

# IL CHIASMA ASSENTE. CERVELLO E VISSUTO TRA NEUROLOGIA E FENOMENOLOGIA

B.M. D'IPPOLITO

... la corporalità è come l'opera  
d'arte dell'anima  
Hegel, *Enciclopedia*, § 411

Che ne è, oggi, delle “sciences incertaines” – come furono chiamate, all'alba del loro configurarsi, le scienze dell'uomo? È possibile che il loro emergere finalmente alla “certezza” sia oggi il dono offerto dalle loro antagoniste? Saremmo dunque al superamento di quella «frattura suggerita da Dilthey tra scienze della natura e scienze dello spirito», che oggi si auspica in via di superamento (Gallese, 2006, p. 293)? In realtà, se Dilthey esigeva, per le scienze dell'uomo, un metodo richiesto dall'oggetto stesso – in quanto in sé distinto dall'ambito della natura – Husserl proponeva, nelle *Idee* (I, § 26, p. 53), piuttosto una *dialettica degli atteggiamenti*, secondo cui la distinzione non si fondava sugli oggetti, bensì sulle orientazioni del pensiero. Un ambito privilegiato era costituito dal *Leib*-corpo proprio (o, come oggi si preferisce, corpo vivo).

Il tentativo recente di un ramo delle neuroscienze di aprire uno spazio di discorso comune con la fenomenologia si richiama proprio alla sfera del *Leib* husserliano. Si tratta di una riflessione che muove dalla scoperta dei neuroni-specchio e dall'idea della loro possibile inclusione nell'area del *Leib*<sup>1</sup>. Tali neuroni, infatti, si attivano in un soggetto

---

<sup>1</sup> Cfr. Gallese, 2006, p. 300: «Fino a non molti anni fa, il sistema motorio era concepito come un semplice controllore di movimenti. [...] Una serie di esperi-

(scimmia o uomo) in concomitanza con quelli di un altro soggetto in azione nel mondo. I due corpi propri si dispongono, nell'assetto neuronale, entrambi allo stesso modo rispetto al movimento dell'azione in corso. Tale osservazione – rileva Vittorio Gallese, tra i promotori di quella che si vorrebbe chiamare “neurofenomenologia” – potrebbe permettere di «affrontare il problema della relazione tra meccanismi nervosi e costituzione di uno spazio intersoggettivo condiviso» (2006, p. 294). Per la prima volta si aprirebbe uno spazio di pensiero che, lungi dal «“naturalizzare” la fenomenologia», pur mantenendo «un metodo di ricerca empirico», potrebbe portare alla luce «i correlati neurali delle componenti soggettive dell'esperienza» (pp. 293 e 294).

Si muove, dunque, dall'osservazione di ciò che avviene nell'azione. Allorché la scimmia, vedendo un frutto, sviluppa il movimento del cogliere, si attiva un neurone; lo stesso neurone si attiva nella scimmia che vede il movimento della prima. Si delinea, secondo il neurologo, un rapporto preciso tra neuroni ed azione finalizzata.

È importante però osservare che nel momento in cui viene introdotto l'elemento della *finalità*, s'inserisce anche quello del *senso*. Bisognerà vedere se e quando il senso è anche *significato*. In quest'ultimo caso ci troviamo di fronte non soltanto alla circolarità intraorganica, bensì al suo intreccio con la finalità extraorganica, ovvero con il *significato* come rapporto complessivo organismo-mondo.

Chi parla di *significato* parla anche di *coscienza* – e la coscienza, per Husserl come per l'intero ambito fenomenologico, è sempre *coscienza-di*. Sembra così che la ricerca neurologica incontri la tematica dell'*intenzionalità*, con il suo fondamentale motivo di *apertura di mondo*. Gallese richiama anche il fungere ingranato di visione (o percezione) e movimento – che era già stato il tema centrale della ricerca di V.v. Weizsäcker<sup>2</sup>.

Ora Gallese porta la correlazione al suo punto cruciale. Allorché si osserva che i neuroni specchio si accendono in concomitanza del gesto di afferrare un oggetto, assistiamo ad un evento che non si può riferire a gruppi muscolari fissi. «Né muscoli né movimenti – osserva lo studioso – possono quindi costituire il comune denominatore alla base dell'atti-

---

menti di registrazione di singoli neuroni dalla corteccia premotoria della scimmia [...] portarono alla scoperta di neuroni che vengono attivati durante l'esecuzione non di semplici movimenti ma di *azioni*, cioè di atti motori finalizzati al raggiungimento di uno scopo».

<sup>2</sup> Cfr. 1995. Come osserva il curatore nel suo saggio introduttivo (*Viktor v. Weizsäcker e l'introduzione del soggetto nella biologia*, pp. XI-LVIII): «Si tratta di un ordine che non è mai prevedibile o deducibile, e che pure, ogni volta, si costituisce effettivamente: l'atto biologico» (p. XL).

vazione di questa popolazione neuronale. Come si vede, un gruppo di neuroni premotori – tradizionalmente considerati parte della via finale comune mediante cui l'agente *risponde* a stimoli esterni o autogenerati – si rivela correlato con il livello più astratto di descrizione di un'azione: il suo finalismo» (2006, p. 300). Qui si giunge davvero al punto cruciale del progetto che vuol chiamarsi neuro-fenomenologia. Si tratta infatti di un capovolgimento concettuale: dal meccanismo alla finalità, dal fatto al senso. Il neurologico viene incluso nell'antropologico.

Da un lato, tuttavia, se tale funzione tende a ricondurre le strutture fisiche nell'orizzonte della significatività, dall'altro vale la reciproca: «Vedere l'oggetto significa evocare automaticamente cosa faremmo con quell'oggetto. Significa immaginare un'azione potenziale: l'oggetto [...] è l'azione potenziale» (p. 301). Qui forse vale la pena di fermarsi, per saggiare la tessitura fenomenologica di parole come: “visione”, “oggetto” e, ad essi sempre sottesa, la “mano”.

S'impone, quindi, un “ritorno a Husserl”. Decisivo, per questa considerazione, è il § 3 del cap. I delle *Idee* (ed. or., pp. 13-16), che definisce i rapporti tra “oggetto”, “visione”, “idea”. Scrive Husserl: «“Essenza” indicò innanzi tutto ciò che si trova nell'essere proprio di un individuo come suo *quid*» (*ibid.*); se ci affacciamo sul mondo dell'esperienza concreta delle cose che ci circondano nella quotidianità, ciò significa che «ogni cosa materiale ha la propria specificità essenziale» (§ 2, p. 17; ed. or. p. 12). Ciò che qui è decisivo è il rapporto di coincidenza e distinzione tra visione empirica e ideazione, poiché, come Husserl sottolinea, «l'essenza è un oggetto di nuova specie» (§ 3, p. 18; ed. or. p. 14). L'esperienza in senso ampio si può dire che compori un costante *duplicarsi dell'oggetto*: «Anche la visione dell'essenza è appunto visione, come l'oggetto eidetico è appunto oggetto [...] Ogni possibile oggetto [...] ha appunto le sue maniere di presentarsi ad uno sguardo capace di rappresentarlo, di vederlo, di coglierlo nell'originale, prima di ogni pensiero predicativo. Se dunque la visione d'essenza è visione in senso pregnante, e non semplice e vaga rappresentazione, essa è visione originalmente offerente, capace di afferrare l'essenza in carne ed ossa [*in seiner “leibhaften” Selbstheit*]. D'altra parte essa è una visione di una specie in via di principio nuova» (pp. 18 e 19; ed. or. pp. 14 e 15). Interpretando questa affermazione, che Husserl sembra considerare decisiva – in quanto qualifica il tratto fenomenologico della ricerca – potremmo dire che vi è un *doppio fondo* della percezione. Tale aspetto però si rivela peculiare della percezione *in quanto umana*.

Di tale doppio fondo – secondo il fenomenologo – va indagato il rapporto. Il portato ideale esige un'autonomia, che stabilisce un ordine di principio tra i due momenti, e la configurazione autonoma della sfera

d'essenza. Pertanto «il senso di una scienza eidetica esclude per principio ogni inclusione dei risultati delle scienze empiriche. [...] Da dati di fatto conseguono sempre soltanto dati di fatto. Ma, se ogni scienza eidetica è per principio indipendente da ogni scienza di dati di fatto, vale il contrario nei riguardi delle scienze di dati di fatto. Non ce n'è nessuna che, come scienza pienamente sviluppata, sia scevra di conoscenze eidetiche» (§ 8, p. 25; ed. or. p. 23). S'impone l'interrogativo sul rapporto che l'auspicata "neurofenomenologia" intende stabilire tra i due piani. È un problema su cui il fenomenologo ha esercitato un'intensa riflessione.

L'anamnesi husserliana è guidata dagli sviluppi moderni delle scienze fisiche. «La loro epoca d'oro – scrive il matematico-filosofo – comincia nell'età moderna, quando la geometria, giunta fin dall'antichità, e soprattutto nella scuola platonica, al grado di eidetica pura, interviene improvvisamente a fecondare il metodo fisico», ed è proprio la visione d'essenza della "cosa" propria della geometria a delineare il nuovo quadro di pensiero: «La splendida fioritura delle scienze matematiche formali e materiali scaturisce da questa tendenza» (§ 9, p. 27; ed. or. p. 25). Ma la fonte di questa natura formalizzata, di questa "ontologia della natura" (p. 26; ed. or. p. 24) non è un elemento a sua volta formalizzabile: la regione della coscienza, cui essa appartiene, è il potere di visione che apre l'idea disposta all'infinito.

Tutto ha inizio tra Galileo e Cartesio. In un passaggio magistrale della *Crisi delle scienze europee*, Husserl riconosce *nella matematizzazione galileiana della natura* la cesura storica che apre un nuovo senso del rapporto umano con il mondo (§ 9, p. 53; ed. or. pp. 20 sgg.). Si tratta di un evento d'incalcolabile pregnanza, che investe "mondo" e "natura". «La grande novità – scrive il filosofo – è costituita dalla concezione di quest'idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente» (§ 8, p. 52; ed. or. p. 19). L'ardimento di tale proposito si svela nel progetto di "trattare" matematicamente l'infinito: poiché «la geometria euclidea e la vecchia matematica conoscono soltanto compiti finiti, un *a-priori finito e chiuso*» (p. 51; ed. or. p. 19). Al contrario, la "natura" che vien fuori dall'operazione galileiana ha a che fare con l'infinito. Liberando l'elemento matematizzabile dallo strato sensibile degli enti naturali, Galileo apre il campo «di un perfezionamento *pensabile*, nel "sempre di nuovo" (*immer wieder*) si delineano continuamente *forme-limite*, verso cui tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti» (p. 55; ed. or. p. 23).

Il soggetto di questo mondo fatto di "oggettualità ideali" si muove ora "nel regno delle pure forme-limite" (§ 9a, pp. 55-56; ed. or. p. 23),

si esperisce come abitatore delle infinità – delle forme idealizzate – lontano dal mondo “empiricamente intuitivo”, cioè finito e chiuso. Si afferma così «l’idea che la totalità infinita di ciò che è sia in sé una totalità razionale e che, correlativamente, essa possa essere dominata, e dominata completamente, da una scienza universale» (§8, p. 52; ed. or. p. 20). In questo modo si costruisce uno spazio ideale, animato da una prassi ideale che delinea l’ambito pre-compreso delle forme-limite.

Ma Galileo non avvertì l’esigenza «di esaminare il modo in cui si era prodotta originariamente l’operazione idealizzante» (§ 9b, p. 58), né si pose il problema di come «potesse essere importante, anzi essenziale, fare dell’evidenza geometrica, del “come” della sua origine, un problema» (pp. 58 e 58-59; ed. or. pp. 26 e 26-27).

Ora però Galileo portò arditamente a compimento una nuova attitudine di pensiero verso il mondo dell’esperienza naturale, cioè il mondo sensibilmente dato nelle qualità. Si tratta della «matematizzazione indiretta del mondo, che avviene ora sotto forma di un’obiettivazione metodica del mondo intuitivo» (§ 9d, p. 70; ed. or. p. 40). Qui giunge al culmine il tratto geniale del metodo galileiano: l’ipotesi di una matematizzazione del mondo sensibile-qualitativo, come processo che va all’infinito. L’*ipotesi* coincide con un processo continuo di realizzazione, con l’anticipazione di un’idea disposta all’infinito.

Ma «Galileo – osserva Husserl – è un *genio che scopre e insieme occulta*» (§ 9h, p. 81; ed. or. p. 53), nel senso che identifica il risultato di un’operazione teorica con il “vero essere” della natura – ed in questo Horkheimer e Adorno hanno visto la destituzione di senso del mondo umano<sup>3</sup>. Ciò che Galileo *occulta* – secondo Husserl – è il problema dell’*origine*. La geometria in cui si muove Galileo è per Husserl “*ovvia*”, cioè un orizzonte inindagato di senso. Nel commento ormai canonico alla *Crisi*, Enzo Paci (1963, p. 29) sottolinea l’intento di Husserl in relazione a Galileo, all’orizzonte inindagato in cui si muove. Si tratta di «una relazione in atto tra l’esperienza e le idee-limite della matematica. Galileo assume come *ovvia* proprio tale relazione [...] senza preoccuparsi dell’origine delle forme ideali dalla *Lebenswelt* [...]: ora è proprio l’*origine* che interessa la fenomenologia». Galileo non scopre – ovvero *occulta* – la “visione d’essenza” come potere della coscienza.

Se Galileo ha introdotto l’infinito maneggiabile nel mondo matematizzato, Cartesio ne ha elaborato l’ambito di apparizione. Il correlato della “cosa” de-qualificata non è l’“anima” ingranata nel “corpo”, bensì la *Mens* come puro sguardo, visione della natura idealizzata (Cartesio,

---

<sup>3</sup> Cfr. Horkheimer e Adorno, particolarmente pp. 66 sgg.; per l’intero argomento cfr. d’Ippolito, 1981, pp. 13 sgg.

p. 31; ed. or. p. 33). In questo senso, si può dire che Cartesio “disoc-culta”, ovvero porta in piena luce la fonte – celata a Galileo – della natura ideale. La *Mens* è la scaturigine fontale di quel discorso autonarrante che è il *Cogito*; esso costantemente raccoglie in sé il processo infinitamente in corso della matematizzazione. Anche se – com'è stato giustamente osservato (cfr. Bruno, p. 14, e Scaravelli) – Husserl ne restringe il senso ad una chiusa causalità. Con il titolo *Meditazioni Cartesiane*, Husserl ha richiamato il tema – *Meditazioni Metafisiche* – del suo predecessore.

Secondo Husserl, la psicologia nel suo sviluppo a partire dalla modernità ha eluso la dimensione del “senso”. La “psiche” è stata attratta nella sfera di una corporeità chiusa in sé<sup>4</sup>.

L'aritmetizzazione della geometria ed il “realismo” della scienza psicologica producono, secondo Husserl, uno “svuotamento di senso” degli ambiti cui si riferiscono. Il metodo si sostituisce al “vero essere” (*La Crisi*, p. 80; ed. or. p. 52). Si tratta ora di disseppellire la fonte di senso, ricostruendo il rapporto tra scienza e senso, sulla base di un legame originario: la coscienza-di, il tendere-verso intenzionale, nelle sue molteplici modalità esplicite ed implicite.

Se la scienza ha “prodotto” i suoi oggetti mediante procedimenti di “riduzione” e “selezione”, non si può non vedere il problema tecnico ed euristico che sorge allorché si tratta di collegarli agli “oggetti” della fenomenologia. Se l'*excursus* di storia della scienza husserliano ha mostrato che ogni “oggetto” è il prodotto di un “metodo”, gli “oggetti” delle neuroscienze non possono coincidere *sic et simpliciter* con gli “oggetti” della fenomenologia.

Scriveva Sartre in una pagina decisiva de *L'essere e il Nulla*: «L'essere della coscienza, in quanto coscienza, è di esistere *a distanza da sé*, come presenza a sé» (p. 122; ed. or. p. 120). Si tratta di un'interpretazione del concetto husserliano dell'*intenzionalità*. Quando il padre della fenomenologia definisce l'*intenzionalità come coscienza-di* (qualcosa), indica un *movimento-verso*, insito nella radice della parola. Il modo di essere della coscienza sembra così implicare una sorta di “fuga”, un'inafferrabilità di principio.

Si tratta ora di vedere se la “neurofenomenologia” tiene conto del tema fenomenologico della coscienza.

L'apertura di Gallese alla “neurofenomenologia” si fonda su recenti osservazioni che riguardano “i meccanismi d'integrazione visuo-

---

<sup>4</sup> Cfr. *La Crisi*, p. 113: «La psiche [tra Cartesio e Locke] è un reale chiuso in sé come il corpo; nella prospettiva di un ingenuo naturalismo l'anima viene intesa come uno spazio per sé» (ed. or. p. 87).

motoria” (2006, p. 300); si tratta di neuroni particolari che presentano «una congruenza fra l’elevata selettività motoria per un tipo particolare di prensione e la selettività “visiva” dimostrata per oggetti che, sebbene differenti per la forma (ad es. cubo, cono e sfera), per essere afferrati richiedono egualmente lo stesso tipo di prensione che è codificato motoricamente dagli stessi neuroni» (p. 301). L’elemento che comporta un salto qualitativo rispetto alla mera fisiologia del movimento è quello che permette di leggere un’intera sequenza attraverso le categorie esemplari di *azione* e *fine*. «L’osservazione di un oggetto – sottolinea Gallese – pur in un contesto che con esso non prevede alcuna interazione attiva, determina l’attivazione del programma motorio che s’impiegherebbe se si volesse interagire con l’oggetto. *Vedere l’oggetto significa evocare automaticamente cosa faremmo con quell’oggetto*. Significa immaginare un’azione potenziale: l’oggetto – in quel particolare contesto – è l’azione potenziale» (*ibid.*, la sottolineatura è mia). Si tratta di comprendere se “vedere” “oggetto” “presa” sono termini equivalenti nei due discorsi, neurologico e fenomenologico.

La relazione considerata da Gallese, malgrado l’apparente analogia, fallisce l’equazione con la lettura fenomenologica di un “vedere l’oggetto”. Ciò che manca qui è il *doppio fondo* del “vedere” fenomenologico: la “visione d’essenza” che trasforma il mero *pragma* in *oggetto*. La separazione, non solo di fatto ma di diritto, del *vedere* dall’azione.

Proprio a tal riguardo, è stata di recente messa in luce «la struttura di “ripetizione” e di differimento interno della corporeità [s’intende: umana]» (Bruno, p. VIII) quale appare a partire da Husserl. La continuità visione-azione è nella percezione *umana* interrotta dall’intrinseca *potenzialità di differimento*, che permette di essere presso “la cosa”. Scrive R. Bruno: «La percezione [secondo Husserl] è dunque propriamente questa *capacità sintetica di differire*, questo *orizzonte di possibilità attuali* e in realtà “future”, “inattuali”, sempre “a venire”, sempre “oltre” se stesse, questa *struttura “trascendente” di differimento*, che è e differisce “oltre” ogni possibile differimento» (p. 5). Come potrebbe una rosa «[...] aprirsi senza fine / sete di spazio che non toglie spazio / allo spazio che il cerchio delle cose restringe» (Rilke, p. 187), se il vedere umano fosse rigidamente coordinato all’azione, e non intrinsecamente “visione d’essenza”, sia differimento dell’azione, sia sospensione della fattualità della cosa?

La lucida e intensa analisi condotta da Husserl nella *Crisi* mette in rilievo, d’altra parte, come a partire dall’instaurazione moderna *il metodo determini l’oggetto*. E se l’oggetto della scienza fisica si allontana, nella sua tessitura “infinitizzante”, dall’orizzonte percettivo, anche gli

oggetti che fanno parte dell'ambito fisiologico-neurologico sono prodotti da quella che si potrebbe chiamare un'astrazione "realizzante". Capovolgendo l'indicazione diltheyana, Husserl svela la radice storica della situazione contemporanea: la lontananza infinitizzante dell'esperienza "naturale" dall'universo dell'oggettività scientifica. Il campo di oggetti costruito dalle scienze neurologiche appare dunque, fin nella sua interna tessitura, altra cosa dall'oggetto di quella esperienza "vis-suta", che è sempre "pre"-liminare ad ogni costruzione.

Il progetto di unificazione dei campi – neurologico e fenomenologico – trova sostegno in un altro elemento delicato della disposizione umana. Si tratta del *potere dell'immaginazione* che, nel suo distanziarsi dall'automatismo dell'osservazione, indicherebbe una "libertà" mentale ed un nuovo ordine di rapporti<sup>5</sup>. Scrive V. Gallese: «Una serie di studi di *brain imaging* ha dimostrato che quando immaginiamo una scena viviva attiviamo regioni del nostro cervello che sono normalmente attive durante la reale percezione della stessa scena» (2006, p. 306). In realtà, anche in assenza di tali esperienze, una larga parte della filosofia, a partire da Aristotele, intende l'immaginazione come strettamente dipendente dalla sensazione. E Cartesio sa bene che anche l'immagine più fantastica è in fine composta di "pezzi" tratti dalla realtà (*Meditazione VI*, p. 83; ed or. pp. 89-90). Esiste tuttavia un filone che, da Cusano a Bachelard, conosce un'immaginazione d'altro genere, tale che precede ogni sensazione<sup>6</sup>. Se poi volgiamo il pensiero alla storia della civiltà, ci rendiamo conto che ogni *mondo* culturale è al contempo reale e fantasticato: dèi e mostri in Omero (ma anche nei tragici) fanno tutt'uno con i fiumi e le cime montuose, con il sole e la pioggia.

La relazione complessiva tra due soggetti (scimmia o uomo) di cui uno è impegnato in un'azione, l'altro la "ripete" nell'accensione dell'analogo neurone, costituisce il complesso originale – neurofenomenologico – che Gallese chiama "simulazione incarnata" (2006, pp. 307 sgg.). Si tratta di un "modello interattivo", che avviene ad un livello "non-conscio, e pre-dichiarativo" (p. 316). In che misura però tale modello possa costituire il nucleo della percezione in senso fenomenologico – cioè *nell'orizzonte di mondo* – non sembra chiaro. È significativo che Gallese concordi con Merleau-Ponty, nel criticare «l'equivalenza cartesiana tra *vedere* e *pensare*, mettendo in evidenza il carattere "narcisistico" della visione» (p. 320). Proprio questa equivalenza, il *doppio fondo* della visione non come mero meccanismo ma come "vi-

---

<sup>5</sup> Cfr. Gallese, 2006, p. 305 e l'intero paragrafo *Simulazione e immaginazione*, pp. 305-307.

<sup>6</sup> Su questo argomento cfr. d'Ippolito, 2005.

sione d'essenza" – fin dall'inizio aperto al significato in un senso non riduttivamente pragmatico – si ritrova in Husserl, e rende possibile sia la sospensione dell'azione, sia l'inserzione dell'oggetto nella struttura-di-mondo.

In una riflessione di grande rilievo, tuttavia, Lorenzo Calvi sottolinea l'importanza del momento della "resistenza" e della "forza" com'è introdotto da Maine de Biran seguito da Flaubert. Lo stesso Husserl mette in rilievo, nel Libro II delle *Idee*, il momento delle cinestesi, ovvero dei movimenti muscolari presenti nella percezione. Calvi mette l'accento sul tema muscolare: «Sarà opportuno precisare che l'agire corporeo, o prassi mimetica che dir si voglia, non sono metafore d'un movimento astratto della coscienza, sono proprio vissuti, che si trovano sul confine (confine?) tra l'eidetico e l'empirico». La riflessione sulla propria esperienza di medico, conduce Calvi al concetto di *prassi mimetica*, ed alla sua stretta relazione con la *visione eidetica* (p. 190). La scoperta dei neuroni specchio conferma e completa, secondo lo studioso, il nesso empirico-eidetico: «Chi legge l'empatia in termini di prassi mimetica non può non constatare l'aderenza formale e sostanziale di questa nozione all'attività dei neuroni specchio» (p. 191).

Di grande interesse e inquietudine è per lo studioso di antropologia filosofica (fenomenologica) l'indagine che riprende il tema dei neuroni specchio in vista di una "spiegazione" della percezione dell'oggetto estetico. Si tratta degli studi condotti da D. Freedberg e V. Gallese sul rapporto tra la "simulazione incarnata" e l'opera d'arte visiva. Ancora una volta è in gioco una situazione pre-riflessiva, in cui si può rendere evidente che «l'elemento cruciale nell'apprezzamento estetico consiste nell'attivazione di meccanismi incarnati in grado di simulare azioni, emozioni e sensazioni corporee» ed interpretare il fenomeno dell'esperienza artistica «mettendo in discussione il primato cognitivo nelle reazioni all'arte» (Freedberg e Gallese, p. 52). E ancora una volta la "simulazione incarnata" si mostra in azione, dal momento che «un'azione osservata o compiuta comporta l'attivazione degli stessi neuroni» (p. 56).

Il problema è delicato, perché movimento ed emozione sono ancora una volta in gioco, anche se ora si tratta della visione di un oggetto artistico e del movimento dell'artista stesso nel corso dell'effettuazione dell'opera d'arte. Si prende in considerazione il dipinto di Goya *Disastri della guerra*, che rappresenta corpi straziati e dolenti. In questo come in altri casi (gli Autori evocano i tagli nella tela di Lucio Fontana e il dito nel costato nel dipinto di Caravaggio *L'incredulità di S. Tommaso*) «le reazioni fisiche degli osservatori sembrano localizzarsi precisamente nelle parti del corpo minacciate, oppresse, bloccate o destabilizzate nella raffigurazione» (p. 54). In tutti questi casi, l'attivazione dei

neuroni specchio realizza la simulazione sia del gesto della mano dell'artista sia il sentimento di empatia con le sensazioni fisiche; infatti, se «l'osservazione di un segno grafico statico evoca una simulazione motoria del gesto necessario a produrlo», il sentimento connesso si trova a sua volta legato alle basi anatomiche di quei movimenti (p. 59).

Riflettendo sul rapporto tra *oggetto visto* e *sentimento*, tuttavia, non riusciamo, sulla base dell'evento indicato come "simulazione incarnata", a comprendere e riconoscere la differenza tra due situazioni: la percezione di un *evento reale*, in cui l'altro uomo (o l'altra scimmia) si mostrino in una situazione di sofferenza (o nel colpire o nell'essere colpiti); e la percezione di un *evento raffigurato* – cioè *immaginario o de-realizzato*. Aristotele lo aveva ben compreso quando, nella *Poetica*, a proposito della tragedia, spiegava l'effetto propriamente artistico degli eventi: la *catarsi*. Egli sottolineava il carattere *matetico* della tragedia nella connessione e nel finalismo del narrato, talché l'elemento propriamente *cognitivo* filtrato nell'azione ne rivelava la finalità, rendendola così universalizzabile.

La complessità dell'esperienza artistica si manifesta nel *diverso sentire* che affiora nella brutalità e nudità dell'evento reale rispetto ad un dipinto. Nel quadro è *com-presa* un'intera fase della civiltà con l'intero suo mondo spirituale, la "visione del mondo" di un'epoca. Bisogna infatti chiedersi quanto è "naturale" quella "evidenza naturale del mondo" che Gallese ritiene il fondamento universale dell'esperienza (2008, p. 13; cfr. Freedberg e Gallese). Il chiarimento di tale concetto richiede un esame dell'ambito teorico in cui è sorto, in vista di delineare il quadro di pensiero in cui è efficace.

Scriva Blankenburg nel suo testo canonico: «Oltre ad essere riscontrabile in forma più o meno pronunciata in vari altri contesti psicopatologici, la perdita dell'evidenza naturale costituisce anche un momento stimolante in qualsiasi evoluzione normale della personalità» (p. 73). In questa formula si può ritrovare la ripresa consapevole di una svolta che costituisce un cardine della psicopatologia. Blankenburg ricorda, infatti, come tale concetto sia stato proposto da L. Binswanger in relazione al suo progetto di delineare «la differenza tra il livello semeiologico-diagnostico e il livello fenomenologico» (pp. 74-75). Si trattava di aprire la via fenomenologica all'interpretazione della "malattia" eliminando la rigida separazione tra "sano" e "folle", mediante un'articolazione fluida delle modalità umane di rapporto al mondo.

Il quadro che Binswanger delinea offre una gradazione delle attitudini dell'"esserci" che lo sottrae, in linea di principio, ad un concetto di "follia" come esclusione dal mondo intersoggettivo ed occlusione del *senso* come accezione primaria dell'esserci. Scrive Binswanger: «Era

l'esigenza di comprendere le singole forme della follia, del delirio, della schizofrenia, mania e depressione, delle nevrosi, perversioni, psicopatie ecc. come "fattuali" [*faktische*] *modificazioni della struttura dell'essere-nel-mondo o Esserci aprioricamente messa allo scoperto*, non curando, anzi lasciando espressamente fuori gioco il fatto che si tratta di forme d'essere di un essere spirituale o psichico *malato*» (1992, p. 38; ed. or. p. 17).

Che siamo fuori dalla rigida dicotomia nosologica ce lo dice un nuovo linguaggio – perché Binswanger ne "inventa" uno – fenomenologico in un senso preciso. È la lingua della *metafora*, che reinventa la condizione umana. L'uomo, sano o malato, si coglie in un nuovo spazio, non matematizzabile, che Binswanger chiama "proporzione antropologica". Qui "altezza", "larghezza", "profondità" sono dimensioni non quantitative ma qualitative; contengono immediatamente una relazione con il *contesto di mondo*<sup>7</sup>. Ma l'aspetto più importante di tale "proporzione" è che in essa si annulla la separazione tra "senso" e "significato", e si apre una significatività non rigidamente logica, ma immediatamente linguistica e perciò universale.

L. Binswanger distingue, infatti, «lo spazio omogeneo della scienza della natura e della fisica di Newton» dallo "spazio orientato", che si disegna a partire dal luogo e dal movimento del soggetto (1955, p. 179). Seguendo le tracce husserliane delle *Meditazioni Cartesiane* e delle *Idee II*, Binswanger sottolinea la posizione del "qui assoluto", attinente all'io e al suo corpo-proprio (*Leib*) (*ibid.*). Il testo di Binswanger, tuttavia, è nel nostro caso più pregnante, in vista di un confronto con il tema del rapporto tra spazio vissuto, simulazione incarnata e neuroni specchio.

Si tratta, ancora una volta, di comprendere un'esperienza artistica – in questo caso *la danza* – sulla base del concetto di "simulazione incarnata". «L'oggetto artistico – scrive Gallese – [...] e-moziona in quanto evoca risonanze di natura sensori-motoria e affettiva in colui che si mette in relazione» (2008, p. 13). In questo senso, l'emozione "artistica" non differirebbe da qualsiasi sentimento si provi di fronte ad un evento reale – come per esempio una lite o qualsiasi fatto di sangue, violenza o altro si trovi nell'ambiente visivo circostante. Se l'Autore sofferma l'attenzione sul fenomeno artistico della danza, sottolineando come tale azione si sviluppi «in una dimensione che svincola lo strumento espressivo, l'intero corpo, dall'usuale e quotidiano finalismo

---

<sup>7</sup> Importante, a tal proposito, l'osservazione di B. Callieri: «Accanto ai concetti di *esistenza* e di *corpo* va anche affrontato, preliminarmente, il concetto di *mondo*» (p. 119).

utilitaristico» (*ibid.*), allora ci appare un fenomeno ben diverso da quella “simulazione incarnata” che “ripete” un’azione nella sua finalità *realizzativa*. Se l’azione si definisce come disposizione di mezzi ad un fine – in relazione, per lo più, ad un oggetto determinato – allora la danza esula da tale complesso. In ultima analisi, è proprio l’azione, in cui si afferma l’aspettativa realistica (e realizzatrice), ad essere “sospesa” nel movimento della danza. E infatti l’Autore riconosce che «per teatro intendiamo l’espressione corporea asservita allo scopo di comunicare qualcosa ad altri» (p. 14). In questo caso, però, osserviamo che *il corpo stesso è divenuto uno spazio linguistico*, ed i suoi movimenti non sono più “azioni”, bensì *segni*, e segni ricchi di significato.

L. Binswanger ha condotto a fondo l’esplicazione e la lettura fenomenologica della danza come movimento “presenziale”, non in vista dell’azione – opposto allo spazio “orientato”, in vista di uno scopo – cioè di uno spazio dell’azione. «La danza – scrive il fenomenologo – non è in rapporto ad una direzione» (1955, p. 203). E il corpo proprio, nel movimento “presenziale”, è ben diverso dal corpo proprio quale si manifesta nello spazio “orientato”, cioè nello spazio dell’azione finalizzata (*ibid.*). Nel movimento della danza emergono non gli oggetti da usare, bensì “le qualità simboliche dello spazio” (p. 204). Lo spazio (e il tempo) della danza non conosce la finalità, non ha “direzione”, perché cancella il finalismo dell’azione, il suo carattere *orientato* in-vista-di. «Lo spazio della danza – infine, secondo Binswanger, è – una parte simbolica del mondo» (p. 205). È dunque l’intera organizzazione dello spazio, la sua stoffa simbolica, a definirlo in un ambito diverso ed opposto a quello dell’azione.

In questa prospettiva, il corpo proprio è ancora “il principale protagonista e artefice dell’espressione teatrale”, ma non in quanto “corpo in azione” come ritiene Gallese (2008, p. 16). Da ciò deriva anche che “gesti, emozioni, sentimenti e parole”, che la “neurofenomenologia” riconduce, con i neuroni specchio, all’esperienza della scimmia (*ibid.*), richiedono un *altro teatro*: il luogo dei simboli, la cui stoffa è del tutto e soltanto simbolica.

Nella prospettiva “neurofenomenologica”, la molteplicità delle dimensioni di senso che Binswanger esplora e sviluppa nel suo magistrale studio si trova riassorbita in un’unica modalità, che è quella dell’azione<sup>8</sup>. Tale restrizione comporta una perdita della qualità specificamente *fenomenologica* dell’analisi, dal momento che la distinzione di piani, ovvero “falde” di esperienza, di cui ciascuna alberga una nicchia

---

<sup>8</sup> Cfr. Gallese, 2008, il paragrafo *Il corpo della parola: simulazione incarnata e linguaggio*, pp. 28 sgg.

specifica di senso, fa la complessità e l'articolazione dei momenti fenomenologici del corpo vissuto.

Nel suo classico studio sull'intelligenza, J. Piaget distingue una intelligenza pre-verbale ed anche pre-rappresentativa e la delinea così: «Questa non si presenta affatto come un potere del tutto nuovo che venga improvvisamente a sovrapporsi a dei meccanismi anteriori già definiti; rappresenta invece l'espressione stessa di questi meccanismi al momento in cui, superando l'attuale ed immediato contatto con le cose (percezione) e le connessioni brevi e subitamente automatizzate fra percezioni e movimento (abitudine), essi s'avviano verso la mobilità e la reversibilità attraverso percorsi sempre più complessi e distanze sempre maggiori» (p. 140). In questo pensiero va sottolineato il momento della *reversibilità*, come l'elemento che apre un nuovo spazio per l'intelligenza, capace di render conto «della sua *interiorizzazione* in forma di pensiero logico» (p. 145, sottolineatura mia).

Il secondo elemento distintivo dell'ambito umano è la *sospensione*. Scrive Agamben: «Ciò di cui l'animale è incapace è precisamente di sospendere e disattivare la sua relazione col cerchio dei disinibitori specifici. L'ambiente animale è costituito in modo tale che mai in esso qualcosa come una pura possibilità può manifestarsi»<sup>9</sup>. Forse la cosiddetta "malattia mentale" è un impedimento nella dischiusura. È l'interpretazione proposta da L. Binswanger nello scritto *Ueber den Satz von Hofmannsthal*: «*Was Geist ist, erfasst nur der Bedrängte*».

Si tratta del rapporto tra lo "spirito" (*Geist*) e l'essere-oppreso. Il percorso umano è un evento del *Geist*. È un passaggio dalla *familiarità* allo *spaesamento* che può culminare nell'*oppressione* (*Bedrängnis*). L'essere-oppreso è qualcosa di più che essere impegnato (*engagé*) e qualcosa meno che essere prigioniero (Binswanger, 1948, p. 1)<sup>10</sup>. Si tratta di un percorso che va dall'essere a proprio agio nel mondo allo spaesamento, attraverso la fase intermedia di perdita della familiarità. Il centro teorico dell'interpretazione binswangeriana sta nel peso centrale che ha la configurazione di *mondo*. È *il mondo* che appare *non-familiare* (*unheimlich*), il suo spazio incombe nella *prossimità*; Binswanger lo esprime con la parola francese *urgence*. La distruzione del mondo *familiare* (*heimlich*) può culminare nella chiusura nel delirio – ma può anche lasciar spazio ad una struttura-di-mondo rinnovata, all'in-

<sup>9</sup> Agamben commenta qui (2002) il testo di M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Klostermann, Frankfurt a.M., 1983; trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Il Melangolo, Genova, 1999).

<sup>10</sup> Su questo tema cfr. d'Ippolito, *L. Binswanger sur Hoffmannsthal. L'Esprit et la souffrance*.

venzione di un nuovo senso: è la *poesia*. Questo percorso insidioso, che minaccia la chiusura nel delirio, ma apre la possibilità di un *nuovo* mondo – la *poesia* –, è ciò che Binswanger chiama *Geist*, spirito (p. 4).

Tornando a Piaget, incontriamo un'altra forma di discorso che motiva l'idea dell'"aperto". Secondo Piaget «un atto di intelligenza sensorio-motrice tende solo alla soddisfazione pratica, cioè al successo dell'azione e non alla conoscenza di per se stessa» (pp. 140 e 145). La riflessione di Piaget culmina in una considerazione decisiva per il nostro argomento: «Solo quando la rappresentazione si stacca completamente dall'azione del soggetto siamo in presenza del simbolo vero e proprio» (p. 150). Il linguaggio, dunque, mentre manifesta il momento della *reversibilità* e della *sospensione dell'azione* come propri dell'intenzionalità umana, rende palese l'autonomia e la novità del pensiero rispetto all'unidirezionalità del livello sensorio-motore.

Ciò che fa sembrare l'esperienza artistica – nel duplice aspetto di creazione e fruizione – tutta immersa nel livello sensorio-motore è un equivoco del pensiero "realistico". Esso sorge dal particolare rapporto che il pensiero-linguaggio vi ha con la sfera della sensibilità. La dimensione artistica, infatti, ha il suo domicilio e la sua realtà propria in un evento unico: la reimmersione dei concetti, della loro universabilità e comunicabilità, nella sfera sensibile. Un paesaggio può essere un'intera epoca – con le sue concezioni, la sua scienza, il suo gusto – resa sensibile. Si "vedono" i suoi pensieri nel movimento dei rami, nei colori, nell'accensione della luce. L'apparente immediatezza del bello artistico sta nel fatto che il concetto è articolato nella forma. Forse, disceso nel senso, il pensiero accende anche il "neurone"?

Ciò che l'esperienza artistica rende manifesto – la "*visione d'essenza*" – è la tessitura fenomenologica di ogni "vedere". La visione umana non è immediatamente e necessariamente coordinata all'azione. La "cosa" della visione umana è l'insieme infinito delle sue possibilità. È presente entro l'insieme, anch'esso infinito, degli "orizzonti". Al contrario – come abbiamo già visto – osserva Agamben sulla scorta di Heidegger: «L'ambiente animale è costituito in modo tale che mai in esso qualcosa come una pura possibilità può manifestarsi» (p. 71).

Se nella percezione di un dipinto o di un movimento di danza – come per la *Ninfa* di Aby Warburg – è un intero mondo storico, una cultura, che ci viene incontro, è perché il *mondo* come tale appare nella *dischiusura* che rompe la rigidità del nesso vedere-agire. L'*apertura* appartiene alla struttura di *mondo*, all'insito rinvio di piani percettivi che colmano d'infinito il più piccolo pezzetto di colore, un ramo, un braccio. Un pensiero è presente in questa percezione, in ogni percepire *umano*.

Se è difficile pensare di unificare, sulla base dell'osservazione dell'azione, due sfere come quella neurologica e quella fenomenologica – distinte dalla differenza metodologica – non si può trascurare il richiamo recente di M. Cappuccio ad «Enzo Paci, il quale credeva in modo autentico nel progetto di una fondazione fenomenologica dei saperi naturalistici a partire dall'intersoggettività costitutiva» (p. 86).

Il senso complessivo della realtà “uomo” si presenta nell'opera di Husserl in due testi canonici: il secondo volume delle *Idee* e le *Meditazioni Cartesiane*.

L'intensità con cui si sottolinea il legame *costitutivo* tra l'uomo e l'altro uomo traspare nell'analisi di un'esperienza esclusiva. *Umana* è in realtà l'esperienza solo a partire dall'“appresentazione”; cioè, l'intenzionalità *specificata*, che unisce le parti del “corpo mio” invisibili a me alle stesse parti del “corpo dell'altro” visibili nel mondo.

Così un esterno diviene interno e viceversa. L'*appresentazione* “adempie” il significato del *Leib*, mentre accoglie in pienezza di *vissuto* – di *sensu* offerto alla riflessione fenomenologica – quelle parti del mio corpo che non sono viste da me, istituendo così, nella “coppia” per la prima volta l'*uomo*. Si tratta di un intreccio originario: da esso scaturisce ogni esperire, in quanto umano. L'Altro entra nel mio vissuto corporeo in modo costitutivo, e viceversa.

Attraverso l'esperienza di coppia, diviene pieno di senso il vissuto di ogni parte del corpo, purché “in coppia” con l'Altro visibile. La fisicità dell'Altro acquista “anima”, la mia “appare” nel mondo. L'“uomo”, dunque, come realtà psicofisica, non “c'è”, ma si “costituisce”: vuol dire che si compone di nuclei di senso, la cui “appartentività” (l'essermio o l'esser-me) si produce in una regione pre-mondana. Si tratta della *trascendentalità* fenomenologica, affine e differente da quella kantiana. Affine perché è una *condizione di possibilità* ed insieme di *conoscibilità*, dal momento che apre la sfera del sensato. Differisce però in quanto forma già piena di contenuto, e non “fissa”, bensì presa in un movimento al tempo stesso concluso e interminabile.

*Concluso* il corpo lo è come «frontiera, più o meno invalicabile o pervia, fra l'interno e l'esterno» (Callieri, p. 64), in quanto “appartentivo”: poiché «nella superficie che lo racchiude e lo limita, è esperito come apertura verso l'esterno, il fuori, lo spazio a portata di mano (*nähe Raum*) e come radicale chiusura verso l'interno, come limite invalicabile che racchiude la mia ipseità richiamandomi alla più intima radice di me stesso» (*ibid.*). Ma, in quanto immerso in un processo di simbolizzazione, appartiene in pieno ad una realtà dialogica, in virtù di cui è sempre coinvolto in una sfera di scambi dialogici. *Interminabile* lo è ancora in quanto in continuo scambio con la parola: così in ogni ci-

viltà, anche la più arcaica, il corpo è vestito di simboli, il suono verbale di significati. Parla, il corpo, «in quanto passibile di un evento patologico, anche ominoso, subdolo, patologico» (p. 69); è insieme un pezzo di mondo e l'evento del simbolico nel mondo.

Il concetto husserliano di “appresenza” – a partire dalla psichicità altrui esperibile nel legame del suo corpo con il mio – vale ancora per quelle parti interne che in qualche modo attingono un senso *vissuto*. Il cuore, per esempio, organo ben noto nelle ricerche anatomiche, appartiene tutto intero al “vissuto”, come centro attivo e passivo di un *senso* che si trascende continuamente in *sentimento*. Dal sentimento vitale – come la paura – all'amore, alla compassione, fino alla zona spirituale dell'esperienza mistica<sup>11</sup>, il *cuore* è aperto al *mondo* e si *ac-corda* con ciò che è più alto<sup>12</sup>.

La via maestra per congiungere parti del corpo con il *senso* è l'analisi del “vissuto”: è in esso che l'“apparire” *dice* immediatamente qualcosa. «La mia mano, – scrive Husserl – certe parti del mio corpo appaiono, e insieme con esse appaiono legami reali coi dati sensoriali. Le mie circonvoluzioni cerebrali non mi appaiono. [...] Anche di fronte a un cervello estraneo, io non posso “vedere”, attraverso una presenza immediata, gl'inerenti processi psichici» (*Idee*, p. 558; ed. or. p. 155). Commenta opportunamente M. Cappuccio: «Il cervello rappresenta un residuo di estraneità che permane pervicacemente attestandosi come semplice oggettività positiva e che resta impermeabile alle operazioni di riduzione alla sfera trascendentale di “assoluta appartenenza”» (p. 93). Il cervello è l'unico organo che non è sentito e non ha senso; esso sembra così rappresentare «un residuo inappropriabile, [...] un nucleo esteso di estraneità [...] al riparo da qualsiasi gesto di esplorazione tattile, collocato a monte di ogni atto cinestetico e propriocettivo» (p. 97).

Il progetto generoso di E. Paci: la fondazione fenomenologica di tutte le scienze naturali (cfr. 1973), di recuperare al vissuto ogni costruito “meccanico”, trova il suo limite proprio nell'idea dell'Enciclopedia. Essa, infatti, presume una relazione tra i suoi membri che non si “compie” mai in *organismo*. Il concetto di “natura” che fu di Goethe e di Hegel, si allontana sempre più dagli esiti dei contemporanei: che ormai accolgono l'idea di una molteplicità aperta, non congruente. Da

---

<sup>11</sup> Un esempio straordinariamente affascinante è lo scritto di E. Stein, *Il Castello interiore*, dove l'anima è descritta come un castello e ne sono considerate le stanze, ciascuna con un proprio contenuto spirituale.

<sup>12</sup> L. Binswanger ama citare questi versi di Goethe: «O Gott, wie schränkt sich Welt und Himmel ein / Wenn unser Herz in seinen Schranken banget» («O Dio, come si restringe mondo e cielo / Quando trema il nostro cuore stretto dall'ansia») (1992, p. 44; ed. or. p. 200).

Hegel a Husserl, lo scacco del principio totalizzante apre una molteplicità la cui integrazione è in linea di principio sospesa.

Hegel, in particolare, sviluppa il tema dello *scopo* o *fine* lungo l'arco di un processo che va dalla pianta all'animale all'uomo (cfr. Hegel, 1963). Come Aristotele, a cui si sente vicino, Hegel vede apparire la finalità nell'organismo animale. «Il vivente – scrive – è, e si conserva, solo in quanto riproduce se stesso, non già in quanto è semplicemente; esso è soltanto, in quanto si fa ciò che è: è scopo che precede, e che insieme è soltanto il risultato» (*ivi*, § 352, p. 321). Ben diversa è la finalità nell'anima senziente – che il filosofo tratta nella sezione dell'*Enciclopedia* intitolata *Antropologia* (§§ 377-412, pp. 347-387). Qui egli coglie la differenza del sentire umano come *Sentimento di sé*: «La totalità senziente, in quanto individualità, è essenzialmente questo: distinguere sé in se stessa e svegliarsi al *giudizio (Urteil)* in sé»; si tratta dunque di un *distacco* all'interno del sentire stesso «secondo il quale essa ha sentimenti *particolari* e sta come *soggetto* in relazione con queste sue determinazioni». Qui per la prima volta appare qualcosa come il “soggetto”: «Il soggetto come tale pone queste *in sé* come *suoi* sentimenti. Esso è immerso in codesta particolarità delle sensazioni; ed insieme, mediante l'idealità del particolare, si congiunge con sé come un'unità soggettiva. In questo modo, è sentimento di sé» (§ 407, pp. 378-379). In altre parole, l'anima, per Hegel – come rileva F. Chiereghin – «realizza al proprio interno una scissione e una contraddizione che non è presente nella vitalità animale» (p. 438). Per questo motivo, il corpo è riferito al soggetto: «Questa esterioresità non rappresenta sé, ma l'anima; ed è il *segno* di questa. L'anima [...] ha, nella sua corporalità, la sua figura libera, nella quale si sente e si dà a sentire, e che, come l'opera d'arte dell'anima, ha espressione umana, patognomica e fisiognomica» (Hegel, 1963, § 411, p. 387). Ciò che Hegel aggiunge qui è senz'altro decisivo per il nostro tema.

Quel distacco interno nel sentire, che Hegel chiama *giudizio (Urteil)* immediato, è “lo svegliarsi dell'anima” (§ 398, p. 362). È qui che, con Hegel, vediamo sorgere qualcosa come un soggetto, a partire dallo *sdoppiarsi del sentire*: «Per tal modo si distinguono due sfere del sentire; in una delle quali il sentire è dapprima determinazione della corporeità (dell'occhio ecc., e, in genere, di ogni parte corporale), che diventa sensazione quando è fatta *interiore* all'essere per sé dell'anima, quando è *ricordata*; e, nell'altra, sono le determinazioni nate nello spirito e a lui appartenenti, le quali, per essere come date, per essere sentite, sono *corporizzate*» (§ 401, p. 367).

Moviamo da un giudizio complessivo espresso da F. Chiereghin: «Il concetto su cui viene costruita l'Antropologia hegeliana è quello di

“anima”, intesa come principio di formazione e di assoggettamento della corporeità» (p. 433). In ultima analisi, il sistema del sentire interno può essere espresso mediante «la corporizzazione, che si danno le determinazioni spirituali, specie negli affetti. Bisognerebbe procurar d'intendere la connessione per mezzo di cui l'ira e il coraggio vengono sentiti nel petto, nel sangue, nel sistema irritabile; e la riflessione e le occupazioni spirituali nella testa, centro del sistema sensibile. Bisognerebbe conquistare un'intelligenza più profonda, che non si abbia finora, delle più note connessioni, mediante cui si formano, movendo dall'anima, il pianto, la voce in genere, più precisamente il parlare, il ridere, il sospirare; e più ancora molte altre particolarizzazioni, che appartengono al patognomico e fisiognomico. I visceri ed organi sono considerati nella fisiologia solo come momenti dell'organismo animale; ma essi formano insieme un sistema della corporizzazione della spiritualità e, per tal modo, ricevono un'interpretazione affatto diversa» (Hegel, 1963, p. 368).

In questo senso, la stessa corporalità si presenta «come l'opera d'arte dell'anima, ha espressione umana, patognomica e fisiognomica» (§ 411, p. 387). E qui, commenta ancora Chiereghin, Hegel «mostra come l'anima sia in grado di portare a compimento il processo di formazione della corporeità» (p. 449). Nel rapporto con l'anima, infatti, l'esteriorità corporea cambia segno: «Questa esteriorità non rappresenta sé, ma l'anima; ed è il segno di questa. [...] All'espressione umana appartiene, per esempio, il portamento eretto in genere, la formazione in ispecie della mano come l'istrumento assoluto, della bocca, riso, pianto, ecc., e il tono spirituale diffuso sul tutto, il quale manifesta immediatamente il corpo come l'aspetto esterno di una natura più alta» (Hegel, 1963, p. 368).

Il riferimento a Hegel non è estraneo al nostro oggetto, poiché la lettura del corpo umano e dei suoi organi come investiti di significato unisce Hegel e Husserl ad un riferimento comune: Aristotele. Ed è proprio Hegel a ricordare e riprendere «la solida determinazione che Aristotele ha dato del vivente, che esso sia da considerare come operante secondo il fine» (§ 360, p. 329).

Aristotele è il primo a distinguere e percorrere tre gradi, di cui due appartengono alla “vita”. E “vita” è definita un'attività autonoma, che appartiene alle piante come agli animali: la capacità di nutrirsi ed accrescersi. La percezione distingue dalla pianta l'animale e l'uomo, poiché le piante «non hanno una medietà, né un principio capace di ricevere le forme dei sensibili, ma subiscono l'azione degli oggetti insieme con la materia» (*De An.*, B 11, 424 b 1-4). Aristotele è anche – e si presenta come tale – il primo a distinguere l'intelligenza (il pensiero) dalla

sensazione (*il sentire*) (G 2 427 a 23 e b 9). La sensazione è un'attività che *discerne*: separa la materia ed attinge la forma. A differenza dalla sensazione, che tocca a tutti gli animali, il pensiero, come potere di cogliere gl'intelligibili, tocca a pochi (427 b). Ora, l'intelletto, nella sua autonoma sfera, può esser detto "il luogo delle forme" (G 4, 429 a 27) – e manifesta una sorta di riflessività («l'intelletto è esso stesso intelligibile») (429 b 27). Così, sebbene Aristotele sembri considerare la struttura della percezione indistintamente, in realtà da molti segni sembra distinguere quella dell'uomo. Come quando, tra i suoni – che ogni animale emette – distingue *la voce*: «Non ogni suono dell'animale è voce [...] in effetti, la voce è un suono che significa qualcosa» (B 420 b 30). Sicché, allorquando sottolinea che «l'anima è in certo modo tutti gli esseri», intende che essa è il luogo delle forme, poiché tutti gli esseri sono nell'anima con le loro forme. E questa figurazione intensa, questa spazialità illimitata, in Aristotele accoglie il primo grande concetto che unisce *la mano* al pensiero: «Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l'intelletto è la forma delle forme, e il senso la forma dei sensibili» (G 8 432 a 1-4).

Così nella *Fenomenologia* Hegel tratta l'*organismo* come segnato dal concetto dell'*autofinalità* (I, p. 223). Il concetto dell'individualità, che definisce l'uomo, rispetto all'unità animale della specie, è infatti fin dall'inizio unito al concetto di *mondo*: «L'individualità è ciò che è il suo mondo in quanto mondo suo» (p. 256). Essa consiste da un lato in "un libero operare" (per sé), ma anche in "un determinato, originario essere" (*ibid.*). L'individuo è dunque insieme un *fatto* e un *farsi*, ed in questo senso «ecco che il suo corpo è anche espressione di sé da lui stesso *prodotta*; ed è in pari tempo un segno il quale non è restato cosa immediata, anzi un *segno* nel quale l'individuo dà soltanto a conoscere quel che esso è quando indirizza all'opera la sua originaria natura» (p. 257). Vi è dunque un *dato*, il corpo congenito, e quello che sorge dall'operare; l'insieme è il *corpo espressivo* (p. 258).

Dopo l'ironia sulla fisiognomica, che tuttavia ne motiva "storicamente" la nascita, Hegel sottolinea «come proprio la mano, dopo l'organo del linguaggio, costituisca prevalentemente il mezzo col quale l'uomo giunge all'apparenza e all'attuazione»; e qui riecheggia ancora Aristotele; infatti: «La mano è l'animato artefice della felicità dell'uomo; di lei può dirsi ch'essa è ciò che l'uomo *fa*; ché nella mano, organo attivo del suo perfezionarsi, l'uomo è presente come forza animatrice» (p. 261). Qui l'assimilazione della *mano* alla *parola* sottolinea il *doppio fondo* dell'una e dell'altro, dove lo strato sensibile e quello del significato si scambiano le funzioni. Questa mano è, evidentemente, soltanto umana.

In Husserl l'analisi si pone direttamente in relazione all'umano. Nelle sue ricerche "costitutive" il filosofo indaga i nuclei di senso che si depositano nell'esperienza, e ne distinguono i livelli. Nel secondo libro delle *Idee*, egli distingue l'esperienza di un corpo materiale, corporea, dal corpo proprio o appartenitivo. Anche qui, si manifesta un doppio fondo. Nell'esempio di Husserl, è importante *la mano*; nella mano che tocca il tavolo, si manifesta il rapporto tra corpo-cosa e corpo proprio. «Il corpo proprio – scrive Husserl – si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, *materia*, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni "su" di esso e "in" esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita» (§ 36, p. 540; ed. or. p. 145). Dunque il corpo proprio – in questo caso *la mano* – non è soltanto un luogo spaziale, teatro di eventi fisici, quantificabili, calcolabili, bensì esso stesso un evento del tutto nuovo. La mano, che è pur essa un oggetto spaziale, con le dimensioni – aspetti che ineriscono ad ogni altra cosa –, offre tuttavia «anche specifici eventi somatici del genere che abbiamo denominato sensazione localizzata. Simili eventi non si danno nelle cose "meramente" materiali» (*ibid.*; ed. or. p. 146). Il privilegio della mano, nella distinzione tra corpo fisico e corpo proprio si approfondisce e si conferma nella differenza dall'occhio. Quello che chiamo corpo proprio visto – osserva Husserl – non è una cosa vista e che vede, mentre il mio corpo proprio, quando lo tocco, è qualcosa che tocca ed è toccato. L'occhio e l'orecchio, la vista e l'udito, rientrano nel valore "corpo proprio", mediante il tocco. Sicché il corpo come proprio può costituirsi originariamente soltanto nell'ambito tattile. La mano è dunque il mediatore universale, che separa ed unisce corpo mondano e corpo proprio (cfr. Derrida).

Ciò che va sottolineato qui è che il corpo umano, in quanto corpo proprio, non "c'è", ma "si costituisce". Perché tramite la mano, la duplicità e riflessività del sentire si estende all'occhio e all'orecchio<sup>13</sup>, e si stratifica fino a dar luogo all'intenzionalità come fonte generale di senso. In tal modo si può dire che l'intero corpo, "esterno" e "interno", deve il suo tratto *umano* a partire dallo spessore intenzionale della mano, che ricomprende nella sua riflessività il corpo umano, il corpo dell'altro e fa dell'estensione cosale tutta intera un *mondo*.

Scrivono Binswanger: «Come non "c'è" la follia in quanto tale, tanto meno "c'è" l'organismo o il cervello in quanto tale, sciolto dal fonda-

---

<sup>13</sup> Per una lettura (anche) fenomenologica di occhio e orecchio cfr. M. Dufrenne.

mento d'essere dell'esserci umano e dalla sua coinonia o comunità con il tutto delle possibilità d'essere. Di conseguenza anche il "corpo dell'uomo" è "qualcosa di essenzialmente diverso dall'organismo animale"» (1992, p. 40; ed. or. p. 20)<sup>14</sup>.

Infine, la fenomenologia ci dice che è proprio la mano – l'organo di quel gesto di presa, che accende il neurone specchio nella scimmia come nell'uomo – a svelare una dimensione diversa. Poiché la mano si trasforma spontaneamente in *segno*; la mano indica, traccia segni – come scrive Heidegger – e lavora a costruire ciò che fa umano il mondo, trasforma l'ente in qualcosa che è sempre già *segnato*. Il doppio fondo hegeliano e husserliano della mano, ora appare non soltanto come la penetrazione del significato con la cosa spaziale, bensì come la tramatura essenziale, la trasfigurazione in atto del corpo dell'uomo da organismo in parola, segno, scrittura, linguaggio. La sua essenza di pensiero è un'essenza *interlocutoria* – nel senso dell'"interloquire"; uno scambiare segni, svelare e realizzare l'intersoggettività.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben G.: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Binswanger L.: *Ueber den Satz von Hofmannsthal*. STUDIA PHILOSOPHICA, VIII: 1-11, 1948
- ... : *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, II, pp. 174-225. Francke Verlag, Bern, 1955
- ... : *Der Mensch in der Psychiatrie*. Neske, Pfullingen, 1957. Trad. it., Intr. e note di B.M. d'Ippolito: *La psichiatria come scienza dell'uomo*. Ponte alle Grazie, Firenze, 1992
- Blankenburg W.: *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Enke Verlag, Stuttgart, 1996. Trad. it. a cura di F.M. Ferro, R.M. Salerno, M. di Giannantonio: *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*. Cortina, Milano, 1998
- Bracco M.: *Empatia e neuroni specchio. Una riflessione fenomenologica ed etica*. COMPRENDRE, 15: 33-53, 2005
- Bruno R.: *Lo sguardo e il suo altro. Percezione, immagini, linguaggio*, in R. Bruno (a cura di): *Logiche della corporeità*, pp. 3-49. Franco Angeli, Milano, 2008
- Callieri B.: *Corpo Esistenza Mondì. Per una psicopatologia antropologica*. EUR, Roma, 2007

---

<sup>14</sup> L. Binswanger cita M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, in *Plato's Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1954, p. 67. Su Heidegger e "la mano" cfr. il bel saggio di M. Bracco, *Empatia e neuroni specchio. Una riflessione fenomenologica ed etica*.

- Calvi L.: *Empatia e relazionalità dopo Binswanger. Da Flaubert ai neuroni specchio*, in S. Besoli (a cura di): *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, pp. 183-192. Quodlibet Studio, Macerata, 2006. Ora, col titolo *Da Flaubert ai neuroni specchio*, ne *Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*, pp. 163-176. Mimesis, Milano, 2007
- Cappuccio M.: *Verso una genealogia del cervello attraverso la riflessione di E. Husserl ed E. Paci*. COMPRENDRE, 16-18: 84-103, 2008
- Cartesio R.: *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam et P. Tannery, VII. Vrin, Paris, 1983. Trad. it. a cura di E. Garin: *Meditazioni Metafisiche*, in *Opere filosofiche*, 2. Laterza, Roma-Bari, 1994
- Chiereghin F.: *L'Antropologia come scienza filosofica*. QUADERNI DI VERIFICHE, 6: 429-454, Trento, 1995
- Derrida J.: *Le toucher. Jean-Luc Nancy*. Galilée, Paris, 2000
- d'Ippolito B.M.: *All'ombra della tecnica. Scienza e critica nel pensiero contemporaneo*. ESI, Napoli, 1981
- ... : *L'immaginazione tra l'aperto e l'inganno*, in R. Bruno e S. Vizzardelli (a cura di): *Forma e memoria. Scritti in onore di V. Stella*, pp. 242-260. Quodlibet, Macerata, 2005
- ... : *L. Binswanger sur Hoffmansthal. L'Esprit et la souffrance*. ANALECTA HUSSERLIANA, XLIX, pp. 175-194
- Dufrenne M.: *L'occhio e l'orecchio*, trad. it. a cura di C. Fontana. Il Castoro, Milano, 2004
- Freedberg D., Gallese V.: *Movimento, emozione, empatia. I fenomeni che si producono a livello corporeo osservando le opere d'arte*. PROMETEO, XXVI, 103: 52-59, sett. 2008
- Gallese V.: *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di): *Neurofenomenologia*, pp. 293-326. Mondadori, Milano, 2006
- ... : *Il corpo teatrale: mimetismo, neuroni specchio, simulazione incarnata*. CULTURE TEATRALI, 16: 13-38, 2008
- Hegel G.W.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce. Laterza, Bari, 1963
- ... : *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri. La Nuova Italia, Firenze, 1973
- Heidegger M.: *Was heisst Denken*. Max Niemeyer, Tübingen, 1954. Trad. it. e curatela di G. Vattimo: *Che cosa significa pensare*. Sugarco, Milano, 1971
- Horkheimer M., Adorno Th.: *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. a cura di L. Vinci. Einaudi, Torino, 1966
- Husserl E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. Trad. it. a

- cura di E. Filippini: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I-III. Einaudi, Torino, 1965
- ... : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hersg. v. W. Biemel. Martinus Nijhoff, den Haag, 1954. Trad. it. di E. Filippini: *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano, 1961
- ... : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. u. eing. v. S. Strasser. Martinus Nijhoff, den Haag, 1963. Trad. it. e curatela di F. Costa, Pres. di R. Cristin: *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Bompiani, Milano, 1997 (3<sup>a</sup> ed.)
- Jolles A., Warburg A.: *La Ninfa: uno scambio di lettere tra André Jolles e Aby Warburg* (1900), trad. it. e curatela di M. Ghelardi, in Id.: *Opere, I, La rinascita del paganesimo antico e altri scritti*, pp. 245-264. Nino Aragno editore, Torino, 2004
- Paci E.: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Il Saggiatore, Milano, 1963
- ... : *Idee per un'enciclopedia fenomenologica*. Bompiani, Milano, 1973
- Piaget J.: *Psicologia dell'intelligenza*, trad. it. di D. Di Giorgia, a cura di A. Manzi. Ed. Universitaria, Firenze, 1954
- Rilke R.M.: *Nuove poesie. Requiem*, trad. it a cura di G. Cacciapaglia, testo tedesco a fronte. Einaudi, Torino, 1992
- Sartre J.-P.: *L'être et le Néant*. Gallimard, Paris, 1957. Trad. it. di G. Del Bo: *L'essere e il Nulla*. Il Saggiatore, Milano, 1958
- Scaravelli L.: *Scritti su Cartesio*, Intr. e curatela di G. D'Acunto, Pref. di R. Bruno. Franco Angeli, Milano, 2007
- Stein E.: *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, pp. 115-147, trad. it. rivista da A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello. Città Nuova, Roma, 1997
- Weizsäcker V.v.: *Der Gestaltkreis*. PFLÜGERS ARCHIV, 231 (1933). Trad. it. a cura di P.A. Masullo: *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*. ESI, Napoli, 1995

Prof.ssa Bianca Maria d'Ippolito  
Via G. Santacroce, 66  
I-80129 Napoli