

Giorgio Rizzo

UNA VERSIONE ANTIRIDUZIONISTICA DELLA CORPOREITÀ

1. *Riduzione del corpo a equivalente*

L'*Ego cogito*-preparato dall'*anima platonica* che aspirava a liberarsi del corpo e del mondo- è un Io decorporeizzato e demondanizzato, strutturato in funzioni che attribuiscono un senso razionale al mondo ed ai corpi che lo abitano.

Esso fissa astrattamente le misure del corpo e del mondo, servendosi di operazioni idealizzanti che ci allontanano dal *contatto* con le cose, risolte nelle loro forme matematiche.

Funzioni, quelle dell'*Ego*, che producono *oggetti ideali* che valgono come norma per la interpretazione delle *cose reali*: la natura non va più *osservata*, ma ricondotta all'*Ego cogito* come *in-differente quantitativo*, indice matematico. Il mondo è spogliato della sua realtà qualitativamente caleidoscopica, e ricostruito sul terreno della pura razionalità; ponendosi in questo atteggiamento di oggettività assoluta, i miei sensi diventano oggetti tra gli oggetti e così centri di riferimento relativi.

Scriva Jean Paul Sartre:

Ma, con ciò stesso, io definisco come pensiero la relatività assoluta del mondo, cioè pongo l'equivalenza assoluta di tutti i centri di riferimento. Distruggo la mondanità del mondo, senza neanche dubitarne. Così il mondo, indicando continuamente il senso che io sono, ed invitandomi a ricostruirlo, mi incita ad eliminare l'equazione personale che io sono, restituendo al mondo il centro di riferimento mondano in rapporto al quale il mondo si dispone. Ma, nello stesso tem-

po, io sfuggo,-col pensiero astratto- al senso che sono, cioè taglio i miei legami col mondo, mi pongo in stato di semplice osservazione esterna, ed il mondo svanisce nell'equivalenza assoluta delle sue infinite relazioni possibili.

Il senso, infatti, è il nostro essere-nel-mondo in quanto noi dobbiamo esserlo sotto forma d'essere-nel-mondo¹

Il corpo così inizia la sua storia come *somma di parti* senza interiorità, sposando integralmente quella *logica disgiuntiva* risultante dalla rottura della sua *ambivalenza* simbolica. È solo la *res cogitans* a pensare, sì che il corpo è spiegato a partire dall'intelletto e non dal vissuto in cui esso si dà in *carne ed ossa*: un corpo *che non sente*, ridotto com'è a *soggetto anatomico*.

Scrivi infatti Cartesio:

Siccome osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo che la mia essenza consiste in ciò solo: che io sono una cosa pensante o una sostanza; la sua essenza e natura è soltanto quella di pensare. E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante ed inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del mio corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che questo Io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui².

2. Superamento fenomenologico del dualismo psicofisico

Il dualismo psicofisico non ci dà il modo in cui ci riconosciamo o ci sentiamo o ci viviamo originariamente; al contrario, esso si configura come uno *schema concettuale* che destituisce di dignità il modo in cui gli antichi, prima di Platone, si intende, concepivano l'uomo: non *un'anima che ha un corpo*, ma un *corpo che è in relazione con il mondo*.

Il corpo in questa concezione antidualistica diviene-parlando, ridendo, soffrendo- espressione e simbolo della suddetta relazione: in questo suo manifestarsi è l'uomo nella sua totalità che si rivela.

¹ J.P. Sartre, *Essere e nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 368-369.

² R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, "Sesta meditazione", Laterza, Roma 1997, pp. 72-73.

Ed il rivelarsi è sempre *situazionale*: un esser qui piuttosto che là, un esser ora piuttosto che allora.

È il “ci” (*da*) del suo “Esser-ci” a manifestarsi.

Scriva Husserl:

Gli spiriti sono qui dove sono i corpi, nello spazio e nel tempo naturali, ogni volta e fintanto che i corpi sono i corpi viventi³.

Il nuovo ordine concettuale introdotto in questo passo da Husserl richiama in qualche modo un modello antropologico antico ed originario, presente già nella tradizione sciamanica ed omerica.

Husserl osserva che fintantochè ci si limita ad adottare l'impostazione cartesiana- in base alla quale la coscienza è una cosa del mondo e non un “rapportarsi a...” o un “tendere verso...”- non si può parlare ancora di psicologia, ma solo di *psico-fisiologia*.

In questa impostazione la coscienza non è vista come *atto intenzionale*, ma come qualcosa che si può trattare, solo riducendola in termini oggettivi, a *cosa in sé*, cioè a un qualcosa privo di relazione.

Per Husserl allora il problema fondamentale da risolvere è quello di indagare la soggettività, *descrivendola scientificamente*, evitando di impelagarsi nella ineffabilità di un sentire (*empfinden*) o di un comprendere (*verstehen*) incapace di tradursi in comunicazione oggettiva.

Quale metodo allora adottare perché si possa da un lato salvare la soggettività e dall'altro renderla appunto comunicabile?

Si tratta di risalire alla fonte di ogni oggettivazione, compresa quella dell'io, scoprendo una *soggettività trascendentale* che si sviluppa in forza di un io originario (*Urch*) che rende possibile il nostro *coglierci al mondo*.

L'io è concepito husserlianamente come un *atto* con cui la coscienza si rapporta ai suoi oggetti: è un puro *rapportarsi a*, un puro *tendere verso qualcosa* in cui la soggettività si *trascende*.

È in questo *atto del trascendere*- che può essere solo esperito (*erlebt*)- che si scopre la fonte di ogni oggettivazione.

Una psicologia conforme ad una analisi fenomenologica dei vissuti non può più avvalersi del metodo oggettivante della psicologia empirica, ma attenersi alla descrizione (*legen*) di ciò che appare (*phainome-*

³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1972, Appendice XXII, p. 503.

na) della soggettività: limitandosi non a un resoconto del contenuto percepito, ricordato, voluto, ma ad un afferramento dell'essenza (*eidos*) del come (*wie*) si struttura l'esperienza del percepire, del ricordare, del volere e così via.

La soggettività trascendentale per Husserl non è il prodotto di costruzioni speculative: gli *Erlebnisse* trascendentali, ovvero le facoltà e le operazioni trascendentali del soggetto costituiscono infatti un "regno assolutamente autonomo di esperienza diretta, anche se questo regno è rimasto finora, per motivi essenziali, inaccessibile"⁴.

Le strutture della soggettività trascendentale sono *invarianti* di tutte le possibili variazioni fenomeniche: questi possono essere intuiti e descritti nei loro termini costitutivi (*intuizione eidetica*).

Partendo da questi presupposti, si capisce come il vissuto del corpo proprio da parte della soggettività trascendentale non possa essere ridotto o spiegato in termini psico-fisici: il proprio corpo vivente (*Leib*), a differenza del corpo organico (*Körper*), intenziona oggetti, cioè si trascende nelle cose.

La psicologia fenomenologica *incontra* un corpo che non è pura estensione e movimento, ma intenzionalità che ha nel mondo il suo *correlato* ed il suo ambiente.

Il corpo è incontrato, secondo questo approccio, non come oggetto d'indagine, ma come soggetto di vita.

Una parte consistente della psichiatria e della psicoanalisi mancano l'approccio fenomenologico, proprio perché defilano la figura umana sullo sfondo della natura organica, perdendo di vista il soggetto in quanto *persona*.

Entrando in uno studio medico per una visita oculistica, il paziente "vive" i suoi occhi come ciò che gli consentono di incontrare una *persona*, un "tu" nel mondo; quando tuttavia è sottoposto alla visita, lo stesso paziente vive i suoi occhi come *cosa* di cui l'altro, il medico, dispone ai fini della diagnosi.

Una volta sottoposti alla visita gli occhi non sono più per il paziente una *possibilità* per essere-nel-mondo, ma solamente un *organo*. La stessa esperienza è vissuta di converso dal medico che incontra una *persona*, ma poi visita un organismo⁵.

⁴ E. Husserl, "Postilla" alle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1976, p. 917.

⁵ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 196.

Due solo allora i *modi*, e non le realtà, con cui il medico si confronta e si rapporta al paziente: il paziente è visto alternativamente come *persona* e come *organismo* perché oggetto di atti intenzionali radicalmente diversi.

Non ci troviamo dunque di fronte ad un dualismo nel senso dell'esistenza di *due sostanze*: quella organica e quella psichica, ma a due metodi d'indagine che evidenziano aspetti differenti dello stesso fenomeno. L'errore sta allora nell'identificare- e quindi ridurre- l'aspetto con la cosa⁶.

Intendere il paziente come apparato organico o psichico o ancora come corpo vivente non è senza conseguenze per i risultati conseguiti: dal punto di vista organico, infatti il paziente mi si mostra come fascio di tensioni nervose e contrazioni muscolari, da quello invece del corpo vivente (*Leib*) come soggetto di esperienze in successione che intenzionano diversamente un mondo che gli altri approcci, quello psichico e quello fisiologico, non hanno.

Si tratta allora di sostituire al dualismo anima-corpo, la *relazione corpo-mondo*.

Scriva Husserl:

*L'anima è il residuo di un'astrazione preliminare del puro corpo. Dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che un elemento integrativo del puro corpo. Ma (e ciò non deve essere trascurato) questa astrazione è un prodotto dell'atteggiamento del naturalista e dello psicologo che operano sul terreno naturale del mondo già dato, ovviamente essente. Su questa astrazione e sulla sua apparente ovvietà dovremo tornare. Qui basta rilevare che, nell'epoché fenomenologica, la pura anima non ha senso, nemmeno in quanto "anima tra parentesi", nemmeno in quanto mero "fenomeno"*⁷.

Al dualismo anima-corpo si sostituisce, come già ricordato, dunque la relazione corpo-mondo, dove per corpo si intende quel principio *ordinatore del mondo* che- come evento assoluto- dà ai fatti un ritmo, una cadenza, un senso in ragione del suo grado di coinvolgimento.

Il corpo, come *sum* del *cogito*, inoltre-proprio in virtù del suo essenziale autotrascendimento- chiama in causa anche gli *altri*, con il loro corpo, raggiunti nella loro identità egologica in virtù di una *intenziona-*

⁶ Scriva Husserl: "La cosa è propriamente ciò che nessuno ha mai visto realmente, perché è l'unità della molteplicità aperta e infinita delle mutevoli esperienze proprie e altrui" (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 191).

⁷ *Ivi*, p. 108.

lità indiretta: l'altro infatti non è presente a me stesso così come io lo sono a me stesso; degli altri mi è noto solo il loro comportamento che è annunciato nell'orizzonte dischiuso dalla mia originaria esperienza. L'altro, ci dice Husserl, allora si annuncia come "co-presenza" (*Mit-da*), cioè *si ap-presenta* nell'unica presenza originaria e diretta che è la mia⁸.

L'*appresentazione* è una presenza che si coglie in assenza, l'assenza cui la presenza rinvia; come tale, è un fenomeno che si dà quotidianamente, per esempio quando si tratta di percepire una cosa, che non si dà mai interamente e concretamente, ma sempre per profili, per *Abschattungen*.

Solo che nel caso di cose reali, come gli oggetti del mondo, le sintesi determinative possono completarsi (le facce di una casa per esempio possono essere viste in successione una per una), mentre nel caso dell'*alter ego*, per quanto lo aggiri, non si rivelerà mai come *Leib*, ma solo come *Körper*: solo in virtù di una "trasposizione appercettiva" o di un "appaimento analogico" (*analogische Paarung*) l'altro può essere co-inteso come soggetto o come altro io.

A questo riguardo, il corpo dell'altro non si presenta semplicemente come cosa tra le altre, ma come *potenza sulle cose* che si offrono rivestite (*Kleidungen*) di strati significativi- a me spesso estranei ed imprevisi- attribuiti loro dagli altri. Che si presentano, a loro volta, come centri di elaborazione di significati, di *Weltanschauungen* che, essendo diverse da quelle a me proprie, le decentrano e quindi le relativizzano.

Allargando lo sguardo egologico fino a includervi- per quanto indirettamente- anche gli altri, si cortocircuita quella sicurezza derivante all'io solipsistico dalla sua coestensione all'essere:

Anche quando sono diretto del tutto esclusivamente verso una cosa, io sono sempre anche, almeno implicitamente, in relazione con altri

⁸ Scrive infatti Husserl: "Nel caso dell'esperienza di un uomo in generale noi diciamo che l'altro ci sta innanzi, presente in carne e ossa. D'altro lato questo tipo di presenza non ci impedisce di ammettere immediatamente che veramente qui dinanzi a noi non è l'altro io stesso, con i suoi momenti coscienziale e i suoi fenomeni stessi (ossia quel che per lui è fenomeno) e nulla di ciò che appartiene alla sua essenza propria si porta alla datità originaria. Se il caso fosse questo, se ciò che appartiene all'essere proprio dell'altro mi fosse accessibile in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento del mio proprio essere, e in conclusione egli stesso ed io saremmo un'unica cosa" (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, p. 120).

in quanto co-soggetti della rappresentazione, [...] perché il mondo è dato a me come quel mondo che è dato a tutti. *La forma ontologica del mondo è quella del mondo per tutti*⁹.

Nell'intento quindi di sfuggire al paradigma dualistico fondato sulla separazione tra anima e corpo, non solo si è guadagnato un mondo, ma lo si è anche reso abitabile dagli altri.

3. Il corpo nel mondo greco

Il dualismo psico-fisico non può essere quindi l'ultima parola relativa al problema del rapporto tra anima e corpo, tra natura e spirito. Del resto già nel lontano passato, più precisamente nel periodo omerico, come già sopra anticipato, non si disponeva di un vocabolo per indicare ciò che da Platone in poi si chiamerà anima o corpo: i termini *psyché* e *sôma*- che a partire dal V secolo significheranno per il Greco e poi per tutta la tradizione culturale occidentale "anima" e "corpo"- sono sì presenti in Omero, ma con significati nettamente diversi.

La parola *sôma* infatti per Omero indicava il "corpo esanime", la "salma" e non il corpo vivente, il *Leib*; per designare ciò che oggi noi intendiamo con la parola corpo infatti Omero fa uso di vocaboli indicanti vari aspetti e figurazioni dello stesso.

La figura, la statura, l'aspetto del corpo erano resi con il termine *démas*; la pelle che delimita la superficie del corpo con il termine *chrí-os*; le membra con *guîa* e *mélea*.

Per Omero non esiste dunque una designazione unica del corpo, perché questo *vive al plurale*; è con Platone che la unificazione del corpo avviene al prezzo di una riduzione di questo a mera cosa, a *cadavere*: "Il corpo è pur sempre la tomba dell'anima, il luogo dove, per il momento, essa è sepolta"¹⁰.

Solo del corpo, inteso come cadavere, si può dire che è materia vivificata dall'anima; al contrario la denominazione pluralistica di Omero mira a non ridurre le membra del corpo a meri strumenti, ad oggetti, a cose.

Scriva Galimberti:

⁹ *Ivi*, "Appendice" XX al § 39, p. 493.

¹⁰ Platone, *Cratilo*, 400b-c.

Le membra del corpo non sono *cose*, ma *possibilità*. Il piede di Achille non è una “cosa”, ma la sua “possibilità” di correre e di battere in velocità l’avversario, allo stesso modo in cui il suo tallone non è il solido appoggio della gamba, ma la sua possibilità di morte. Nominando le membra Omero non nomina una molteplicità irrelata che poi il filosofo provvederà a unificare, ma nomina il corpo nelle sue possibilità, che sono poi quelle di abitare il mondo da *soggetto* tra le cose, e non da *cosa* tra le cose come accade al cadavere¹¹.

Non esiste per Omero l’anima dietro il corpo, come spettro nella macchina, ma l’occhio che vede, il cuore che batte, il piede che corre. La parola *psyché*, come la parola *sôma*, quando ricorre nei poemi omerici, ricorre solo in riferimento ad un corpo già cadavere o che sta per diventare cadavere: muorendo il corpo, la *psyché* abbandona il corpo per andarsene nell’Ade dove “vive” come ombra futile e vana in uno stato di disperata solitudine e malinconia. L’anima senza corpo è solo ombra (*eidolon*), mera parvenza.

Omero non ha ancora ridotto il corpo a materia inerte a disposizione dell’anima: non ha cioè funzionalizzato il corpo come *segno fisico* esprimente significati psichici; il corpo omerico non è mai immobile, perché di volta in volta assume la *situazione* che realizza le sue possibilità nel mondo.

I sentimenti dei personaggi omerici, come la collera per esempio, non rimandano mai, rappresentandolo, a qualcosa di interiore e di nascosto, ma si realizzano in azioni aventi un senso.

Del resto la parola *psyché* significa etimologicamente “respiro”, mostrando così il suo stretto legame con le funzioni corporee; essa non coincide nemmeno con l’io del soggetto. L’io dell’uomo, secondo la concezione omerica, non è la *psyché*, ma il corpo; tutte quelle attività che nella storia del pensiero occidentale saranno pensate come funzioni spirituali, sono in Omero attività corporee: il sentimento (*thymós*) ed il pensiero (*noûs*) sono per esempio connessi da Omero al cuore (*kardía*) ed al diaframma (*phrénes*). L’uomo omerico dunque non vive l’organo corporeo come una *cosa materiale*, ma come *espressione di una funzione*.

Platone, al contrario, separa l’organo dalla funzione, riducendo tutte le funzioni a funzioni dell’anima che così, paradossalmente rispetto alla concezione omerica, diviene la *vita del corpo*.

¹¹ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, cit., p. 29.

L'intenzione che promuove questa concezione dell'anima per Platone è quella di costruire un linguaggio che sia unico e valido universalmente: un *sapere*. Il corpo omerico infatti, proprio per la sua pluralità di funzioni, non è oggettivabile e non obbedisce a quella *logica disgiuntiva* per la quale una cosa è se stessa perché non è altro. Il linguaggio del corpo omerico è *polivalente*, passibile di fluttuazioni di significato.

Platone allora *ordina e cristallizza* queste oscillazioni di significato, adottando in pieno il principio di contraddizione che, applicato al corpo, lo fissa escludendo ogni eccedenza di senso dello stesso: il risultato è la strutturazione di un *sistema di equivalenza* che abolisce ogni ambivalenza simbolica¹².

Fissare il corpo significa in qualche modo controllarne le potenzialità, per *addestrarlo*, rendendolo così funzionale a una *logica dell'obbedienza* che oltre a vederlo come strumento facilmente addomesticabile, lo rende adeguato alle norme di funzionamento del potere, qualunque esso sia.

È a questo punto che tornano di attualità le riflessioni di Foucault sul potere e sulla sua relazione con il corpo.

Il potere del sovrano sui sudditi, dello Stato sui cittadini è impensabile senza quella rete densa di coercizioni che gravano sui corpi mediate da saperi, tecniche, discipline, imposte dal potere e al contempo volute da coloro che le subiscono in quanto dotate di un carattere protettivo o "coercitivo".

La coercizione infatti, al contrario della repressione, *costringe proteggendo* da possibilità giudicate svantaggiose e quindi di pericolose per la conservazione del potere.

I dispositivi tecnici di controllo del corpo sono tatticamente orientati a piegare il corpo senza abatterlo; istituzioni quali la famiglia, la scuola, i servizi e le comunicazioni "fissano" le potenzialità dei corpi, suscitandone determinati bisogni, incanalandone desideri, impiegandone efficientemente e produttivamente le forze.

Scrive Foucault:

In questa umanità centrale e centralizzata, effetto e strumento di complesse relazioni di potere, corpi e forze assoggettate da dispositivi di "carcerazione" multipli, oggetti per discorsi che sono a loro vol-

¹² Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, cit., p. 39 ss.

ta elementi di quella strategia, bisogna discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia¹³.

Questa prolungata battaglia del potere contro le potenzialità espressive e imprevedibili, quindi minacciose, del corpo era combattuta nell'antichità nella luce del giorno: il potere si vede, si manifesta, e il suo principio di forza è il gesto ostentato (si pensi alle *res gestae* dei Romani).

Nella società contemporanea invece il potere, resosi invisibile, espone alla visibilità i corpi che lo subiscono, affinché nella luce diurna essi possano essere controllati e disciplinati.

Il potere così si presenta nella discrezione di uno sguardo che vede senza essere veduto e vedendo, cosalizza i corpi privati dello spettacolo sontuoso del potere e obbligati a recitare una parte in un canovaccio già deciso.

Alla collaborazione silenziosa del potere con il corpo si è giunti, ci dice Foucault, *gradatamente*: quando il corpo era inteso come semplice substrato biologico dell'esistenza (*Körper*), le coercizioni del potere potevano esprimersi nel "marchio" rituale della vendetta consumata sul corpo dei condannati e all'interno di spazi pubblicamente visibili. Il terrore prodotto sugli spettatori da queste pratiche del potere tuttavia potevano sortire effetti nocivi per la sopravvivenza del potere stesso: di fronte infatti alla ferocia dell'esecuzione, il pubblico mostra i segni di una nascente solidarietà nei confronti del condannato, finendo con il sospettare latenti parentele tra il crimine ed il potere.

Da qui la necessità di un castigo senza supplizio e quindi indirettamente l'urgenza del potere di reimpostare l'ordine concettuale che presiede alla interpretazione del corpo: non più *Körper*, ma *Leib*. Umanizzando la sua prassi coercitiva infatti, l'istituzione non fa bersaglio del suo dispositivo di giustizia il corpo fisico, ma il corpo vivente nelle sue relazioni con il mondo.

Nasce così la prigione come luogo di isolamento di un corpo non più *marchiato* dalla tortura, ma *segnato* dalla sua collocazione obbligata in un luogo, la prigione appunto, che si incarica della sua rieducazione molto più efficace, ai fini della conservazione del potere, della violenza fisica della tortura.

¹³ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 340.

Nell'isolamento e nella solitudine, il corpo contrae *abitudini*, tracce della coercizione del potere; al marchio sulla carne iscritto dal potere del sovrano si sostituisce il segno iscritto dal corpo sociale nell'anima del prigioniero: un'anima che, in un mondo laicizzato, non potendo più salvarsi nell'aldilà, deve essere recuperata, quindi rieducata in questo mondo. È nella più recondita sede della personalità che il potere vuole arrivare, per giudicare istinti, passioni, disadattamenti.

L'occhio della giustizia quindi si serve pretestuosamente dell'azione criminosa per condannare la natura intera dell'individuo, la sua personalità, la sua anima appunto.

Scrive Foucault:

Il supplemento dell'anima che la giustizia si è assicurato, in apparenza esplicativo e limitativo, è, in effetti, annessionista. Da quando, centocinquanta o duecento anni fa, l'Europa ha dato vita ai nuovi sistemi penali, i giudici, a poco a poco, ma con un processo che risale a molto lontano, si sono messi a giudicare qualcosa di diverso dai reati: "l'anima" dei criminali¹⁴.

Le discipline del potere hanno cercato dunque fin dall'inizio di inscrivere il corpo non nell'ordine dei segni, ma in quello degli *esercizi*, piegando il corpo alla regolarità degli orari, dei movimenti, delle attività, del lavoro e delle abitudini in genere. Disciplinando il corpo infatti, se ne aumentano le forze in termini di economia e di utilità, rendendole al tempo stesso docili alle politiche di controllo. La disciplina in quest'ottica si mostra, secondo Foucault, come "una anatomia politica del dettaglio"¹⁵.

4. Ragione e follia

Quanto finora detto, si giustifica come tentativo operato nell'ambito politico e sociale di razionalizzare e così depotenziare l'ambiguità politica ed eversiva della corporeità, per renderla funzionale ai meccanismi di conservazione del sistema sociale.

In questa ottica anche la psichiatria classica è stata fin dall'inizio espressione di una ideologia che consonante con l'organizzazione sociale

¹⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 21-22.

¹⁵ *Ivi*, p. 151.

dominante ha eretto le sue istituzioni con la convinzione di *segregare* l'anormale, il non intelligibile, in altri termini l'irrazionale.

Il manicomio, secondo questa prospettiva, diviene quel dispositivo in grado di "far diventare razionale l'irrazionale"¹⁶. Entrando in un manicomio uno smette di essere *folle* per trasformarsi in *malato*.

La psichiatria fenomenologica, facendo perno sulla "comprensione" delle modalità con cui il soggetto, indistintamente sano o folle, si manifesta nel mondo, dischiude un campo di analisi che rende la follia in qualche modo intellegibile, o comprensibile. In questa rivisitazione della impostazione psicopatologica- si pensi a Goffman in America, a Cooper in Inghilterra, a Callieri, Borgna e Basaglia in Italia- che assume le forme di una "antipsichiatria", ragione e follia sono entrambi espressione della *condition humaine* che per dare parola ai propri bisogni e ai propri desideri si avvale ora del linguaggio della ragione condivisa, ora di quello della irrazionalità.

Si tratta allora di evitare l'assorbimento di questi linguaggi entro le coordinate teoriche di un'unica Ragione.

Scrive Basaglia:

La ragione comincia a separare ciò che le somiglia da ciò che non riconosce o che accetta di riconoscere come proprio solo nel momento che lo circoscrive e lo domina. A questo punto la follia cessa di essere accettata come una delle possibilità dell'umano, e diventa oggetto di una pietà e di una comprensione, in cui la responsabilità dell'atto viene imputata alla sragione, non più all'individuo, del quale la ragione si appropria nel momento stesso in cui lo deresponsabilizza. Assumendo su di sé la responsabilità della sragione, la ragione- in questo atto umanitario e scientifico- tiene in suo potere l'uomo "sragionevole", poiché non potendo punire l'atto riprovevole, finisce con il punire l'individuo intero, attraverso la punizione dell'intero suo comportamento, mettendo in moto i processi di controllo e di modificazione della condotta sui quali si incentrano la "cura" e la "terapia"¹⁷.

La chiusura dei manicomi, nell'intento di Basaglia, realizzata in Italia nel 1978 con la legge 180, ha lo scopo anche di mettere la società di fronte ai disagi che la attraversano quali la miseria, l'indigenza, la tossi-

¹⁶ F. Basaglia, *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 34.

¹⁷ F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, "Follia/delirio", in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1979, vol.VI, p. 264.

codipendenza e l'emarginazione, facendo "parlare" la miseria senza tradurla in malattia reclusa, senza parole, entro mura ben cintate.

Alla luce di queste brevi considerazioni, servendoci della figura di Ludwig Binswanger, fondatore dell'approccio fenomenologico alla psichiatria, cerchiamo di tratteggiare un percorso alternativo rispetto alla tradizione filosofica occidentale nella definizione di una concezione non naturalistica del corpo.

Si è già parlato abbastanza dell'intenzionalità e della trascendenza del corpo, quindi, per brevità, si può passare direttamente ad altre connotazioni appropriate dello stesso.

5. *Il corpo come apertura originaria e l'alienazione del mondo*

Le cose del mondo rimangono nella loro *inseità* finché il corpo le ignora; quando il corpo ha cura delle cose, allora queste acquisiscono un volto familiare od ostile a seconda del segno intenzionale con cui vengono caricate dallo stesso. La cosa dunque, prima di essere segno di funzioni intellettuali superiori, si offre, carica di significati pratici, nella sua accessibilità o inaccessibilità alla manipolabilità del corpo. Il passaggio dalla natura alla cultura avviene già in virtù di questo investimento intenzionale del corpo: la cosa porta con sé un alone di soggettività offrendosi al soggetto come *natura acculturata*.

Solo all'atteggiamento naturalistico le cose appaiono sotto il mero profilo di estensioni spazio-temporali:

[...] è sin da principio evidente che *tutti i predicati* che noi attribuiamo alle cose sotto i titoli di gradevolezza, bellezza, utilità, adeguatezza pratica, perfezione rimangono interamente fuori delle nostre considerazioni (valori, beni, oggetti diretti a un fine, utensili, buono-per-qualcosa, ecc.). Questi predicati non riguardano lo studioso della natura nel senso che il naturalista le attribuisce¹⁸.

Il pensiero tende ad oggettivare corpo e mondo, trasformandoli in *idee* e così razionalizzando l'*originario sentirsi* dischiuso al mondo da parte del corpo: solo nell'*accoppiamento* con le cose del mondo, il soggetto dismette le vesti di soggetto pensante ed *acosmico* per sentire, volere, in una parola, vivere il mondo.

¹⁸ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro secondo, Einaudi, Torino 1965, pp. 7-8.

Scrive Koffka che un oggetto prima ancora di apparire azzurro, levigato, circolare si mostra come attraente o ripugnante¹⁹.

La nostra apertura originaria al mondo è anteriore ad ogni unità trascendentale dell'io penso: perché il mondo possa essere pensato è necessario che non sia ignorato; in questo senso, la deduzione trascendentale di Kant dimentica proprio ciò a partire da cui è possibile: essa cioè stabilisce, a priori, il mondo così come *deve essere*, ignorandolo come è *di fatto* e tradendo così l'esigenza di mantenersi fedele all'esperienza.

Si tratta quindi di recuperare, ad di qua del formalismo della coscienza, la *comunicazione sensoriale* del corpo, re-imparando a vedere, ad udire, a sentire.

La scienza, in questo percorso di riappropriazione della corporeità, non può venirci in aiuto, perché non si può abitare un mondo che è corporeo e terrestre utilizzando soltanto le facoltà superiori della mente, un pensiero puro dimentico del mondo.

Passando in rassegna tutti gli sviluppi della modernità occidentale, si ha la sensazione che il soggetto sia stato preso dalla smania di proiettarsi in se stesso, piuttosto che nel mondo: questo interesse esclusivo per l'io ha così in qualche modo portato ad una crescente *alienazione del mondo*, piuttosto che del sé.

L'enorme sviluppo tecnico delle scienze ha contribuito in maniera determinante a questo processo di alienazione, riducendo il nostro sentimento di *terrestrità*:

Solo ora l'uomo ha preso pieno possesso della sua residenza terrena e ha abbracciato gli orizzonti infiniti, che erano aperti e al tempo stesso proibiti a tutte le età precedenti, in un globo di cui conosce il profilo maestoso e la dettagliata superficie come conosce le linee del palmo della sua mano. E proprio quando fu scoperta l'immensità dello spazio disponibile sulla terra, cominciò la nota contrazione del globo, per cui nel nostro mondo (che, pur essendone il risultato, non è assolutamente identico al mondo dell'età moderna), ogni uomo è tanto un abitante della terra quanto lo è del suo paese. Gli uomini vivono ora in una continuità globale che le stesse dimensioni della terra, una continuità in cui anche la nozione di distanza, che è sempre inerente anche a una contiguità di parti perfettamente continua, ha ceduto all'assalto della velocità²⁰.

¹⁹ Cfr. K. Koffka, *The Growth of the Mind*, London-New York 1925.

²⁰ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 184.

Questa contrazione della terra è il frutto del perfezionamento della visione sintetica della mente che, facendo uso di simboli, di numeri, di modelli ha condensato e ridotto la distanza fisica terrestre alle dimensioni dei sensi naturali e della percezione corporea.

Staccandosi dalla terra con gli aeroplani, l'uomo moderno ha ridotto le distanze terrestri; paradossalmente poi questa conquista si realizza in virtù di un distanziamento accresciuto tra l'uomo e la terra: per poter vedere e dominare meglio qualcosa devo distanziarmene.

L'opera di *smitizzazione* delle nostre capacità sensoriali avviata in modo sensibile da Galilei ci ha abbandonati ad un universo dalle qualità ignote- perché extrasensoriali- registrate da strumenti di misurazione i cui indici assomigliano a quelle così come un numero di telefono ad un abbonato. Invece di qualità fenomeniche, ci accontentiamo oramai solo di indici di misurazione che rimandano ai nostri strumenti di misurazione, quindi in ultima analisi a noi stessi:

Decisivo è qui non è il fatto che gli uomini agli inizi dell'età moderna credessero con Platone nella struttura matematica dell'universo né che, una generazione più tardi, credessero con Cartesio che la conoscenza certa è possibile solo quando la mente gioca con le proprie forme e formule. Decisivo è l'assoggettamento assolutamente non-platonico della geometria al trattamento algebrico, che rivela l'ideale moderno di ridurre i dati e i movimenti sensibili, che hanno uno sfondo terrestre, a simboli matematici. Senza questo linguaggio simbolico privo di referenti spaziali, Newton non sarebbe riuscito a unire l'astronomia e la fisica in una sola scienza o, in altri termini, a formulare una legge della gravitazione dove la stessa equazione descriverà i movimenti dei corpi celesti nel cielo e il moto dei corpi terrestri sulla terra²¹.

La manipolazione e calcolabilità del mondo è possibile solo a partire dall'esterno, dall'universo in cui collocare la leva archimedita con cui dominare e controllare il mondo.

6. Il corpo che abita il mondo

Solo abitando il mondo con il mio corpo posso conoscerlo: *abitare* non è *conoscere*, ma è *sentirsi a casa* in una dimensione spazio-temporale che ci è familiare, perché carica emotivamente di nostri vissuti.

²¹ *Ivi*, p. 196.

L' *in-essere* del corpo proprio nel mondo non ha il carattere di quella presenza spaziale che connota le cose intese come *Körper*; l'*in* non ha qui, come suggeritoci da Heidegger, il valore di un semplice *indice spaziale* (come l'esser-dentro di una cosa in un'altra).

Riferendosi al *Dasein*, Heidegger scrive:

“In” deriva da *innan*-abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'*in-essere* appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo indicato come l'ente che io sempre sono. L'espressione “sono” è connessa a “presso”. “Io sono” significa, di nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. “Essere” come infinito di “io sono”, cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con...[...] L'“esser-presso” il mondo, come esistenziale, non può in alcun modo significare qualcosa come l'esser-presente-insieme, proprio delle cose che si presentano dentro il mondo²²

Nell'abitare le cose si trasfigurano, trascendendo la loro pura oggettività che le mantiene nell'anonimia, per corrispondere ai nostri gesti, ai nostri bisogni, alle nostre paure ed alle nostre speranze.

È nel nostro corpo che vive la verità, perché questa non si origina da un confronto o da una deduzione apodittica, ma dalla frequentazione da parte del nostro corpo del mondo; una frequentazione che gli consente di contrarre *abitudini*.

Il vissuto originario della verità si muove su un piano antepredicativo: il bambino, nel rapportarsi alle cose, non è mosso dalla coscienza, ma dal corpo che le raggiunge, le vuole toccare, ci vuole giocare, le vuole ispezionare sulla base di significazioni che sono delimitate dalle possibilità del suo corpo.

Prima di essere nello *spazio* e nel *tempo*, le cose si collocano nell'orizzonte di significatività e di *Sinngebung* costituito dalle necessità e possibilità del corpo.

Il mio corpo non è staticamente nello spazio e nel tempo, ma, al contrario, sono lo spazio ed il tempo a *dischiudersi* nell'orizzonte di possibilità pratiche del corpo: avvicinandosi o allontanandosi dalle cose, ed impiegando un certo tempo per farlo, dispieghiamo e distendiamo le dimensioni *estatiche* dello spazio-tempo umano.

²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 78-79.

E queste dimensioni le si percorre “come un viandante percorre un sentiero, non come un topografo misura la strada”²³.

Per il corpo il mondo non è solo il luogo che lo ospita, ma anche il polo in cui esso si proietta: certo non essendo il mondo, e mantenendo perciò la sua alterità ed ambivalenza, il corpo interroga il mondo, e nel caso di risposte negative alle sue istanze ed urgenze, interviene per modificare la disposizione delle cose che, almeno fino adesso, sono sorde alle sue domande ed ai suoi bisogni.

Si tratta dunque, direbbe Bachelard, di tastare il “coefficiente di aversità” degli oggetti, le loro resistenze o la loro disponibilità ad essere incontrati.

Il mio corpo ritrova il suo senso autentico solo atteggiandosi in vista di un *compito attuale o possibile*; e l'ambito in cui esso realizza i suoi compiti non è una *spazialità di posizione*, ma una *spazialità di situazione*.²⁴

Se si applica, ci dice Merleau-Ponty, la parola “qui” al corpo proprio, essa non indica una posizione determinata dal rapporto con altre posizioni o coordinate esterne, ma “l'installazione delle prime coordinate, l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto, la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti”.²⁵

Lo spazio corporeo rappresenta dunque in questa prospettiva quella zona di non essere sul cui sfondo possono darsi figure precise e *privilegiate*; il loro darsi dipende dal loro essere *poli* verso cui il corpo si dirige per conseguire i suoi scopi. In ultima analisi, il mio corpo si dà come *forma* o come *schema corporeo* entro le cui coordinate il mondo mi appare ed ha un senso.

Il corpo proprio è per Merleau-Ponty il *terzo termine* della struttura figura e sfondo; ogni analisi dello spazio corporeo che tenga conto solo di punti e figure risulta astratta, nella misura in cui questi non possono

²³ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 129.

²⁴ Scrive Merleau-Ponty: “Se io sono in piedi e tengo la mia pipa chiusa nella mano, la posizione della mano non è determinata discorsivamente dall'angolo che essa fa con l'avambraccio, l'avambraccio con il braccio, il braccio con il tronco e infine il tronco con il suolo. Io so dove è la pipa in virtù di un sapere assoluto, e *con ciò* so dove è la mano e dove è il corpo, così come nel deserto il primitivo si orienta immediatamente senza dover ricordare e addizionare le distanze percorse dopo la partenza e gli angoli di deriva” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 153).

²⁵ *Ivi*, p. 154.

essere concepiti se non all'interno degli orizzonti aperti dallo spazio corporeo e da quello esterno.

Lo spazio corporeo è uno *spazio orientato*:

Quando dico che un oggetto è *su* un tavolo, con il pensiero io mi pongo sempre nel tavolo o nell'oggetto, e applico a essi una categoria che in linea di principio si attaglia al rapporto fra il mio corpo e gli oggetti esterni. Senza questa portata antropologica la parola "su" non si ndistingue dalla parola "sotto" o dal termine "accanto" [...].²⁶

Nella risignificazione esistenziale del corpo, anche le "parti" che lo compogono subiscono una risemantizzazione: gli arti del corpo proprio non sono semplici articolazioni strumentali, ma *orizzonti di trascendimento e di possibilità*, dall'infilarsi i pantaloni fino al camminare, passeggiare o giocare al football²⁷.

La gamba è la mia casa e al contempo è la possibilità *che io sono* di giocare, correre o allenarmi; il corpo-cosa invece, mi si dà come chiusura, irrigidimento e morte di possibilità mie proprie: è *corpo-per-gli-altri*.

Il corpo proprio è *essere-per-sè*: tutto corpo e coscienza e non solo. La coscienza non gli si giustappone come *dàimon*, dal di dietro o come spettro nella macchina. Essa non è correlato del *Leib*, ma "parte" costitutiva con e nel corpo della mia presenza nel mondo. In questa relazione *impegnata* con il mondo, la coscienza non si coglie mai, se non astrattivamente, come puro *theorein*. Lo spazio di comprensione e di significazione che essa, assieme al corpo, dischiude è uno *spazio odologico*: uno *spazio originario* solcato da strade, rotaie, strumenti che le sono semplicemente di fronte (*Gegen-stand*), ma *promettono* incontri, contatti, manipolazioni, azioni, ecc.

Scriva Rainer Maria Rilke

Io temo tanto la parola degli uomini.
Dicono tutto sempre così chiaro:
questo si chiama cane e quello casa,
e qui è l'inizio e là è la fine.
E mi spaura il modo, lo schernire per gioco,
che sappian tutto ciò che fu e sarà;
non c'è montagna che li meravigli;
le loro terre e giardini confinano con Dio.
Vorrei ammonirli, fermarli:state lontani.

²⁶ *Ivi*, p. 155.

²⁷ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 353.

A me piace sentire le cose cantare.
Voi le toccate: diventano rigide e mute.
Voi mi uccidete le cose²⁸.

Solo se si mantiene il mondo delle cose entro le coordinate corporee dello spazio odologico, le cose ci possono parlare, cantare o rimanere in silenzio, sfuggendo a quella *trasformazione euclidea* che le rende funzionalmente monocordi, metalliche e sorde: in altre parole, prive di senso.

Come esempio di spazio odologico si può prendere in considerazione il *mondo-per-la-mano*; la mano possiede diverse funzioni operative: può essere applicata su ciò che si trova nel suo raggio d'azione o su quanto ne è al di fuori, sul proprio corpo, oppure su se stessa.

L'*uso della mano*- che va dal contatto fino all'afferrare- consente all'uomo la costruzione di un "mondo-per-la-mano", un mondo cioè incorporato, accertato, manipolato.

La mano per funzionare in modo sensato ha bisogno del mondo concreto delle cose. Caratteristica fondamentale della mano è la sua apertura al mondo, il suo interesse per gli oggetti e la sua dipendenza da essi; essa si costituisce come *ponte* o *passaggio* dal corpo al mondo circostante.

Oltre a esplorare il mondo, la mano può rivolgersi verso se stessa nell'*autoriferimento*: se gli oggetti, da un lato, reagiscono all'uso delle mani, con uno specifico *comportamento di risposta*, queste ultime integrano la loro modalità di interazione con schemi motori, immagini e modelli.

Il contatto con le cose fa nascere la certezza che l'oggetto c'è; una certezza che non è tuttavia equivalente alla constatazione che un mondo esterno c'è. Anche perché l'accertamento, come suggeritoci da Wittgenstein, non si riferisce mai a un semplice oggetto, ma ad un intero contesto. La realtà non è "scoperta" indipendentemente dal sistema di coordinazione motoria entro cui è organizzata.

L'oggetto toccato esiste nella misura in cui la sua manipolazione e la sua risposta sono incorporate nell'agente. Nella costituzione del *mondo-per-la-mano* rientra sia il comportamento di risposta delle cose che la costituzione materiale della mano.

²⁸ Cfr. R.M. Rilke, *Le poesie giovanili* in Id., *Poesie. 1895-1908*, vol. I, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, pp. 18-101.

Oltre all'accertamento, il contatto produce una seconda funzione: l'*indicare*, cioè il rinviare all'oggetto con le sue particolari qualità. Che non sono né nelle cose stesse, né nel soggetto, e nemmeno nell'interazione tra i due. Le qualità dell'oggetto tuttavia non sono indipendenti dall'indicare stesso: qui la fallacia di quell'approccio spiritualistico secondo cui le qualità di un oggetto possono essere costruite mediante una attività spirituale, atti intenzionali, senza partecipazione corporea. L'indicare infatti mostra l'oggetto con l'aiuto del corpo.

7. Binswanger vs. Heidegger

Una analisi costitutiva della corporeità non può essere separata, da quanto fin qui detto, dal suo legame con i progetti di mondo con cui la corporeità si misura. È all'interno di questo plesso concettuale che l'indagine sulla corporeità si connota in termini esistenziali, o come direbbe Binswanger, *antropoanalitici*. Questi si preoccupa di articolare sul *piano ontico* quanto Heidegger declina invece sul *piano ontologico*: ciò comporta il passaggio dall'analisi della struttura dell'essere allo studio di *questa o quell'esistenza*.

È per questo motivo che Binswanger approda ad una modalità di riflessione antropoanalitica che ricorda il Sartre dell'*Etre et le néant* per il quale il senso del mondo è affidato alla responsabilità di ogni essere umano:

Noi scegliamo il mondo non nella sua ossatura, ma nel suo significato. [...] Questa scelta originaria del mondo crea tutti i motivi e tutti i moventi che possono condurci a delle azioni parziali, e dispone il mondo con i suoi significati, i suoi complessi utensili e il suo coefficiente di avversità²⁹.

Ogni soggetto, nella prospettiva sartriana, può cambiare il suo stile di vita, solo nella misura in cui cambia il suo modo d'essere nel mondo, il suo *progetto originario* con cui esso si identifica.

È per questo che il rifiuto letterario di Sartre di fare una escursione in montagna acquista alla luce di quanto sopra detto una intellegibilità diversa e più profonda: egli avrebbe potuto agire diversamente, ma al prezzo di cambiare radicalmente la totalità organica dei progetti *che egli è*.

²⁹ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 561-563.

Come scrive Sartre:

Non c'è dubbio che io avrei potuto fare diversamente, ma non è questo il problema. Bisognerebbe piuttosto formulare il problema in questo modo: potevo io fare diversamente senza modificare sensibilmente la totalità organica dei progetti che io sono? [...] In altre parole: avrei potuto fare diversamente, senz'altro, ma a quale prezzo? Al prezzo di una trasformazione radicale del mio essere-nel-mondo.³⁰

Anche l'*apriori esistenziale* di Binswanger si profila come un progetto originario della singola esistenza; Galimberti osserva acutamente a proposito di Binswanger:

Tutto ciò non ha niente a che fare con il progetto heideggeriano, per il quale il significato dell'esperienza, degli oggetti, dell'ente non dipende da *colui che conferisce significato*, ma dall'*essere* che, come presenza originaria, è offerta di significati.³¹

Questo non significa che il contributo heideggeriano alla antropoanalisi binswangeriana sia nullo o limitato: Heidegger, introducendo l'esistenziale "essere-nel-mondo" e caratterizzandolo come trascendenza ha reso possibile il superamento della scissione tra soggetto ed oggetto e quindi l'unità di presenza e mondo.

L'adozione inoltre del vocabolario heideggeriano consente a Binswanger di operare una vera e propria *rivoluzione copernicana* nell'ambito della psichiatria: grazie al superamento del dualismo soggetto-oggetto infatti, si ha la possibilità di comprendere sia l'alienato di mente sia la persona "sana", soggetti appartenenti allo stesso mondo anche se il primo vi appartiene con modalità percettive e comportamentali differenti.

Il "malato" mentale infatti vive non più fuori dal mondo, ma nell'unico mondo a lui accessibile in virtù della sua alienazione vista ora come estremo tentativo di poter esser se stessi.

La psicologia antropoanalitica di Binswanger non comprende i fenomeni rifacendosi a teorie già precostituite e preconfezionate perché ciò che conta è la *descrizione* delle modalità in cui l'umana presenza (*Dasein*) si dà nella sua integrità costitutiva.

Se tutte le manifestazioni del *Dasein*, quelle sane così come quelle malate, sono possibilità propriamente umane, allora il criterio normati-

³⁰ *Ivi*, p. 562.

³¹ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, cit., pp. 230-231.

vo per distinguere le varie *Gegebenheitsweisen* della presenza non può essere quello fornitoci dalla psichiatria classica. Binswanger in effetti si rifà al concetto heideggeriano di “comprensione” (*Verstehen*) in base al quale ogni esistenza incontra il mondo secondo una sua specifica modalità comprensiva (*Umsicht*) che si rivela nel modo in cui si rendono significanti le cose del mondo stesso.

Il luogo in cui questa comprensione si attua è il linguaggio che *viene lasciato dire ciò che dice* affinché si riveli il progetto con cui l'esistenza si rapporta al mondo.

I casi allora in cui si rivelano quelle forme di rapporto con il mondo che noi superficialmente etichettiamo come patologie, sono, per la psichiatria fenomenologica di Binswanger, riconducibili ad una distorta mondanizzazione (*Ver-weltlichung*) della presenza, nel senso di una sua “contrazione” che è al tempo stesso un “impaludarsi”, un “farsi terra” del mondo, come il caso Ellen West sembra dimostrare³².

In questi casi in luogo della libertà di fare sì che il mondo “accada” (*Freiheit von Geschehenlassen von Welt*) subentra la *non libertà* dell'essere dominati da un determinato progetto di mondo vissuto come una gabbia, una prigione.

A questo punto dell'analisi è d'uopo chiedere che cosa accade sul piano della corporeità, in questo contributo “oggetto” d'indagine, quando i progetti di mondo dell'esistenza sono compromessi.

Esistere, da un punto di vista antropoanalitico, è vivere la coincidenza tra l'io, il corpo e la presenza dischiudente un mondo.

Io sono lo sguardo che esplora il mondo delle cose, così come io sono il braccio che afferra un oggetto: per l'io cioè il corpo non si dà come uno strumento attraverso cui si dispiega la presenza: l'io non ha davanti a sé il corpo, ma il mondo.

L'alienato è colui che, in questa prospettiva, vive il corpo come “altro” da sé; per quanto presenza e corporeità coincidano infatti, la prima è pur sempre presenza al mondo, non al corpo.

La presenza di sé non può essere circoscritta nei limiti dell'epidermide che l'avvolge, perché essa è sempre fuori di sé sino a raggiungere i limiti dell'orizzonte sensoriale entro cui il progetto di mondo si costituisce.

Scrive Galimberti:

³² Cfr. L. Binswanger, *Il caso Ellen West e altri saggi*, Bompiani, Milano 1973.

Una mano che si pro-tende non compie un movimento, ma apre un cammino verso un oggetto che lo sguardo aveva già raggiunto e in qualche modo aveva consegnato alla mano per non arrendersi al vuoto desiderio. Sottratto al circuito del pro-getto, il corpo diventa incomprendibile, come incomprendibile diventa il *comportamento manierato*, dove il gesto non si protende nel mondo, ma ricade nell'artificiosa costruzione di sé³³.

Quando il progetto di mondo subisce un processo di involuzione, allora il corpo diviene lo sfondo della presenza che così ripiega narcisisticamente su di sé, senza la forza di oltrepassare la sua immagine.

Solo nella coincidenza con il proprio corpo e la propria presenza l'io si "sente bene", "a casa propria", ascoltandosi vivere; questa coincidenza poi mi consente anche di "pensare" l'altro che è il suo corpo offrendosi al mio sguardo. Senza il suo corpo non sarebbe per me. Qui essere e apparire corporeo sono la stessa cosa.

La relazione dunque qui indagata tra corporeità, presenza e soggetto egologico è caratterizzata dalla coincidenza di queste manifestazioni nel *Dasein*; rimane tuttavia da chiedersi se per caso non intervengano altri ordini di riflessione quando si tratti di indagare questo rapporto non a partire dall'io *che sente*, ma da quello *che vuole*.

Anche qui si tratta di rimettere in discussione gran parte della tradizione filosofica occidentale che nell'atto volontario ha visto la dialettica tra un io che vuole ed un corpo che gli resiste.

Se vale quanto detto sopra e cioè il fatto che un progetto, una azione non possa realizzarsi senza passare attraverso il corpo, allora è necessario che l'atto volontario, affinché "prenda corpo" il progetto che si prefigge di realizzare, si configuri non come una decisione isolata dell'io, ma "come un'orientazione della presenza in base alla disponibilità corporea"³⁴.

8. Il tempo del corpo

Il corpo, nascendo e morendo, è tempo, per questo motivo la scienza, non conoscendo il tempo dell'esistenza, non può comprenderlo come corpo vivente; essa infatti, raccoglie in una presenza contemporanea

³³ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 273.

³⁴ *Ivi*, p. 274.

tutti i momenti del tempo, negando implicitamente il fatto che il tempo *si fa*, più che *essere*.

Il pensiero scientifico così riveste del carattere di *eternità* le sue leggi, dimenticando che queste sono acquisizioni e quindi il presente di un passato.

Se, al contrario si *risolve* l'eternità nel tempo, allora si comprende come l'eternità ricercata dal pensiero scientifico, così come da quello religioso, non è una dimensione al di là del tempo, accordo e recupero del passato e dell'avvenire.

Scrive Heidegger:

La temporalizzazione non è una "successione" (*Nacheinander*) delle e-stasi temporali. L'avvenire non è *posteriore* al passato e quest'ultimo non è *anteriore* al presente. La temporalità si temporalizza come avvenire-che-va-al-passato-venendo-al-presente³⁵.

Non si può uscire dal tempo, e se si crede di farlo non ci si accorge che in questo modo, più che abitare il mondo, lo si sorvola solamente: mancando l'oggetto d'indagine nel tentativo di possederlo una volta per tutte ed immutabilmente.

Nell'indagare il mondo ed i suoi fenomeni, compreso il corpo, si è sempre in un luogo e la puntualità della localizzazione condiziona sempre l'indagine.

Per abitare allora il mondo si deve in qualche modo aderire alla complessità fenomenica che lo anima che rinvia sempre al di là della sua manifestazione: ogni evento mondano porta sempre con sé la promessa di un "altro da vedere".

Il tempo si costituisce nella mia *relazione* con le cose del mondo e questa costituzione è resa possibile non dalla coscienza *sic et simpliciter*, presa dal desiderio di oggettivare e così dominare con uno sguardo *ubiquo* il mondo nella sua totalità, ma dal mio corpo.

Scrive Galimberti:

Se mi trovo alla foce dove il fiume si dilata per affogare nel mare, il suo corso d'acqua è un passato; se mi trovo alla sorgente, il suo itinerario è un avvenire che, percorso, *mi* dischiuderà paesaggi sempre nuovi. Non è il passato che genera il presente, né il presente che genera il futuro, il futuro non è preparato da un passato, ma si fa incon-

³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 507.

tro come la notte al viandante che ha alle spalle un giorno di cammino³⁶.

I *tempora* per Heidegger non sono legati da relazioni di *causalità*, ma da rimandi *e-statici* in quanto, non essendo semplicemente *stati*, si protendono uno verso l'altro: e questa protensione accade in virtù di un nostro interessamento prospettico: il passato non è passato ed il futuro non è futuro se non in rapporto ad una relazione prospettica instaurata da un soggetto corporeo sempre in situazione.

La relazione di trascendenza del corpo verso il mondo traduce per così dire quella di *ulteriorità* o di *eccedenza* costitutiva dei *tempora*, tanto più che *progettandosi* nel mondo, il corpo ricrea quel circolo ermeneutico instaurato dai legami temporali: la gettatezza (*Geworfenheit*) di questo, cioè il suo essere sempre localizzato da una circostanza o più in generale irretito in una storia, non preclude la possibilità di intervenire ed incunearsi nel mondo, dispiegandone un nuovo senso, così come l'evento della *nascita* sembra testimoniare.

9. Una questione di metodo

Quanto fin qui detto può forse risultare paradossalmente ancora troppo teorico, con altre parole, “filosofico”.

Adottando tuttavia fin dall'inizio una interpretazione fenomenologicamente antiriduzionistica della corporeità così come di tutte le dimensioni a questa correlate, ci si dischiude campi di praticabilità finora impensati che hanno risvolti, per esempio sul piano delle cosiddette “malattie mentali”, sorprendenti.

Vengo al punto: ciò che da un punto di vista meramente psichiatrico è per esempio una “psicosi”, un processo morboso che è proiettato sull'organismo e sulla struttura e funzioni del cervello, dal punto di vista di un approccio antropoanalitico invece, diventa invece uno svuotamento, un *esser-vuoto* o un *esser-buco*, di una intera forma di esistenza.

Per l'analisi clinica la storia della *vita* del paziente si trasforma in storia della malattia, i fenomeni espressivi dello stesso in contrassegni o sintomi di qualcosa, che non si presenta in essi, ma che si cela dietro a questi, vale a dire la malattia; in luogo delle interpretazioni fenomenologiche compare la *diagnosi*.

³⁶ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 146.

Ma i giudizi diagnostici sono pur sempre giudizi di *valore biologico*³⁷.

Se operiamo un rivolgimento d'atteggiamento, una opportuna scelta metodologica allora, invece di trovarci di fronte al malato che la sintomatologia *chiude* entro i confini del discorso clinico, che spiega ma non significa, ci addentriamo al contrario in manifestazioni variegata e complesse dell'esser-nel-mondo di una persona unica.

Queste ultime ci dischiudono un *mondo del paesaggio*, caratterizzato dalla *limitazione* e dalla *oppressione* (offuscamento, buio, notte, freddo, bassa marea, ecc.) in cui il Sé, spaesato, brama la libertà del vuoto, esprimendola per esempio, con il bisogno di ascendere nell'aria; un *mondo delle cose* in cui la presenza del *Dasein* si ambienta così come ci si ambienta in un buco, una cantina, un sepolcro, prigionieri di pareti, muri, ceppi, ecc.; un *mondo animale* segnato dall'esser-messo-in-prigione (*Eingelochtsein*) in cui il Sé avverte il vuoto come puro vegetare; un *mondo del pensiero* in cui il Sé indulge, rinuncia ai suoi progetti alati, circondato da spettri che lo accusano, lo scherniscono e che lo inchiodano a una idea-fissa che tramuta la sua brama di libertà in disperazione; fino a un *mondo della corporalità* in cui l'oppressione e la limitazione si esprimono nei termini, per esempio, dell'esser-grasso e di fronte a cui il Sé cerca di reagire volendo-esser-magro, sfuggendo così a quel senso della vita che lo imprigiona nell'orizzonte di una dialettica biologica tra riempimento e svuotamento.

Se in questo saggio si è voluto privilegiare il metodo d'indagine antropoanalitico non è soltanto per i vantaggi che questo offre ad una intellegibilità delle patologie psico-fisiche, ma anche per le interne contraddizioni dell'approccio psichiatrico e psicoanalitico.

Che soffrirebbe di una sconnessione tra *impianto teorico* da un lato e *prassi terapeutica* dall'altro; la teoria psicoanalitica per esempio risponde ai criteri esplicativi, fondati sulla riduzione biologistica, delle scienze naturali; la prassi terapeutica invece obbedisce all'ideale di comprensione che è proprio dell'umano.

Tuttavia è opportuno precisare che la fenomenologia così come l'esistenzialismo più che sorreggere un metodo terapeutico, assolvono forse alla funzione di rischiarare la comprensione della struttura dell'Esserci in termini appunto non naturalistici, declinando la suggestione di poter spiegare la totalità dell'umano. Alla onnipotenza (*Allmacht*) della

³⁷ Cfr. L. Binswanger, *Il caso Ellen-West ed altri saggi*, cit., p. 179 ss.

spiegazione scientifica, l'approccio fenomenologico al *Dasein* preferisce l'impotenza (*Ohnmacht*) di una comprensione che lascia essere (*frei-lassen*) le cose per quelle che sono, cioè progetti di presenza dell'Esserci³⁸.

³⁸ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, cit., p. 235.