una Idea corrispondente. Ricordiamo infatti, ad onore della radicalità della impresa severiniana, che nelle prime battute di quel dialogo Parmenide fissava il cominciamento del filosofare proprio nella possibilità di illuminare anche quei resti abietti e apparentemente irrilevanti con la luce dell'Idea del Bene. «Socrate, sei ancora giovane, - disse Parmenide – e la filosofia non ti ha ancora preso come, a mio avviso, ti prenderà il giorno in cui non disprezzerai più nessuna di queste realtà» (*Parm.* 130 e 1-3).

Ciò che vorrei mostrare nelle pagine che seguono è che la fenomenologia severiniana *tiene*. Essa è coerente al programma di ricerca di un empirismo finalmente integrale o di un empirismo “vero” come lo ha chiamato una volta Bergson: la metafisica, scrive Bergson nell'ultima riga della sua *Introduzione alla metafisica*, “la si potrebbe definire come *l'esperienza integrale*”.¹ Il *non poter non essere* è la struttura dell'esperienza se si sta

¹ Henry BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, p. 72.

all'evidenza fenomenologica. La tesi "parmenidea" «l'essere è *non può non essere*» è, quindi, d'ordine fenomenologico. Questo non significa tuttavia convalidare il versante metafisico del pensiero di Severino, come risulterebbe invece dall'alternativa posta da Sacchi. La metafisica severiniana è infatti il risultato di una *traduzione* in termini logici di una intuizione originaria. Tale traduzione, del tutto legittima giacché risponde ad un bisogno di orientamento da parte dell'uomo, è però all'origine di una fallacia metafisica quando assume gli oggetti teorici prodotti da quella traduzione come i mattoni di cui sarebbe fatta l'esperienza nella sua immediatezza. Necessità ed eternità ritrovati al termine di una riduzione della contraddittorietà della contingenza del divenire, non sono, insomma, il *non poter non essere* dell'esperienza fenomenologicamente intuita. La necessità e l'eternità sono piuttosto il *non poter non essere* rifratto nel prisma del dire logico, vale a dire passato al vaglio proprio di quel *nulla* che il dato fenomenologico escludeva a priori e che il *logos* severiniano, come ogni *logos* meta-fisico, deve però assumere per poterne poi mostrare l'assoluta contraddittorietà.

La fenomenologia severiniana si regge sulla contestazione radicale della coestensione di esperienza e divenire che tutte le classiche obiezioni all'eleatismo invece preuspongono. La vulgata afferma che sarebbe sufficiente alzarsi dalla sedia per mostrare all'interlocutore eleatico l'evidenza del divenire che quello confuta restando *immobile* sul piano astratto del giudizio. L'immediatezza del divenire smentirebbe il prodotto della mediazione riflessiva. Il *poter non essere*, la contingenza, descriverebbe allora adeguatamente l'esperienza. In realtà non c'è traccia di divenire nell'esperienza "pura" e la realtà irrefutabile del cambiamento non è indizio di una contingenza nelle cose. Questa è la tesi veramente scandalosa della fenomenologia di Severino. Sacchi riporta un passo di *Tautòtes* nel quale Severino adduce a sostegno della sua tesi metafisica l'evidenza fenomenologica. L'apparire, il "puro" apparire, non l'apparenza!, testimonia, secondo Severino, a favore della tesi che la supposta evidenza del divenire smentirebbe. Il cuore dell'argomentazione severiniana è il seguente enunciato speculativo sul quale concentreremo la nostra attenzione: «L'*apparire del divenire* – ossia del comparire e dello scomparire dell'eterno – *non diviene*».² Il divenire è certamente *qualcosa* che appare: una lampada si accende e la *stessa* lampada si spegne. Appare qualcosa e appare il sopraggiungere di qualcos'altro. La cosa appare mutare restando la *stessa* cosa. Questo non significa però che esperienza e divenire siano il medesimo. L'esperienza è esperienza *del* divenire ma non è divenire. L'esperienza del divenire non è essa stessa diveniente. L'apparire di ciò che appare non può infatti a sua volta divenire. Non può avere inizio o fine. Basta veramente poco per comprenderlo: se

² Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995, p. 191.

infatti anche l'apparire di ciò che appare divenisse, ce cioè cessasse di apparire o cominciasse ad apparire, allora ci vorrebbe un altro apparire, di livello superiore, che lo contenesse come suo elemento, che contenesse cioè il primo e il secondo apparire. E così via all'infinito. L'evidenza fenomenologica, il "dato immediato", non è allora il divenire ma l'apparire di ciò che diviene. L'evidenza è "che" qualcosa appare. Quel "che" ha la potenza di un atto che *non può non essere*. Il contenuto dell'apparire (la stessa lampada che si accende e si spegne) sarà piuttosto il risultato di una inferenza, di una "ermeneutica" dell'apparire tanto "fallace" quanto inevitabile, come lo è la stessa contingenza (il poter non essere accesa della lampada). Mi sia consentito di chiedere a questo punto: non era questo, forse, il risultato anch'esso "scandaloso" della seconda *Meditazione metafisica* di Descartes? Da un lato: certezza incontrovertibile del puro apparire; dall'altro, *simultaneamente*: scetticismo illimitato sullo statuto ontologico di ciò che appare, anche se queste fossero le verità necessarie ed eterne della matematica. Che intuizione è l'intuizione del *cogito sum* se non l'apparire in un istante sottratto al tempo dell'apparire stesso nella sua differenza di natura e nella sua implicazione necessaria con *ciò* che appare? Se non *l'apparire dell'apparire* che è sempre *simultaneamente* apparire *di qualcosa* e apparire *a qualcuno*?

Che l'evidenza fenomenologica fosse sottratta al divenire e alla contingenza era faccenda ben nota già ad Aristotele il quale in *De Interpretatione* 19 a 23 riconosceva che ogni ente, per il semplice fatto che appare – e non può non apparire per potere essere giudicato un ente contingente che può non essere – deve godere, «quando» (*otan*) apparire, dello stesso *non poter non essere* incontrovertibile degli enti eterni. Per Aristotele evidenza fenomenologica significa *energeia*, attività, produzione di effetti sensibili: ora, osserva Aristotele, affatto incurante del truismo, ciò che è, quando è, non può non essere, *omne quod est quando est necesse est esse*. Il vecchio eleate messo in scena da Platone nel suo dialogo può essere così soddisfatto: capello, fango e sudiciume, quando sono in atto, "valgono" come le essenze incorruttibili. Nessuno contesta che sul piano ontologico essi abbiano statuti modali diversi. Ma ciò che "vale", nell'orizzonte del dire predicativo assunto come filo conduttore dell'ontologia, "non vale" su quello fenomenologico. Qui *ananche*, il *non poter non essere*, la fa da padrona, senza per questo significare che tutto è necessario:³ ciò che accade è senz'altro contingente, ma il suo accadere si presenta con il tratto traumatico del *non poter non*. L'evidenza fenomenologica, per Aristotele, è dunque quella descritta dalla perfetta equazione megarica, anche se lo stagirita lo riconosce malvolentieri. L'ente non è nient'altro che

³ «Tuttavia, continua Aristotele, non è necessario né che tutto quanto è sia, né che tutto quanto non è non sia» (*De int.* 19 a 24-25)

potenza di produrre un effetto, anche piccolissimo. La potenza non è nient'altro che atto in atto, senza pause che si frappongano fra l'essere e l'esercizio. La cosa è la sua evidenza fenomenologica e nient'altro.

L'evidenza fenomenologica è insomma presenza, una presenza “eterna”, una veglia insonne, nella quale tutto passa e può passare, una presenza però che non passa come invece passano le cose che sono presenti in essa, una presenza che non può essere circoscritta, situata, determinata se non replicandosi continuamente alle spalle di se stessa. L'esperienza non si trascende, affermava Giovanni Gentile, “né dal lato dell'oggetto, che è il contenuto del conoscere, né dal lato del soggetto che ne è il principio”.⁴ Quando crediamo di farlo in realtà richiudiamo il cerchio dell'esperienza alle nostre spalle, confermando di fatto quell'immanenza assoluta dell'esperienza dalla quale con quel gesto meta-fisico si voleva invece evadere. Proprio come capita a chi vuole negare il principio di non contraddizione: negandolo in *actu signato* lo conferma in *actu exercito*. E come succede a chi vorrebbe smentire l'attualità megarica del pensiero che sta pensando... Porre, quindi, l'esperienza *come tale*, a distanza, come oggetto per un soggetto, è impossibile. Sarebbe come pretendere di circoscrivere il cogito o fare di Dio un oggetto del mondo. O ancora, come nota Wittgenstein, sarebbe come voler inscrivere il campo scopico nel quadro, dimenticando che ogni *possibile* raffigurazione suppone l'*attualità* di uno sguardo che non si lascia circoscrivere e che deve essere presupposto. Ogni trascendenza ha infatti luogo *nell'*esperienza la quale, come puro apparire, costituisce l'orizzonte sempre in atto, sempre vigente, sempre “presso di noi” del *qualcosa* esperito da *me*. Nella sua “purezza” l'esperienza (l'apparire di ciò che appare) è il piano propriamente trascendentale, senza essere per questo “soggettivo”. Grazie alla sua tesi fenomenologica («L'apparire del divenire non diviene») Severino è così arruolabile nella lista dei filosofi dell'empirismo radicale, i cui maggiori rappresentanti sono stati, nel Novecento, William James, Henri Bergson, Alfred N. Whitehead, Gilles Deleuze e, appunto, Giovanni Gentile. A rendere radicale l'empirismo è infatti l'emancipazione del piano dell'esperienza da ogni riferimento presupposto ad un oggetto reale trascendente l'esperienza come ad un soggetto, posto al di fuori di essa, che opererebbe la sintesi del molteplice sensibile. A rendere radicale l'empirismo è la constatazione che l'unità dell'esperienza appartiene al piano dell'esperienza stessa, al suo puro *farsi*, senza bisogno di fondarla in *altro* che produrrebbe quella unità.

⁴ Giovanni GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica* (1914), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 241.

Tranne Gentile, Severino non ha certo frequentato gli altri filosofi citati, ma all'empirismo radicale era stato avviato dall'insegnamento di Gustavo Bontadini. Mi riferisco alla tesi fenomenologica avanzata da Bontadini nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Nelle formidabili pagine consacrate all'«Unità dell'Esperienza», Bontadini distingueva rigorosamente il piano fenomenologico dell'apparire da quello fenomenico della parvenza. Al tempo stesso stabiliva una implicazione necessaria nella differenza di natura tra il puro apparire (o presenza), ciò che appare (la presenza *di* qualcosa) e l'«*a chi*» appare ciò che appare (la presenza *a* qualcuno, l'intenzionalità). L'apparire – parafrasò qui un suo complesso passo – il cui «proprio» è «l'identificarsi all'essere», l'apparire che è sempre insomma apparire *di qualcosa* che è, si distingue dall'essere, vale a dire da *ciò* che appare, appunto perché non è altro che «l'identificarsi all'essere», vale a dire l'atto, il processo con cui «(l'apparire) scompare nell'essere per farsi apparire dell'essere». ⁵ La presenza è tale perché presenta qualcosa, ma non è il qualcosa presentato pur non avendo altra consistenza che in quel qualcosa in cui, per altro, scompare. E, aggiungeva Bontadini, portando alle estreme conseguenze il suo empirismo, l'esperienza non implica come sua condizione nemmeno che si dia un soggetto che la fa. Certamente *ciò* che è presente è presente *a* qualcuno, ma la relazione soggetto-oggetto è derivata e non originaria. Nella sua purezza – quella purezza che si sperimenta solo all'altezza dell'intuizione del *cogito:sum* – l'apparire è apparire di niente e a nessuno, una “immagine in sé” dirà provocatoriamente Bergson, nel capitolo iniziale di *Materia e Memoria*, che sfugge tanto al realismo (per cui l'immagine è immagine di qualcosa) quanto all'idealismo (per cui la cosa è una immagine del soggetto). Il soggetto e l'oggetto, termini per così dire “naturali” di quella relazione che si suppone sia l'esperienza, sono in realtà *inferiti* quando l'esperienza sia trascesa nel giudizio o, come direbbe uno psicoanalista, quando il trauma sia stato elaborato in una memoria che gli assegna un tempo (un prima e un dopo), un'occasione (una scena) ed un protagonista (un Io). Sono il prodotto logico di una ermeneutica del puro apparire. Scriveva Bontadini: «Il soggetto (come l'oggetto, nota mia) non rientra nell'Unità dell'Esperienza, ma deve essere considerato come una delle condizioni senza cui l'esperienza *non si può concepire che possa stare*». ⁶ Soggetto, oggetto, la loro relazione, intervengono quando si deve dare *consistenza logica* all'evidenza fenomenologica (al «Senso»), in ossequio al principio dei principi della metafisica, un principio che sarà rigorosamente osservato da Bontadini, secondo il quale l'esperienza non può essere l'assoluto (infatti per il “metafisico” Bontadini, l'esperienza pura sarà solo il punto di

⁵ Gustavo BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 125.

⁶ *Ivi*, p. 127, corsivo mio.

partenza, quando invece per gli empiristi radicali l'esperienza è l'assoluto stesso fuori dal quale non c'è niente). Ma che l'esperienza non possa essere l'assoluto resta tuttavia una pura esigenza morale non speculativa e il salto metafisico fuori dell'immanenza apparirà non a caso ingiustificato già agli occhi dei suoi primi critici cattolici (Carlo Giacon).

La consonanza tra la nozione bontadiniana di Unità dell'Esperienza e la fenomenologia husserliana è stata ampiamente rilevata dalla letteratura critica. Bisogna però chiedersi: di quale fenomenologia stiamo parlando? Non è certo la fenomenologia *mainstream* basata sul principio della correlazione a priori tra coscienza e mondo. L'esperienza pura non è coscienza e non è intenzionalità. Non lo è, almeno, in prima battuta. Nella sua immediatezza – una immediatezza che funge da criterio dell'evidenza – l'esperienza bontadiniana è piuttosto ciò che la fenomenologia radicale (il giovane Sartre, ad esempio) ha chiamato *campo trascendentale impersonale*: di esso tanto l'oggetto esperito quanto il soggetto sperimentante e la loro relazione sono solo delle "pieghe". L' "Io", sostengono i fenomenologi radicali, è un oggetto tra gli altri della "coscienza", la quale, come tale, viene "prima" delle cose che sono per lei. Solo fissando nel puro apparire il punto di partenza si evita il regresso all'infinito della riflessione. Per essere radicali empiristi – a differenza degli empiristi classici ancora prigionieri del dualismo soggetto-oggetto – bisogna allora tener fermo il carattere non egologico, non soggettivo di questa "coscienza" che è coestesa all'essere: essa è una presenza che non è rappresentazione, un presentarsi puro senza cosa presentata e senza soggetto a cui si presenta. Nella sua immediatezza l'esperienza è un puro evento di mondo nel quale sono iscritte tutte le cose del mondo, compreso l'Io che ne fa "esperienza". Questo puro accadere è il trascendentale rispetto al quale il soggetto dell'esperienza è un oggetto come gli altri. Quando distingue l'apparire dal divenire, quando mette in mora la contingenza dell'ente, Severino si attiene perciò scrupolosamente a una fenomenologia del puro apparire. La sua fenomenologia è trascendentale.

Ma questo significa che lo sia anche la sua tesi logico-metafisica? Dopotutto, "divenire" e "contingenza" sono concetti straordinariamente raffinati che non avrebbero visto la luce se non fossero passati al vaglio di quello stesso *logos*, in nome del quale, si può chiamare "apparenza" ciò che l'esperienza presenta con il tratto dell'evidenza. "Divenire" e "contingenza" sono oggetti teorici *inferiti* a partire dall'esperienza immediata che nulla ne sa di divenire e di contingenza. L'esperienza infatti non ne sa nulla del nulla: l'apparire del divenire non diviene. Severino mostra benissimo come la stessa domanda metafisica, "perché qualcosa invece del nulla?", non sarebbe nemmeno formulabile se l'essere immediato, il fenomeno, non fosse trasceso nel nulla, se, cioè, non fosse concepito nell'orizzonte del *poter non essere*. Senza una pausa

tra potenza e atto, nessuna meta-fisica è possibile, l'immanenza è assoluta. Quella pausa, ostinatamente difesa da Aristotele nella sua polemica con i megarici, è il *Logos*; quella pausa è ciò che permette di articolare l'esperienza ad un soggetto sovrano che la "fa", che ne "dispone" liberamente come di una "facoltà". È essa a generare tutti gli eterni problemi della metafisica, dai quali l'empirismo radicale, come la fenomenologia radicale, si congeda regredendo al piano dell'evidenza. Per usare ancora una formula bontadiniana, la posizione dell'empirismo radicale è «la posizione immanentistica»: «quella che vede nella stessa Unità dell'Esperienza il principio produttore di se stessa, ossia vede in essa lo stesso assoluto».⁷

Ora, da dove ricava Severino la sua tesi logico-metafisica? Non dalla evidenza fenomenologica ma dalla intrinseca contraddittorietà di quelle nozioni che il *logos* ha generato trascendendo il piano dell'esperienza pura. Per farla breve e scusandomi anticipatamente per la brutalità della sintesi: Severino parte da *ciò* che appare e da *a chi* appare e mostra l'irrefutabile carattere contraddittorio per il soggetto giudicante di *ciò* che appare. Se ne conclude quindi impeccabilmente in favore dell'eternità e della necessità di quel *ciò*. Ma l'eternità e la necessità dell'ente così ritrovata, la sua stabilità ontologica, non è evidentemente il *non poter non* del puro apparire. Anche per questo ente eterno, necessario, identico e immutabile deve valere infatti la differenza di natura tra apparire e ciò che appare: *l'apparire dell'eterno e del necessario non è, quindi, eterno e necessario allo stesso modo e per le stesse ragioni per cui l'apparire del divenire non diviene*. Se ne deve concludere che rispetto ai modi canonici della contingenza e della necessità, l'esperienza fenomenologicamente intuita è *neutra*. Contingenza e necessità, divenire ed eternità, sono solo modi ad essa relativi, sue ermeneutiche "umane, troppo umane", che rispondono, nel caso della contingenza (*poter non essere di ciò che è*), al bisogno umano di orientarsi e di dominare "tecnicamente" l'esperienza, nel caso della necessità e dell'eternità dell'ente al bisogno umano di rappresentarsi, di concepire e di dare consistenza logica all'Unità dell'Esperienza. L'empirismo radicale si attiene invece al piano del puro apparire (cioè all'attualità assoluta del *non poter non*) nella sua differenza di natura e nella sua implicazione necessaria con *ciò* che appare e con l'"*a chi*" appare.

In tal modo l'empirismo si conforma alla "legge modale fondamentale" enunciata da Nicolai Hartmann in *Possibilità ed effettività* (1938).⁸ I modi relazionali, vale a dire possibilità, necessità, impossibilità, sono sempre relativi ai soli modi assoluti, effettività e ineffettività (l'essere che è e il non essere che non è). L'effettività è un modo assoluto perché non è in ragione di altro e non si riferisce ad altro (ne consegue che l'effettività

⁷ *Ivi*, p. 182.

⁸ Nicolai HARTMANN, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano 2018.

come tale non è propriamente “modale”). Ciò che può essere, ciò che non può non essere e ciò che non può essere sono relativi ad un *non poter non essere* che, non essendo *in ragione di*, non è però il non poter non essere della necessità anche se le “somiglia”. La fallacia metafisica di Severino consiste nell’aver preso questa somiglianza tra il necessario e l’effettivo per una identità. Alle prese con questo problema spinosissimo, Hartmann aveva rubricato il non poter non essere dell’effettività nella “casualità” la cui “somiglianza” con il modo relazionale della “contingenza” (del poter essere altrimenti) è però altrettanto foriera di equivoci. Prendere questa somiglianza tra il contingente e l’effettivo come una identità è infatti la fallacia metafisica di coloro che hanno obiettato alla metafisica di Severino in nome della “evidenza” del divenire.

Nota bibliografica

Henry BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012

Gustavo BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995

Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003

Nicolai HARTMANN, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano 2018.

Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995

NICHILISMO E DIFFERENZA

In dialogo con Dario Sacchi su Severino

Alberto Giovanni BIUSO

(Università degli Studi di Catania)

Il corpo a corpo che Dario Sacchi conduce con i fondamenti logici e le articolazioni fenomenologiche del pensiero di Severino mi sembra esemplare non soltanto di come si debba intendere questo filosofo ma della fecondità di un confronto realmente critico con le sue prospettive. Se non si tenta di entrare nelle ragioni profonde di un pensare così abissalmente lontano da ogni possibile evidenza del mondo, davvero «non si vede quale valore potrebbe avere una coerenza come la sua, assolutamente fittizia perché ottenuta nel modo più facile, ossia violentando il dato d'esperienza», come Sacchi scrive. E aggiunge – indicando il cuore del fallimento severiniano – che la coerenza logica di questo filosofo è ottenuta «al prezzo di oggettivare completamente l'io individuale, di ridurlo a una dimensione puramente empirica, di spogliarlo di ogni carattere per cui possa essere propriamente considerato una *persona*: a cominciare, ovviamente, dalla sua libertà, in modo che sia possibile consegnarlo per intero al “destino della necessità”».

Vorrei concentrarmi su questo elemento dell'analisi di Sacchi, poiché credo che *l'oggettivazione dell'io* della quale egli parla sia un dato fecondo – uno dei pochi, in verità – della metafisica di Severino, indicando essa l'inevitabile *andare* degli enti, degli eventi e dei processi. Termini ed espressioni, queste, che Severino non avrebbe naturalmente accolto.

Questo filosofo infatti tenta un'operazione diversa ma anche vicina a quella compiuta da Giovanni Gentile (pensatore che nel cammino di Severino ha contato molto) nei confronti della metafisica greca. Se per Gentile il peccato originale di tale metafisica è il realismo ontologico, per Severino è il realismo temporale.

L'Occidente è per Severino il nichilismo poiché l'Occidente sono i Greci e con i Greci – non prima né altrove – ha avuto inizio la fede nel divenire, la credenza che gli enti nascano, esistano e muoiano, che venuti dal niente tornino là da dove sono apparsi, come infatti il frammento di Anassimandro testimonia. In *Destino della necessità* Severino, tuttavia, non cita questo frammento se non incidentalmente per indicare l'espressione

da cui ha preso ispirazione per il suo titolo. Solo che per Severino la necessità non è il divenire ma esattamente il suo contrario: l'immutabile, la cui apologia è presentata in nome di un ritorno a Parmenide che diventa un'accusa di nichilismo rivolta all'intera vicenda filosofica dell'Occidente.

Un rigoroso eleatismo esclude il generarsi degli enti e il loro annullarsi, nega la nascita, la crescita e il morire di qualunque manifestazione dell'essere sia essa reale o fantastica, fisica o spirituale, concreta o astratta. Non dal nulla e verso il nulla vanno gli esseri ma dall'apparire allo sparire: la loro realtà, di tutti loro è eterna. In questo senso, neanche Parmenide avrebbe colto la necessaria immutabilità del tutto, poiché ha proclamato eterno l'essere, non le sue singole determinazioni: «ma per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire del mondo; le molteplici determinazioni manifeste sono tutte soltanto “nomi” (*pantonoma*). Parmenide è insieme il primo responsabile del tramonto dell'essere».¹

L'intera lettura severiniana della metafisica greca – e quindi europea – si fonda poi sull'imputazione di nichilismo rivolta alla distinzione platonica tra il significato esistenziale e quello copulativo dell'essere. Eppure senza tale distinzione il mondo diventa semplicemente incomprensibile: l'alterità – invece che opposizione – tra l'essere e il nulla e i molti modi in cui l'essere si dice costituiscono due tentativi di cogliere la complessità dell'essere, proprio perché le sue espressioni, livelli e momenti si inscrivono tutti all'interno della vera e inoltrepasabile struttura delle cose. Tale struttura è il Tempo.

Platone non solo distingue ma collega anche strettamente il tempo-χρόνος la dinamica che sostituisce gli enti con altri enti in un processo senza fine, e il tempo-αἰών, struttura immobile, perfetta, archetipica.² È a questo tempo – alla eternità extratemporale di ogni cosa – che Severino sembra tornare quando afferma che «il divenire non può essere un divenir altro, il divenire è necessariamente il sopraggiungere degli eterni (cioè degli essenti) nel cerchio dell'apparire», tanto che «la “memoria” non conserva i barlumi del passato, ma lo mostra intatto, nel suo essere ciò che da sempre e per sempre esso è. L'apparire del risultato non è l'apparire del tempo, ma del sopraggiungere degli eterni».³ Se Hegel aveva scritto che «*die Zeit ist der Begriff selbst, der*

¹ Emanuele SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 23.

² «καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν; 'Nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che precede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato 'tempo'» (PLATONE, *Timeo*, 37d; trad. di F. Fronterotta).

³ Emanuele SEVERINO, «Il 'risultato' e il tempo», in AA. VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 267-268.

da ist»,⁴ Heidegger sostituisce al “Concetto” il *Dasein*, l’essere umano nella sua interezza, e scrive che «l’esserci, compreso nella sua estrema possibilità d’essere, è *il tempo stesso*, e non è *nel tempo*».⁵ Per Heidegger l’essere è il tempo; per Severino il tempo è nell’essere come sua eterna e insieme effimera parvenza.

Tutta la Grecità avrebbe dunque introdotto il nichilismo, compresi Platone e Aristotele, e persino Parmenide, a causa del suo condividere la fede «che l’uscire e il ritornare nel niente da parte dell’ente *appaia*».⁶ Tale interpretazione della Grecità, dell’Occidente e del nichilismo – nei libri di Severino ripetuta innumerevoli volte con minime variazioni come un mantra metafisico – coniuga quali sinonimi il divenire, il tempo, la volontà di potenza e il nichilismo. La volontà di potenza sarebbe infatti la volontà di separare l’ente dal suo essere privandolo dell’eternità in modo poi da poter guidare, manipolare, dominare il suo divenire. Gli enti diventano in questo modo un niente perché perdono la loro potenza di immutabili a favore della potenza del manipolabile, e cioè della tecnica. Il fondamento di quest’ultima si mostra così in tutta la sua potenza, esso è il tempo: «Il passato e il futuro sono il tempo in cui le cose, ossia ciò che non è un niente, sono niente» (24); «La civiltà occidentale cresce all’interno della persuasione che l’ente sia nel tempo e cioè che l’ente sia niente» (36). Risulta chiaro da questa concatenazione di concetti «che il tempo è l’essenza stessa dell’alienazione. E l’essenza dell’alienazione è l’alienazione essenziale, infinitamente più radicale e profonda di ogni alienazione religiosa, economica, psicologica, esistenziale» (32). È l’alienazione che, ancora una volta, separando l’ente dal suo essere lo precipita nel nulla, alienandogli appunto la sua vera natura che è eterna. *Evento* è tale alienazione che trionfa, è l’apparenza più evidente ma proprio per questo più pericolosa, è l’errore sommo che si possa attribuire all’essere, poiché è l’alienazione, la distruzione, il nulla dell’essere stesso.

E tuttavia ci sono altri modi di leggere l’evento, modi più rispettosi della sua natura e più esatti rispetto a quelli cui Severino induce con una costanza ripetitiva e alla fine sterile. L’evento infatti proviene da altri eventi e tutti – ciascuno e la loro concatenazione – sono il farsi della materia che forse è eterna nel suo stesso cangiare. “Forse” perché la risposta a una simile domanda deve tener conto dei risultati della

⁴ «Il tempo è il concetto medesimo che è là», G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), trad. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. II, p. 298.

⁵ Martin HEIDEGGER, *Il concetto di tempo* (*Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, 1924), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 40.

⁶ Emanuele SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. La struttura dell’Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009, p. 121. Le successive citazioni da questo libro saranno indicate nel corpo del testo con il numero di pagina.

fisica e della cosmologia, le quali su questo punto formulano ipotesi differenti. Ma la fisica e la cosmologia sono per Severino, in quanto scienze, espressione dell'alienazione, il cui contributo alla comprensione filosofica dell'essere non è soltanto irrilevante ma è proprio dannoso. Posizioni così intransigenti hanno un elemento di forza che è insieme la loro debolezza: o tutto o niente. Sono proprio ciò che vorrebbero essere: statiche, chiuse, immutabili. E dunque sterili di quella infertilità che è caratteristica di ogni pensiero dell'Identità assoluta che nega programmaticamente la Differenza. È vero che ogni ente, evento e processo è legato a ogni altro e al tutto. Ma questa consapevolezza è proprio l'accettazione del gioco di Identità e Differenza.

Nel dominio dell'Identico tutto diventa dunque eterno e tale eternità è il destino dell'Occidente. A fondamento di questa metafisica sta la Grande Metafora: il sorgere e il tramontare. Tutto è eterno e «la storia è la vicenda del sorgere e del tramonto del tutto (che include la stessa notte del nichilismo)» (27). Ciò che il nichilismo interpreta come apparire dell'uscire dal nulla e del tornare al nulla sarebbe invece l'apparire e lo scomparire degli eterni. Il “divenire” sarebbe quindi l'entrare e l'uscire dal cerchio dell'apparire di ciò che in se stesso rimane eterno. La verità è la stasi; l'errore è il divenire. Il destino è l'eternità del necessario, la necessità dell'eterno:

Il destino, nel suo significato originario, è l'apparire dell'impossibilità che gli enti siano niente, *cioè* l'apparire dell'impossibilità che gli enti non siano, *cioè* l'apparire dell'impossibilità che gli enti siano «storia», «divenire», «tempo»; *cioè* l'apparire della necessità che ogni ente (anche il più irrilevante e anche la persuasione più lontana dalla verità dell'ente) sia eterno. (146)

Da tale fondamento discendono una serie di corollari, tra i quali:

- una costante e implausibile generalizzazione che annulla ogni differenza anche all'interno della storia della filosofia, almeno da Melisso in poi, nessuno escluso;
- il tentativo comunque di salvare in parte Hegel mostrando che questo filosofo a) non avrebbe negato il principio di contraddizione (chiaro fondamento logico del discorso di Severino) ma soltanto il suo concetto astratto elaborato dall'intelletto b) avrebbe visto la verità non nella contraddizione ma nel suo togliersi;
- l'equiparazione della filosofia alle scienze dure e di entrambe alla tecnica, in quanto tutte forme nichilistiche, anzi la filosofia come *episteme* diventa proprio impossibile lasciando campo libero alle scienze in quanto la verità in esse è una certezza sempre provvisoria;

- l'origine temporale del sacro, proprio nel senso che il sacro, cosmico o cristiano che sia, nascerebbe dall'esigenza di evocare l'immutabile distrutto da coloro stessi che lo evocano.

Per Severino il tempo è in se stesso e totalmente un errore e un'illusione, esso è un deserto nel quale cresce il nulla dell'alienazione che è ogni divenire e ogni credenza in esso. E pertanto «gli abitatori del tempo credono che il tempo, il 'quando le cose non sono', sia visibile, sia manifesto» (43).

Sì, il tempo è visibile, manifesto e appare ovunque nella sua potenza, «presente in ogni cosa, sulla terra e nel mare e nel cielo». ⁷ Negare questa potenza molteplice e differente a favore di un'unità sempre uguale, ecco il nichilismo.

È questo un esito del pensare severiniano che avrebbe potuto essere diverso se fosse rimasto più fedele ai notevoli risultati teoretici ed ermeneutici ai quali era pervenuto sin dalla tesi di laurea dedicata a *Heidegger e la metafisica* (1950). In essa infatti il giovane filosofo individua l'unitarietà del *Denkweg* heideggeriano, le cui 'svolte' stanno più nella penna degli interpreti che nell'itinerario del filosofo. Lungo tutto il suo cammino «Heidegger impersona il viandante alla ricerca dell'essere», ⁸ il cui passo – e questa è una seconda intuizione di grande rilievo – è sempre stato di impronta fenomenologica, di una *ontologia* fenomenologica.

Da essa Severino fa correttamente derivare sia il radicarsi di Heidegger nel terreno del sacro sia il suo rifiuto dell'etica. L'ontologia è infatti «il fondamento di ogni teologia: soltanto a partire dalla luce dell'essere si può pervenire all'illuminazione del Sacro come naturale orizzonte del Divino» (§ 82, p. 337). La ricchezza dell'ontologia è anche la ragione dell'insufficienza di ogni sguardo morale sul mondo. È infatti a causa del suo essere soltanto una parte dell'intero che il *Dasein* è intessuto di nulla, poiché in quanto ente non è l'essere.

Anche senza esplicitamente tematizzarla, Severino riconosce dunque la natura gnostica del pensare heideggeriano, a partire dall'«esser fondamento di una nullità»: *Grundsein einer Nichtigkeit*. Questo originario esser colpevole è il fondamento di ogni colpa in cui può incorrere il *Dasein*: non il *Dasein* è colpevole perché è incorso in una colpa» (§ 47, p. 228). Colpa che si esprime nell'angoscia non come sentimento psichico ma come struttura ontologica.

⁷ ARISTOTELE, *Physica* IV [D], 233a, trad. di A. Russo.

⁸ Emanuele SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, § 87, p. 345. Le successive citazioni da questo libro saranno indicate nel corpo del testo con il numero di paragrafo e di pagina.

Al di là dell'etica, dentro il sacro, nell'unità del metodo fenomenologico, si dispiega la questione dell'essere, vale a dire la metafisica. Il fatto che successivamente, nell'*Avvertenza* del 1994, Severino capovolga il segno della sua interpretazione del 1950 non diminuisce certo la lucidità di quella lettura: «La vicinanza di Heidegger alla metafisica classica è la vicinanza alla matrice stessa dell'alienazione fondamentale dell'Occidente, mentre in quel mio saggio giovanile quella vicinanza era il sintomo della verità del pensiero heideggeriano» (p. 22). Naturalmente Heidegger non esprime affatto l'«alienazione fondamentale dell'Occidente», e ciò anche per le ragioni individuate nel suo saggio da Severino, la cui premessa – del tutto condivisibile – è che filosofia e metafisica coincidono: «La soluzione del problema filosofico non può, nella sua assolutezza, non essere *metafisica*» (p. 33).

L'assolutezza heideggeriana – vale a dire il suo pensare da ontologo e non da teorico della conoscenza, da sociologo o da epistemologo – fa di lui «un alleato e non un nemico» della metafisica (§ 85, p. 342). Metafisica vuol dire infatti scoprimento dell'essere in quanto tale, al di là dei modi parziali e degli enti specifici nei quali e attraverso i quali l'essere si svela. L'ontologia è anche una scienza del nulla, inteso come differenza rispetto all'essere delle cose e trascendenza rispetto al loro stare. Il nulla è infatti «*il non essere ente dell'essere*, non esser ente nel senso di non essere questo e quest'altro ente, ma di *trascendere* ogni ente particolare e ogni determinazione: 'Sein ist das transcendens schlechthin» ('l'essere è il trascendente come tale')» (§ 14, p. 74). E dunque l'essere non si esaurisce negli enti ma li trascende sempre, è il trascendente in quanto tale.

Questi concetti, questo linguaggio, queste conclusioni sono forma, sostanza e costruzione della metafisica, alla quale secondo Severino Heidegger intende fornire una solida base, costruita naturalmente sul fondamento aristotelico e in generale greco ma capace di oltrepassarne i limiti sia storici sia metodologici rispetto alle prospettive e alla complessità del presente, vale a dire di un pensare che deve sempre confrontarsi con la metamorfosi cartesiana e moderna della filosofia in scienza del soggetto assoluto.

Severino ha dunque perfettamente ragione a vedere nella metafisica il baricentro del pensare heideggeriano. E ha ancora ragione quando, più di quarant'anni dopo, individua il fondamento del pensiero europeo nel «senso greco del divenire. La fede nell'esistenza del divenire è, insieme, la fede che il divenire è il contenuto dell'esperienza e l'evidenza originaria»; ha torto, però, ad aggiungere che «questa fede esclude *con necessità* ogni forma e ogni struttura immutabile, e quindi ogni conoscenza definitiva e incontrovertibile e ogni metafisica» (p. 15).

Al contrario: la distinzione tra l'adesso che sta e l'adesso che diviene è il nucleo più profondo della differenza ontologica. L'adesso che sta è reale, l'adesso che diviene è

reale. Gli enti sono reali, l'essere è reale. L'essere del tempo è il suo divenire, la differenza ontologica è la temporalizzazione dell'essere: «*Der Unterschied von Sein und Seienden ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt*», 'la differenza tra l'essere e gli enti consiste nella temporalizzazione dell'essere che gli enti sono'». ⁹

La differenza tra questi orizzonti temporali è proprio la *differentia differens*, la differenza che costruisce se stessa nel mentre diventa altro, che è se stessa nel divenire altro. L'identità/differenza implicita in questa formula è ciò che rende ontologicamente possibile ed epistemologicamente comprensibile sia il permanere di un ente nella varietà radicale delle sue trasformazioni sia il trasformarsi di un ente nella costanza del suo essere. La differenza ontologica è il tempo. L'adesso *ora*, l'adesso *che permane*, l'adesso *che viene* sono la medesima realtà. Sono la realtà che è e che diviene. Sono l'essere. Se c'è qualcosa piuttosto che nulla è perché c'è divenire piuttosto che stasi, è perché c'è differenza insieme all'identità.

È anche per tale ragione che l'ambito proprio della filosofia è l'*esseretempo* infinito, asintotico, aperto, sempre oltre, μετά. La metafisica si costituisce come scienza del divenire ed è per questo che può diventare scienza dell'essere.

Concludo quindi concordando pienamente con quanto Dario Sacchi riconosce allo stile di pensiero di Emanuele Severino, che ha avuto in ogni caso il coraggio di svolgersi «intorno a tematiche schiettamente ontologiche», le quali «hanno comunque svolto una funzione di notevole rilievo, contribuendo come poche altre a tenere desta l'attenzione degli studiosi di filosofia su quello stile genuinamente metafisico del filosofare che oggi non sembra trovare molti cultori».

Non molti forse ma sempre più numerosi, come questa stessa discussione dimostra.

Nota bibliografica

ARISTOTELE, *Physica*

G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* [*Phänomenologie des Geistes*, 1807], trad. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1985

Martin HEIDEGGER, *Il concetto di tempo* [*Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, 1924], a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998

⁹ Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*I problemi fondamentali della fenomenologia*, 1927], «Gesamtausgabe», Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, § 22, p. 454. Il corsivo è di Heidegger.

Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie [I problemi fondamentali della fenomenologia, 1927]*, «Gesamtausgabe», Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989

PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2018

Dario SACCHI, *Emanuele Severino. Il cerchio dell'apparire*, in “InCircolo”, 11, 2021, pp. 444-450.

Emanuele SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* [1950], Adelphi, Milano, 1994

Emanuele SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982

Emanuele SEVERINO, «Il ‘risultato’ e il tempo», in Aa. Vv., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998

Emanuele SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009.

UN DIBATTITO CON DARIO SACCHI SU EMANUELE SEVERINO

Francesco TOTARO

(Università di Macerata)

In uno spazio breve non è consentito intervenire puntualmente sulle critiche rivolte da Dario Sacchi a Emanuele Severino a proposito del “cerchio dell’apparire” nella lettura del “divenire”. Tenterò allora una manovra di aggiramento della sua trattazione affrontando due temi essenziali, con il proposito di mirare successivamente a intercettare le critiche stesse negli aspetti principali.

Il primo tema concerne il rapporto dell’affermazione dell’essere con l’immediatezza fenomenologica e l’immediatezza logica con cui tale affermazione può essere portata a evidenza. Introduco qualche riferimento testuale. All’inizio del capitolo secondo (par. 2) de *La struttura originaria* Severino afferma: «Il termine “essere” indica una sintesi tra il significato essere e i significati costituiti dalle *determinazioni* che, appunto, *sono*. O col termine “essere” si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l’essere formale e le determinazioni o individuazioni di questa formalità». Ciò significa che l’immediatezza fenomenologica non vale di per sé sola a decidere dell’essere di ciò che appare. D’altro canto, coloro che equiparano la sequenza apparire non apparire alla sequenza essere non essere dimenticano che l’essere di ciò che appare o il contenuto dell’apparire è già posto immediatamente (per immediatezza logica connessa al “principio di non contraddizione”) come ciò che non è possibile non sia.

Chi si ferma all’apparire astrattamente posto cade in una scissione tra le valenze dell’affermazione immediata dell’essere. L’essere è affermato come “per sé noto” immediatamente non soltanto in base a una immediatezza fenomenologica, che coincide con l’immediatezza di ciò che appare, ma anche in base alla immediatezza logica. L’immediato è in ogni caso colto e posto come essere ed è posto come essere perché vale il principio per cui l’essere non può non essere. Il principio è anche principio fenomenologico e questo implica che ciò che appare non può andare nel non essere quando non appare. Chi insomma venisse ad affermare che ciò che non appare

(mentre prima appariva) *per il fatto di non apparire non è*, o si è convertito nel nulla, andrebbe contro il principio che non solo esclude il non essere in generale ma esclude il non essere anche di ogni sua determinazione, cioè di ogni essente.

Supponiamo però che si possa separare l'immediatezza fenomenologica dalla immediatezza logica. Ora, che il non apparire di ciò che appare abbia come esito il suo annullarsi non è sostenibile nemmeno se si sta al referto dell'immediatezza fenomenologica *per ipotesi* distinta astrattamente da quella logica, poiché nell'esperienza del non apparire non si fa propriamente l'esperienza del nulla. Potremmo anche dire che il nulla, escluso dal principio di non contraddizione per cui l'essere non può non essere, nemmeno appare come tale nella esperienza del divenire. Non è dicibile in assoluto per il *logos*, ma – ciò che Severino sottolinea – non appare nemmeno relativamente ai fenomeni, se ci si attiene al modo del loro manifestarsi.

Cerchiamo ora di eseguire un'analisi più ravvicinata dell'apparire. L'apparire è anzitutto "apparire di qualcosa". Qualcosa appare e (aggiungiamo) appare appunto perché non è un nulla. L'apparire non è apparire di nulla, non presuppone il nulla di ciò che appare e ciò che appare non può nemmeno andare nel nulla, pena il ritenere che l'essere può non essere, ponendo cioè la contraddizione dell'essere. Di conseguenza, come "apparire di" l'apparire non può essere entificato; l'apparire non è un essente e si risolve nel venire a manifestazione di ciò che si manifesta.

Eppure, come è possibile che si dia la sovra-determinazione del non apparire come annullamento di essere? Dove si dà una tale sovra-determinazione? Una tale sovra-determinazione appartiene alla coscienza dell'apparire quando appunto, nell'apparire di ciò che appare, alla coscienza è presente non soltanto qualcosa che appare ma anche lo stesso apparire in quanto apparire. La coscienza è, insieme, coscienza dell'apparire di qualcosa e dell'*apparire* dell'apparire. L'apparire è apparire alla coscienza e al suo campo intenzionale. La coscienza non è soltanto "coscienza di", ma è pure coscienza dell'*aprirsi* come coscienza di. È in essa che appare anche il non apparire, cioè in essa appaiono l'apparire e il non apparire più in quanto apparire. Poiché *l'apparire alla coscienza* non è un nulla, il non più apparire di ciò che appariva sembra configurare il passaggio dall'essere al non essere. Qui sembra avere buon gioco la critica di Sacchi.

La coscienza del non apparire è però a sua volta un apparire di secondo livello, che non viene meno nel momento in cui per la coscienza si dilegua l'apparire di primo livello. E così via. Possiamo chiamare trascendentale la coscienza che, a livelli successivi, ingloba la coscienza dei livelli precedenti e recupera in un apparire superiore il dileguare della successione dei livelli interiori. Dalla coscienza quindi non si esce o si esce solo per un *upgrade* di livello maggiore. Non sfugge però che, nell'inglobare ogni apparire, il recupero medesimo ha un carattere formale, poiché la coscienza delle

coscienze, o coscienza trascendentale, non riesce a tenere fermi i contenuti che man mano dileguano. La coscienza domina formalmente l'intero campo dell'apparire come avvicinarsi di apparire-scompare e non scompare essa stessa nel correlarsi allo scomparire. Questo dominio è però formale. La coscienza non dispone del contenuto di ciò che cessa di apparire, vale dire non può tenerlo fermo come ciò che è. Ciò significa che alla coscienza nel suo incessante procedere non appare il contenuto che più di tutti dovrebbe apparire, cioè l'essere eterno di ogni contenuto. La trascendentalità rimane formale. Gli eterni non appaiono come tali. Non appare la sintesi di ogni contenuto che appare con l'apparire assoluto. Non appare l'equazione assoluta di apparire e contenuti dell'apparire. Di ogni essente, detto come eterno in base al principio per cui l'essere non può non essere, non appare l'eterno che dovrebbe apparire. L'eterno di ogni essente, che dovrebbe apparire, *per noi* invece non appare. Ciò ha a che fare con la cosiddetta contraddizione C, spina nel fianco della teoresi severiniana.

Non si dà allora perfetta circolarità di coscienza ed essere. Quindi non si dà la totalità di tale circolarità, che viene sempre di nuovo rimessa in movimento. Il Tutto è inattuale. La perfetta totalità si darebbe qualora non ci fosse nessun gap tra coscienza ed essere. È questa la condizione di un apparire infinito degli infiniti cerchi della manifestazione degli essenti. Qui si darebbe la corrispondenza assolutamente assoluta di coscienza e di essere, che coinciderebbe con una presenza infinita nella quale ogni elemento sopraggiungente non è sopraggiungente in quanto eternamente sopraggiunto. Si dà un apparire assoluto della assoluta totalità di ciò che appare?

Da quanto si è detto emerge che la costante del pensiero di Severino è il tentativo di coniugare finito e infinito, radicando l'infinito nel finito. Non si tratta di una facile coniugazione e occorre fare i conti con la distinzione persistente tra l'assoluto che si intreccia con le parti, vale a dire con la costellazione dei cerchi finiti, e ciò che egli chiama l'"assolutamente assoluto". Quest'ultimo non appare come Tutto all'interno dei cerchi particolari di ciò che appare, né può coincidere con la costellazione delle parti nella loro sequenza. Certamente «Il tramonto concreto della terra isolata implica [...] con necessità non solo la decifrazione delle tracce che il Tutto lascia nella terra isolata, ma anche la decifrazione che quest'ultima lascia nell'infinito dispiegamento della terra nella Gloria»;¹ quindi, con l'avvento della terra che salva, il dispiegamento della Gloria infinita deve apparire «in modo simmetrico a quello secondo cui esso appare relativamente alla decifrazione delle tracce che esso, e il Tutto, lasciano nella terra isolata». L'apparire è simmetrico però perché «le tracce lasciate dal Tutto nella terra

¹ Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 540-541.

isolata non sono quelle lasciate dalla terra nel Tutto e nell'infinito dispiegamento della terra». ²

La formula definitoria della sintesi di finito e infinito o della “concretezza del Tutto” è da Severino enunciata come «la relazione di ogni parte a ogni altra parte e al Tutto e la relazione del Tutto a ogni parte». ³ Qui apparire infinito ed eterni collimano. Si tratta di una situazione che può essere interpretata come *assolutamente paradisiaca*. Per andare all'esempio della “lampada” riportato da Sacchi, possiamo dire che nel disvelamento concreto del Tutto la lampada è già da sempre contenuta. Vengono meno il prima e il poi. Il cerchio in cui la lampada appare non aggiunge nulla al cerchio in cui la lampada non appariva, perché la lampada che appare in un cerchio appare da sempre anche nella totalità di tutti i cerchi e di ogni cerchio. Tutto in ognuno e ognuno in tutto. Si dà un'eterna compresenza attuale (Severino plaude per esempio al ripensamento della successione temporale proposto dal fisico Carlo Rovelli).

La formula della relazione trasparente di tutto in tutto sembrerebbe risolutiva se non si dovesse osservare che la “relazione” può essere soddisfatta in modo diverso a seconda che si assuma la prospettiva della parte rispetto al Tutto oppure del Tutto rispetto alla parte. Qui la simmetria si fa vera e propria a-simmetria. Infatti, la parte che si relaziona al Tutto non sembra in grado di ricomprendere in sé il Tutto; mentre il Tutto che si relaziona alla parte sarebbe in grado di ricomprendere sia “ogni parte” sia “la relazione di ogni parte a ogni altra parte”. L'asimmetria nella relazione porta a dire, di nuovo, che non si dà identità perfetta tra l'assoluto, che dovrebbe abbracciare ogni essere positivo nelle tracce che esso lascia nella sequenza in-finita dei cerchi particolari, e gli stessi cerchi particolari, siano pure essi, nel passaggio dalla “terra isolata” alla “terra salvata”, assunti nell'Immenso della Gloria. Insomma, la concretezza dell'“assoluto” non può essere realizzata, come tale, grazie all'andare all'infinito o, meglio, all'*indefinitum*, dei singoli cerchi del processo e della loro sequenza. Per il sistema delle parti la Gloria è sempre spostata in avanti e non appare la sua piena estensione alla totalità dei cerchi.

Traggo da questa ermeneutica ‘critica’ della posizione di Severino la mia tesi personale: la trasparenza di una relazione onnilaterale sarebbe disponibile concretamente solo all'“assolutamente assoluto” (per il quale e nel quale ogni contenuto, in sé e nella relazione con ogni altro, sarebbe già disvelato) e non al “relativamente assoluto”. Rimane perciò, in modo permanente, una distanza tra le due dimensioni: la catena dei cerchi finiti non può adeguarsi all'infinità dell'assoluto. La

² *Ibidem*, p. 541.

³ *Ibidem*, p. 541 e *passim*.

permanenza della distanza significa che la "contraddizione C", ricorrente nel pensiero di Severino, non riceve una soluzione.

A *chi* può allora apparire la relazione onnilaterale (“la relazione di ogni parte a ogni altra parte e al Tutto e la relazione del Tutto a ogni parte”)? Mi sembra di poter sostenere che la trasparenza della sintesi onnicomprensiva si darebbe solo agli occhi, per così dire, di *qualcuno* che potrebbe mettere insieme infinito e finito, abbracciando l'intero o il Tutto dove la positività degli esseri condizionati può realizzare la propria pienezza all'interno della positività incondizionata dell'essere senza limiti: una coscienza eterna degli eterni, cui possa apparire l'infinita ricchezza del tutto. Ciò significherebbe introdurre un Dio onni-accogliente e onni-potenziante (nel senso del conferimento di pienezza a tutti gli essenti), la cui idea è forse il sottosuolo inquieto della riflessione *prima facie* compatta del nostro filosofo.

Sacchi si pronuncia a favore del riconoscimento di un'autentica dignità speculativa alla concezione severiniana dell'essere e del principio di non contraddizione e alla peculiare, specifica problematica che ne scaturisce. Su questo sentiero si può schiudere una visione teologica affrancata dal nichilismo, cominciando a rileggere la figura di Dio che crea all'interno della figura di Dio che salva. Estrapolato dall'unione concreta con la promessa della salvezza, il principio di creazione è entrato in simbiosi con il principio di causalità nella versione eminente della causa efficiente mescolata con la nozione di *ex nihilo*. L'affermazione dell'onnipotenza divina si è così insediata sulla nullità originaria degli essenti, alimentando l'accusa di un nichilismo antropologico e cosmologico di risulta, variamente formulata. La spiegazione causale è stata però gradualmente scalzata dal suo valore metafisico, e nell'era moderna è diventata fruttuosa nell'esplorazione delle connessioni causa-effetto all'interno delle scienze fisico-matematiche, anche se, con l'avvento della fisica quantistica, si è affermato il passaggio al principio indeterministico e alla logica stocastico-probabilistica. Peraltro, interpretata come un caso particolare del principio di causalità, l'immagine di Dio creatore fu assimilata allo schema fisico-matematico della causa che produce effetti secondo una relazione di equivalenza (*causa aequat effectum*).

Se si de-causalizza la nozione di creazione si pone anche fine alle controversie improprie – emblematica la polemica con le teorie evoluzioniste – con le spiegazioni delle scienze dure elaborate nella modernità e, aggiungiamo, agli usi impropri ricavati oggi dal loro sviluppo fallibilistico. Con la rinuncia opportuna a un uso metafisico del principio di causalità, l'idea di Dio come fondamento di ciò che non può essere dato da sé si presta a essere reinterpretata come rapporto tra l'essere incondizionato e gli esseri condizionati, i quali sono attratti dall'essere incondizionato per realizzare la loro stessa pienezza ontologica. In questo modo possiamo sottrarre l'idea della “fondazione

in Dio” alla sua versione nichilista. Fondazione significherebbe infatti riferirsi a un essere incondizionato che, nella perfetta realizzazione ed espansione dell'essere, è in grado di chiamare alla loro piena realizzazione gli esseri condizionati, cui si riconosce *la intrinseca dignità di essere* nel tendere al proprio compimento.

Alla luce di questa ri-fondazione della fondazione che mi sentirei di proporre, si tratterebbe di ridefinire il rapporto tra Dio come essere assoluto e gli enti: gli enti non sono estrinseci a Dio e all'essere assoluto, sebbene non siano a lui identici. Occorre pensare sia l'identità degli essenti con Dio, consistente nella positività di tutto ciò che è (nessun ente viene dal nulla e va nel nulla), sia la differenza da Dio, consistente nel fatto che gli enti (cui compete l'essere) non hanno però la pienezza dell'essere, che in Dio è da sempre attuale. Una metafisica depurata dall'uso della categoria della causa può puntare sul rilancio del concetto di partecipazione. La “partecipazione” potrebbe essere intesa come *inerenza* a Dio, seppure nella *differenza*, e sarebbe un paradigma indenne dall'imputazione della causalità nichilistica.

Atterro infine più puntualmente sulle riflessioni di Dario Sacchi ponendogli due domande.

Prima domanda: ritiene egli che, nella considerazione dell'essere che appare nell'ambito della *nostra* esperienza, si possa separare l'immediatezza “fenomenologica” (qualcosa appare) dalla immediatezza logica (la sua opposizione al nulla in base all'essere che non può non essere)?

Seconda domanda: ritiene egli che l'affermazione teologica renda necessaria la dichiarazione di nullità degli enti portati dal nulla all'essere? L'*actus essendi* assoluto e incondizionato ha bisogno della preliminare dichiarazione di nullità di ciò che “avrebbe” l'essere solo a patto – appunto – della propria nullità radicale? Oppure l'*actus essendi* divino può essere partecipato *ab aeterno* dagli enti condizionati che sono attratti dall'*actus essendi* illimitato e incondizionato per il *compimento* dell'essere che essi *già sono* pur in una manifestazione incompleta?

Mi scuso per le omissioni attinenti ad altri importanti problemi sollevati da Sacchi, soprattutto quello della libertà. Se ne potrà parlare magari in futuro.

Per eventuali approfondimenti:

Francesco TOTARO, *The Truth of Being between Unconditional and Conditional*, “Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology”, vol. 2, n. 3, 2020, pp. 6-20.

Francesco TOTARO, *Severino e l'essere che ha da essere*, in “*La filosofia futura*”, n. 15/2020, pp. 73-88.

LA VERITÀ IN GIOCO

Tra eternità, tempo e negativo

Luigi Vero TARCA

(Università Ca' Foscari di Venezia)

Caro Dario,

ti ringrazio per avermi invitato a intervenire sul testo, sintetico ma ricco e interessante, che hai dedicato al pensiero di Emanuele Severino. Il problema è che con ciò tu mi proponi quello che sembra essere un compito impossibile, almeno per me. Perché è una sorta di “gioco della torre”, nel quale si tratta di buttare giù dalla torre – ovvero di uccidere (*necare*), sia pure in senso metaforico (*negare*) – uno dei due dialoganti (intesi quindi come *duellanti*), in questo caso Emanuele Severino e Dario Sacchi. È insomma, come in fondo dice il nome stesso della Sezione (*Controversie*), il gioco di *polemos*: la sua filosofia contro la tua: chi vince? Gioco per me apparentemente impossibile, dicevo, perché la verità filosofica a cui mi ispiro è quella per cui *omnis negatio est contradictio*; e per la quale, quindi, in qualche senso *tutte le pro-posizioni sono vere*. Sicché, se io nego una qualsiasi posizione (nella fattispecie: quella di Severino o la tua) mi trovo a rinnegare la mia stessa posizione filosofica, cioè a tradire me stesso e quindi a contraddirmi. D’altro canto, anche il semplice rifiuto di partecipare al gioco potrebbe assumere l’aspetto di una *negazione* di entrambe le posizioni in campo, o quanto meno del valore di tale gioco; e questo, di nuovo, significherebbe contraddirmi. Ecco perché ho definito per me “impossibile” questo gioco; esso, infatti, si configura come una trappola (io la chiamo “trappola del negativo”): il negativo, anche se lo neghi lo riaffermi. Tuttavia, ciò che all’interno del linguaggio negativo figura come *non* possibile (‘in-possibile’, appunto), viene ad essere – all’interno del linguaggio totalmente (e quindi puramente) positivo – *doveroso*, e perciò (sia pure in un senso nuovo e in qualche misura paradossale) *possibile*. Accolgo dunque volentieri il tuo invito a partecipare alla ‘partita’ (tanto più che il tuo stesso intervento, ci tengo a sottolineare questo aspetto, è del tutto garbato e conciliante), anche se naturalmente io la giocherò in conformità alle regole della prospettiva filosofica che sopra ho indicato. A proposito della quale preciso subito,

in considerazione del fatto che l'altro 'duellante' è Severino, che questa mia posizione deriva in maniera significativa proprio dall'incontro con lui e dall'ascolto della verità assoluta che nei suoi scritti resta testimoniata: la verità che è innegabile perché persino chi la nega la conferma (chi fosse interessato, trova nella Nota bibliografica alcuni miei testi scritti 'in dialogo' con Emanuele Severino).

La 'mia' filosofia, infatti, scaturisce dalla semplice considerazione che, nella misura in cui la negazione istituisce due poli contrapposti che si negano reciprocamente, tutto ciò che si costituisce come negazione di qualcosa viene a sua volta negato da ciò che esso nega, venendo in tal modo ad essere a sua volta negativo. Sicché davvero salva rispetto al negativo è la verità totalmente positiva, che è libera da ogni negazione perché si rapporta positivamente persino al negativo, dal quale dunque differisce mediante la *pura* differenza: la differenza libera rispetto a ogni negazione. Tale differenza è pura appunto perché le determinazioni, in quanto si co-istituiscono mediante essa, sono libere/salve rispetto al negativo; intendendo appunto per "negativo" ciò che resta determinato dalla negazione (la quale, ricordiamo, resta definita come il darsi di una polarità nella quale entrambi i poli, negandosi/danneggiandosi reciprocamente, si co-istituiscono appunto come negativi). Per questo la pura differenza è condizione essenziale del darsi della verità, intesa come la dimensione completamente libera/salva rispetto al negativo. Cosa che, del resto, il termine "in-negabile" dice esplicitamente, sia pure in maniera negativa e quindi (nel senso che si è indicato) autonegativa e perciò contraddittoria.

La nozione di differenza totalmente positiva e quindi pura rispetto al negativo costituisce il cuore del mio 'gioco', che consiste nel mostrare la possibilità di una interpretazione com-positiva del contrasto (*contra-sto*) tra le diverse posizioni filosofiche; quindi, nella fattispecie, di una interpretazione che mostra la compatibilità tra la posizione di Severino e la tua.

Ma prima di entrare propriamente nel merito dei temi che tu affronti, un'ulteriore precisazione è indispensabile per capire il discorso che svolgerò, quella riguardante la relazione tra la pura differenza e la differenza che com-porta la negazione, cioè quel tipo di differenza che, appunto per ciò, chiamo "differenza-negazione" (o "differenza=negazione", dove il segno dell'uguaglianza vale anche come equivalenza logica). Questa (la differenza-negazione) è definita dal fatto che ognuno dei due differenti (d_1 e d_2) che mediante essa si costituiscono viene ad essere una determinazione-negazione, cioè una determinazione che comprende essenzialmente una negazione. In altri termini, ciò significa che a ogni differente (poniamo d_1) appartiene almeno un elemento del quale va negata l'appartenenza all'altro differente (d_2). Così, del numero 4 va affermato l'esser pari che invece va negato rispetto al numero

3, e viceversa per l'esser dispari. A ogni determinazione-negazione, dunque, va attribuito almeno un elemento (proprietà etc.) che va escluso rispetto alle altre determinazioni-negazioni; essendo tale elemento, al limite, anche solo l'identità (intesa come negazione della differenza) di ciascuna determinazione con le altre determinazioni. Chiamerò dunque “differenziante-negativo” tale elemento. Pensando a Hegel (e a Spinoza), si potrebbe dire che la determinazione-negazione equivale alla negazione determinata, quella che definisce l'orizzonte per il quale *omnis determinatio est negatio*.

La nozione della “pura differenza” è appunto quella che, eccedendo la dimensione della determinazione-negazione, consente di portare a compimento in maniera felice il gioco nel quale tu mi coinvolgi, cioè di riconoscere come vere entrambe le posizioni in campo: quella di Severino e la tua. Naturalmente qualcuno (tu stesso, o Severino, se fosse ancora in condizione di intervenire) potrebbe affermare che il discorso filosofico che io propongo *non è vero*. Che cosa accadrebbe, in tal caso? A questo punto si aprirebbe un dialogo *nuovo*, nel quale io dovrei incominciare col chiedere, a chi contesta la mia posizione, che cosa significhi propriamente la sua affermazione, essendo il senso delle sue parole ben lungi dall'essere di per sé chiaro, benché siamo tutti abituati a pensare che il senso di una proposizione sia senz'altro evidente per il semplice fatto che (e almeno nella misura in cui) essa proposizione si costituisce come una negazione. La mia domanda circa il senso della proposizione che nega la mia posizione deriva dalla consapevolezza che *in verità* tale negazione, nella misura in cui costituisce una reale presa di *posizione*, presenta sicuramente *un senso* secondo cui è vera; ma allora, e proprio per ciò, essa viene a confermare precisamente il mio discorso (che riconosce l'appartenenza di tutte le proposizioni alla verità), e quindi a risultare con esso compatibile. Almeno in qualche senso. Certo, perché il *senso* del mio discorso risulta, dopo il confronto con l'obiezione, per qualche aspetto differente da quello che tale discorso possedeva prima, eppure ugualmente è legittimo (all'interno della pura differenza) dire che tale nuovo senso è *lo stesso* di quello precedente, e che dunque in qualche misura è anche identico ad esso. In ogni caso questa situazione aprirebbe, come dicevo, un dialogo *nuovo*, di altro genere rispetto a quello che adesso possiamo finalmente avviare, cioè quello che riguarda appunto la mia lettura del tuo confronto con Severino.

1. Essere ed ente: la differenza ontologica

In questa ‘danza a tre’ che ruota attorno al tema della differenza e della negazione incomincerei allora dalla differenza fra essere ed ente, quella che con Heidegger

potremmo chiamare differenza ontologica. Se intendiamo l'essere come la dimensione alla quale appartiene ogni realtà – quindi anche ogni determinazione, qualsiasi x , talché di ogni x si deve affermare che è un essente (un ente = e) – è allora evidente che, qualora la differenza tra l'essere e l'ente venga intesa come una differenza-negazione (nel senso indicato), la nozione di essere (la figura dell'essere) risulta essere contraddittoria. Perché, da un lato (per la definizione di “essere”), di ogni/qualsiasi essente/determinazione si deve *affermare* che appartiene all'essere, ma, dall'altro lato, almeno del “differenziante-negativo” che differenzia-determina l'ente rispetto all'essere (indicherò con e_0 tale “differenziante-negativo” ontologico), si deve (per la definizione di “differenza-negazione”) *negare* che esso appartenga all'essere. Così, di e_0 si dovrà contemporaneamente affermare e negare la sua appartenenza all'essere.

Il problema che qui si pone investe direttamente la figura onnicomprensiva (emblematicamente: l'essere), rispetto alla quale risulta necessario sia includere che escludere lo stesso ente (il differenziante-negativo proprio dell'ente), e quindi contraddirsi, tenendo conto che nella logica negativa inclusione ed esclusione sono reciprocamente incompatibili. All'interno della dimensione della differenza-negazione questa difficoltà appare insuperabile. Perché una contraddizione si risolve introducendo delle distinzioni, ma nella sfera ontologico-metafisica (quella che riguarda l'intero) ogni nuova distinzione mirante a definire e quindi a differenziare l'essere (la figura onnicomprensiva), se interpretata negativamente, riproduce la contraddizione.

Per quanto riguarda Severino, pensa anche solo al darsi della contraddizione C, la contraddizione “originaria”: una contraddizione del tutto speciale, per ammissione dello stesso Severino. Si potrebbe infatti dire che da tale contraddizione ci si libera solo nella misura in cui ci si trova nell'ambito della pura differenza, cioè del pieno, completo positivo. Per quanto riguarda, poi, la tua prospettiva, credo che l'esigenza della pura differenza emerga laddove tu introduci la distinzione (cruciale, nel tuo discorso) tra “un Essere per essenza” e “un essere per partecipazione” (p. 6: salvo diversa indicazione, i numeri tra parentesi si riferiscono alle pagine del tuo saggio). Perché – fintanto che si resta all'interno della differenza-negazione – tale distinzione implica: o l'introduzione di una nuova figura onnicomprensiva che includa entrambe le precedenti, ma in tal modo il problema resta solo spostato e quindi si riproduce all'infinito; oppure, qualora l'orizzonte ultimo e definitivo venga fatto coincidere con l'Essere per essenza, si riproduce la contraddizione data dal fatto che del differenziante-negativo che è definitorio dell'essere per partecipazione (e_n) si deve *negare* che esso appartenga all'Essere per essenza, il quale invece dovrebbe essere onnicomprensivo.

Ci tengo a ribadire il fatto che esplicitare queste contraddizioni è ben diverso dall'affermare che le vostre posizioni (quella di Severino e la tua) *siano effettivamente*

contraddittorie; qui, infatti, si sta solo osservando che esse, *nella misura in cui vengono interpretate in maniera ‘negativa’*, devono fare i conti con delle contraddizioni. Cosa che, appunto, è molto diversa dall’affermare che esse *debbono* essere interpretate in maniera ‘negativa’. All’interno di una lettura negativa (quale peraltro è persino quella della *non* contraddizione), certamente tali contraddizioni *inficiano* le varie prospettive ontologiche; ma quello che io sto dicendo è piuttosto che, proprio per questo, i nodi teorici che ho toccato mostrano come anche nei vostri discorsi sia al lavoro quella pura differenza sulla quale io cerco di attirare l’attenzione. In altri termini, io propongo di rileggere l’ontologia (comprese quindi le vostre prospettive ontologiche) come il luogo al cui orizzonte sorge la luce della pura differenza. È siffatta differenza, infatti, che si annuncia nel pensiero di Severino quando egli rinnova radicalmente il rapporto essere/ente ponendo l’*equivalenza* dei due differenti (ogni ente è essere-eterno). Ed è sempre la pura differenza che consente al tuo pensiero di introdurre, nel plesso essere-ente, la distinzione tra l’essere in quanto resta salvo rispetto a ogni negazione e l’essere in quanto invece è esposto alla negazione, e la comprende. Liberi dal presupposto negativo (differenza=negazione) entrambi i vostri pensieri appaiono liberi dalla contraddizione, perché allora risultano libere dalla carica negativa tutte le differenze che essi portano con sé (com-portano). Carica negativa che, rispetto alle differenze *interne* a ciascuna prospettiva, rende incompatibili tra di loro le determinazioni ontologiche, e che quindi, *all’esterno*, rende incompatibili tra di loro le vostre filosofie. Interpretate in maniera pura, invece, le differenze interne risultano co-istituentisi, e quelle esterne consentono alle vostre differenti prospettive filosofiche di integrarsi com-ponendosi. Come fra poco mostrerò più precisamente.

Prima, però, solo un rapido accenno a una questione importante. Qualcuno potrebbe osservare, prendendo lo spunto in particolare dalla battuta parentetica sulla *non* contraddizione, che l’ontologia della pura differenza finisce per assumere un carattere mistico. Chissà! Può anche darsi. In ogni caso bisogna tenere presente che, se l’esito mistico si contrappone al discorso razionale – quello della *non* contraddizione, tanto per semplificare al massimo – ecco allora che esso ricade in quella stessa logica a cui si contrappone (cioè si pone-*contra* essa), e quindi si contraddice. Insomma, l’incompatibilità tra prospettiva mistica e prospettiva razionale (logica-negativa) è propria della prospettiva logica-negativa, mentre nella pura differenza si manifesta quel punto *magico* nel quale razionalità e mistica coincidono.

2. Il tempo e il negativo

Donde, allora, all'interno di questa visione com-positiva, le differenze tra le vostre posizioni per quanto riguarda la questione ontologica (il rapporto essere/ente)? Ebbene, esse rappresentano aspetti diversi della risposta a un problema di fondo, quello della natura temporale degli enti e dello stesso essere, e per questo vanno rispettate e salvaguardate.

Ma perché il tempo dovrebbe costituire un problema? Sostanzialmente perché esso si presenta come la dimensione marchiata dal negativo, quindi dal *necativo*, e per ciò dalla morte (*nex, necis*: uccisione) e dal dolore; dolore che, essendo definito come ciò che implica il proprio rifiuto, proprio per questo è il 're-pellente', il respingente. Il tempo è il luogo del determinarsi degli enti mediante un reciproco differenziarsi, un mutuo 'prendere le distanze': allontanarsi, *differirsi* reciprocamente. Nella misura in cui tale differenziarsi-differirsi è inteso come un *contra*-starsi, cioè un reciproco negarsi, il divenire si presenta come la dimensione nella quale le cose si rendono reciprocamente ingiustizia (*adikia*: Anassimandro, fr. 1), cioè come il regno di *polemos* (Eraclito, fr. 53); e il tempo viene così ad essere il luogo dello "eterno dolore" (Dante, *Inferno*, III, 2). Ecco, le vostre diverse prospettive ontologiche possono essere viste come momenti importanti dell'esecuzione di uno stesso compito, quello che intende proporre un discorso ontologicamente positivo anche in relazione alla dimensione ontica definita dal negativo (almeno nel senso che il negativo è in essa *possibile*). Di qui, fondamentale, la necessità di introdurre la figura dell'essere che è salvo rispetto alla minaccia temporale del negativo-*necativo*, quella dell'eterno (figura che quindi resta definita, ancorché in maniera peculiare, proprio dal suo rapporto con la temporalità).

Così, la tua (dico "tua" per brevità) distinzione tra "Essere per essenza" ed "essere per partecipazione" (p. 6) consente di pensare l'essere come originariamente salvo dalla minaccia insita nel tempo, e perciò capace di costituire la condizione della possibilità della salvezza anche degli enti immersi nel tempo. Ma per Severino tale risultato può essere conseguito solo ponendo l'eternità del tutto. Ora, se tali importanti ma divergenti indicazioni vengono lette in una logica 'negativa' – quella per la quale i differenti (qui: l'eterno e il temporale) risultano essere incompatibili – a livello filosofico (cioè dell'intero) si viene a generare tutta una serie di problemi che appaiono irrisolvibili, perché qualsiasi tentativo di riscattare dal negativo la temporalità finisce per produrre una contraddizione. Dovendo sintetizzare al massimo: se l'essente temporale, in quanto tale, *non è* eterno, allora la sua salvezza 'verace' risulta impossibile (perché ogni categoria 'salvifica' introduce qualche nuova differenza-determinazione all'interno dell'ente, riproponendo così il problema del negativo); viceversa, se tutto l'essere è

eterno (posizione parmenideo-severiniana), allora è vero che il tempo, inteso come luogo del non essere (il negativo), *non vi è*, ma con ciò pare che siamo costretti a *negare* anche tutto ciò che dal tempo dipende, come il movimento (cfr. *akynēton*, Parmenide, fr. 8, 26), ma quindi poi in sostanza tutto ciò che riguarda l'ente. Dunque, naturalmente, anche tutto ciò che riguarda l'umano: libertà, prassi, quindi “persona” (p. 4) etc. Conseguenza, questa, particolarmente rilevante; perché l'eternizzazione *negativa* del tempo avviene “al prezzo di oggettivare completamente l'io individuale” (p. 4); cosa che rischia di ‘medusizzare’ (pietrificare, immobilizzare) l'esperienza *personale* – caratterizzata dalla componente *vitale*, cioè etica e assiologica (bene/male, verità/errore) e quindi pratica-dinamica – finendo in sostanza per cancellare la dimensione esistenziale. Esito micidiale perché, anche se tale cancellazione non intende costituire un annichilimento ontologico, comunque essa, coinvolgendo anche “quel singolo che è Severino” (p. 4), finisce per travolgere pure quell'aspetto peculiare dell'‘ente Severino’ che è costituito dalla sua filosofia e dal valore di questa, valore che implica la *dinamica* della salvezza. Solo una integrazione com-positiva delle due istanze (porre l'eternità dell'ente ma nel contempo salvaguardare la temporalità dell'esistenza) consente di fornire una risposta soddisfacente al problema. Risposta che richiede appunto la capacità: da un lato, di salvare il tempo dal suo essere originariamente condannato alla contaminazione del negativo, ma, dall'altro lato, di salvaguardare pure il riconoscimento dei tratti *temporali* dell'essere. La salvezza della dimensione temporale esige insomma che la differenza tra l'eterno e il temporale sia intesa come una pura differenza, perché solo a questa condizione il divenire può essere interpretato come qualcosa di diverso da un atto in sé essenzialmente negativo. A questo proposito io faccio ricorso al bel neologismo panikkariano “tempiternità”, che mi pare esprima bene la compatibilità (com-posizione) di tempo ed eternità: in verità ogni ente è eterno, e lo è proprio perché (e nel senso che) conserva nel proprio essere anche tutta la ricchezza propria del divenire temporale.

È significativo, del resto, che Severino proponga una *rilettura* del divenire che lo interpreta come il processo dell'apparire/scompare degli eterni; come altrettanto significativo è che nella tradizione soteriologica classica si presenti un evento (l'Incarnazione) nel quale si manifesta la coincidenza di terrestre-temporale ed eterno. Ora, queste vostre prospettive, intese come soluzione del nostro problema, possono certo venire *discusse*, ma l'esigenza di ‘salvare’ il tempo e le determinazioni rispetto alla negatività rimane in entrambe essenziale. Un merito grande di Severino è quello di avere mostrato la necessità che il tempo venga riscattato dalla negatività originaria e intrascendibile a cui esso pare destinato all'interno dell'orizzonte nichilistico. Negatività nella quale si cade se si interpreta l'affermazione che l'essere è solo “fintanto che è”

(Aristotele, *De Interpretatione*) nel senso negativo per cui la cessazione insita nella temporalità dell'essere ne comporta una negazione. Peraltro, proprio la salvezza trascendentale dell'ente (cioè la sua eternità), propone il problema di pensare coerentemente questo tutto-eterno, e quindi tutto-positivo, in relazione al darsi (innegabile) del negativo. In effetti, il problema della lettura 'negativa' dell'eternità c'è già in Parmenide, laddove si identifica il nascere con il non essere: “*ei gar egent', ouk est(i)*”: “se nacque, non è” (fr. 8, 20). Solo se la differenza tra l'essere eterno e l'essere temporale – differenza che è richiesta dalla stessa salvezza dell'ente temporale – viene intesa come una differenza pienamente-puramente positiva si viene davvero a capo di tale questione. Ma ciò richiede una conversione-trasfigurazione radicale della concezione tradizionale del tempo, quella appunto 'negativa' per la quale ci sono un prima (t_1) e un poi (t_2) tali che, essendo essi due *differenti*, vi è qualcosa (il differenziante-negativo n_{t1}) che va comunque *negato* rispetto a t_1 e qualcos'altro (n_{t2}) che va comunque *negato* rispetto a t_2 .

Ma perché proprio il tempo pone un problema così spinoso? Perché, per esempio, non si avverte la stessa impellente esigenza per quanto riguarda lo spazio, anch'esso 'mondano' (ontico) come il tempo? Probabilmente per via della irreversibilità che pare caratterizzare il tempo. Mentre le differenze spaziali sembrano essere reversibili, sicché tale risulta anche la negatività che esse comportano (se sono a Parigi *non* sono a Venezia, ma posso riscattare questa 'negatività' quando voglio, semplicemente ritornando a Venezia), invece la negatività presente nelle differenze temporali appare irreversibile: se ho 70 anni *non* ne ho più 20, e la negatività implicita in questa differenza (l'essere vecchio anziché giovane) non è redimibile. Di qui una sorta di privilegio ontologico-soteriologico accordato allo spazio rispetto al tempo.

3. Orizzonte ontologico e orizzonte soteriologico

Diventa sempre più chiaro che il nodo che sta al fondo di tutte queste intricate questioni è quello del negativo e quindi della salvezza. Dietro le varie distinzioni concettuali che via via incontriamo si agita in particolare il problema del rapporto tra la figura onnicomprensiva e la nozione del negativo. Lo stesso principio di *non* contraddizione pone la questione della libertà/salvezza rispetto alla negazione e al negativo. Allora la domanda diventa questa: come può l'essere, che comprende tutti gli essenti e quindi anche il negativo, essere salvo rispetto al negativo? E, se non lo è, come è possibile che il discorso dell'essere costituisca di per sé un discorso di salvezza? D'altro canto, se il discorso filosofico-ontologico non è soteriologico, come può esserci, in generale, un discorso di salvezza che sia 'veritiero'? Teniamo conto che, come abbiamo

già accennato, l'affermazione che vi è il negativo pare innegabile e perciò inevitabile; perché il semplice negare che vi sia il negativo significa affermare la negatività quanto meno della convinzione che il negativo vi sia. Sicché, dato che la figura ontologica (l'essere onnicomprensivo) include anche il negativo, occorre distinguere l'orizzonte soteriologico da quello ontologico. Ecco che, di nuovo, solo mediante la pura differenza si può assolvere coerentemente il compito di distinguere questi due orizzonti, come ora vedremo meglio.

La soluzione di questo problema (come possa l'essere stesso presentarsi come positivo, dal momento che comprende anche il negativo) è particolarmente raffinata e sottile; nel contesto attuale possiamo sintetizzarla nel modo seguente. L'essere (l'onnicomprendente) si determina/pone differenziandosi – mediante pura differenza – rispetto a ogni ente, ed è quindi, in quanto tale, assoluto (*ab-solutus*). Differenziandosi rispetto a ogni ente, si differenzia anche rispetto al negativo. In quanto *si pone* rispetto al negativo, l'essere *pone* persino il negativo; ma lo pone appunto come negativo, ovvero come ciò che consiste nel proprio stesso autonegarsi, quindi nel proprio togliersi come negativo; circostanza che fa tutt'uno con l'autopurificarsi di ogni ente-determinazione rispetto al proprio essere negativo-negativo. Così, l'essere si determina come salvo rispetto al negativo in quanto si pone: innanzitutto come *libero* (*ab-solutus*) rispetto ad esso; e quindi anche, ma per ciò stesso, come *dinamica* (*dynamis*: potenza, possibilità) di autopurificazione di ogni ente rispetto al negativo (autopurificazione che riguarda l'aspetto 'determinato' dell'ente). In questa singolare dinamica anche quella particolare determinazione che è il negativo si autopurifica, ma lo fa in maniera peculiare, cioè separandosi da ogni altra determinazione; sicché, *così disgiunto* da ogni determinazione, il negativo, componendosi con l'essere (il tutto), è a sua volta positivo, presentandosi in tal modo come un aspetto della positività-salvezza di tutte le determinazioni (precisamente l'autocontraddittorio togliersi del negativo). In quanto si compone di/con ogni ente, l'essere è il tutto-positivo, il positivo perfetto che costituisce la salvezza di ogni ente-determinazione rispetto al negativo.

In quanto si pone come *dinamica* dell'autopurificazione della totalità dell'essente rispetto al negativo, l'essere si pone come divenire, quindi come tempo, con tutte le delicate questioni che in tal modo si pongono: da quelle relative all'esperienza e all'azione salvifiche (comprese le pratiche antropologiche e 'personali') a quelle che riguardano la dimensione 'storica' di tale salvezza, fino a quelle connesse alla teodicea, alla predestinazione, etc.; tutte questioni sulle quali dobbiamo qui sorvolare. Vale però almeno la pena di evidenziare come quanto detto comporti una trasformazione profonda di alcuni aspetti del rapporto tra l'essere e la temporalità. Il divenire, che inizialmente appariva essere il luogo della 'perdizione', si presenta ora come la

dimensione che consente all'essere di offrire alla totalità dell'ente la salvezza dal negativo. La temporalità, insomma, è anche il volto che l'eterno assume in quanto salva gli enti dal negativo. Da questo punto di vista, la "eternità" conferma il suo essere una figura temporale, cioè *relativa* alla dimensione del tempo, e in questo senso *particolare*. Come tale, essa è differente (puramente) rispetto al semplice essere dell'essente, ovvero al suo esser ciò che è, il quale vale universalmente, per ogni determinazione e in ogni dimensione dell'essere. Si conferma qui quanto avevo già a suo tempo intravisto (in *Verità, alienazione e metafisica*, cfr. la Nota bibliografica), cioè il fatto che l'eternità intesa come permanenza va distinta dalla verità dell'essere.

Ecco che, in tal modo, l'orizzonte della salvezza è lo stesso orizzonte ontologico, ma considerato dal punto di vista della positività dell'essere, quindi del tutto-positivo. Il tutto-positivo è un particolare aspetto dell'ente, quello per il quale ogni determinazione fa *tutt'uno* con lo stesso essere. È importante, a proposito del tutto-positivo, notare che il "tutto" *coincide* con il "positivo" (in generale), dato che è il reciproco *com-porsi* di tutte le determinazioni. Ed entrambi (il "tutto" e il "positivo") coincidono dunque con l'essere. Il tutto-positivo differisce dal tutto; ma anche il tutto differisce da ogni determinazione, e ogni ente, in quanto determinazione, differisce da sé in quanto tutto. Nella logica della pura differenza tutto questo (questo 'tutto') è possibile e sensato, perché tali singolari distinzioni/differenze accadono nella forma della pura co-istituzione reciproca. A questo livello, infatti, compare quella peculiare dualità (*a-dvaita*) mediante la quale si manifesta l'essere (*Brahman*) che, essendo presente in ogni determinazione e quindi svincolato rispetto a qualsiasi determinazione, è ciò per cui ogni ente, essendo libero anche rispetto a quella particolare determinazione che è il negativo, è *potenzialmente* salvo rispetto ad esso (cioè ha la *potenza*, ovvero la possibilità, di salvarsi, e proprio per ciò in qualche senso è *già* sempre-salvo). All'interno di questa visione che, sempre con Panikkar, potrei chiamare trinitaria e cosmoteandrica, il discorso soteriologico è sì differente da quello astrattamente ontologico, ma proprio per questo i due si integrano e si com-pongono a vicenda. Si conferma qui, inoltre, la differenza tra la logica dell'identità e quella della non contraddizione (Panikkar). Cosa che peraltro si ritrova anche in Severino, laddove si *distingua* (in maniera pura) lo "esser sé dell'essente" (identità) rispetto al suo non essere altro da sé (non contraddizione).

Tutto questo consente – ecco il passo che secondo me è importante compiere – di scorgere la 'parzialità' della dimensione del negativo, la quale comporta la negazione del negativo (compresa la *non* contraddizione) in confronto all'universalità della dimensione della com-posizione universale. In tale scenario la vicenda del mortale (l'esperienza espressa dal dire negativo-negativo, cioè dalla negazione-contraddizione), che è l'esperienza della morte e del dolore (con l'annessa dinamica della salvezza

rispetto al negativo), si presenta, nella sfera dell'essente, come una *eventualità* (ossia come una 'possibilità', una *dynamis*: potenza dinamica), a differenza della variabilità essenziale che invece è propria dell'essente in quanto tale e che consiste nel continuo confermarsi come autoidentità (esser sé) da parte dell'essente. Mi riferisco qui al 'divenire' che è insito nell'auto-porsi dell'essere stesso (*ex-sistentia* come es·posizione) e che quindi è consustanziale all'essere stesso. Pensando a Heidegger, potremmo dire che si tratta di ripercorrere il tragitto che conduce da *Essere e tempo*, tramite la formula "Essere è tempo", a *Tempo ed essere*. Comunque sia, sta di fatto che la figura del tempo, o del divenire, intesa come pura variazione, rientra qui in scena come un protagonista positivo invece che come un elemento definitivamente/definitivamente negativo.

Come dicevo, tutto questo avviene nello spazio della logica puramente positiva. Perché all'interno della logica 'negativa', per la quale la salvezza (il positivo) è la negazione del negativo, ci si trova di fronte a domande spinose, a vere e proprie aporie. Per esempio, se si pensa che l'ente è originariamente salvo in quanto di per sé eterno, ci si deve allora chiedere se l'idea della salvezza (ribadisco: qualora si interpreti *negativamente* il discorso di Severino) abbia ancora un senso, o se invece essa non finisca per venire rin-*negata* e quindi compressa, perciò di fatto (sia pure al di là di ogni intenzione esplicita) trattata come se non ci fosse, come se fosse nulla. Viceversa, se – sempre all'interno della logica negativa – si riserva il potere salvifico a un ente straordinario (Dio), ci si deve allora chiedere come possa, la salvezza, valere *davvero* universalmente.

All'interno della logica puramente positiva si impone dunque una rilettura-trasfigurazione di tutti i grandi temi della nostra tradizione. Pensiamo anche solo alla creazione: che cosa significa, essa, in questo nuovo scenario? La creazione è l'atto con il quale ciò che av-viene (l'evento/*Ereignis*) è essenzialmente *nuovo* rispetto al 'tutto' che è *dato*, a tutto ciò *si dà* (*es gibt*). All'interno del linguaggio negativo (differenza=negazione) questo viene espresso mediante la formula della *creatio ex nihilo*; perché la novità, appunto in quanto viene da *altro* rispetto alla totalità di ciò che si dà, viene dal di *fuori* della totalità dell'ente, quindi necessariamente (in una logica negativa) dal *nulla*. Ma nel linguaggio puramente positivo la creazione si converte-trasfigura nella *creatio ex toto*, dove il creatore è com-positore: demiurgo totalmente positivo che dà vita alla *re-creatio totius ex toto* ('ricreazione' che forse è il *gioco* del *paīs paizōn* di Eraclito, fr. 52).

Qui verità assoluta è il pre-valere del positivo rispetto al negativo: "Verità perfetta è l'es·posizione (*ex*-posizione) del pre-valere (valere di più) 'semprevunque' del positivo rispetto al negativo". Verità completa è la com·posizione universale. Essa è *determinata*, ma nel senso che è ciò *per cui*, grazie a cui (in *grazia* di cui) *tutto* è salvo. È quell' 'essere'

singolare (sempre-nuovo) che determina la salvezza universale. La mia idea è che, all'interno di questo scenario puramente positivo, restino ricomprese, e ri-composte (oltre alla distinzione tra l'essere e l'ente) tanto l'eternità del tutto quanto la distinzione tra l'Essere per essenza e quello per partecipazione. Ma – giova ribadire – siffatta (*pro-*)posizione può essere, *in verità*, solo una *proposta*, ed è proprio come tale che io qui la offro.

4. Il non essere e la non verità

All'interno di siffatto orizzonte assume un nuovo significato anche la questione, decisiva, del non essere: la negazione dell'essere. Un'aporia insolubile, fin tanto che si resta nel regno della determinazione-negazione. Perché da un lato il non essere (la negazione dell'essere) *per definizione* non può essere; d'altro canto, se il non essere non è (*simpliciter, tout court*, o assolutamente), allora non possiamo nemmeno parlarne senza contraddirci. Da questa aporia (la classica, celeberrima aporia del nulla) si esce – a meno di rassegnarsi a una definitiva (definitoria) contraddittorietà dell'essere stesso – 'convertendo-trasfigurando' i termini del discorso, e il loro stesso significato. Per esempio dicendo che l'essere è la dimensione *puramente differente/eccedente* ogni spazio che possa essere oggetto di negazione. Perché l'essere onnicomprensivo per definizione include anche tutto ciò che risulti escluso mediante qualsiasi negazione (esclusione del resto in questa implicita, dal momento che ogni negazione comporta una esclusione); sicché se, come accade nella logica negativa, esclusione ed inclusione risultano essere reciprocamente incompatibili, l'essere, se è negante, viene ad essere insieme includente e non includente (escludente), cioè contraddittorio. Nello sguardo puramente positivo la negazione esprime la determinazione *negativa* (negante e negata); ma in tale sguardo essere e non essere si mostrano compatibili, giacché "non essere" è l'essere che si *pone* mediante la negazione (qualsiasi negazione). *Nell'essere*, dunque, la negazione in quanto tale è la contraddizione; che è. E il non essere è appunto la contraddizione (la *contra*-dizione, la '*male-dizione*'), che, da capo, in quanto tale è. Che il non essere non si dà vuol dire ora che il "non essere" *si dà come negazione*: come negazione dell'essere, certo, ma poiché ogni ente è essere ogni negazione di qualsiasi ente è negazione dell'essere, ed è quindi autonegazione.

Mi pare che possano ricomparire qui, ri-composti, i diversi modi in cui entrambe le vostre due posizioni intendono l'essere del non essere: per Severino come il positivo significare del nulla; per te come ciò che (nell'essere) si distingue *negativamente* rispetto all'essere eterno. Ma, come dovrebbe ormai essere chiaro, questa *rilettura* può essere solo una *proposta* (pro-posizione), piuttosto che una *imposizione* epistemica (*epi-histēmi*).

Sulla scia della soluzione del problema del non essere si *risolve*, convertendosi e trasfigurandosi, anche il problema della non verità. La non verità *non si dà*; ma nello stesso senso in cui non si dà il non essere. Dunque ciò, ora, vuol dire: la verità *si dà* nella forma della negazione, che è autonegazione; giacché ora la verità resta definita dal principio per cui (*in veritate*) *omnis negatio est contradictio*. Questo significa appunto che, nella dimensione della verità, ogni pro-posizione che si presenta come una negazione (cioè come un parlare *contro* un'altra posizione) si configura come una contraddizione, cioè come un parlare contro sé stessi (autonegazione): un negare che nega se stesso. Il carattere tautologico, e quindi propriamente veritativo, della proposizione “*omnis negatio est contradictio*” emerge chiaramente dal seguente passaggio, che va letto tenendo conto che ci troviamo nella sfera della verità (*in veritate*), cioè quella onnicomprensiva. Ogni negazione (*negatio*) è un parlare *contro* un altro dire; è cioè un dire *contra* (*dicere contra*), quindi una *contra-dictio*, sicché è perfettamente legittimo sostituire “*negatio*” con “*contra-dictio*”; ma, così facendo, si ottiene precisamente una tautologia: *omnis contra-dictio est contradictio*, ovvero: “*omnis contradictio est contradictio*”. Ecco, appunto, che ogni negazione relativa alla dimensione onnicomprensiva (l'essere) è autonegazione.

In termini positivi, in base a quanto già detto, che la negazione=contraddizione *non si dia* significa, in verità, che essa *si dà* come automaticamente *salvata* grazie all'atto di autopurificazione rispetto alla negazione che si realizza nei soggetti confliggenti (polemizzanti). È in questo modo che la pura differenza risolve il conflitto tra le differenti posizioni in campo; cioè tra quelle che, appunto per ciò, possiamo chiamare *contra-dizioni* (*contra-dictiones*), ossia pro-posizioni che si *contra(-p)*pongono l'una all'altra negandosi reciprocamente. Si attinge così quel *punto magico* nel quale la soluzione delle contraddizioni ‘teoretiche’ fa tutt'uno con la soluzione del ‘contrasto’ tra i filosofi, quello che si genera quando i *differenti* soggetti fanno filosofia *contrapponendo* le rispettive (pro-)posizioni.

Nota bibliografica

Come sopra ho detto, come riferimenti bibliografici mi limito qui ad aggiungere, rispetto ai testi indicati nella bibliografia del saggio di Dario Sacchi, solo l'elenco (non completo) dei testi da me scritti “in dialogo” con Emanuele Severino. In essi si potranno trovare anche i riferimenti bibliografici relativi a diversi passi del presente scritto.

- Luigi Vero TARCA, *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980.
- , *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001 (in particolare nella Parte Prima, Capitolo quinto, Paragrafo II, soprattutto ai §§ 2 e 3, pp. 467-485).
- , *Parmenide. (Frammento 2, verso 3)*, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 581-631.
- , *Tutto diverso dalla negazione*, in *L'identità in questione. Prospettive filosofiche*, numero monografico di "Teoria", Rivista di filosofia fondata da Vittorio Sainati, (XXVI/2006/1), terza serie I/1, Edizioni ETS, Pisa, pp. 113-135.
- , *Negazione del non essere e verità dell'essere*, in *Omaggio ad Emanuele Severino*, numero monografico della rivista "Il Pensiero" (2012/2), Anno 51, pp. 31-46.
- , *Negazione della contraddizione e verità della contraddizione*, in N. Cusano (a cura di), *Discussioni su verità e contraddizione*, numero monografico della Rivista "La Filosofia Futura" (n. 01/2013), Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2013, pp. 165-190.
- , «*Te lo do io il dialogo...*». *Una conversazione filosofica con Emanuele Severino*, in D. Spanio (ed.) *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 247-258.
- , *La rete e il mare: due differenti testimonianze della Verità*, in Raimon Panikkar, Emanuele Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente* (a cura di M. Carrara Pavan), Jaca Book, Milano 2014, pp. 45-68; nello stesso volume compare anche la mia *Introduzione* (pp. 7-12).
- , «*Chi di negazione ferisce...*». *L'unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile*, in S. Sangiorgio, M. Simionato, L. V. Tarca (a cura di), *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea*, Aracne, Ariccia (RM) 2016, pp. 277-317.
- , *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Th. Masini), Cafoscarina, Venezia 2016; in particolare nelle Sezioni I (pp. 17-95) e II (pp. 97-200), ma poi anche VI (pp. 427-493).

- , *Grazie davvero, Maestro!*, in M. Capanna, M. Donà, L. V. Tarca (a cura di), *Cháris. Omaggio degli allievi a Emanuele Severino*, Inschibboleth edizioni, Roma 2019, pp. 151-173.
- , *Su verità e negazione. Sempre in dialogo con Emanuele Severino*, in *Capitalismo, tecnoscienza, filosofia*, numero monografico di “La Filosofia Futura – Rivista semestrale di filosofia teoretica” (n. 12/2019), pp. 107-182.
- , *I Sentieri del Giorno*, in N. Cusano (a cura di) *Il Sentiero del Giorno*, numero monografico della rivista “La Filosofia Futura – Rivista semestrale di filosofia teoretica”, (n. 14/2020), Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2020, pp. 187-200.
- , *Ri-conoscenza. Ripensare il discorso di Emanuele Severino*, in “Giornale di Metafisica”, Nuova Serie, anno XLII (2/2020), Morcelliana, Brescia 2021, pp. 434-446.

Sezione sesta

Pratiche filosofiche

SCONFINATI SPAZI E SOVRUMANI SILENZI

Lo spazio della filosofia e lo spazio digitale

Sara DE CARO

Insegno storia e filosofia in un liceo napoletano e un anno fa mi sono accorta prima della chiusura della scuola e poi della “chiusura” del mondo. Quando ancora il virus sembrava un qualcosa di aleatorio, il dato tangibile che mi arrivava era che – in via precauzionale – noi frequentatori degli edifici scolastici dovessimo dismettere l’andirivieni tra casa e scuola e fermarci tra le mura domestiche a cercare di fare però due cose che avevamo sempre fatto, insegnare e studiare, almeno per un po’. Quel po’ è diventato più di un anno e intanto ci siamo dimenticati di fare i conti con la questione che tra le cose che avevamo sempre fatto nella scuola c’era un di più, c’erano relazioni e scambi che passavano per i nostri corpi, per quei perimetri tra il dentro e il fuori che abitiamo e siamo. Allora è a partire da questa estromissione che ho iniziato a ragionare, a partire da questa frontiera sottratta.

Presso i Tiwi, popolazione australiana di cacciatori-raccoglitori, esiste una società segreta che, ogni qualvolta si riunisce, si dispone in circolo. Ogni componente di quel circolo, come gesto preliminare, inizia a smuovere la terra coi piedi verso l’esterno fino a formare un cordone perimetrale; è una pratica volta a creare una recinzione, una compagine tra un dentro e un fuori. È una pratica che nella sua gravidanza simbolica ben restituisce un tratto comune alla formazione dello spazio sociale: molto spesso, nel bene e nel male, la costruzione di confini traccia un momento fondamentale del vivere comunitario.

I confini non pre-esistono, «ma esistono in quanto vengono istituiti, imposti, tracciati dalle varie società nei loro tentativi di differenziarsi le une rispetto alle altre»;¹ il dentro e il fuori non interessano solo però le geografie liminari che marcano lo spazio sociale nella sua generalità rispetto all’altro da sé, ma riguardano anche il tessuto intestino della

¹ Francesco REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio e del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 28.

società stessa: ci sono interni ed esterni che demarcano la differenza tra centro e periferia, tra città e campagna, tra spazio domestico e spazio pubblico.

È questo discrimine che, fin dai primi giorni della diffusione della pandemia, abbiamo visto completamente saltare: ci siamo ritrovati ingarbugliati in uno sfilacciamento dei perimetri che definivano le nostre pratiche quotidiane. Nella scuola questa dinamica è stata scabrosamente evidente. Quei tavoli che Marx aveva fatto ballare a testa in giù in balia del feticismo delle merci, hanno imbastito un'altra danza spossati del proprio tradizionale valore d'uso; gli oggetti delle nostre abitudini hanno vissuto metamorfosi improvvise e dalla sera alla mattina mense da cucina si sono trasformate in cattedre o banchi, pareti più o meno sbrecciate hanno sostituito lavagne e mappe geografiche, stanze da letto sono diventate aule, mentre le aule che fino a un attimo prima avevano ospitato i nostri corpi sono state abbandonate al silenzio.

Questo slabbramento spaziale ha coinciso con uno slabbramento temporale: in mancanza di un perimetro che cifrasse in maniera evidente lo spazio lavorativo, senza le aule della scuola, in mancanza della vecchia campanella a indicarci la scansione delle nostre lezioni, ogni spazio e ogni tempo sono diventati serbatoi possibili di raggiungibilità. Un'ipertrofia connettiva ha rimodulato i confini dei nostri giorni e dei nostri ruoli.

Eppure nei primissimi tempi di isolamento – quando non era ancora evidente l'approdo legato ai cambiamenti in atto -, in maniera forse inconsapevole, mi sono ritrovata a vivere una sorta di felice frenesia bulimica: mi pareva che il tempo rubato alla sveglia e agli spostamenti fisici mi avesse fatto, nonostante tutto, guadagnare ore che avrei potuto dedicare agli svaghi, alla lettura di libri, alla visione di film, documentari e serie. Tra queste *Unorthodox*, una miniserie che racconta delle vicende di Esty, una ragazza appartenente a una comunità ebraico-ortodossa di Williamsburg; all'inizio della prima puntata Esty tenta di fuggire di casa, ma il tentativo fallisce nel momento in cui scopre che l'eruv è rotto. L'eruv non è altro che una recinzione rituale che serve, durante lo Shabbat e lo Yom Kippur, ad ampliare un confine: per le comunità ortodosse la legge ebraica impone l'obbligo di non trasportare oggetti al di fuori del proprio dominio privato; l'eruv estende allo spazio pubblico il limite del privato. È talvolta un banale filo che espande i perimetri della propria casa all'esterno. Esty, non potendo dunque portare in strada i propri effetti personali, è costretta a un cambiamento di piani e a tornare in casa.

Ebbene, durante la pandemia nella scuola – e non solo – è stato messo in azione un dispositivo in un certo qual modo analogo e speculare: il privato ha violato il domestico, lo ha fatto nella misura in cui piattaforme di grandi multinazionali del digitale hanno accumulato i loro profitti in nome di un interesse pubblico, sulla scorta della necessità

di mantenere in piedi negli attuali luoghi di confinamento uno dei diritti fondamentali, quello all'istruzione.

L'accelerazione con cui tutto questo è accaduto - e continua ad accadere – ha impedito a noi docenti una concreta presa di consapevolezza, una riflessione condivisa e dialettica su se e come fosse possibile tradurre un mestiere in situazioni che di fatto quello stesso mestiere in buona parte andavano a negare; ha negato agli alunni una disamina su se e come fosse possibile continuare ad essere responsabili del ruolo che ciascuno ha nel tessuto scolastico, ruolo che era fino a un anno definito dalle mura liminali degli edifici scolastici.

Si è preteso che rapidamente imparassimo a usare piattaforme virtuali e programmi, si è con forza iniziato a esigere che gli alunni avessero strumenti per svolgere i loro compiti, si è dopo poco iniziato a valutarli su abilità e competenze che noi docenti non avevamo però loro mostrato, insegnato, sia per mancanza di tempo, sia per nostra stessa evidente ignoranza. Qualche piccola critica dell'inizio è stata dopo poco silenziata, all'interno di una cornice che corrodeva lentamente eventuali confronti, eventuali dibattiti, eventuali diserzioni. Un primo sintomo del silenziamento che ho potuto registrare è stata la richiesta rivolta in molte scuole a noi docenti di prenotare con un certo anticipo gli interventi nel collegio dei docenti virtuale: ancora mi chiedo che senso abbia pensare a un intervento quando ancora non si è dato il dibattito, se non forse quello di depotenziare e scardinare le regole basilari della dialettica, quelle di cui io poi dovrei dar conto ai miei studenti quando spiego Platone, Aristotele... Non è il mio caso fortunatamente, ma sono addirittura a conoscenza di scuole in cui sono stati messi in piedi collegi dei docenti in asincrono, e cioè in assenza di collegamento simultaneo del corpo docenti, offline; basta, per esempio, spuntare un'opzione di scelta rispetto a una decisione da prendere e questo è quanto.

E così, insomma, i nostri corpi si sono rivelati docili, passivi, silenziosi di fronte a una trasformazione all'interno della quale il capitale andava a ristrutturarsi propinandoci piattaforme mai neutrali, mai estranee al profitto; ci sono state fornite cassette degli attrezzi inadeguate dal momento che non prendono in considerazione le diverse situazioni scolastiche in cui vengono calate, ci sono stati messi in mano strumenti figli dei colossi dei Big Data che da anni si provava a internalizzare nello spazio didattico. Tali strumenti sono stati dichiarati meramente emergenziali ma di fatto stanno diventando strutturali – è sempre più evidente, basti leggere ad esempio il piano Bianchi!²

² Si legga a tal proposito l'analisi di Shoshana ZUBOFF, *Golpe digitale*, "Internazionale", 1404, 2021, pp. 37-44.

Imbrigliandoci nella logica della sicurezza sanitaria a ogni costo, le politiche di smantellamento della scuola pubblica (non nuove, ma che negli ultimi decenni avevano dovuto procedere con una certa lentezza) hanno trovato dinanzi a sé praterie: solo sparute risacche di resistenza hanno provato a mettere a tema l’incapacità radicale della didattica a distanza di dare risposte all’esclusione sociale: cosa ce ne facciamo dei margini dove finiscono le realtà marginali? Nella sua mistificazione di inclusività, la didattica virtuale diventa un’unica grande barriera architettonica, un’unica tana del lupo, un unico serbatoio di invisibilità. Il possibile che tutto può contenere finge di non vedere il molto che rigetta: che ne è di chi ha difficoltà materiali e sociali? Che ne è di chi rivendica il diritto allo studio all’interno delle strutture carcerarie? Che ne è dei migranti? Non importa, tanto nel virtuale questi margini non appaiono, non si connettono e l’antifona sottesa al presente è che chi non appare non esiste, ergo non fa problema.

Anche in questo caso, se in un primo momento è emersa da parte dei docenti qua e là una certa attenzione condivisa per gli alunni più fragili emotivamente e socialmente, da un certo momento in poi mi pare sia stata introiettata una forma di stanchezza che riduceva la capacità e la volontà di problematizzare: si è iniziato a incamerare l’idea che dopo alcuni mesi l’efficienza dell’istituzione scolastica (che si era detta pronta a fornire sostegno, strumenti e *device*) fosse andata per forza di cose a segno e che inoltre anche chi è in difficoltà a un certo punto diventa responsabile del proprio non stare al passo coi tempi.

Allora mi sono trovata immersa in strani discorsi: ho visto alcuni docenti preoccuparsi, da un certo momento in poi, unicamente del tema della valutazione in virtuale, altri indignarsi per il passaggio di fantomatiche figure “estranee” sullo sfondo dei monitor dei propri alunni (inutile spiegare loro che quegli estranei erano madri, padri, nonni, fratelli e sorelle che avevano ogni diritto a spostarsi nelle proprie case!), altri ancora chiedere provvedimenti disciplinari nei confronti dei propri studenti colpevoli semplicemente di non essere riusciti a ‘sterilizzare’ la propria casa, di non riuscirne ad annullare i rumori, gli ospiti – umani o animali -, le inevitabili ingerenze. E queste derivate grottesche hanno trovato spazio in assenza pressoché totale di una codificazione di norme e diritti rispondenti a questo nuovo spazio cognitivo. Codificazione che probabilmente occorre e occorre, su cui bisognerebbe operare una riflessione profonda; così come, più in generale, occorre e occorre ancora una riflessione profonda su cosa significa sicurezza, cosa significa rischio, cosa significa salute, cosa significa cura; riflessione che pure non si è data, e che anzi è stata bandita, estromessa dal discorso pubblico, molto spesso tacciata di miopia e irresponsabilità.

Ogni insegnamento deve necessariamente farsi strumento di comprensione e, se possibile, trasformazione dell'attuale; questo assunto è forse doppiamente valido nel caso dell'insegnamento della filosofia. Con le mie classi abbiamo provato a mettere in questione il presente, a interrogarci sullo slabbramento dei confini; lo abbiamo fatto proprio a partire dallo statuto stesso della disciplina filosofica, che negli interstizi disciplinari, nei margini tra un sapere e un altro, trova il proprio spazio vitale. Ci abbiamo provato, dicevo, ma si fracassa facilmente quando da insegnante devi dismettere non solo il tuo compito didattico ma anche quello pedagogico; quando noi e i ragazzi ci vediamo relegati alla solitudine, al silenzio e all'individualismo e però allo stesso tempo ci sentiamo forzatamente chiamati in causa in un fantomatico senso di comunità dove tutti dobbiamo essere responsabili inseguendo tracciati standardizzati; si fracassa inevitabilmente quando da insegnante non sai più indicare ai più giovani le compagini da cui prende il largo la progettualità, l'invenzione del futuro, la siepe che Leopardi pensava necessaria alla creazione di un immaginario che scavalcasse il presente.

Ecco, cosa rimane dove non resta la siepe? Cosa resta dove la comunità non si fa negli incontri, negli scambi, nei gesti, ma la si dà come vuoto lessema, la si invoca solo al di là di schermi e per via di proclami? Cosa ne è della riflessione che la scuola deve insegnare a raccogliere quando però manca l'esperienza?

Con le mie ragazze e i miei ragazzi di quinta ho da poco riletto *Esperienza e povertà*, un saggio che Walter Benjamin scrisse nell'estate del '33 a Ibiza, su di un'isola che – come spesso le isole fanno – diventa luogo d'occasione per una riflessione su spazi e pratiche significanti. Benjamin denuncia la svalutazione che l'esperienza ha avuto a partire dalla Grande Guerra, da cui tornavano salvi uomini ammutoliti, senza racconti. All'inizio del saggio Benjamin scrive: «Dove oggi i moribondi pronunciano parole ancora così durevoli, da tramandarsi, come un anello, di generazione in generazione?».³

Quello che le mie alunne e i miei alunni, nel corso di questo ultimo anno, mi hanno innanzitutto restituito è stato un senso di spossessamento dell'esperienza della morte: chi di loro ha subito perdite per via della pandemia è rimasto fermo a un pianto che non ha potuto accompagnare il congedo, il saluto a chi non c'è più.

Ci si staglia di fronte un mondo che sta dismettendo qualsiasi serbatoio culturale a cui attingere per far fronte all'esistenza, ed è disorientante questo appannamento delle prerogative che fanno di un uomo un uomo e che dovrebbero orientare in quella

³ Walter BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, tr. it e cura di Massimo PALMA, Castelvecchi, Roma 2018, p. 17.

demartiniana *crisi della presenza* che è sempre vertigine, sempre all’ordine del giorno.⁴ È da più di un anno che siamo costretti a fare i conti con lo scacco della morte in un discorso che però ci impone di non partecipare di quella stessa morte, ci impedisce di viverla in uno spazio simbolico, rituale, in un percorso di accompagnamento.

Anche il confine con la morte è andato perso nel virtuale, quello spazio liminale tra un sopra e un sotto si sbiadisce nell’ordine orizzontale dei dati, dei numeri. E come si torna sopra quando non si è sbirciato il sotto? Come si risale in superficie se non ci si è inabissati?

Sono alcune domande dei miei ragazzi. A cui io non ho saputo rispondere. Non ho saputo rispondere innanzitutto a me stessa, e men che meno a loro che, dopo un anno in cui i giorni in presenza ammontano a poco più di una manciata, percepisco come sempre più alieni. Molti di loro li ho praticamente conosciuti in Dad, di molti praticamente non conosco i volti e nella mia testa hanno le sembianze di pallini (così appaiono su Meet quando le telecamere sono spente e possono esserlo per svariati motivi), di nessuno ormai conosco più i gesti, di nessuno so più raccogliere il non-detto che in presenza sentivo di raggiungere attraverso gli sguardi.

A dire il vero in presenza – seppure solo al 50% - da un paio di settimane ci siamo tornati. Giusto il tempo di vivere l’allegria del ritrovarsi ma anche di realizzare pienamente il peso specifico di quei cambiamenti molecolari che quest’anno ha determinato: stamattina un collega mi ha chiesto di “prestargli” una ventina di minuti della mia ora di lezione per permettere ai ragazzi di una classe di collegarsi a un webinar. Ho accettato e quello che ho visto mi ha spiazzata: mi sono ritrovata in una situazione che assomiglia troppo a quello che mi aspetto essere pericolosamente il futuro prossimo venturo. Da un lato i ragazzi, dall’altro docenti a loro sconosciuti, anonimi e che tuttavia, propinando un’interazione fatta non già di dialogo ma di sondaggi cui rispondere via social, riuscivano a catturare totalmente l’attenzione dei primi. Dietro questo strano gioco interattivo, la relazione frontale tanto criticata negli anni si ripresenta con forme peggiori di quelle del passato.

Sia chiaro, la mia non vuole essere una criminalizzazione del virtuale *tout-court*, ma la messa a tema del cortocircuito in cui tutti ci troviamo, in un tempo che, senza nessuna indicazione, nessuna progettualità, nessuna scadenza, ci ha catapultati privandoci non solo della presenza stessa, ma della possibilità di immaginarci come vogliamo tornarci a quella presenza. Nella scuola almeno, per procedere in serenità pare sia bastato salvare la forma, dirsi che stiamo portando avanti i programmi e

⁴ Si veda E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

valutando, cercando addirittura di tenere dentro quello che era auspicabile fosse scartato (si legga open day, si legga P.C.T.O., ovvero ex alternanza scuola-lavoro, si legga test INVALSI).

Oggi mi trovo, qui ed ora, a non poter fare filosofia se non a partire da uno scompaginamento, da un'impossibilità dichiarata. E però la filosofia anche questo indica: a stare nella crisi e a scorgere la possibilità che i crepuscoli, nonostante tutto, schiudano deviazioni inattese. Lo si può fare solo se si esige che ogni distopia, attuale o prossima ventura, sia schivabile.

È noto il racconto di Salimbene da Parma che nella sua *Cronica*⁵ narra di Federico II il quale, pur di capire quale fosse la lingua primigenia dell'umanità, avrebbe prelevato alcuni neonati dando disposizioni alle nutrici di allevarli riducendo al minimo i contatti e non rivolgendo loro la parola. I bambini morirono tutti perché privati delle carezze, degli sguardi, delle voci che solo la prossimità dei corpi può restituire. Si tratta chiaramente di un aneddoto, figlio della penna avvelenata di un frate del XIII secolo che aveva prima amato e poi detestato l'imperatore; è un aneddoto che però ci dice tanto, ci consegna quasi una traccia distopica che dobbiamo impegnarci ad evitare. Non cresceremo come corpo sociale in assenza dei nostri singoli corpi a scambiarsi esperienze, parole e pratiche. Dove c'è solipsismo, dove c'è costante silenzio, la morte è già arrivata, ben al di là di un virus.

Nota bibliografica

Walter BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, tr. it e cura di Massimo Palma, Castelvecchi, Roma 2018.

Ernesto DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Francesco REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio e del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 28.

SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. Scalia, trad. it. di B. Rossi, Parma 2007.

Shoshana ZUBOFF, *Golpe digitale*, "Internazionale", 1404, 2021, pp. 37-44.

⁵ Si veda SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. Scalia, trad. it. di B. Rossi, Parma 2007.

Sezione settima

Corrispondenze

IL DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA ALLA UNIVERSITY OF WARWICK

Uno sguardo sul mondo accademico inglese

Lorenzo SERINI

(University of Warwick)

Prima di parlare della mia esperienza personale, vorrei presentare la University of Warwick a chi non la conoscesse. La University of Warwick si trova nella periferia di Coventry, tra le West Midlands e il Warwickshire, ed è tra le università più importanti nel Regno Unito – in particolare, secondo *QS World University Rankings* (2020), il Dipartimento di Filosofia è un'eccellenza a livello mondiale (al trentottesimo posto). Il Dipartimento ha una reputazione internazionale per la sua duplice natura 'continentale' e 'analitica' – dipartimenti, come quello di Warwick, egualmente forti in entrambe le tradizioni filosofiche sono una rarità sul panorama accademico inglese, in cui la filosofia analitica tende a prevalere. Sul fronte continentale, il Dipartimento è specializzato in filosofia post-Kantiana, soprattutto in Kant, Hegel, Nietzsche e Foucault. Sul fronte analitico, i suoi punti di forza sono la filosofia della mente e dell'azione, la filosofia morale, politica e del diritto. A cavallo delle due tradizioni, il Dipartimento si distingue inoltre per l'estetica, la filosofia della letteratura e dell'arte.

PhD

Inizio la mia riflessione, per così dire, dalla preistoria del mio dottorato per riportare alla luce uno dei motivi originari per cui ho scelto proprio la University of Warwick. Nel mio percorso di Laurea Magistrale all'Università di Pisa – dove mi sono specializzato nella filosofia di Nietzsche sotto la supervisione del Prof. Giuliano Campioni – ho avuto l'occasione di sperimentare per dieci mesi questa Università nell'ambito del programma Erasmus. Al tempo, 2013-2014, scelsi la University of Warwick, in quanto particolarmente rinomata per la filosofia continentale, nonché per

gli studi nietzscheani. Durante la mia visita di studio in Inghilterra, rimasi colpito soprattutto dalla struttura orizzontale del sistema accademico e da uno stile di apprendimento, insegnamento e ricerca improntato all'attività e alla creatività. Da visiting student alle prime armi con l'inglese accademico, fui accolto dalla comunità dei Postgraduate students (studenti della magistrale e dottorandi), fui coinvolto nelle molteplici attività del Dipartimento di Filosofia e lavorai a stretto contratto con i professori. Apprezzai particolarmente la natura seminariale delle lezioni dove gli studenti, a diversi stadi della loro formazione, sono tenuti a contribuire attivamente e in modo originale ai dibattiti, in continuo dialogo fra di loro e con i professori.

La prima impressione che ebbi durante il mio Erasmus è stata confermata, arricchita e approfondita durante il mio dottorato. Alla University of Warwick, come nelle altre università inglesi, gli undergraduate students (studenti della triennale), i postgraduate students e i vari membri dello staff accademico e amministrativo operano, fianco a fianco, in un sistema orizzontale caratterizzato da relazioni informali ma, pur sempre, strettamente professionali. La gerarchia e la formalità sono eliminate (si dà del 'tu' anche ai professori più eminenti, i quali si fanno chiamare per nome) a favore di uno scambio ravvicinato che è sempre volto alla formazione intellettuale e professionale degli studenti e al funzionamento del dipartimento. C'è una sentitissima etica del lavoro e un controllo effettivo delle dinamiche di potere e dei comportamenti specifici dei professori e degli studenti. L'orizzontalità e la vicinanza è particolarmente sentita dai PhD students, che, nonostante siano studenti e come tali siano formati e valutati dai professori, sono anche considerati da quest'ultimi alla stregua di colleghi con cui interloquire sullo stesso piano. Nonostante la divisione tra analitici e continentali, nel Dipartimento di Filosofia alla University di Warwick si respira uno spirito cooperativo e si vive quotidianamente una serena e vivace vita accademica.

Il mio esperimento a Warwick andò a buon fine e mi convinsi a fare domanda per un dottorato in Inghilterra. Nel 2015, ho fatto quindi diverse applications in Università inglesi rinomate per gli studi nietzscheani, tra cui la University of Warwick. Ecco un consiglio: chiunque voglia fare domanda di dottorato in Inghilterra deve prima familiarizzarsi con le modalità di scrittura di un progetto di dottorato inglese. Le domande, che solitamente vanno mandate entro la fine di gennaio-febbraio, richiedono, tra le altre cose, un progetto di ricerca che offra un contributo originale alla letteratura globale sull'argomento scelto e che, allo stesso tempo, sia in grado di persuadere anche non specialisti e persino non filosofi. Nella maggior parte dei casi, infatti, l'ultima parola sull'assegnazione delle scholarships è affidata a commissioni esterne ai dipartimenti, i quali il più delle volte si limitano a indicare una lista di preferenze dei candidati. Nel mio caso, ho dovuto imparare questa lezione a mie spese

(letteralmente!) perché sono entrato ai dottorati per i quali avevo fatto domanda senza borsa e mi sono dovuto pagare il primo anno di tasse universitarie. (Fortunatamente, al tempo, le tasse non erano così care come potrebbero essere dopo Brexit. Ritorno su questo punto più avanti.) Alla luce della mia esperienza Erasmus che, come ho detto, è stata estremamente positiva, ho scelto, in ogni caso, di accettare l'offerta della University of Warwick. Durante il primo anno di dottorato ho avuto la possibilità di rifare domanda per la borsa di studio, che ho ottenuto a partire dall'inizio del secondo anno. Ciò che è cambiato tra la prima e la seconda domanda, è stato il feedback and advice del mio supervisor – cui, come dirò a breve, devo moltissimo.

Ho iniziato il dottorato a ottobre 2016 e, con mia sorpresa, mi sono trovato in un dipartimento pieno di dottorandi italiani, provenienti da diverse università italiane e specialisti di diverse aree di ricerca – sia di filosofia continentale che di filosofia analitica. Se la University of Warwick è sicuramente un'università di respiro internazionale, la coorte di dottorandi del Dipartimento di Filosofia veniva scherzosamente chiamata – a ragione – “Little Italy”.

Il dottorato inglese si compone complessivamente di quattro anni, di cui tre anni e mezzo con borsa. L'anno accademico, almeno alla University of Warwick, è diviso in tre trimestri, di 10 settimane ciascuno. Durante questo periodo il dottorando è seguito nella sua ricerca da vicino e in maniera costante da un supervisor principale e dal Dipartimento nel suo insieme. Le cosiddette “supervisions” devono avere luogo almeno una volta ogni mese e sono un'occasione preziosa di dialogo su questioni specifiche riguardanti la propria ricerca e sul proprio sviluppo professionale in generale. In preparazione di ogni supervision, lo studente deve produrre del materiale scritto – bozze più o meno rifinite – che il supervisor commenta in modo puntuale, muovendo possibili critiche e dando suggerimenti su come migliorare. Io ho avuto la fortuna, l'onore e il piacere di lavorare con il Prof. Keith Ansell-Pearson, che è stata una figura di vitale importanza per la mia maturazione intellettuale e professionale.

Vorrei qui aprire una parentesi sul modo di fare ricerca nel mondo accademico inglese. La ricerca di dottorato in filosofia si conduce letteralmente in prima persona. Nel concreto, questo si riflette nell'uso del pronome “I” sia nella scrittura che nelle presentazioni orali. I dottorandi, come futuri ricercatori, sono tenuti a proporre e difendere una tesi “personale” – quello che gli inglesi chiamano ‘claim’ – attraverso un'argomentazione rigorosa – l’“argument” – che attinge in modo critico alla letteratura esistente, ne identifica i limiti e contribuisce a superarli. Questo vale anche nell'ambito della storia della filosofia, dove di fatto si tende a prediligere a un approccio descrittivo e ricostruttivo un approccio che valuti e valorizzi i contributi dei pensatori precedenti al nostro pensare attuale uno specifico problema.

Questo modo di fare ricerca si riflette in uno stile di scrittura ben preciso. Ogni affermazione deve essere giustificabile e giustificata; formulata in modo tale da presentare i contenuti in modo chiaro, semplice e conciso al lettore. La retorica è bandita e ogni frase, ogni paragrafo, deve avere una funzione necessaria e ben individuabile all'interno dell'economia generale dell'argument. Il modello di riferimento potrebbe essere una variante del rasoio di Occam, *non sunt multiplicanda [verba] sine necessitate*. Si pensi che la tesi di dottorato ha un limite massimo di 80.000 parole. Tutto questo ha una ragione ben precisa. Nella ricerca, l'io autoriale si nutre continuamente di relazioni con gli altri. L'argument proposto nella tesi deve essere in grado di generare una discussione puntuale con specialisti e con filosofi di altre aree.

Ritornando al funzionamento del dottorato inglese, alla fine del primo anno si svolge un vero e proprio esame, in cui si è confermati, o meno, come PhD students – ovvero come studenti in grado di divenire dottori di ricerca. Per questo esame, si devono produrre un sample of writing e un piano generale della tesi, in cui si dimostri che si stia effettivamente sviluppando l'argument proposto con originalità e in maniera convincente. Questi documenti vengono discussi con altri due professori del Dipartimento di aree di ricerca limitrofe, che valutano i progressi della tesi e danno consigli utili su come procedere. Negli anni successivi incontri ufficiali analoghi si ripetono, a cadenza semestrale, per continuare a monitorare il percorso del dottorando.

È priorità e interesse dell'Università che i suoi PhD students producano delle tesi eccellenti e che progrediscano nelle loro carriere. Anche per questo, il Dipartimento di Filosofia si struttura secondo un sistema di mentorship, che connette i professori direttamente con gli studenti. Chi è più avanti mette a disposizione le sue conoscenze e il suo know-how con i colleghi più 'giovani'. Ciò accade non solo, come detto, a livello di ricerca, ma anche a livello di professionalizzazione. Il Dipartimento, infatti, organizza regolarmente incontri volti a supportare i PhD students nel mondo del lavoro accademico, ad esempio mostrando come redigere il curriculum per il job market, indicando le sedi e le borse disponibili, e insegnando come scrivere le applications. Nel corso degli anni, ho approfittato del supporto offerto dal Dipartimento e recentemente ne ho usufruito per fare domanda per la posizione di teaching fellow che ricopro al momento. In particolare, due membri esperti dello staff mi hanno sottoposto a una mock interview, una simulazione finalizzata alla preparazione per il colloquio – il che è stato fondamentale la buona riuscita della mia performance.

Inoltre, durante tutto il suo percorso, il dottorando è facilitato nel suo lavoro da una serie di servizi offerti dal Dipartimento e dall'Università nel suo insieme. Ne menziono solo quattro, che reputo essere molto importanti. Primo, si può richiedere l'assegnazione di un ufficio in Dipartimento, che si condivide con un ristretto numero

di colleghi. L'atmosfera collegiale alimenta lo scambio intellettuale, favorendo discussioni sui propri lavori. Io ho condiviso l'ufficio con uno studioso di Deleuze, e con tre dottorandi analitici che studiano rispettivamente *epistocracy*, *effective altruism* and *practical reason*. Discutere della mia tesi con loro ha sicuramente affinato le mie capacità di comunicazione e divulgazione del mio lavoro. Secondo, il Dipartimento, come l'Università, gode di segreterie particolarmente efficienti, che rispondono immediatamente alle e-mail, aiutando i dottorandi e i professori nelle procedure burocratiche. Al Dipartimento si può accedere a tutte le ore del giorno per tutto l'anno tramite una tessera magnetica. Si hanno così sempre a disposizione gratuitamente stampanti, scanner e computer. Terzo, la biblioteca offre servizi altamente tecnologizzati e in alcuni periodi dell'anno è aperta ventiquattr'ore su ventiquattro. Oltre ad avere un catalogo ricco e aggiornato di libri cartacei, essa dà accesso a un'ampissima gamma di risorse in versione digitale. Questo, in particolare, è stato provvidenziale nei periodi di *lockdown* dovuti al COVID-19. Quarto, il Dipartimento e l'Università dispongono di fondi cospicui non solo per permettere ai dottorandi di andare alle conferenze, ma anche per organizzarle. Durante il mio dottorato, ho co-organizzato quattro conferenze: la XV edizione del *Seminario Permanente Nietzscheano a Venezia* – “Friedrich Nietzsche Psychologist of Décadence” (2018); due edizioni della *Warwick Continental Philosophy Conference* – “What is Philosophy? Past, Present, Future” (2019) e “Continental Philosophy and its Histories” (2021); e la conferenza associata al *Warwick Centre for Research in Philosophy, Literature and The Arts* – “ ‘Blood on the Leaves/And Blood at the Roots’: Reconsidering Forms of Enslavement and Subjection across Disciplines” (2021). La possibilità di organizzare conferenze offre l'opportunità di allenarsi ad ottenere fondi, di creare network internazionali e collaborazioni scientifiche e di contribuire attivamente alla vita del Dipartimento.

La tesi di dottorato, infine, viene discussa nel contesto di quello che viene chiamato “viva” cioè viva voce, un esame orale con due examiners – solitamente uno esterno e uno interno – che passano al vaglio il manoscritto e valutano le capacità del candidato di difendere la sua posizione in un dibattito tra esperti. Io ho avuto l'opportunità di discutere la mia tesi con due filosofi eminenti, il Prof. Robert Pippin della University of Chicago e il Prof. Stephen Houlgate della University of Warwick.

Fino ad ora mi sono concentrato sugli aspetti positivi della vita accademica alla University of Warwick. Se devo pensare ad alcuni lati negativi, me ne vengono in mente due principali. Innanzitutto, i ritmi forsennati tipici delle università neoliberali: le numerose attività dipartimentali ed extra-dipartimentali, soprattutto durante il primo e secondo trimestre, portano a una vita particolarmente frenetica. In secondo luogo, poiché l'Università non è collocata in una città, la vita universitaria gravita

prevalentemente intorno al campus. Gli studenti sono perlopiù sparsi nelle città vicine, specialmente Coventry, Leamington SPA e Kenilworth, con cui fanno quotidianamente avanti e indietro tramite bus. A volte questo ostacola il naturale svolgimento della vita sociale dopo la giornata di lavoro.

Teaching

Il dottorando nel mondo accademico inglese è una figura ibrida tra studente e membro dello staff. A partire dal secondo anno di dottorato, se tutto procede per il meglio e la ricerca avanza spedita, i dottorandi sono fortemente incoraggiati a insegnare. Come accennato in precedenza, l'insegnamento alla University of Warwick si compone di lectures (lezioni frontali, tenute dai professori davanti all'intera classe) e seminars (lezioni seminariali con dei gruppi ristretti di studenti, tenute dai professori e dai vari teaching assistants). Le lectures sono due ore a settimana, mentre i seminari sono un'ora a settimana per ogni gruppo. L'insegnamento seminariale è affidato soprattutto ai dottorandi, che, come teaching assistants, hanno il compito di spiegare, approfondire, e discutere con gli studenti i temi principali delle lectures. Si tratta di veri e propri contratti di lavoro (che si aggiungono all'eventuale borsa di studio), per cui i dottorandi sono regolarmente pagati ad ore. Le ore retribuite riguardano l'insegnamento frontale, la preparazione, il ricevimento degli studenti, diversi impegni amministrativi e la correzione degli essays. (Questi contratti, fra le altre cose, permettono ai dottorandi senza borsa di potersi pagare le tasse universitarie.) Per supportare il dottorando nello svolgimento di queste mansioni, l'Università offre corsi obbligatori e facoltativi, nonché premi per i risultati ottenuti.

Per me l'insegnamento è stata una parte fondamentale del dottorato. Nel corso degli anni, ho insegnato come teaching assistant nei seminars di quattro corsi: *Nietzsche in Context* (2017-2018); *Making Decisions* (2018-2019) – un corso di filosofia analitica che esulava dal mio ambito di specializzazione, ma che è stata sicuramente una sfida interessante; e *Philosophy of the Emotions* (2019-2020; 2020-2021). Oltre ai seminars si può fare richiesta per tenere delle guest lectures. Nel mio caso, ho tenuto una lecture su “Stendhal, Nietzsche e Simone de Beauvoir on love” nel contesto di *Philosophy of the Emotions* (2019-2020). Mi sono dedicato, in aggiunta, allo sviluppo professionale del mio profilo come insegnante. Approfittando dei corsi di aggiornamento sull'insegnamento offerti dall'Università, sono diventato *Associate Fellow* della Higher Education Academy UK e ho ottenuto la certificazione per insegnare nelle Università del Regno Unito. In questo momento, mi sto specializzando nell'insegnamento interdisciplinare, per sfruttare anche alcune opportunità al di fuori dei dipartimenti di filosofia. Ammetto

che non è semplice coniugare gli impegni dell'insegnamento e della ricerca, ma per il mondo accademico anglo-americano è imprescindibile sapersi destreggiare tra queste due dimensioni, sin dal dottorato.

Ho avuto la fortuna di ottenere il mio primo contratto di lavoro ancor prima di finire il mio dottorato. Ho consegnato la tesi di dottorato a settembre 2020 (viva febbraio 2021) e da ottobre 2020 ho iniziato a lavorare come Early Career Teaching Fellow agli Institute of Advanced Studies e Institute for Advanced Teaching and Learning della University of Warwick. In questi istituti, mi sono confrontato con la ricerca e soprattutto con l'insegnamento interdisciplinare. Per essere competitivi nel job market occorre costruirsi un profilo quasi ossimorico: da una parte, è necessario essere iperspecializzati nel proprio campo di studi (nel mio caso, gli studi nietzscheani), dall'altra è importante essere in grado di muoversi agilmente in vaste e varie aree di competenza, specialmente per quanto riguarda l'insegnamento.

All'Institute for Advanced Teaching and Learning ho insegnato assieme alla Prof.ssa Elena Riva un corso interdisciplinare "Understanding Wellbeing: Theory and Practice" nel primo trimestre. Per questo corso, ho organizzato una settimana di studi sulla filosofia delle emozioni, misurandomi con l'insegnamento ai tempi del COVID-19. Se gli ultimi mesi dello scorso anno accademico l'Università è stata completamente chiusa durante il rigidissimo lockdown in risposta alla prima ondata della pandemia, quest'anno è iniziato all'insegna del cosiddetto "blended approach" – un approccio misto che combina attività online a distanza con attività in presenza, svolte prendendo rigorose misure di sicurezza (mascherine, social distancing, etc.). Nel contesto del mio corso, ho registrato una video lecture sulla relazione tra le emozioni e il wellbeing, che poteva essere seguita online asincronicamente dagli studenti, affiancandola a percorsi didattici multimediali – ad esempio, blog, video, podcast – in preparazione ai seminari. Anche questi si sono svolti online su Microsoft Teams a causa del peggioramento progressivo della situazione. Per la stessa ragione, nel secondo trimestre, l'Università ha spostato tutti i lavori online, pur garantendo tutti i principali servizi.

Job Market

In via di conclusione, vorrei dire qualcosa a proposito delle strade percorribili dopo il dottorato nel mondo accademico inglese. In questo momento della mia carriera devo necessariamente fare i conti con il mio futuro. Il mio contratto da teaching fellow alla University of Warwick finisce a luglio 2021 e, pertanto, a partire da gennaio mi sono messo nuovamente a cercare lavoro per il prossimo anno accademico. Sebbene il Dipartimento di Filosofia continui ad offrire posizioni da teaching assistant ai suoi

alumni per almeno uno o due anni dopo l'addottoramento, sto facendo applications per ogni posizione pubblicizzata nel job market che si avvicini al mio profilo di ricerca e di insegnamento. È importante almeno provare a portare la propria carriera sempre ad una fase successiva, soprattutto agli inizi. Il job market anglo-americano, che si estende globalmente ben al di là degli Stati Uniti e dell'Inghilterra, è estremamente competitivo, ma allo stesso tempo offre diverse opportunità concrete. In particolare, subito dopo il dottorato si aprono tre strade principali: Teaching Fellowship/Lectureship, Post-Doctoral Fellowship (sia a breve che a lunga durata), Assistant Professorship. Per percorrere ognuna di queste strade occorre costruire un curriculum competitivo, sia sul piano della ricerca che sul piano dell'insegnamento, e avere almeno una se non due buone pubblicazioni in inglese, in top journals e/o top university presses. Le offerte di lavoro sono pubblicizzate su diversi canali (siti internet, mailing list, etc.) e aperte a tutti i candidati eleggibili per le specifiche posizioni. Aggiungo una breve ma importante osservazione: nella società inglese i dottori di ricerca in filosofia godono di grande stima e hanno varie possibilità di lavorare in posizioni di alto rilievo al di fuori dell'università. Immediatamente dopo il dottorato, alcuni miei colleghi hanno trovato ottimi lavori non accademici in diversi settori. Il Dipartimento si prende cura anche di questo aspetto dello sviluppo professionale dei PhD students, ad esempio organizzando incontri con gli alumni che, come i miei colleghi, sono riusciti a portare a termine la transizione dall'accademia al mondo del business.

Purtroppo, tutto questo con Brexit è diventato spiacevolmente più difficile. Per viaggiare e lavorare nel Regno Unito dall'Europa saranno richiesti visti analoghi a quelli che servono per entrare negli Stati Uniti. La Brexit potrebbe avere effetti spiacevoli anche sul mondo accademico. Se per adesso importanti fondi europei come la Marie Skłodowska-Curie possono ancora essere associati a università inglesi, c'è molta incertezza sul futuro. Non c'è certezza nemmeno sullo status fiscale degli studenti europei in Inghilterra. Fino a quest'anno, infatti, gli studenti europei hanno beneficiato di tasse universitarie calmierate (come se fossero studenti UK), mentre gli studenti 'overseas' hanno pagato fino a tre volte tanto. Verranno aumentate le tasse per gli studenti europei nei prossimi anni? Ci saranno abbastanza borse di studio capaci di coprire le maggiorate tasse universitarie degli studenti europei? Mi auguro profondamente che il mondo accademico inglese non faccia la stupidaggine di ridursi a logiche neoliberali e in fin dei conti elitiste, privandosi dell'inestimabile 'capitale' umano europeo.

In conclusione, nonostante la nostalgia dell'Italia, la Brexit e il COVID-19, la mia esperienza di vita accademica alla University of Warwick è stata estremamente positiva, sia dal punto di vista intellettuale che professionale. Un'esperienza che mi ha formato

alla ricerca e all'insegnamento e che, per questo, rifarei e mi sentirei di consigliare a chiunque fosse interessato a perseguire una carriera nel mondo accademico.

Sezione ottava

Lecture e Eventi

RECENSIONE A “RITMOGRAFIE. DERRIDA, LETTERATURA, LA CENERE”

Silvano Facioni, *Ritmografie. Derrida, la letteratura,
la cenere*, Il Melangolo, Genova 2019

Renato BOCCALI

Il libro di Silvano Facioni, *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere* (Il Melangolo, Genova 2019) segue Derrida nei suoi attraversamenti del campo letterario. Sarebbe un errore, però, pensare a una ricostruzione dei rapporti di fatto tra il filosofo algerino e alcuni dei grandi autori con cui si confronta: Cixous, Agostino, Genet, Shakespeare. Facioni, in realtà, è interessato a cogliere gli effetti di lettura di Derrida, realizzando un vero e proprio sismogramma degli spostamenti, delle accelerazioni, delle intensità prodotte dall’incontro con i testi. L’operazione decostruttiva fa venire alla luce il ritmo costitutivo della scrittura per mezzo di movimenti di rottura e innesto che, producendo una separazione, mostrano in filigrana lo spaziamiento generativo che si trova alla base di ogni testo. Se lo spaziamiento è il movimento stesso dello scarto, allora esso è inevitabilmente legato a una temporalizzazione che scandisce un ritmo. Facioni è in cerca proprio di questo ritmo, vale dire dell’effetto di disseminazione e di *différance* che la lettura derridariana produce nei testi e a partire dai testi, srotolando:

l’esistenza del libro ovvero, estendendone il significato fino al punto di fargli perdere qualunque bordo o perimetro che, ancora una volta, lo determinerebbe contrapponendolo a tutto ciò che esso non è (la vita, la voce, la coscienza, ecc.), la scrittura” (p. 19).

È qui che si rende manifesta la dimensione generativa del ritmo in quanto potenza di configurazione scandita dal doppio movimento di messa in ordine e di scompaginazione. Non si dà l’una senza relazione dinamica all’altra; ed è proprio tale movimento a produrre un “grafismo” all’interno della scrittura letteraria che è, al tempo stesso, ordine e cesura. Per dirla diversamente, si tratta di ritmicità spaziale che disloca e differisce.

Come lavorare allora su questa ritmicità senza dissolverla, senza fissarla ma anche senza disperdersi in una multidimensionalità imprendibile, perché tutta virtualmente percorribile? Questa è la vera posta in gioco di *Ritmografie*. L'autore sceglie di decostruire Derrida tramite quella stessa “forza di rottura” e “innesto” messi in atto nell'operazione di decostruzione a con-tatto con i testi. E quindi, di lavorare sulla scrittura di Derrida, sulle spaziature che essa produce, rese visibili da un tracciato sismografico, frutto del contro-innesto dell'opera di Cixous, Agostino, Jenet, Shakespeare.

Non si tratta di un'operazione indolore. Al contrario, il reincrocio a fini decostruttivi produce una combustione dei due testi in contatto e la generazione di un resto. Come fosse una pira votiva, il libro di Facioni ci mostra ciò che resta del fuoco, la cenere come paradigma della possibilità della traccia e del resto. L'incinerazione non va, però, intesa in chiave nichilistica, come svuotamento e distruzione, ma al contrario come esperienza ultima, come effetto di lettura che produce l'irruzione di altro. Lo statuto della cenere fa problema, come sottolinea Facioni, perché non le si può attribuire una consistenza d'essere. Infatti «la cenere resta, ma non è, ed in questo senso essa rappresenta ad un tempo una sfida e uno scacco del pensiero» (p. 127). La sfida consiste nel pensare l'esperienza di ciò che resiste; lo scacco, invece, l'impossibilità di determinare in maniera univoca ciò che resta, sottraendolo allo spargimento e alla dispersione. La spaziatura che separa-unisce la sfida e lo scacco permette l'istituirsi di un ritmo in grado di far vibrare la cenere sollevando un pulviscolo che costituisce la condizione di possibilità del resto e del dire nel suo sottrarsi.

Da qui si diparte il confronto con quella “strana istituzione chiamata letteratura”, interrogata a partire dal grafo derridiano, dalla sua traiettoria di lettura e dal contro-ritmo prodotto dal reinnesto del letterario sul filosofico. I termini che ho utilizzato non sono del tutto corretti. Se è vero che, come “la letteratura non conosce prigionia” (p. 10) e quindi ciò a cui si riferisce Derrida è una “letteratura senza letteratura” (p. 10), ossia una letteratura che ha perso i confini assegnatigli dall'esterno per sbordare, trovando il suo fuori nel suo dentro, allo stesso modo la filosofia è una filosofia senza filosofia, spinta al limite, generata dal suo senza, fessurata e tagliata e così esposta ad attraversamenti inconsueti o a reincroci come quelli che in maniera delicata ed elegantissima Facioni ci regala.

Primo resto – Hélène Cixous. Ovvero dell'ospitalità della scrittura che accoglie l'appello dell'altro, lo custodisce e, a sua volta, si fa appello, “possibilità di dire tutto senza toccare il segreto”. Il rispetto del segreto di una scrittura ospitale consiste nell'accedere a quella scrittura attraverso il proprio sentirsi interpellato, abbandonandosi a essa senza alcuna pretesa di possesso, facendosi portatore di una

testimonianza attraverso la contro-firma che ogni lettore appone alla firma dell'autore. Tale contro-firma è la rilettura del testo in cui torna ciò che in esso è stato dimenticato, ma ritorna anche ciò che è stato scritto precedentemente, secondo un'operazione di "dis-lettura" che disfa ogni volta il filo e riproduce la tela così come faceva Penelope. Nel ritorno c'è sempre qualcosa che arriva e che fino a quel momento non ha avuto modo di arrivare ed è qui che si manifesta il grafo, isolato anche tipograficamente da Facioni: il tessuto. O potremmo anche dire l'intramato come metafora del testo.

Secondo resto – Agostino. Ovvero delle lacrime, il grafo evidenziato come luogo agostiniano del rivolgersi a e del convocare attraverso la circonfessione. Vale a dire, una confessione che è comunicazione e performativo in quanto ferita che si apre nel dire e che impedisce la saturazione del senso. La circonfessione è dunque un particolare evento di scrittura strutturato su due livelli, in dialogo diretto con Geoffrey Bennington e indiretto con Sant'Agostino, in cui è la spettralità dell'io a insinuarsi nel performativo attraverso la vita s-confessata di Derrida. È l'evento singolare che si presenta, si traccia e al tempo stesso pretende di universalizzarsi, cancellando così la sua singolarità e la sua presenza, l'incondizionalità di ogni evento e il suo rimanere come semplice traccia.

Terzo resto – Genet. Ovvero controfirma par excellence, quella apposta con il sangue, che ne rappresenta il grafo. A restare sono gli effetti politici prodotti dalla letteratura e dalla sua forza capace di generare un campo i cui confini classici – autore, testo, scrittura, lettore – si dilatano perforando lo spazio esterno che retroagisce sull'interno come necessità della controfirma, vale dire del sì a cui l'altro dal testo risponde. L'io sprofonda allora tra firma e controfirma, impossibilitato a dominare il testo, sia che si tratti della firma dell'autore con il suo desiderio di appropriazione sia che si tratti di una controfirma che dall'esterno vorrebbe aggredirlo e dominarlo. Genet è colui che firma ma anche controfirma e dunque perde sia la propria identità che il testo, spalancando così la scrittura sull'abissalità di un altrove in cui è revocata qualsiasi possibilità di presenza, lasciando però un residuo di incisione segnica da cui deriva, o dovremmo dire "fuori-esce", una sempre nuova possibilità di controfirma e di iscrizione.

Quarto resto – Shakespeare. Ovvero il nome e il suo veleno (ultimo grafo), a partire da Romeo e Giulietta. La storia è nota, quella della cancellazione del nome per un nuovo inizio tramite un altro nome, questa volta improprio, il cui effetto è lo spargimento di sangue, la morte e il lutto emblematicamente condensati nel veleno e nel pugnale. Il lutto dell'altro portato dei due amanti è indice del rapporto con l'alterità, della vita nel suo legame con se stessa, della condizione finita dell'essere umano in cui il nome dell'altro ospita già da sempre la possibilità della sua scomparsa, il lutto per il suo nome. Si tratta di una possibilità spettrale: possibilità della vita e al contempo

possibilità della morte. Un non-luogo in cui s'insinua un'aporia che trova nel nome il suo indice espressivo e nella sua cancellazione la possibilità di una sopravvivenza, per quanto spettrale. Da qui la domanda inaggirabile: «C'è forse una rimanenza, un resto che non si lascia catturare nelle maglie di questa legge della singolarità e dell'iterabilità?» (p. 112).

Tra queste ceneri prodotte a contatto con Cixous, Agostino, Genet, Shakespeare, si mescolano e si confondono altre ceneri, quelle di Blanchot, Artaud, Bataille, solo per citare alcuni nomi. Non resta che seguire gli esercizi di “escapologia” proposti da Facioni grazie ai quali la letteratura e la filosofia si fanno libere, sfuggono alle maglie dell'incasellamento, aprendo tracciati che permettono di soggiornare in quello spazio instabile e liminare de “la vita la morte”.

RECENSIONE A “A CHE PUNTO SIAMO? L’EPIDEMIA COME POLITICA”

Giorgio Agamben, *A che punto siamo? L’epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020

André VELASQUEZ

Il libro *A che punto siamo? L’epidemia come politica* raccoglie degli interventi realizzati da Giorgio Agamben tra il 26 febbraio 2020 e il 24 maggio 2020, più un articolo senza data, in merito all’emergenza sanitaria dovuta al coronavirus. Questi interventi pongono la loro attenzione sulle conseguenze etiche e politiche delle misure adottate dal governo italiano per fronteggiare tale situazione.

Secondo Agamben l’epidemia è un concetto politico (pp. 74-75; p. 82) in quanto essa fornisce al potere governativo un mezzo per riorganizzare la convivenza umana adottando come modello politico la biosicurezza (p. 13; pp. 77-79), modello basato su una assoluta e continua tutela della salute nei confronti di una minaccia permanente, ovvero il coronavirus.

Possiamo chiamare “biosicurezza” il dispositivo di governo che risulta dalla congiunzione fra la nuova religione della salute e il potere statale col suo stato di eccezione. (p. 13)

Per procedere a tale riorganizzazione, afferma Agamben, il potere governativo utilizza come strumenti lo stato eccezione, il sapere della medicina moderna e le tecnologie digitali. Infatti, tramite lo stato di eccezione, cioè «la pura e semplice sospensione delle garanzie costituzionali» (p. 12), il sapere della medicina moderna adottato per la costruzione di una ideologia di terrore sanitario basata sulla difesa della salute ad ogni costo, nonché l’uso massiccio delle tecnologie digitali per la ridefinizione dei rapporti sociali, si abbandonano «senza rimpianti i paradigmi delle democrazie borghesi, coi loro diritti, i loro parlamenti e le loro costituzioni» (p. 12).

Questo, secondo Agamben è il prezzo più alto da pagare con l’instaurarsi di tale modello di governo. Egli, quindi, sostiene che l’epidemia sia stata utilizzata da chi era

al potere governativo per ridefinire le relazioni sociali e trasformare a proprio favore l'ordinamento politico esistente (pp. 11-12; pp. 19-20; pp. 43-44; p. 61).

Qual è, secondo Agamben, il fondamento teorico della biosicurezza? Egli sostiene che si trovi in un'astrazione che noi tutti abbiamo fatto a proposito della nostra sfera vitale.

Ogni individuo ha spezzato l'unità della sua esperienza vitale, che è sempre nello stesso tempo corporea e spirituale, in una entità puramente biologica da una parte e in una esistenza sociale, culturale e politica dall'altra». (p. 87)

Siamo stati indirizzati verso questa astrazione dal progresso della medicina moderna nella "medicalizzazione dei corpi" (p. 86). Tale progresso scientifico ha consentito la costruzione di dispositivi di rianimazione (p. 49; p. 55; p. 87), dai quali abbiamo appreso che un corpo può essere mantenuto "in uno stato di pura vita vegetativa" (p. 49), modificando in questo modo l'esperienza che abbiamo del nostro corpo e della nostra vita. Guidati dalla paura nell'esercizio delle nostre azioni, siamo arrivati a credere che ciò che più conta è la sola sopravvivenza biologica, chiamata da Agamben *nuda vita*. Per la difesa di quest'ultima, siamo disposti a rinunciare alla nostra dimensione sociale, culturale e politica. Difatti, sottolinea Agamben, solo tale credenza può spiegare il sacrificio da noi fatto alle nostre libertà e ai nostri diritti quando abbiamo aderito alle disposizioni governative per contenere la diffusione del coronavirus.

Quali sono le conseguenze etiche e politiche del modello della biosicurezza individuate da Agamben? Per quanto riguarda le prime, la credenza nella *nuda vita* ci ha fatto perdere non solo la dimensione sociale, culturale e politica, ma anche la nostra dimensione umana e affettiva (p. 27). Infatti, durante i primi mesi dell'emergenza sanitaria, abbiamo accettato un trattamento diverso dei cadaveri, alcuni dei quali bruciati senza funerale; abbiamo anche accettato un limite alla nostra libertà di movimento, nonché ristretto i nostri rapporti di amicizia e di amore (p. 48). E' proprio la credenza nel mantenimento di una vita biologica "astrattamente separata" (p. 88) a spiegare tale condotta. Essendo la difesa della *nuda vita* il "principio di comportamento sociale" (p. 49), il porre delle distanze sociali tra gli umani diventa la misura più adatta per tenere alla larga ogni possibilità di contagio. Ciò allontana ogni potenziale untore (p. 22), e nello stesso tempo il nostro prossimo.

A proposito delle implicazioni politiche, l'utilizzo massiccio delle tecnologie digitali per allontanare i pericoli del coronavirus - e contemporaneamente per introdurre o dare maggior spazio a forme di lavoro come lo *smartworking*, o a forme di acculturamento come la didattica a distanza - comporta un maggiore confinamento delle persone. Ciò condurrebbe alla prevalenza della sfera privata su quella pubblica

(p. 27; p. 42; pp. 53-54), in cui il rischio più grave consisterebbe nella trasformazione dell'ordinamento democratico in un "dispotismo tecnologico-sanitario" (p. 15), dove «in nome della salute pubblica [si accettano] delle condizioni di vita che eliminano puramente e semplicemente ogni possibile attività politica» (p. 57).

A mio avviso questi articoli sollevano delle questioni etiche e politiche riguardanti il modo di conciliare libertà e sicurezza in una società colpita da un pericolo. Dal punto di vista etico, essi pongono delle riflessioni riguardo una ragionevole condotta umana da adottare in una situazione di minaccia alla vita da parte di un virus. Dal punto di vista politico, pongono domande riguardo un ragionevole modo di gestire il potere istituzionalizzato, ovvero sulla migliore forma di governo per gestire una crisi sanitaria e sul rapporto tra scienza e politica.

In merito a quest'ultimo rapporto vale la pena soffermarsi su alcune dichiarazioni di Agamben

Un altro fenomeno da non lasciarsi sfuggire è la funzione svolta dai medici e dai virologi nel governo dell'epidemia. Il termine greco *epidemia* (da *demos*, il popolo come entità politica) ha un immediato significato politico. Tanto più pericoloso è affidare ai medici e agli scienziati decisioni che sono in ultima analisi etiche e politiche... i virologi ammettono di non sapere esattamente che cos'è un virus, ma in suo nome pretendono di decidere come devono vivere gli esseri umani. (p. 62-63)

Da quanto appena citato si può dedurre l'assenza di una distinzione tra il ruolo dello scienziato e quello del politico. Sostengo che ciò tocchi due questioni di natura etico-politica riguardanti la ricerca di un punto di equilibrio tra le ragioni della scienza e le ragioni della politica in una situazione di emergenza sanitaria. La prima questione riguarda la *riorganizzazione della convivenza umana in una situazione di pericolo alla nostra salute da parte di un virus*. La seconda riguarda il *ruolo della scienza* in tale riorganizzazione.

Quanto il sapere scientifico ha influenzato il criterio decisionale dei politici? Lo scienziato spiega come stanno le cose, ad esempio che la riduzione degli incontri tra persone diminuisce le possibilità di contagio oppure che determinati vaccini sono efficaci contro il coronavirus. Ma è il politico a decidere cosa deve essere fatto, ad esempio scegliere quali occasioni di incontro tra persone ammettere oppure chi vaccinare per primi. La nostra politica si è servita del pensiero scientifico, ma in ultima istanza essa ha risposto a esigenze di carattere psicologico, economico e sociale. L'assenza di una distinzione tra i due ruoli può condurre a pensare che stia nelle mani dello scienziato decidere cosa debba essere fatto; in più, che il politico possa rinunciare al proprio compito di natura normativa, affidando, e non consultando per poi decidere, agli scienziati le misure più pertinenti ad una situazione emergenziale.

Premesso che una accettabile riorganizzazione della convivenza umana dovrebbe almeno soddisfare le libertà di movimento, la tutela della salute, le esigenze economiche e culturali, con quali criteri procedere a tale riorganizzazione? Possono questi punti appena menzionati essere soddisfatti contemporaneamente? Oppure, soddisfare uno rispetto ad altri implica necessariamente tralasciarne alcuni?

RECENSIONE A “TEMI, STORIA E LINGUAGGIO NELL’EPISTOLARIO SPINOZIANO”

**Maria Libertà De Bastiani, Sandra Manzi-Manzi (a
cura di) *Amice Colende. Temi, storia e linguaggio
nell’epistolario Spinoziano*, Mimesis, Milano-Udine
2020**

Cristina ZALTIERI

La prima pubblicazione della *Societas spinozana* è il bel testo *Amice Colende* dedicata all’*Epistolario* di Spinoza che raccoglie nove saggi di studiosi di tutto il mondo, esito di una giornata di studi dedicata alle lettere di Spinoza e organizzata dalla *Societas spinozana* a Roma il 21 dicembre del 2017. Non si potrebbe pensare esordio migliore per una società filosofica nata nel 2014 per leggere, discutere e diffondere il pensiero di Spinoza. Per diverse ragioni: una ragione di fondo riguarda la natura stessa della filosofia che non a caso ospita nel suo nome amicizia (*filia*) e sapienza (*sofia*), vivendo sin dalle origini del loro complesso rapporto come nella *Lettera VII* già Platone riconosceva.¹ Un’ulteriore ragione è invece più propriamente inerente alla vicenda peculiare di Baruch Spinoza e del suo pensiero.

Come osserva acutamente André Scala nel suo testo *Spinoza* del 2004:

Sans amis il est douteux que Spinoza eut pu faire de la philosophie, et encore plus douteux que sa philosophie nous fût parvenue. Ami de Spinoza veut dire spinoziste, et spinoziste implique un grand courage. Il faut louer ces grands hommes, Louis Meyer, le généreux Simon de Vries, Peter Balling l’inquiet, Bouwmeester le mélancolique, Jarig Jelles,

¹ Si legge nella *Lettera VII*, a proposito della filosofia: “come fiamma s’accende da fuoco che balza: nasce d’improvviso nell’anima dopo un lungo periodo di discussioni sull’argomento e *una vita vissuta in comune*, e poi si nutre di se medesima”. (PLATONE, *Lettere*, VII, 341[d] in ID., *Opere*, vol. 8, Laterza, Roma-Bari 1984)

l'épiciier d'Amsterdam qui abandonna son commerce pour faire de la philosophie et avança les fonds pour l'édition des *Principes*, l'éditeur Rieuwertsz [...].²

L'amicizia giuoca un ruolo essenziale nel “caso Spinoza” poiché in effetti è grazie alla cerchia di questi amici che le opere di Spinoza sono state pubblicate e che il pensiero di Spinoza ha potuto giungere fino a noi. Non solo, questo primo circolo di spinozisti – che costituisce una parte importante dei corrispondenti dell'*Epistolario* - ha svolto il prezioso compito di una interlocuzione costante su cui Spinoza ha potuto contare: leggevano le parti del lavoro che Spinoza spediva loro, ne discutevano, affidando spesso proprio alle lettere indirizzate al filosofo domande e dubbi a cui Spinoza s'impegnava a rispondere.

L'amico Simone De Vries, in una lettera dell'inizio del 1663 così descriveva a Spinoza il lavoro del gruppo di amici sui suoi testi:

Per quanto concerne il circolo, il lavoro è organizzato in questo modo: uno (ma a turno) legge, dà una spiegazione secondo la sua comprensione e dimostra tutto secondo la serie e l'ordine delle tue proposizioni. Quando accade che l'uno non possa soddisfare l'altro, abbiamo ritenuto importante annotare la questione e scriverti, affinché, se è possibile, ci sia resa più chiara e, sotto la tua guida, possiamo difendere la verità contro quelli che sono religiosi e cristiani in modo superstizioso, resistendo all'assalto di tutto il mondo.³

Una sorta di “libera scuola”, dunque, grazie alla quale, come dice Scala, Spinoza “ha potuto fare filosofia” perché la filosofia non si può fare da soli – come vorrebbe lo stereotipo secolare del filosofo solitario, a cui peraltro Spinoza è stato spesso superficialmente associato - in quanto, proprio come insegna Spinoza, laddove un corpo ha bisogno di molteplici relazioni e incontri con altri corpi per vivere ed esprimersi, così *simul et aequalis* nella fisica del pensiero⁴ la mente-idea ha bisogno di infinite relazioni con altre menti perché il proprio *conatus* non intristisca e si esprima compiutamente.

² André SCALA, *Spinoza*, Les Belles Lettres, Paris 2004, p. 51.

³ Baruch SPINOZA, *Epistolario*, Lettera VIII (secondo la numerazione di Gerbhardt) in Baruch SPINOZA, *Opere*, tr. it. a cura di Filippo MIGNINI e Omero PROIETTI, Mondadori, Milano 2006, p. 1314.

⁴ Il concetto di “fisica del pensiero” è stato proposto da un fine e acuto interprete di Spinoza, François ZOURABICHVILI nel suo testo *Spinoza. Une physique de la pensée*, PUF, Paris 2002; tr. it. di Franco BASSANI, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto Editore, Mantova 2012. In Spinoza, pensa Zourabichvili, la materia non si esaurisce nell'estensione, perché essa è anche pensiero. Una lettura che voglia essere letterale di Spinoza, dunque, dovrà assumere che anche il pensiero ha una sua fisica, una fisica cogitativa, necessariamente diversa da quella dei corpi dispiegata nelle leggi meccaniche che il secolo di Spinoza andava ad esplorare.

Giovanni Licata ha dedicato insieme ad Omero Proietti un lavoro cospicuo alle vicende della pubblicazione postuma delle opere di Spinoza ad opera degli amici. Nel suo intervento *Considerazioni per una nuova edizione dell'Epistolario di Spinoza*, che apre *Amice Colende*, ci rende partecipi della sua meticolosa ricostruzione dei molteplici passaggi, traduzioni, maneggiamenti, che portano all'Epistolario, così come è giunto a noi, mostrando gli aspetti critici dell'edizione canonica di Gebhardt e auspicando una nuova edizione capace di apportare le correzioni e le integrazioni rese possibili dagli studi odierni.

Ma cerchiamo, in primo luogo, di trarre direttamente da *Amice Colende* le ragioni che rendono l'*Epistolario* una lettura imprescindibile per conoscere Spinoza.

Roberto Bordoli ha riservato una lunga e profonda ricerca alla cerchia degli amici di Spinoza, nonché agli intellettuali a lui legati che costituirono l'associazione letteraria *Nihil volentibus arduum* impegnata nel rilancio di teatro, poesia e letteratura nell'Amsterdam di quegli anni. Bordoli ci ricorda nel suo saggio che l'*Epistolario* di Spinoza costituisce un osservatorio di eccezione sulla vita del filosofo in quanto le lettere sono un'integrazione alle biografie di Colerus e di Lucas, a volte ancor più rivelatrici di quanto lo siano le biografie stesse di tratti del carattere, di abiti di vita, del filosofo. Peraltro, come mostra Bordoli nel suo scritto, le biografie di Spinoza – di cui Bordoli ha curato l'edizione italiana – molto s'ispirano alle lettere stesse nella loro ricostruzione della vita del filosofo, talvolta fraintendendo o mal interpretando. Nell'indagine che Bordoli riserva a Bouwmeester, uno degli amici più intimi di Spinoza e suo corrispondente, emerge inoltre come l'epistolario possa indicare non solo l'influenza esercitata da Spinoza sugli intellettuali suoi amici, ma anche come queste differenti personalità abbiano a loro volta ispirato dei tratti del pensiero di Spinoza.

Le lettere di un filosofo hanno inoltre un interesse peculiare perché si tratta di parole, che spesso compongono concetti, poiché gli amici, o i conoscenti, scrivono a costui per scambiare pensieri, ragionamenti, ma - nello stesso tempo – le lettere vedono scorrere affetti, passioni: l'amicizia, il sospetto, l'ostilità, l'amore. Maxime Rovere, un altro studioso che molto si è dedicato allo studio del circolo di amici di Spinoza, riflette nel suo testo, con una profondità e un'acribia storica particolari, su questo intreccio indiscernibile di affetto e concetto, sempre presente nella scrittura filosofica, ma assai marcato nella scrittura della filosofia epistolare,

Inoltre - ci ricorda Jacques Louis Lantoine (che considera nel suo saggio alcune strategie discorsive utilizzate da Spinoza nelle lettere) - ciò che rende preziose le lettere, come già Filippo Mignini osservava nella presentazione all'*Epistolario* dell'edizione Mondadori delle *Opere* da lui curata con Omero Proietti - è che esse ci informano sulla primissima ricezione dello spinozismo, sulle reazioni che gli iniziali lettori, ancor prima

che qualsiasi stereotipo di Spinoza si fosse sclerotizzato, esprimevano sul suo pensiero: reazioni ora ammirate, ora dubbiose o desiderose di chiarimenti, quando si trattava degli amici; oppure indignate, infuriate, astiose, per coloro che leggevano nei suoi scritti un attacco alla tradizione religiosa o filosofica.

Inoltre, osserva sempre Lantoine, le lettere, lungi dall'essere tentativi di compromesso con i propri interlocutori o modelli di adattamento al loro pensiero, risultano essere una sorta di manifesto del pensiero di Spinoza in cui egli chiarisce ed espone – rispondendo a precise obiezioni, richieste o accuse – punti fondamentali del suo pensiero. A ragion veduta, Diego Tatian che nel suo saggio si occupa dei «corrispondenti ostili», riconosce che proprio tali «scambi ostili» mostrano uno Spinoza non sempre capace di attenersi fedelmente al suo motto «caute!», uno Spinoza che abbandona le precauzioni, le cui idee si espongono abbandonando le prudenziali reticenze.

Infine, un altro aspetto di grande rilevanza delle lettere di Spinoza consiste in elementi importanti della «postura pedagogica» del filosofo; in primo luogo, confermando la presenza e la forza di questa vocazione antropo-paidetica di Spinoza, peraltro tardivamente considerata dalla critica. Tali elementi possono essere così individuati:

1. Non imporre propri temi, ma lasciare che emergano dagli interlocutori, come fa notare Marta Libertà De Bastiani (sulla scorta di Pierre François Moreau) nel suo lavoro dove, concentrandosi sullo scambio di lettere tra Spinoza e Boxel, mostra la *vis* paidetica in azione laddove, ad esempio, Spinoza accetta il tema dell'esistenza degli spettri, impostogli da Boxel, e si assume l'impegno di argomentare la sua posizione assai critica nei confronti di tale credenza con particolari strategie argomentative.

2. Utilizzare modalità discorsive che inducano gli interlocutori a ri-pensare, ma forse è meglio dire a pensare effettivamente, ciò che essi affermano per sentito dire o per sottomissione acritica al principio di autorità. Ad esempio, come illustra molto efficacemente Lantoine, con l'uso della finzione stuporosa, laddove Blyenbergh o Velthuysen (con l'intermediazione di Ostens) lo accusano di immoralità e di ateismo. Qui Spinoza finge meraviglia, in realtà conosce le ragioni che stanno dietro alle accuse dei critici, ma li invita così a non dare per scontato e a ri-pensare in prima persona ciò che essi affermano.

3. Non illudersi comunque di una funzione catartica della discussione. Non vi è in Spinoza la fiducia nella possibile risoluzione di ogni controversia attraverso il dialogo, a volte egli abbandona il confronto e la corrispondenza quando comprende che verte su principi di vita radicalmente differenti e non passibili di argomentazione. Come mostra Lantoine a proposito delle lettere con Boxel, Spinoza a volte rinuncia ad ogni

“accanimento dialogico”. In fondo, la virtù dell’uomo libero si esplica non solo superando i pericoli - in questo caso l’odio dell’interlocutore esasperato dal reiterarsi della disputa - ma anche fuggendoli (*Etica*, IV, 69, cor.: “all’uomo libero è computata a Coraggio ugualmente grande la fuga tempestiva come la lotta”).

4. Se l’esperienza di un altro, nella forma di una narrazione (*experientia ex auditu* o *ex signis*) non può essere per Spinoza fonte di verità, resta comunque importante il valore euristico delle narrazioni in quanto le storie, tutte le storie – anche quelle non vere sui fantasmi – sono rivelative di un’adesione psicologica che ha una propria ragione d’essere, dunque “ci indicano qualcosa, ovvero l’azione di una specifica meccanica immaginativo-affettiva”, come osserva De Bastiani.⁵

5. Un uso accorto di quell’abito – in parte meccanico e irriflesso, in parte rafforzato secondo una strategia del *conatus* - che prende il nome di *accomodatio*. Nell’ambito della fisica dei corpi (vedi lettera 6 a Oldenburg) l’*accomodatio* è il processo per cui un elemento tende a combinarsi con un altro ed è alla base della respirazione, della nutrizione...Ma tra gli uomini diviene quella precisa disposizione ad abbandonare ogni narcisismo autodistruttivo e a considerare che gli altri modi possono essere più potenti di noi e avere istanze distruttive nei nostri confronti. Dunque, è un esercizio proficuo di passività, non sempre negativa in Spinoza, nel senso di lasciarsi tracciare dall’alterità per conoscerla e poi cercare con essa con-vergenza e con-venienza. È così che Spinoza si pone inizialmente con i suoi interlocutori, anche con i più critici, come Boxel (come evidenzia De Bastiani), come Burgh o come Blyenbergh (secondo Lantoine), in questi casi andando incontro peraltro ad un insuccesso.

Ciò che rende la lettura di *Amice Colende* assai utile per una comprensione proficua dell’epistolario spinoziano è anche il fatto che i saggi raccolti nel testo hanno il pregio di indicare alcuni dei nodi teorici spinoziani che le lettere di Spinoza mettono sotto una luce differente rispetto alle opere oppure che contribuiscono a meglio esplicitare.

È il caso del tema della libertà di pensiero e di espressione che Daniela Bostrenghi legge come «la cifra identificativa dello scambio epistolare con Oldenburg e, per certi versi, dell’intera vicenda intellettuale di Spinoza».⁶ Bostrenghi considera il contenuto filosofico dell’epistolario non certo nei termini di una parafrasi della dottrina altrove esposta; vi trova piuttosto una sorta di “filosofia epistolare” il cui andamento riecheggia

⁵ Marta Libertà DE BASTIANI, *A suon di fonti: note sul carteggio Spinoza-Boxel*, in M. L. DE BASTIANI, S. MANZI-MANZI (a cura di) *Amice Colende. Temi, storia e linguaggio nell’epistolario Spinoziano*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 51-166, p. 158 (d’ora in poi AC, seguito dal numero della pagina). A proposito del ruolo giocato dalle narrazioni nella costruzione speculativa di Spinoza cfr. Andrea SANGIACOMO, *La muse bien temperée: mécanisme affectif et narration chez Spinoza* in Pierre-François MOREAU, Lorenzo VINCIGUERRA (a cura di), *Spinoza et les arts*, L’Harmattan, Paris 2020, pp. 90-106.

⁶ Daniela BOSTRENGHI, *Lettere sulla libertà. Pagine dell’Epistolario tra il 1661 3e il 1676* in AC, p. 47.

quello degli scolii dell'*Etica* (delucidazione di passaggi teorici, confutazione di dottrine altrui...), che per Deleuze costituivano una sorta di controcanto sotterraneo, profondo, vulcanico, al fluire potente e lineare delle Proposizioni.

Cristina Santinelli fa reagire il contenuto filosofico delle lettere incrociandolo con quello delle opere di Spinoza, in modo estremamente proficuo. Considera la lettera 37 inviata da Spinoza all'amico Johannes Bouwmeester, desideroso di essere illuminato dal filosofo a proposito di un metodo per giungere con il pensiero alle cose eccellenti in modo veloce e non tedioso. Utilizzando una triangolazione di testi: il giovanile *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, prima esposizione di un metodo che intende portare a un cambiamento radicale della vita, la lettera 37 di risposta all'amico medico e lo scolio della proposizione 10 della parte finale dell'*Ethica* che Spinoza concludeva all'epoca della lettera, Santinelli conduce il lettore in un percorso di approfondimento del cammino etico indicato dallo spinozismo mostrando come il metodo per Spinoza non ha natura puramente intellettuale, in quanto implica una trasformazione affettiva senza cui nulla nell'uomo cambia, né mente, né idee. Una trasformazione che si ottiene con assidua meditazione, con una nuova *ratio vivendi*. Santinelli mostra come i temi tratti dalle amate fonti stoiche siano posti da Spinoza in un contesto inedito: quello di un determinismo radicale per il quale la mente stessa, *automa spirituale*, è parte di un infinito concatenamento di idee-menti, per cui sta nella verità, non ha la verità e vi accede attraverso una disciplina di meditazione trasformativa che impegna tutta una vita e di cui la *scienza intuitiva* può essere intesa solo come coronamento.

Maxime Rovere lavora sulla lettera 17, la famosa lettera sul presagio, scritta all'amico Balling che ha appena perso un figlio. Ricostruisce il contesto storico della peste che incomincia a imperversare ad Amsterdam, in cui va a collocare la vicenda: Balling interpella l'amico filosofo a proposito dei lamenti avvertiti ben prima che il figlio si ammalasse e morisse. Cosa pensare a riguardo? La mente può anticipare la realtà, può presagire? Il razionalista Spinoza risponde di sì e Rovere s'impegna a smontare la pretesa teoria del presagio attribuita da molti critici a Spinoza perché tale teoria è – secondo Rovere – in aperto contrasto con il razionalismo del filosofo. Nel suo percorso Rovere considera le «interazioni pensanti», ossia tutte le menti-idea con cui Spinoza è venuto in relazione, e che sono poi «sfociate nella scrittura»: Van den Ende, gli stoici, Cartesio,... Si tratta di una ricostruzione in armonia con la concezione spinoziana dell'intelletto infinito che pensa attraverso di noi laddove in modo limitato e discutibile ognuno dice «io penso», e che conduce Rovere a ricondurre l'intero contenuto della lettera del presagio a un gesto, quello caritatevole, di consolazione dell'amico in lutto straziante, ma del tutto privo di relazione con il pensiero effettivo del filosofo. Eppure la filosofia è – a mio parere - pensiero che non si può disgiungere dal gesto,

dall'attitudine, dall'occasione entro cui è sempre calata. La lettera del presagio mantiene aperta la sua capacità di dar da pensare, suggerendo una sorta di anomalia anche riguardo al razionalismo di Spinoza.

Le lettere sono inoltre una testimonianza importante di immersione nell'elemento delle umane relazioni, un'esperienza vissuta che certo avrà contribuito a fare di Spinoza un pensatore alieno alla fascinazione nei confronti di ogni utopia, anche quella «della comunità armonica dei saggi». Ci ragionano Cecilia Abdo Ferez e Mariana De Gainza considerando come, alla base dell'impossibilità di una effettiva convergenza tra le differenti modalità d'intendere la scienza di Oldenburg, segretario di Boyle, e di Spinoza vi siano delle divergenze metafisico-teologiche che finiranno per allontanare i due uomini di scienza. Se, come osserva Lantoine, lo scambio epistolare è un'occasione per sperimentare una delle tesi più forti dello spinozismo: quella per cui gli uomini convengono in natura se seguono la ragione e sono in disaccordo nella misura in cui sono soggetti alle passioni, occorre aggiungere che spesso la forza sotterranea delle passioni, come ad esempio in questo caso la diffidenza e la sfiducia di Oldenburg verso le posizioni metafisico-teologiche di Spinoza, si insinua nella comunicazione razionale andando a inficiare anche lo scambio scientifico.

Ariel Suhamy, in un articolo del 2004 dedicato alla corrispondenza di Spinoza e citato da Lantoine, riflette sul fatto che attraverso la corrispondenza Spinoza non riesce a farsi alcun nuovo amico, chi dei vari suoi corrispondenti gli resterà vicino sono gli amici che aveva frequentato di persona, con l'eccezione di Tschirnhaus.⁷ È un'osservazione che fa pensare – in particolare in questo nostro contesto di comunicazione e di insegnamento a distanza obbligati dalla pandemia – che suggerisce una sorta di maggiore fragilità della comunicazione laddove essa è privata dalla presenza dei corpi. Ma l'epistolario di Spinoza rimane, al di là degli incontri poco felici e degli abbandoni di cui è testimone, il luogo della vivente sperimentazione di quella ispirazione profonda che anima l'intera ricerca di Spinoza laddove egli - già nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, testo della conversione filosofica - asseriva che se il *vero bene* è là dove ognuno di noi tende a realizzare in se stesso la perfezione della natura umana, il *sommo bene*, invece, consiste nel conseguire tale perfezione non in solitudine ma, ove è possibile, insieme agli altri.

⁷ Ariel SUHAMY, *Comment parler avec des spectres ? La communication du système d'après la correspondance de Spinoza*, in « Revue de métaphysique et de moral », 41, 1, 2004, pp. 25-40, p. 31.

MACCHINE AL TEMPO DEL COVID-19

FestivalFilosofia 2020

Sara FUMAGALLI

Mai come in questo anno difficile e terribile, il festival si mette letteralmente nelle mani dei suoi partecipanti, certo di poter confidare sul loro ruolo attivo: sarà indispensabile che ciascuno si comporti con la massima responsabilità osservando le precauzioni individuali, rispondendo alle richieste dell'organizzazione, rispettando il principio della prenotazione senza abusarne, scegliendo con consapevolezza gli appuntamenti cui intende effettivamente partecipare.

Così si legge sfogliando la prima pagina dell'opuscolo con il programma della tre giorni filosofica in conclusione della nota "partecipare in sicurezza". Si tratta di qualcosa di più di una semplice "informazione di servizio", è il vero denominatore comune dell'edizione 2020 del FestivalFilosofia di Modena, Carpi e Sassuolo che si è tenuto dal 18 al 20 settembre scorso. La stessa scelta di realizzare un grande evento come questo in tempi di pandemia è stata una sfida, organizzata nei minimi dettagli, che è stata vinta. Le misure di sicurezza sono state efficaci, anche grazie al grande affetto e senso civico manifestato dai partecipanti che da anni seguono il festival.

Il tema scelto e svelato al termine dell'edizione 2019, ben prima che si potesse anche solo immaginare la congiuntura negativa in cui saremmo piombati, è di stretta attualità e ha rivelato tutto il suo significato proprio alla luce della situazione che tutti abbiamo vissuto: "macchine". Si sono tenute ben 41 lezioni magistrali, e numerosi eventi, che hanno evidenziato la circolarità tra le forme del pensiero e quelle della creazione. Le piste tematiche all'interno delle quali si sono articolate le lezioni sono: dominio, sottomissione e libertà; umani e artificiali; coscienza, calcolo e intelligenza; la vita come dato; capitalismo della sorveglianza e la consueta lezione dei Classici.

Iniziando da quest'ultima sezione, Simona Forti ha presentato la figura di Günther Anders, filosofo e scrittore tedesco del Novecento, che profuse grande impegno in numerose campagne per il disarmo nucleare e inaugurò la "filosofia della discrepanza" – a significare l'inadeguatezza della condizione e dei sentimenti umani nei confronti di ciò che la tecnica rende possibile, ossia il danneggiamento irreversibile dell'ambiente, la corsa agli armamenti e l'apocalisse nucleare – Simona Forti si chiede: "Con la

minaccia di una guerra nucleare a seguito della creazione della bomba atomica, come interrogare l'umanità attraverso il dispositivo tecnico?". Günther Anders denuncia la cecità dell'uomo nei confronti dell'apocalisse, tema molto attuale oggi (antropocene). "Essere o non essere", si tratta di un'escatologia senza escaton, molto terrestre. Lui è convinto che noi stiamo vivendo il tempo della fine e fa riferimento alla figura di Prometeo. La questione della tecnica è collegata all'epoca della fine e la questione che gli uomini si pongono davanti al prospettato scenario apocalittico è ciò che noi possiamo fare per fermare questa fine e spostarla più in là: forse resistere in qualche modo? Secondo Anders la libertà è costitutiva dell'essere umano ed è una condanna, perché si tratta di una costrizione ad essere libero, diversamente dagli animali che non lo sono. Anders sostituisce il principio di speranza con il principio di disperazione, è un anti-idealista, e non vede una conciliazione con il mondo. Il suo pensiero ha una relazione con l'attualità: se per esempio consideriamo la quarantena, può essere negativa o positiva per l'uomo, naturale o artificiale. Si tratta di una manipolazione dell'equilibrio. Anders descrive uomini senza mondo che cercano una via di salvezza e secondo lui questa è rappresentata dall'accettare di vivere senza speranza. Il 1945 rappresenta un punto di svolta nel suo pensiero: è il principio di disperazione che trasforma la sua antropologia negativa in una filosofia della catastrofe, soprattutto Hiroshima e Nagasaki. La "filosofia della tecnica" di Heidegger non basta per Anders. C'è stata una distruzione totale del mondo e dell'umanità, quindi l'antropocentrismo non funziona più e, secondo Anders, anche quella di Heidegger è una filosofia antropocentrica pur in maniera mistificata. È questo il "pericolo dal quale nessun Dio ci può salvare" di cui scrive presentando un'escatologia negativa, si tratta di una apocalisse, ovvero di un annichilimento del tutto. Davvero però la filosofia di Anders rinuncia alla speranza? Non è più possibile contrapporre a questo destino un'etica normativa. Bisogna approdare a un'etica negativa che poi solo negativa non è. La tesi di Anders è che Hiroshima sia ovunque: 6 agosto 1945, si può trasformare qualsiasi altro luogo in Hiroshima. Noi, dal suo punto di vista, siamo quelli che resistono ancora e dobbiamo fare in modo che il rovesciamento non abbia luogo. La potenza atomica è diversa da qualsiasi altra arma. Non ci sono più nemici nell'età atomica, l'unico vero totalitarismo è la situazione atomica. Questa distruzione può colpire tutti: amici e nemici, abbatte i confini spaziali e temporali. Noi animali umani non riusciamo a concepire il nulla, non riusciamo a pensare il non essere, vi è una mancanza di astrazione totale. Siamo utopisti a rovescio. C'è uno scarto tra la nostra produzione tecnologica e quello che possiamo immaginare. Non possiamo più percepire questo: lo chiamiamo lavoro, azionamento. L'immaginazione è l'unico organo dell'etica. Molto importante, nel contesto delineato da Anders che Simona Forti ha esposto, è la capacità

di avere paura, che non deve paralizzare, ma spingerci oltre. Per arrivare alla stretta attualità, Forti ha tracciato anche un parallelo alla situazione pandemica che ci troviamo a vivere, immaginando una probabile riflessione di Anders su di essa. Assistiamo sempre più spesso a una deresponsabilizzazione, i negazionisti sono ciechi di fronte all'apocalisse, lui li definirebbe così. In conclusione, secondo Simona Forti, tutti conosciamo come stanno le cose, ma non abbiamo interesse a salvare il mondo.

Proseguendo la disamina del FestivalFilosofia, sabato 19 settembre 2020, nel ghermito Piazzale della Rosa a Sassuolo, Michela Marzano ha tenuto una lectio magistralis dal titolo: “Corpi. L'ideologia del potenziamento umano”. Il suo contributo si inserisce nella pista tematica “umani e artificiali”. Se da un lato la questione dei corpi riguarda il campo del lavoro nel senso del crescente consolidamento di un regime “esosomatico” della produzione, dall'altro il corpo si pone anche come confine tra naturale e artificiale, non nel senso di un dualismo, ma in quello, etimologico, di una comunanza, punto d'incontro tra i rispettivi limiti. A questo proposito, mi ha colpito una frase della professoressa estrapolata da una sua intervista per Rai Cultura in occasione del FestivalFilosofia 2018 che recita: «La filosofia del corpo è una filosofia che ci racconta i nostri limiti, ma che ci spiega anche che i nostri limiti sono spesso anche il nostro punto di forza». In occasione dell'edizione 2020, Marzano ha ripreso proprio questo aspetto riferendosi dapprima alla figura di Frankenstein, una distopia che è diventata quasi realtà. Oggigiorno è possibile potenziare la propria esistenza ed è a questo che si fa riferimento con “potenziamento del corpo” che è la traduzione dell'inglese embodied empowerment. Inizialmente questa possibilità doveva servire a riparare il corpo, ma a lungo andare è diventato un dovere quello di migliorare la natura umana. Invece di accettare i propri limiti, le persone vogliono essere sempre altro rispetto a ciò che sono. Ma, a questo proposito, la pandemia non prevista di COVID-19 che ha travolto le nostre esistenze si è scontrata con la pretesa di onnipotenza medica. La perfezione in quanto tale è irraggiungibile e bisogna stare attenti al miglioramento della natura umana imperante: il rischio è quello di ricadere nell'eugenetica, in uno scenario di sottomissione. Secondo Marzano, bisogna invece contrapporre a ciò l'etica della cura, del riparare e dell'accompagnare.

Sempre rimanendo in questo ambito, Jeffrey Schnapp ha parlato di “Umanoidi. I robot facciano i robot”, tema di stringente attualità. Il sottotitolo scelto esplicita già la posizione di Schnapp: in controtendenza con l'immaginario più diffuso, che pensa sempre ai robot in forma umanoide e in funzione dell'umano, Schnapp ha perorato la causa di una loro autonomia. La descrizione più comune che viene data ai robot è quella di automi senza faccia, senza sesso. Ma Schnapp chiarisce che ci troviamo davanti a una rivoluzione che trasformerà la nostra quotidianità (robot domestici). La

questione dell'interazione tra noi e questi umanoidi è importante, però in fondo sono dei dispositivi, delle applicazioni. I cobots sono collaboratori che non sono a noi subalterni. Ultimamente si stanno programmando dei pedoni-robot, studiando tutta la complessità della mobilità. In questi robot “di nuova generazione” la ricognizione facciale esiste, ma non è sufficiente per capire l'emotività. Schapp, infine, critica l'idea che il robot debba essere tutto ed è contrario a questo scenario, perché ciò porterebbe a effetti negativi. Lui crede nella collaborazione internazionale per far sì che si vada nella direzione di un miglioramento delle condizioni umane.

L'ultima pista tematica che si esaminerà in questa sede è quella del capitalismo della sorveglianza. La prevalenza dei dati come fenomeno tipico della nostra epoca pone la questione del regime di sorveglianza che ne può derivare. Sul piano giuridico ed economico il capitalismo dei dati, che si fonda sul cosiddetto «mercato dei comportamenti futuri», solleva dilemmi attorno alla privacy e alla titolarità delle identità individuali, con profili etici cui la filosofia non può sfuggire. Antonello Soro, nel suo intervento dal titolo “Tracciamento. Privacy, biosorveglianza, democrazia” tenuto a Sassuolo, ha fatto emergere la complessità delle relazioni tra privacy e biosorveglianza e, a questo proposito, giova riportare una sua affermazione del 2018: «nell'economia digitale è l'etica la vera rivoluzione». Un regolamento per la garanzia e le tutele dalle macchine (robot) ci viene dall'Unione Europea, segno che il tema è di stringente attualità e la necessità di gestire i processi non è più rinviabile. Le nuove tecnologie cambiano la nostra percezione, si tratta di un processo formativo delle nostre concezioni: prima ancora di orientare i nostri consumi, orientano i nostri pensieri. Il 2018 è l'anno della democratizzazione della tecnologia, per la capillarità di essa. Successivamente si creerà il mito dell'oggettività di questa tecnologia (algoritmi), ovvero di opinioni umane strutturate in forma matematica. Ma l'algoritmo non è neutro, e questo ha portato un mutamento profondo nella democrazia. L'esempio lampante di questo ci viene dalla Cina, in cui si è realizzato un sistema di controllo sociale fondato sull'imperialismo dei dati. La pandemia che ci troviamo ad affrontare rappresenta un'occasione per ripensare il rapporto tra uomo e macchina e per fare una riflessione sullo stato di diritto: secondo Soro reggeremo se sapremo declinare la libertà con la responsabilità. Quando si tratta di privacy si sta parlando delle persone, la tutela dei dati è sancita dalla Costituzione (la dignità della persona). La misura della quarantena che ci è stata imposta per fronteggiare il virus, ha fatto sì che attraverso la tecnologia si potesse articolare diversamente l'apprendimento disciplinare (DAD – didattica a distanza), in un certo senso è stato come riempire con interazioni digitali le piazze svuotate. La prospettiva che deve guidarci in questo difficile contesto deve essere quella del diritto che regola la realtà e non che la subisce. Ci deve essere alla base un equilibrio

tra diritti e doveri. La protezione dei dati può essere utilissima nel contrasto alla pandemia e c'è una regola che impone l'esattezza del dato iscritta nel regolamento europeo. Anche il nostro Parlamento si è espresso in questo tempo difficile su questi temi: un esempio concreto dell'equilibrio tra la tutela della salute pubblica e la privacy è l'applicazione Immuni. In questo caso, secondo Soro, il tracciamento dei dati che si è fatto, tramite l'utilizzo dell'applicazione, ha avuto una destinazione solidaristica ed è quindi pienamente giustificato. La sicurezza dello Stato passa attraverso la cybersicurezza e, conclude Soro, la creazione di un'infrastruttura dei cloud italiana sarebbe l'esito positivo di un lungo lavoro. Nel complesso è necessario avere fiducia nel digitale in piena trasparenza: i dati devono non solo essere, ma anche apparire, affidabili.

Nel complesso, anche l'edizione 2020 del FestivalFilosofia di Modena, Carpi e Sassuolo – che si è scelto di presentare attraverso una ristretta selezione di interventi del programma filosofico – è stata un successo in termini di presenze di pubblico e di partecipazioni importanti del panorama culturale internazionale, segno che la pandemia, che ha sconvolto le nostre vite e le ha irrimediabilmente cambiate, non ha fatto perdere la voglia di trovarsi in piazza per condividere la cultura. Si può, e si deve, ripartire da qui.

DUE GIORNATE DEDICATE ALLA FILOSOFIA DELLA VOLONTÀ DI RICŒUR

Attualità e prospettive

Ana Lucía MONTOYA JARAMILLO

Mettere in luce l'attualità e la fecondità filosofica della prima riflessione antropologica di Ricœur è a mio avviso uno dei principali frutti delle due giornate di studio dal titolo: «*Corps, narration et affectivité: enjeux d'une philosophie de la volonté*», organizzate dall'*Atelier des doctorants du Fonds Ricœur* e da *le Centre de recherches sur les arts et le langage (CRAL)* di *l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS)* e tenutesi in modalità virtuale nei giorni 14 e 15 aprile 2021.

Queste giornate di studio sono il culmine di un itinerario in cui giovani ricercatori - guidati da tre dottorandi: Monica Gorza (Sorbonne Université), Alessandro Colleoni (EHESS-CRAL/Fondazione San Carlo) e Jean-François Houle (EHESS-CEMS/Université Laval) - si sono riuniti con cadenza mensile (da ottobre 2020 a marzo 2021) per discutere la filosofia della volontà di Ricœur. Temi come: il metodo, il posto del corpo nella motivazione, il bisogno e il desiderio, il ruolo dell'attenzione nel processo decisionale, le figure della passività, tra gli altri, sono stati al centro di queste discussioni. Le due giornate di studio, dunque, si collocano su un terreno su cui si è già lavorato e nel quale i contributi di affermati studiosi di Paul Ricœur di varie parti del mondo - come Jean-Luc Almaric (Francia), Beatriz Contreras Tasso (Cile) e Carla Canullo (Italia) - ci consegnano un buon auspicio per l'avanzamento degli studi su questo ricco cantiere filosofico del pensiero di Ricœur, che offre nuovi spunti di esplorazione e ricerca. 'Come si relazionano, nel suo pensiero, corpo proprio e narrazione, ricettività affettiva e ipseità, sorpresa e assenso?' Queste alcune delle domande discusse con i relatori.

Ogni giornata si è aperta con una sintesi presentata da uno degli organizzatori dell'evento - nella quale sono stati raccolti i risultati del percorso precedente -, seguita da tre conferenze principali. Le giornate si sono concluse con una presentazione da

parte del gruppo organizzatore sul *Fonds Ricœur*, su *L'Association Alumni du Fonds Ricœur* e con le conclusioni generali delle due giornate di studio.

La prima giornata si è aperta con la conferenza di Francesca D'Alessandris, dottoranda (EHESS/Fondazione San Carlo) dal titolo: «*Du mal tragique au mal raconté: le Cogito blessé de Ricœur entre Nabert et Freud*», nella quale, alla luce del pensiero di Ricœur, è stato approfondito il servizio che la funzione narrativa rende nell'affrontare l'esperienza del male. È stata successivamente presentata la conferenza di Jeffrey A. Barash (Université de Picardie) dal titolo: «*Qu'est-ce qu'un mythe? Réflexions sur le rôle du mythe dans la Philosophie de la volonté de Paul Ricœur*» nella quale, partendo da una questione generale come 'cos'è il mito', si è proposta una analisi dei presupposti specifici che accompagnano questo concetto in Ricœur, per cercare di apprezzare e approfondire l'originalità e il contributo specifico di questo concetto. La giornata si è conclusa con una conferenza di Jean-Luc Amalric (CPGE Arts et Design à Nîmes/Membre associé du CRAL-EHESS) dal titolo: «*Corps et narration chez Ricœur*», nella quale l'autore ha approfondito i legami tra il concetto di corpo proprio di Ricœur, che fa riferimento all'incarnazione, e lo statuto della narrazione nella costituzione dell'identità narrativa. Tale conferenza ha sottolineato la stretta corrispondenza esistente tra i due concetti sopra indicati dal punto di vista della loro funzione mediatrice, e il loro inseparabile carattere etico e ontologico.

La seconda giornata si è aperta con la riflessione di Beatriz Contreras Tasso (Universidad Católica de Chile) dal titolo: «*Le tact comme herméneutique de l'autre: La chemin ouvert par Ricœur*». In questa conferenza Contreras Tasso ha cercato di approfondire il concetto di ricettività affettiva di Ricœur, concentrandosi sulla mediazione fondamentale che il tatto opera. Tale studio viene da lei affrontato in una prospettiva ermeneutica. Si tratta di una riflessione che, nella ricerca di una riabilitazione filosofica della carne, del proprio corpo e dell'affettività in generale, assume oggi una grande attualità. Successivamente è stata presentata la conferenza di Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera) dal titolo «*La surprise dans Le Volontaire et l'Involontaire*», in cui l'autore esplora e cerca di proiettare ciò che Ricœur ci dice sulla sorpresa, prima tenendo conto della relazione pendolare di questa con l'attenzione e, successivamente, in relazione all'emozione. È una riflessione che lo riporta alla dinamica originaria di come il *cogito* ferito riceve l'alterità. L'ultima conferenza è stata presentata da Carla Canullo (Università di Macerata) dal titolo «*Symbolique de la passivité*», in cui l'autrice rilegge, alla luce de *Le Volontaire et l'Involontaire*, il significato di agire e patire, per proporre, a partire da questa lettura, una 'simbolica della passività', che può essere intravista nelle esperienze della nascita, dell'ospitalità e del corpo.

Dalle varie conferenze presentate nel corso di queste due giornate di studio vorrei portare alla luce un elemento che a mio avviso può fungere da filo di Arianna tra alcune relazioni. Si tratta del concetto di ricettività attiva; essa si gioca nel ricevere attivamente la propria identità che viene narrata, nel modo di sentire il mondo e di sentirci attraverso la mediazione del corpo, nell'attenzione come esercizio di disponibilità attiva a ciò che è dato; e, infine, nella dialettica originale tra l'agire e il patire di un *cogito* incarnato, che opera sempre su uno sfondo di necessità e che fa fronte all'esperienza del male e della propria fallibilità.

Rileggere la prima produzione di Ricoeur lascia dunque la sensazione della freschezza di un pensiero in continuo divenire. Si percepisce la vitalità e la forza delle prime intuizioni filosofiche che guidano il pensiero dell'Autore e che, come hanno dimostrato queste giornate di studio, hanno ancora la capacità di mobilitare il nostro

Contributi speciali

LE METAMORFOSI DELL'OVVIO

In memoria di Ugo Fabietti

Gianni TRIMARCHI

Abstract: The "positive" sciences regarded as worthy only the products of higher mental functions. However, as early as the nineteenth century, National and Ethnic feelings were born on a large scale, based on the "discovery" of an archaic identity, which -in the idea of some authors- had been dormant for a long time. The "rediscovering" of this identity arouses enthusiastic acclaims within the various groups still today, and a lot of violence against those people who are outside. The phenomenon has found various attempts at interpretation which are correlated with the outbreak of a primordial aggressiveness. However, this does not explain why violence is exercised only in certain cases and not in others, since the context, in this reading, is given as irrelevant. According to another hypothesis defined as "implosion" the so-called archaic identities have nothing which is innate, but are generated by external stimuli of a mediatic nature. These inputs do not stop at the superficial aspects of information, but know how to act on the depth of the bodily "habitus". In these cases, "the body meets the state" (Appadurai). This situation nourishes some nationalisms which actually have no antiquity, but have been planned in the present by the elites in power.

Keywords: A. Appadurai, implosion, A. Schutz, body techniques, cricket.

Le dislocazioni e le disgregazioni dei rapporti sociali nel mondo in cui attualmente viviamo sono più profonde che in *passato*, per cui le categorie che sino a qualche tempo fa sintetizzavano l'esperienza sociale stanno diventando obsolete. Il nostro compito è riconcettualizzare l'autonomia delle domande sociali, la logica della loro articolazione e la natura delle identità collettive che da questa risultano.

Ernesto Laclau, *La ragione populista*, p. 237.

Si tratta di sapere *hic et nunc* in che misura la cultura di massa procura divertimento, evasione... [e] in che misura fornisce modelli di vita... *Vale a dire in che misura l'estetica infirma e informa la vita pratica.*

Edgar Morin. *L'ésprit du temps*, p. 90.

1. Introduzione

Ugo Fabietti (1950-2017) è uno dei maggiori antropologi italiani dei nostri anni. Si formò all'Università Statale di Milano, all'Università di Pavia e all'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) di Parigi. Dal 1998 insegnò come professore ordinario all'Università di Milano Bicocca. Qui fu tra i fondatori del Dottorato di Ricerca in Antropologia culturale e del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione, che diresse per vari anni. Fu nel contempo *professeur visitant* presso l'EHESS e direttore scientifico del CREAM (Centro di ricerche Etno-Antropologiche) di Milano. Un suo rilevante oggetto di ricerca è costituito dalle ricerche etnografiche, effettuate nella penisola arabica, ma si è anche occupato dei conflitti fra le etnie e dei fondamenti antropologici delle varie fedi religiose. Fra le opere principali, ricordiamo: *Il popolo del deserto. I beduini Shammar del Gran Nefud, Arabia saudita*, (1984), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco* (1995). *Antropologia culturale, l'esperienza e l'interpretazione* (1999). *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, (2014).

L'articolo qui allegato riporta un mio ripensamento a distanza di anni di alcuni aspetti delle sue lezioni, tenute al corso di Antropologia dei Media, da lui fondato alla Bicocca. Fabietti non pubblicò queste lezioni, ritenendo di non essere ancora arrivato a “un salto di qualità”. Ho sempre pensato invece che esse siano degne di memoria e di ulteriore riflessione.

La nostra cultura si è sviluppata per un certo periodo sulla falsariga del pensiero scientifico, ma ormai da tempo i codici di riferimento si sono modificati. Questo vale per chi si occupa dei problemi relativi all'ambiente, dove la soggettività umana non può certo essere lasciata da parte. Lo stesso discorso può valere nell'ambito della robotica o della teoria della mente, che non avrebbe senso sviluppare come semplice *Naturwissenschaft*, prescindendo dalle istanze dei soggetti che ne fruiscono. Questo vale ancora di più se rivolgiamo la nostra attenzione alle identità e alle relazioni umane, che non sono interpretabili in termini galileiani.

Secondo un modello riferibile al fisicalismo, si parlava un tempo dei ragni, dei castori o delle api,¹ che hanno inscritto nel corpo un certo codice di comportamento e che alcuni intendevano si trovasse anche nell'uomo. I postulati più elementari di una concezione del mondo costituirebbero allora una sorta di predestinazione granitica e non modificabile.

¹ Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. Eleonora Bona, revisione di Rino Gaion, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 143-145.

Ragionando in questa prospettiva, già Bacone, in un saggio dedicato ai limiti della tolleranza,² dichiarava che questa nozione era valida, ma solo nei confronti di nazioni nelle quali usi e costumi non si discostano dalla nostra concezione dello *ius naturae*. Vi sono però casi diversi come quelli dei popoli cannibali, o delle amazzoni che, pur essendo donne, pretendono di governare (!). In questi casi, il nostro filosofo non vede che il paradigma sia modificabile ed esige una risposta militare finalizzata al genocidio. In termini in fondo non diversi si esprime Voltaire nella famosa preghiera deista, in cui auspica sì la pace e l'amore, ma fra persone che condividono già gli stessi valori profondi e che, al di là di una certa miopia, non avrebbero motivo di odiarsi; coloro che sono realmente diversi restano tuttavia fuori campo anche in questo caso.

Nel Novecento grandi studiosi, fra i quali anche il Freud di un certo periodo, si arrovellarono per cercare la causa efficiente delle nevrosi e trovare un'eventuale possibilità di modifica in quell'ambito. Il fondatore della psicoanalisi ebbe però nel 1930 il premio Goethe, per il suo saggio sul caso di Dora, in cui risultava in termini evidenti che i problemi umani richiedono un paradigma narrativo.

Collocandosi a sua volta in un paradigma non “scientifico”, A. Schutz afferma che spesso la percezione della realtà non è legata all'*adaequatio rei et intellectus*. Non diversamente dai primitivi, per i quali il tuono proveniente da destra o da sinistra aveva una sorta di valore sillogistico, ancora oggi noi tendiamo a percepire come reale ciò che si riferisce a una grande emozione, a prescindere dal rigore formale degli enunciati. Il discorso possiede una sua complessità, in quanto le forme arcaiche non risultano facilmente eliminabili dal pensiero nel suo insieme; infatti l'endiadi James-Schutz ci parla della «ostinazione con cui il mondo dei colori e degli odori resiste a quello delle vibrazioni».³ Qui l'espressione non scientifica riempie con il sottotesto le lacune del concetto, “nella sua più assoluta aridità e freddezza”⁴ e in effetti non risulterebbe proponibile osservare un quadro di Botticelli parlando di frequenze invece che di colori, in nome della scientificità. Il processo si complica ulteriormente, quando si esce dalla dimensione solipsistica per entrare in quella intersoggettiva.

Chi comunica non fa esperienza solo di ciò che effettivamente dice...da una parte vivo il discorso dell'altro come evento nel tempo esterno, dall'altra vivo il mio interpretare come una serie di richiami che hanno luogo nel mio tempo interiore...Entrambi, io e l'altro,

² Francis BACON, *Sulla liceità della guerra santa*, in Francesco REMOTTI, *Fare umanità, i drammi dell'antropopoesi*, Laterza, Bari 2013, pp. 169-170.

³ William JAMES, *The Perception of Reality*, in ID., *Principles of Psychology*, Dover Publications, New York 2001; tr. it. Luca. Mori, *La percezione della realtà* in Alfred SCHUTZ e William JAMES, *Le realtà multiple e altri scritti*, a cura di Ilaria Possenti, ETS, Pisa 2006, p 71.

⁴ Lev S. VYGOTSKIJ, *Vooobrazenje i tvorcestvo v detskom vorzaste*, Mosca-Leningrado 1966 (1930); tr. it. Agostino Villa, *Immaginazione e creatività in età infantile*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 21.

viviamo il processo comunicativo in un vivido presente... Questo continuo rimbalzare di segnali e di richiami nella comunicazione fra più persone finisce col creare il Noi.⁵

Come vedremo più avanti, questo rimbalzare di segnali può avere effetti molto repentini e in certi casi anche drammatici. Si tratta del passaggio dall'una all'altra "provincia di senso", che, secondo Schutz, può avvenire più volte, anche nella stessa giornata, modificando le ovvietà a cui una persona si riferisce, a seconda che reciti la parte di impiegato, padre di famiglia, membro della parrocchia, o altro. Questo avviene in una prospettiva che in certa misura esclude sia l'argomentazione logica, sia il sintomo nevrotico, nella sua dimensione meccanicistica.⁶

In questo ambito ci avviciniamo a un paradigma legato alla narratività e allo spettacolo, ma in una forma che non ha niente a che vedere con lo svago. Abbiamo invece una "descrizione densa"⁷ in cui le variabili della messa in scena diventano uno strumento essenziale per comunicare, riempiendo le lacune del linguaggio positivo. In questo ambito abbiamo a volte il costituirsi di evidenti patologie, che però risultano rilevabili non nei singoli, bensì nei gruppi, o nelle formazioni sociali di cui i soggetti fanno parte. Ci troviamo di fronte alla coscienza collettiva, che costruisce il senso delle cose a prescindere dal comprendere. Questo tema è stato oggetto di ricerca per molti autori, da Le Bon (1885) a Freud, a Durkheim e a Bion.

[La coscienza collettiva] è un fatto sociale, sostiene Durkheim, e in verità ognuno la può sperimentare quando si trova in un gruppo. È un senso di contatto con qualcosa al di fuori di noi stessi a cui qualcuno partecipa insieme agli altri, in «un'atmosfera così densa che si potrebbe tagliare col coltello». [In certe circostanze] la folla si riunisce insieme e concentra la propria attenzione sulla stessa cosa, producendo un'emozione contagiosa.⁸

⁵ Alfred SCHUTZ, *On Multiple Realities*, "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 5, No. 4, 1945, pp. 533-57; tr. it. Luca Mori, *Le realtà multiple e altri scritti*, in SCHUTZ e JAMES, *Le realtà multiple e altri scritti*, p. 138.

⁶ Dal punto di vista antropologico, anche i fenomeni di *trance* possono avere una lettura analoga. Nel teatro balinese, accade che gli attori e il pubblico «cadano ovunque in trance». Secondo alcune interpretazioni non si tratterebbe però di un meccanismo a carattere isterico, ma dell'ingresso in una provincia di senso diversa da quella consueta. In questo caso la *trance* può essere letta come «una crisi piuttosto recitata, una fuga dalla vita quotidiana, un modo per qualcuno di realizzare un altro sé», rimanendo in stato di vigilanza, o con il «marchio di *semi-coscienza*», come indicato anche da Schutz nell'analisi dei fenomeni quotidiani. Su questi temi vedi Alessandra BRIVIO, *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Viella, Roma 2012, pp. 149-150.

⁷ GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p. 27.

⁸ Randall COLLINS and Michael MAKOWSKY, *The Discovery of Society*, Random House, New York 1972; tr. it. M. Montaguti, *Storia delle teorie sociologiche*, Zanichelli, Bologna 1980, p. 102.

In questi casi, l'ovvio antropologico nella sua datità tende a presentarsi come non modificabile, impermeabile al dialogo e al divenire storico. Oggi tuttavia i dati empirici provenienti dalla vita sociale hanno modificato questa concezione.

Ad esempio gli imponenti flussi migratori rendono sempre meno identificabili i confini degli stati, ormai definiti come “in polvere”, in contesti in cui la durezza apparentemente granitica delle tradizioni tende a dissolversi davanti ai problemi della vita quotidiana. Una famiglia indiana, che si trasferisce ad esempio in Svizzera, mantiene una certa concezione sulla segregazione delle donne, che costituisce una “disgiuntura”⁹ rispetto all’etica locale. Avendo però il problema cogente di affrontare molte spese quotidiane, non senza sofferenza, la famiglia dovrà decidere di dar luogo a una certa *ricomposizione* con i costumi del luogo, accettando di far lavorare mogli e figlie. In genere peraltro rimangono legami telematici con la madrepatria e con la religione di origine, in una situazione contraddittoria, i cui termini non sono facilmente spiegabili col principio di non contraddizione, perché le “disgiunture” non sono mai superate del tutto. In questi casi tuttavia per molti versi “l’identità si impara” nell’esperienza quotidiana, che apre delle crepe in concezioni in apparenza monolitiche.

Fino a qui il discorso è relativamente semplice. Più difficili da comprendere sono invece le repentine esplosioni di odio e di violenza avvenute anni or sono nella ex Jugoslavia, in Rwanda, o in altri luoghi, fra persone di etnia diversa che tradizionalmente avevano rapporti di amicizia e di buon vicinato. Qui il problema consiste nel riuscire a «descrivere l’improvvisa trasformazione della gente comune in assassini, torturatori e stupratori e la ri-rappresentazione di amici, vicini di casa e colleghi di lavoro come oggetto della rabbia e dell’odio più profondi».¹⁰ Su questi cambiamenti repentini e sui loro esiti violenti, Appadurai non ci dà una documentazione riferibile all’oggi, ma al presente, (maggio 2021), sono avvenuti in Israele vari fatti che, dopo qualche decennio, ridanno alla sua teoria una drammatica attualità.¹¹

In relazione a questi casi, Appadurai contesta la teoria psicoanalitica.¹² Assimilando in certa misura Freud a Jung, egli afferma che in questa prospettiva saremmo indotti a tornare alla concezione di cui abbiamo parlato, pensando che un individuo abbia nel

⁹ Arjun APPADURAI, *Modernity at Large; Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996, tr. it. Piero Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2004, p. 53.

¹⁰ *Ivi*, p. 201

¹¹ Vincenzo NIGRO, *Viaggio a Lod, la città del nuovo odio*, in “La Repubblica”, 21 maggio 2021, p. 17, https://www.repubblica.it/esteri/2021/05/20/news/israele_reportage_lod_arabi_ebrei_guerri_glia_scontri_attacchi_sinagoga-302028170/ (consultato in data 21 maggio 2021).

¹² APPADURAI, *Modernity at Large*, pp. 180 sgg.

profondo un nucleo affettivo difficilmente trasformabile, che emergerebbe talvolta in forma distruttiva (esplosione), con la determinatezza di una causa fisica.¹³ Egli osserva però che questa ipotesi non spiega come mai questi fenomeni debbano verificarsi in certi casi e non in altri, quando in questa prospettiva il contesto dovrebbe risultare del tutto estrinseco ai processi.

In contrapposizione a questa tesi, Appadurai ci parla invece di “teoria dell’implosione”,¹⁴ intendendo che la stessa azione può essere invece provocata da uno stimolo esterno, con un certo carattere mediatico, che non si ferma in superficie, ma riesce a giungere nel profondo, al livello del riflesso, o più in generale dell’*habitus* corporeo, dove quelli che si definivano come gli istinti, sembra risultino, al di là delle apparenze, non atavici, ma storici, legati ad eventi molto vicini alla contemporaneità. Come connettere però l’“universale trionfante” dei segnali mediatici col “particolare irriducibile” che si manifesta nelle credenze quotidiane?¹⁵ Qui il problema è

trovare il nesso che collega la politica globale con la micro-politica delle strade e dei quartieri. I macroeventi forniscono la materia prima per l’immaginazione di attori sociali, consentendo l’individuazione di significati generali entro accadimenti locali e contingenti, così come forniscono un buon alibi per inscrivere collaudate sceneggiature di manipolazione e cospirazione etnica entro eventi pubblici apparentemente banali. [...] I “macroeventi, o cascate”, a carattere mediatico costituiscono le premesse dei discorsi e delle narrative della località, “in quei commenti generici che spesso accompagnano la lettura collettiva dei giornali in molti quartieri e sui gradini d’ingresso delle case di tutto il mondo.”¹⁶

Abbiamo qui un intreccio fra l’universale mediatico e il particolare locale che ne consegue e che, se sapientemente guidato da organi governativi, può avere effetti di particolare rilievo, proprio perché si indirizza all’*habitus* corporeo e non al concetto. «Questo processo raggiunge la sua massima capacità di mobilitazione *quando il corpo incontra lo stato*, in quei progetti che chiamiamo etnici e che spesso crediamo erroneamente siano atavici».¹⁷

Già Marcel Mauss del resto in *Le tecniche del corpo* (1936), ripetutamente citato da Appadurai, spiegava che vari comportamenti spesso definiti come riflessi corporei, solo

¹³ In questo caso il nostro parla di “esplosione”, di “primordialismo”, o di “istinto di morte”, riferendosi a una pulsione primordiale, che si muoverebbe dall’interno verso l’esterno, riferibile, sia pure in modalità diverse, a Freud e a Jung.

¹⁴ APPADURAI, *Modernity at Large*, pp. 192 sgg.

¹⁵ *Ivi*, p. 64.

¹⁶ *Ivi*, p. 197.

¹⁷ *Ivi*, p. 204.

all'apparenza sono innati.¹⁸ Fra i vari casi empirici, ricordiamo quello delle donne *maori* che, ancora negli anni trenta, camminavano con un'andatura ancheggiante, definita *onioi*.¹⁹ Trattandosi di un fatto corporeo, diffuso presso una sola popolazione, all'osservatore ingenuo veniva di pensare che si trattasse di un riflesso incondizionato. Una verifica etnografica permise invece a Mauss di scoprire che questa andatura era il risultato di un'ingiunzione fatta dalle madri alle figlie, perché si rendessero più *sexy* e quindi più appetibili ai fini del matrimonio. In questo caso, ciò che si dava inizialmente come “natura”, nel suo “divenir vero”, diventava un fatto culturale, “inscritto nella fisicità dei soggetti”²⁰ e destinato a incidere anche sulla mentalità. «Le tecniche del corpo, invece di rappresentare la proiezione di stati ed esperienze corporee su supporti più ampi di azione e rappresentazione, sono spesso proprio l'opposto, cioè l'iscrizione nell'*habitus* corporeo di discipline di autocontrollo e pratiche di disciplina di gruppo spesso legate allo stato e ai suoi interessi».²¹

Passiamo ora a prendere in esame alcuni aspetti dei dispositivi mediatici dell'implosione e della loro dimensione operativa.

2. Il Ramajana televisivo

Il *Ramajana* (Il viaggio di Rama) fu trasmesso in 78 puntate nel 1987-88. Per quanto riguarda la forma, non c'è molto da dire su questo programma, di fattura mediocre, che certo non rende merito alla profondità del testo originale ed è improntato ai tradizionali codici melodrammatici, usati anche dalle televisioni europee. La trasmissione tuttavia sollecitò molto il pubblico hindu, che addirittura “faceva bagni purificatori e assumeva posture rituali prima e durante la trasmissione”,²² suscitando ogni volta una grande emozione negli spettatori, che avevano modo di riscoprire nel testo televisivo elementi dell'antica tradizione, di cui avevano quasi dimenticato i codici. L'esito tuttavia non fu quello previsto dai programmatori.

Trasmesso sulla TV indiana di stato per motivi di “pacificazione”, Il *Ramajana* ricevette invece una specie di benedizione da parte dei nazionalisti, trasformandosi in una macchina per demonizzare l'altro. Il nazionalismo hindu ricavò dal *Ramajana* televisivo

¹⁸ In questo ambito, insieme a Marcel Mauss, Appadurai ricorda anche Pierre Bourdieu e Marcel Foucault. Cfr. APPADURAI, *Modernity at Large*, p. 190.

¹⁹ Marcel MAUSS, *Les techniques du corps*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zanino, Einaudi, Torino 1965, pp. 390 sgg.

²⁰ *Ivi*, p. 391.

²¹ *Ivi*, p. 391.

²² Ugo FABIETTI, *L'identità etnica, storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 1998, 3ed. 2013, p. 117.

l'idea di un passato con una comunità indiana-hindu ben definita, a cui si sarebbero poi sovrapposte altre religioni provenienti da fuori: il buddhismo, il sikhismo, il cristianesimo e poi il nemico per eccellenza, l'islam. Del Ramajana televisivo i nazionalisti sfruttarono anche l'idea secondo cui sarebbe esistita una mitica "terra di Rama", dominata da signori giusti e benevoli, da contrapporre alla classe politica corrotta, allora al governo [...] La strumentalizzazione del Ramajana contribuì a far surriscaldare enormemente il clima politico.²³

Uno degli effetti di questa situazione fu la demolizione a furore di popolo della cinquecentesca moschea di *Ayodya*, una delle più famose di tutta l'India, sotto la quale, «secondo un passato del tutto mitico e indefinito», avrebbero dovuto trovarsi le spoglie di Rama.²⁴

Il programma messo in onda scavalcò completamente le intenzioni pacificatrici dei programmisti di stato, offrendo all'improvviso un'identità granitica e intollerante, inscritta nel corpo, a persone che ormai da lungo tempo non ne avevano più nessuna.

2.1 Una programmazione televisiva egiziana

Come abbiamo visto fino a qui, l'implosione può presentare aspetti drammatici, questi però rappresentano solo un aspetto del problema. In altri casi, uno stimolo a carattere mediatico può dar luogo a sviluppi capaci di modificare in senso positivo la mentalità dei cittadini. Qui risulta particolarmente significativo *Dramas of Nationhood*²⁵ di Lila Abu Lughod. Un primo punto di riferimento, scelto dall'autrice, è costituito esplicitamente da *Melodramatic Imagination* di Peter Brooks,²⁶ testo ampiamente citato dagli studiosi di estetica, che sostiene l'importanza sociale del melodramma come genere teatrale associato al sorgere di un nuovo senso estetico ed etico ai tempi della rivoluzione francese.

I produttori egiziani di *Soap Operas*, verso la fine degli anni Novanta, decisero di rifarsi esplicitamente a questi codici, per produrre programmi destinati alla modernizzazione dell'ethos presso le popolazioni egiziane, replicando le storie mitiche della tradizione, ma in funzione di una nuova intenzionalità. Si trattava, come direbbe Ejzenstejn, di

²³ *Ivi*, pp. 118-119.

²⁴ *Ivi*, p. 119.

²⁵ Lila ABU LUGHOD, *Dramas of Nationhood, the Politics of Television in Egypt*, University Chicago Press, Chicago 2001.

²⁶ Peter BROOKS, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James. Melodrama, and the Mode of Excess*, Yale University Press, New Haven 1976; tr. it. Daniela Fink *L'immaginazione melodrammatica*, Pratiche, Parma 1985.

un’ “ingegneria delle anime”, messa in atto in forma esplicita per produrre nuove “tipologie del sé”.²⁷

Queste serie televisive fanno scendere gli eroi mitici sulla terra e li trasformano in persone comuni, con le loro altalenanti emozioni, in linea col processo di un’ “individualizzazione discendente” che Foucault ha descritto come caratteristica dei regimi disciplinari moderni.

Questo modificarsi delle coscienze in relazione alla TV non è stato solo un’ipotesi. Sono state effettuate delle verifiche sul pubblico, che confermano la tesi enunciata.

Tra tutte le storie di donne da me sentite, i racconti della storia [della cameriera] Amira erano quelli più nettamente assimilabili alla forma del melodramma. Il suo mondo era manicheo: da una parte c’erano le persone gentili che la aiutavano ed erano generose, dall’altra c’erano le persone avidi, avari e crudeli che la rendevano una vittima.²⁸

Amira fa di se stessa il soggetto e l’eroina melodrammatica della sua stessa vita. Questa visione di sé la colloca nella posizione migliore per considerarsi un individuo che si fa strada nella vita, esprimendo una “sensibilità moderna”,²⁹ responsabile di se stessa davanti ai casi della vita.

3. L’implosione del microsociale

3.1. L’esperienza di un austriaco, immigrato in America

Le tradizioni possono essere recenti e totalmente inventate,³⁰ ma possono avere una base infondata, anche se esistono da molto tempo. Questo è il tema dell’amaro *The Stranger*, scritto da Schutz, esule in America ai tempi della Shoah, e costretto a far implodere dentro di sé dei modelli di vita che non solo non sono i suoi, ma che non ritiene razionali.³¹

Il gruppo sociale accostato dal nostro filosofo risultava costituito dalla classe dirigente di New York, e in particolare dagli austeri docenti della *New School for Social Research*, presso la quale egli insegnava. Schutz non vuole definirli in esplicito come “nativi”,

²⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L’usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. L. Guarino, *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 1984, 2000.

²⁸ *Ivi*, p. 14.

²⁹ *Ivi*, p. 20.

³⁰ Cfr. Eric HOBBSAWM, Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1983; tr. it. E. Basaglia, *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

³¹ Alfred SCHUTZ, *The Stranger, An Essay in Social Psychology*, “American Journal of Sociology”, 49, 1944, pp. 499-507; tr. fr. Bruce Begout, *L’étranger: Un essai de psychologie sociale*, Allia, Paris 2010.

benché li descriva come dediti agli “idola tribus”³² e a tutto un modo di essere assai più fondato sull’“epoché dell’atteggiamento naturale” che non su una riflessione critica, come è invece la visione «chiara e rattristata» dell’esule, il quale per necessità cerca anzitutto di comprendere.

[Il nativo statunitense] non si occupa che in maniera parziale - diremo eccezionale? - delle sue conoscenze. Gli basta avere a disposizione un telefono funzionante, anche senza sapere come funziona.³³ [...] È un sapere fatto di ricette sulle quali si può contare per interpretare il mondo sociale e per trattare gli uomini e le cose allo scopo di ottenere in ogni situazione il miglior risultato con il minimo di sforzo [...] Ogni membro del gruppo accetta lo schema prefabbricato e standardizzato del modello culturale che [...] le autorità, gli hanno trasmesso.³⁴ [...] In sostanza il gruppo dei nativi sembra ricalcare l’atteggiamento di Don Chisciotte, «signore indisturbato del suo sub-universo».³⁵

Il “meteco” trova delle difficoltà non facilmente sormontabili, anche per quanto riguarda la lingua, perché la si apprende solo in parte dalla grammatica e dal vocabolario: “per padroneggiarla fino in fondo ci vuole il marchio dell’abitudine e della “semi-coscienza””.³⁶ Per poter dialogare con gli *Yaenkees*, non basta conoscere la Bibbia, o Shakespeare, nella traduzione tedesca: bisogna aver letto i testi in inglese, occorre anche «aver scritto lettere d’amore, saper pregare e maledire in lingua».³⁷ Il problema non si pone al livello di un apprendimento cognitivo; qui si tratta di variabili rituali, rispetto alle quali la prospettiva bachtiniana dell’“exotopia” è assolutamente fuori causa.

In sostanza, anche i “nativi” americani non presentano necessariamente patologie individuali, mentre sono presenti quelle legate all’implosione e alla coscienza collettiva. Alla fine di un sofferto processo, l’immigrato diventerà parte della “tribù”, ma solo quando i vari codici si saranno iscritti nel corpo, o nel riflesso, secondo le regole rituali che ormai conosciamo.

³² *Ivi*, p. 36.

³³ *Ivi*, p. 14.

³⁴ *Ivi*, p. 16.

³⁵ Ilaria POSSENTI, Introduzione a *James-Schutz Le realtà multiple*, p. 24. Su questo tema v. anche Gianni TRIMARCHI, *Ai margini dell’Estetica: A. Schutz e l’ingegnoso hidalgo*, “Materiali di Estetica”, Vol. 4, No. 1, 2017, pp. 446-459.

³⁶ SCHUTZ, *L’étranger*, p. 31.

³⁷ *Ivi*, p. 30.

3.2. L'implosione in un giovane franco-arabo a Parigi

Chiaramente Schutz è un immigrato che ha “vinto” ed è infine riuscito a trovare una collocazione nel nuovo ambiente, in cui aveva il prestigioso ruolo di docente universitario. Ci sono però anche immigrati che hanno “perso”, pur davanti a difficoltà in certo qual modo analoghe. Si tratta ad esempio di Khaled, un ragazzo franco-algerino, che era ormai cittadino francese, quindi formalmente fruitore dei diritti di *égalité*. Aveva ottenuto buoni risultati a scuola, tanto da conquistare un ambito posto in un liceo tecnico, che gli avrebbe potuto aprire buone prospettive di lavoro. Nonostante la perfetta assimilazione sul piano funzionale, il suo stato di arabo francesizzato lo metteva in difficoltà, sempre in relazione a quanto riguarda il «marchio dell'abitudine e della *semi-coscienza*».

Al liceo nella mia classe c'erano soltanto dei ricchi...Loro non avevano mai visto nella loro classe un arabo e quando mi hanno conosciuto mi consideravano l'eccezione. [...] Quelli che escono dalla *banlieue* per andare in città, cercano di attraversarla facendosi piccoli...I francesi possono entrare numerosi in un bar, ma se entriamo noi in sette o otto, i francesi diventano pazzi. Allora io penso che non sono più a casa mia.³⁸
Io se vedo un musulmano per strada gli dico *Salam Aleikum*. Mi guarderà con un grande sorriso, ci fermeremo e ci parleremo. È il riconoscimento dell'altro. Siamo fratelli, anche se non ci conosciamo.³⁹

Progressivamente il ragazzo perde interesse per lo studio; prima diventa un ladruncolo della *banlieue*, poi un vero e proprio bandito. Finisce in carcere, dove alcuni terroristi in cerca di adepti gli insegnano la lingua araba e l'integralismo islamico. In stato di detenzione, egli rilascia una lunga intervista a un sociologo, che spiega molte cose sul suo modo di intendere la vita.

Uscito dalla prigione, egli è pronto a partecipare a vari attentati organizzati dai suoi nuovi “fratelli”, fra cui quello messo in atto al *metrò Saint Michel*, che provoca otto morti e centoventi feriti. Morirà circa un mese dopo, durante uno scontro a fuoco con la polizia. Questo in una società che pur lo aveva accolto sul piano funzionale, ma gli si presentava come maligna dal punto di vista della convivenza quotidiana. Forse i primi problemi nacquero per una depressione adolescenziale, sulla quale psichiatri e psicoanalisti potrebbero dare varie interpretazioni. Per quanto seguì, il primordialismo come ideologia forse potrebbe spiegare parte dei fatti, ma ci rendiamo conto di quanto abbiano avuto peso l'implosione e la costruzione di un'identità profonda, creata da stimoli esterni. Paradossalmente Khaled era arabo, ma soprattutto imparò a diventarlo,

³⁸ Khaled FOUAD ALLAM *Il jihadista della porta accanto*, PM, Milano 2013, pp. 21, 31.

³⁹ *Ivi*, p. 28.

grazie a una complessità di fattori, legati al disagio, ma anche all'implosione, messa in atto dalle persone che aveva incontrato.

Volendo dare un riferimento a fatti più contemporanei, potremmo ricordare la recentissima inaugurazione del nuovo museo nazionale egiziano, destinato a sostituire quello vecchio, che sarebbe stato troppo inquinato da intenzioni coloniali.⁴⁰ Per quanto riguarda il trasporto solenne delle mummie dei faraoni per le vie del Cairo, sicuramente gli oggetti in questione erano degli autentici reperti archeologici, ma l'esaltazione implicita del primordialismo e forse anche del "cancel culture" risultano sicuramente come l'istanza di un governo che sente il bisogno implodere nella popolazione per avere il maggior numero possibile di consensi entusiastici, in contrasto con un colonialismo che da tempo non c'è più. Anche qui una tradizione c'è, ma ad un tempo la si reinventa, inscrevendo nei corpi qualcosa che non è mai esistito.

3.3. L'implosione in quelli che si facevano esplodere

Un esempio particolarmente sconcertante di implosione relativa al microsociale è dato da uno studio di Franco De Masi, psicoanalista, relativo alla formazione dei terroristi suicidi.⁴¹

Giustamente il nostro studioso distingue l'aggressività, che esprime rabbia e sofferenza per ingiustizie subite, dalla distruttività a cui vengono formati gli aspiranti *shaid* (martiri), che è un'operazione antirelazionale, uno stato mentale in cui «sono aboliti sentimenti ed emozioni». Non a caso, infatti, nelle poche volte in cui compare la pietà per le vittime, o per il sé morente, l'azione distruttiva si blocca, ma questo avviene ben di rado, perché il processo formativo è un vero e proprio training "ben" strutturato.⁴² Si tratta dell'organizzazione di "un suicidio affettivo, che precede la distruzione del proprio corpo".⁴³ Il candidato al martirio va reso amorfo, senza una storia personale, per diventare una cellula indifferenziata dell'organismo sociale.

«Tutte le cellule del loro cervello si spengono, tranne una, quella che suggerisce che la morte sia una liberazione». ⁴⁴ Questo permette ai terroristi di non avere ansie e di agire con lucida competenza fino all'ultimo minuto. In sostanza «essi si descrivono

⁴⁰ Francesca CAFERRI, *La parata dei faraoni, le mummie sfilano per l'orgoglio dell'Egitto*, in "La Repubblica", 3 aprile 2021, https://rep.repubblica.it/pwa/generale/2021/04/03/news/la_parata_dei_faraoni_22_mummie_sfilano_per_l'orgoglio_dell_egitto-295003427/ (consultato in data 4 aprile 2021).

⁴¹ Franco DE MASI, *Trauma, deumanizzazione, distruttività. Il caso del terrorismo suicida*, F. Angeli, Milano 2008.

⁴² *Ivi*, p. 88.

⁴³ *Ivi*, p. 93.

⁴⁴ *Ivi*, p. 92.

come persone già morte, ma il morire non è un vento angoscioso, anzi genera uno stato di eccitamento e di piacere». ⁴⁵

La madre ricorda che Hiba era scesa in giardino per dare acqua alle piante. Alla sua domanda del perché stava sorridendo, la ragazza aveva risposto «Sento che sono una persona nuova. Tu sarai fiera di me». Prima di partire aveva fatto visita alle due sorelle, aveva restituito un notes e era andata a salutare il nonno [...] Hiba si fece esplodere in un supermercato di Afula, nel nord di Israele, uccidendo tre cittadini israeliani e ferendone gravemente quarantotto. ⁴⁶

Qui palesemente l'istituzione implode nelle coscienze e nei riflessi, modellandoli per i suoi fini, senza che in questo processo compaia nulla di primordiale, o di interiore; non risulta nemmeno, secondo De Masi, che i partecipanti siano soggetti a particolari patologie personali, a prescindere dalla quella sapientemente costruita nel gruppo.

4. Un potente medium: il cricket

Inizialmente il *cricket* costituiva un *training* rivolto ai *gentlemen* inglesi come parte delle loro pratiche incarnate e in seconda istanza era rivolto a quei subalterni che volessero apprendere i codici della classe dirigente. Era tipicamente maschile: esprimeva uno spirito sportivo e cavalleresco, implicava un controllo assoluto delle emozioni forti, la subordinazione dei sentimenti personali a quelli del gruppo e fedeltà totale alla squadra.

Questo sport fu considerato dai membri dell'*élite* vittoriana il mezzo più efficace per trasmettere gli ideali di forza di carattere e di vigoria fisica agli indiani, che venivano considerati pigri ed effeminati. L'India era anche un coacervo di comunità rivali; questo gioco risultava come un mezzo ideale per abituare i nativi a nuove forme di condotta e a nuovi modelli di comportamento pubblico, tesi a superare le differenze. In apparenza si trattava di ricreazione, mentre lo statuto sottostante e semi-ufficiale del cricket era invece "morale e politico", ⁴⁷ forse non esente da venature ricavate dall'etica protestante. ⁴⁸

Anche in questo caso assistiamo ad una pratica che costituisce le identità dall'esterno, educando l'immaginazione. Questo trova un riscontro non solo nel grande numero di giocatori appassionati, ma anche nell'enorme partecipazione del pubblico ad un gioco

⁴⁵ *Ivi*, p. 92.

⁴⁶ *Ivi*, p. 71.

⁴⁷ APPADURAI, *Modernity*, pp. 122-124.

⁴⁸ Forse qui potremmo sottolineare l'interesse dimostrato da vari partiti italiani per le squadre di calcio.

di origine ottocentesca, ma ormai dichiaratamente programmato per la fruizione televisiva.

«Gli indiani sono gli ultimi inglesi viventi. Mentre l’Inghilterra si è gradualmente snaturata. Mano a mano che perdeva il suo impero, alcuni aspetti del suo retaggio si sono profondamente radicati nelle colonie»,⁴⁹ questo anche grazie all’apparente semplicità di certi giochi.

5. Conclusione

Abbiamo preso in esame disparati casi empirici a carattere mediatico, in cui l’implosione risulta come la categoria fondamentale per comprendere i fenomeni. In tutti questi casi l’oggetto dei media non è la creazione di sogni destinati a rendere passivi gli spettatori. Al contrario essi vengono indirizzati ad agire su nuove mete, in base a nuove evidenze, sostituendo le emozioni con altre emozioni, secondo il paradigma di James, che abbiamo già preso in esame.⁵⁰

Oggi i terroristi prendono come modello Rambo; le casalinghe vedono le *soap operas* come parte del tentativo di ricostruire le loro vite; [...] sono modi attivi in cui la gente di tutto il mondo si appropria dei media...Pertanto *la teoria dei media come oppio dei popoli va considerata con estremo ecletticismo*.⁵¹

In vari casi, un’identità tende a darsi come primordiale, mentre si tratta molto spesso di un prodotto di recente ideazione, anche se risuona di antiche favole. Qui, come sottolineava Fabietti, le identità etniche non sono un dato costante, ma il risultato di un continuo e caleidoscopico intersecarsi.

I processi che abbiamo preso in esame si attuano attraverso le “tecniche del corpo”, che creano convinzioni e mobilitazioni sociali, ben più profonde delle ideologie, o della comprensione intellettualistica. Questa produzione di nuove identità può dar luogo, come abbiamo visto, a esiti pesantemente distruttivi, ma anche a dinamiche di tipo diverso, come nel caso delle *soap operas* egiziane. Questi processi, peraltro, non risultano

⁴⁹ APPADURAI, *Modernity at Large*, p. 119.

⁵⁰ [...] È poi reale tutto ciò che crea in un soggetto una grande emozione, ponendosi decisamente in primo piano nella mia percezione, mentre tutto il resto viene relegato nell’oscurità dello sfondo. *Quelle donne che erano divine un tempo sono destinate a diventare insignificanti*, nel momento in cui l’interesse si rivolge ad altro. (William JAMES, *The Stream of Consciousness*, in ID., *Psychology: The Briefer Course*, Macmillan, London 1892, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985, pp. 18-42; tr. it. Luca Mori, *Il flusso di coscienza*, in Alfred SCHUTZ e William JAMES, *Le realtà multiple e altri scritti*).

⁵¹ APPADURAI, *Modernity*, p. 21.

nuovi nella storia. Fra i mille esempi che si potrebbero fare, vorrei citarne uno, ricorrente nell'opera di Spinoza.

[...] Il corpo umano, diranno, non sarebbe in grado di fabbricare alcun tempio, se a ciò non fosse guidato dalla mente. Io ho già dimostrato però che *costoro non sanno di che cosa il corpo sia capace* e ciò che si possa dedurre dall'osservazione della sua propria natura.⁵²

Nota bibliografica

Lila ABU LUGHOD, *Dramas of Nationhood, the Politics of Television in Egypt*, University of Chicago Press, Evanston 2001.

Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1983, Verso, London-New York 1991; tr. it. Marco Vignale, *Comunità immaginate: Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma 1996.

Arjun APPADURAI, *Modernity at Large; Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996; tr. it. Piero Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2004.

Arjun APPADURAI, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Verso, London-New York 2013; tr. it. M. Moneta, M. Pace Ottieri, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Cortina, Milano 2014.

Silvana BORUTTI, Ugo FABIETTI, *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano 1998.

Pierre BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Édition de Minuit, Paris 1979; tr. it. G. Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983.

Alessandra BRIVIO, *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Viella, Roma 2012.

Peter BROOKS, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James. Melodrama, and the Mode of Excess*, Yale University Press, New Haven 1976; tr. it. Daniela Fink, *L'immaginazione melodrammatica*, Pratiche, Parma 1985.

Randall COLLINS, Michael MAKOWSKY, *The Discovery of Society*, Random House, New York 1972; tr. it. M. Montaguti, *Storia delle teorie sociologiche*, Zanichelli, Bologna 1980.

⁵² Baruch de SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. it. Gaetano Durante, Sansoni, Firenze 1963, p. 243.

- Franco DE MASI, *Trauma, deumanizzazione, distruttività. Il caso del terrorismo suicida*, Franco Angeli, Milano 2008.
- Emile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Félix Alcan, Paris 1893; tr. it. Fulvia Airoldi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- Ugo FABIETTI, *Culture in bilico, antropologia del medio oriente*, Mondadori, Milano 2011.
- Ugo FABIETTI, Roberto MALIGHETTI, Vincenzo MATERA, *Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano 2012.
- Ugo Fabietti, *Antropologia culturale, l'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Ugo Fabietti, *L'identità etnica, storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2013.
- Ugo Fabietti, *Materia sacra, corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Cortina, Milano 2015.
- Khaled FOUAD ALLAM, *Il jihadista della porta accanto*, PM ed, Milano 2013.
- Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Seuil-Gallimard, Paris 2004.
- Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1884; tr. it. L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, 2000.
- Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. Eleonora Bona, revisione di Rino Gaion, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Eric HOBSBAWM, Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1983; tr. it. E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- William JAMES, *The Perception of Reality*, in ID., *Principles of Psychology*, Dover Publications, New York 2001; tr. it. Luca Mori, *La percezione della realtà* in Alfred SCHUTZ, William JAMES, *Le realtà multiple e altri scritti*, a cura di Ilaria Possenti, ETS, Pisa 2006.
- William JAMES, *The Stream of Consciousness* in ID., *Psychology: The Briefer Course*, Macmillan, London 1892; University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985, pp. 18-42; tr. it. Luca Mori, *Il flusso di coscienza*, in Alfred SCHUTZ, William JAMES, *Le realtà multiple e altri scritti*, a cura di Ilaria Possenti, ETS, Pisa 2006.

- Ernesto LACLAU, *On Populist Reason*, Verso, London 2005; tr. it. Diego Ferrante, *La ragione populista*, Laterza, Bari 2019.
- Gustav LE BON, *Psychologie des foules*, Félix Alcan, Paris 1895; tr. it. Lisa Morpurgo, *La psicologia delle folle*, TEA, Milano 2004.
- Marcel MAUSS, *Les techniques du corps*, “Journal de Psychologie”, Vol. XXXII, No. 3-4, 15 Mars-15 Avril 1936; tr. it. Franco Zanino, *Le tecniche del corpo* in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
- George MOSSE, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1975; tr. it. Livia De Felice, *La nazionalizzazione delle masse, Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Edgar MORIN, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris 1987; tr. it. Rossella Bertolazzi, *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano 1988.
- Edgar MORIN, *L'ésprit du temp*, Grasset, Paris 1962; tr. it. Claudio Vinti e Giada Boschi, *Lo spirito del tempo*, Meltemi, Milano 2017.
- Francesco REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Bari 2013.
- Alfred SCHUTZ, *On Multiple Realities*, “Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 5, No. 4, 1945, pp. 533-57; tr. it. Luca Mori, *Le realtà multiple e altri scritti*, in Alfred SCHUTZ, William JAMES, *Le realtà multiple e altri scritti*, a cura di Ilaria Possenti, ETS, Pisa 2006.
- Alfred SCHUTZ, *The Stranger, An Essay in Social Psychology*, “American Journal of Sociology”, Vol. 49, 1944, pp. 499-507; tr. fr. Bruce Begout, *L'étranger: Un essai de psychologie sociale*, Allia, Paris 2010.
- Baruch de SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, tr. it. Gaetano Durante, Sansoni, Firenze 1963.
- Gianni TRIMARCHI, *Alle origini della televisione: il melodramma e la formazione dello spettatore distratto*, “Materiali di Estetica”, Vol. 7, 2002, pp. 169-186.
- Gianni TRIMARCHI, *La produzione mediatica fra tautologia e apprendimento significativo*, “Itinera. Rivista di filosofia e teoria delle arti”, Vol. 1, 2004, pp. 1-16.

Gianni TRIMARCHI, *Il pubblico televisivo e la negoziazione del senso, note su una telenovela indiana*, “Achab. Rivista di Antropologia”, Vol. 6, 2005, pp. 42-46.

Gianni TRIMARCHI, *Lev Vygotskij, Il dramma vivente del pensiero*, Mondadori, Milano 2007.

Gianni TRIMARCHI, *La logica del pensiero quotidiano, riflessioni sulle realtà multiple di A. Schutz*, “InCircolo. Rivista di filosofia e culture”, Vol. 2, 2016, pp. 177-196.

Gianni TRIMARCHI, *Ai margini dell’Estetica: A. Schutz e l’ingegnoso hidalgo*, “Materiali di Estetica”, Vol. 4, No. 1, 2017, pp. 446-459.

Gianni TRIMARCHI, *Sul governo delle masse*, “InCircolo. Rivista di filosofia e culture”, Vol. 6, 2018, pp. 131-159.

Gianni TRIMARCHI, *L’Estetizzazione della politica*, “Materiali di Estetica”, Vol. 6, No. 2, 2020, pp. 219-249.

Lev S. VYGOTSKIJ, *Voobrazenje i tvorcestvo v detskom vorzaste*, Mosca-Leningrado 1966 (1930); tr. it. Agostino Villa, *Immaginazione e creatività in età infantile*, Editori Riuniti, Roma 1990.

Sitografia

Francesca CAFERRI, *La parata dei faraoni, le mummie sfilano per l’orgoglio dell’Egitto*, in “La Repubblica”, 3 aprile 2021, https://rep.repubblica.it/pwa/generale/2021/04/03/news/la_parata_dei_faraoni_22_mummie_sfilano_per_l_organoglio_dell_egitto-295003427/ (consultato in data 4 aprile 2021).

Vincenzo NIGRO, *Viaggio a Lod, la città del nuovo odio*, in “La Repubblica”, 21 maggio 2021, https://www.repubblica.it/esteri/2021/05/20/news/israele_reportage_lod_arabi_ebrei_guerriglia_scontri_attacchi_sinagoga-302028170/ (consultato in data 21 maggio 2021).