

# HUMANA MENTE

ISSUE 14 - JULY 2010

## The Body: The Role of Human Sciences

EDITED BY ALESSANDRO MARIANI



Edizioni ETS

DIRECTOR: DUCCIO MANETTI - UNIVERSITY OF FLORENCE  
VICEDIRECTOR: SILVANO ZIPOLI CAIANI - UNIVERSITY OF MILAN

Editorial  
Board

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

JOHN BELL - UNIVERSITY OF WESTERN ONTARIO  
GIOVANNI BONIOLO - INSTITUTE OF MOLECULAR ONCOLOGY FOUNDATION  
MARIA LUISA DALLA CHIARA - UNIVERSITY OF FLORENCE  
DIMITRI D'ANDREA - UNIVERSITY OF FLORENCE  
BERNARDINO FANTINI - UNIVERSITÉ DE GENÈVE  
LUCIANO FLORIDI - UNIVERSITY OF OXFORD  
MASSIMO INGUSCIO - EUROPEAN LABORATORY FOR NON-LINEAR SPECTROSCOPY  
GEORGE LAKOFF - UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY  
PAOLO PARRINI - UNIVERSITY OF FLORENCE  
ALBERTO PERUZZI - UNIVERSITY OF FLORENCE  
JEAN PETITOT - CREA, CENTRE DE RECHERCHE EN ÉPISTÉMOLOGIE APPLIQUÉE  
PAOLO ROSSI MONTI - ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI  
CORRADO SINIGAGLIA - UNIVERSITY OF MILAN

CONSULTING EDITORS

CARLO GABBANI - UNIVERSITY OF FLORENCE  
ROBERTA LANFREDINI - UNIVERSITY OF FLORENCE  
MARCO SALUCCI - UNIVERSITY OF FLORENCE

Elena Acuti, Scilla Bellucci, Laura Beritelli, Alberto Binazzi, Matteo Borri,  
Giovanni Casini, Roberto Ciuni, Chiara Erbosi, Marco Fenici, Riccardo Furi,  
Matteo Leoni, Stefano Liccioli, Umberto Maionchi, Daniele Romano

Editorial  
Staff

## TABLE OF CONTENTS

### FOREWORD

Alessandro Mariani

*La corporeità: il contributo delle scienze umane* p. V

### PAPERS

Alberto Peruzzi

*La corporeità: un'introduzione* p. 1

J. Kevin O'Regan

*Why Red looks Red rather than Sounding like a Bell* p. 5

Thomas Metzinger

*The Self-Model Theory of Subjectivity: A Brief Summary with Examples* p. 25

Roberta Lanfredini

*La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire* p. 53

Franco Cambi

*Per una pedagogia del corpo, oggi. Tra dialettica, ecologia e cura di sé* p. 67

Rosella Frasca

*Mito, mitologia, mitografia e mitopoiesi educativa del corpo umano* p. 79

Teresa González Aja

*L'uso del corpo come trasmettitore di valori. Un caso paradigmatico: il Nazismo* p. 91

Helene Illeris

*Il corpo nell'incontro didattico con l'arte contemporanea. Processi di formazione estetica come atti performativi* p. 105

COMMUNICATIONS

*Riflessioni sul corpo tra saperi educativi e saperi filosofici*

- Francesco Paolo Firrao  
*Il corpo tra biologia e tecnologie* p. 123
- Flavia Bacchetti  
*Corpo e corporeità nella letteratura giovanile di oggi* p. 127
- Andrea Mannucci  
*Il corpo della persona down: diversità fra incubo, realtà e sogno* p. 135
- Daniela Sarsini  
*Corpo, sport e formazione* p. 141
- Tamara Zappaterra  
*La dimensione corporea nella disabilità. Da oggetto di occultamento a medium formativo* p. 147
- Gianfranco Staccioli  
*Corpo ludico e speranze paradossali* p. 155
- Lucia Bacci  
*“E come può un corpo avere un’anima?” Wittgenstein e il gioco linguistico del mind-body problem* p. 161
- Marco Giosi  
*Corpo, teatro e formazione nella riflessione di Artaud* p. 171
- Romina Nesti  
*Il corpo giocato nei mondi virtuali* p. 177
- Laura Vanni  
*Buone maniere tra cura e disciplinamento del corpo. Il contributo dei galatei* p. 183
- Ubaldo Fadini  
*Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze* p. 189
- Stefano Berni  
*Corporeità e potere. A partire da Nietzsche e Foucault* p. 207
- Gaspere Polizzi  
*Una nota su corporeità e coscienza alla luce delle neuroscienze* p. 213
- Paolo Bonari  
*Il peccatore, ma non il peccato. La democrazia e la frivolezza dei corpi* p. 219

## BOOK REVIEWS

- Andy Clark - *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*  
reviewed by Mirko Farina p. 225
- Thomas Metzinger - *Il Tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*  
reviewed by Matteo Baccarini p. 235
- Franco Cambi - *La cura di sé come processo formativo*  
reviewed by Riccardo Furi p. 237
- Nicola Porro - *L'attore sportivo. Azione collettiva, sport e cittadinanza*  
reviewed by Alessia Tampieri p. 239
- Pierre De Coubertin - *Memorie Olimpiche*  
reviewed by Cosimo Di Bari p. 241
- Judith Butler - *Soggetti di desiderio*  
reviewed by Alessia Tampieri p. 245

## COMMENTARIES

- Corpo, potere e self-preservation: Hobbes e Foucault sul suicidio  
commented by Enrica Fabbri p. 251
- Gregory Bateson - *Mente e natura*  
commented by Mary Malucchi p. 259
- Georges Vigarello - *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*  
commented by Tommaso Codignola p. 265
- Alessandro Mariani - *Corpo e modernità. Strategie di formazione*  
commented by Giulia Pieri p. 271

## INTERVIEWS

- Mente, corpo ed esistenza: a colloquio con Sergio Moravia*  
edited by Riccardo Furi p. 275

## REPORTS

Word and Object, 50 Years Later.

*Colloquium in Celebration of W. V. O Quine*

Università "La Sapienza", Roma, 28-29 Maggio 2010

reviewed by Stefano Vaselli

p. 285

## Presentazione

# La corporeità: il contributo delle scienze umane

*Alessandro Mariani* \*  
alessandro.mariani@unifi.it

Studiare la corporeità significa concentrarsi su un insieme di saperi che hanno bisogno di dialogare costantemente tra loro attraverso apporti metodologici, scientifici e disciplinari differenti e diversificati. Il corpo, infatti, rappresenta – unitariamente e al contempo – un “luogo” speciale e generale, proprio e comune, biologico e culturale. Per tali ragioni il convegno internazionale di studi su *La corporeità: il contributo delle scienze umane* (che si è svolto a Firenze, il 12 e il 13 marzo 2010) ha voluto mettere al centro della riflessione il *Body Project* mediante un approccio squisitamente transdisciplinare e interdisciplinare, a partire da quell’ambito delle scienze umane che ha costituito il baricentro epistemologico di riferimento e che in questi atti viene sintetizzato/evidenziato nelle varie *relazioni* (di Alberto Peruzzi, John Kevin O’Regan, Thomas Metzinger, Roberta Lanfredini, Franco Cambi, Rosella Frasca, Teresa González Aja, Helene Illeris), *comunicazioni* (di Francesco Paolo Firrao, Flavia Bacchetti, Andrea Mannucci, Daniela Sarsini, Tamara Zappaterra, Gianfranco Staccioli, Lucia Bacci, Marco Giosi, Romina Nesti, Laura Vanni, Ubaldo Fadini, Stefano Berni, Gaspare Polizzi, Paolo Bonari), *recensioni* (di Mirko Farina, Matteo Baccarini, Riccardo Furi, Alessia Tampieri, Cosimo Di Bari), *riletture* (di Enrica Fabbri, Mary Malucchi, Tommaso Codignola, Giulia Pieri) e in un’*intervista*, realizzata da Riccardo Furi, a Sergio Moravia.

Il convegno è stato pensato per rispondere alla necessità di ricollocare al centro dell’attenzione umanistica la corporeità, con la possibilità di impostare pratiche educative muovendo dalla valorizzazione di attività legate alla scoperta delle potenzialità motorie, emotive, sensoriali ed espressive del corpo. Tale progetto ha inteso realizzare un ponte tra le conoscenze emergenti dall’attuale ricerca scientifica e il bagaglio di esperienze prodotto dalla pratica educativa,

\* Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Scienze della Formazione, Dipartimento di Scienze dell’Educazione e dei Processi Culturali e Formativi

avvicinando il mondo accademico a chi opera nei settori formativi, scolastici e della prevenzione sociale.

Durante le tre sessioni – collocate a cavaliere tra filosofia, pedagogia, psicologia, antropologia, etica, storia, cultura sportiva ed estetica – l'obiettivo è stato quello di "riscattare" il corpo, guardando non solo al corpo *che si ha*, ma soprattutto al corpo *che si è*, al corpo *vissuto*, al corpo *emotivo*, al corpo *valore*, al corpo *sentito*, al corpo *pensato*, come pure alle "derive" che in questo momento lo coinvolgono: si pensi, per fare soltanto tre esempi, alla sua cattura da parte dell'*etica*, della *politica* e del *mercato*. Anche perché, a cominciare dalla modernità post-cartesiana, il corpo diviene la posta in gioco di una società che crea un modello di corporeità in base ad un'idea sociale che precede e plasma gli individui in carne ed ossa. Così, da madre natura (*bios*) a madre cultura (*anthropos*), il corpo della persona è il frutto di un *processo di normalizzazione* che – oggi – si organizza con forme di controllo che vanno dalla dietetica all'estetica, dall'economia alla tecnologia.

Da qui la necessità di uno spostamento in direzione di una cultura dell'*embodiment*, ovvero all'incarnazione come esperienza situata/personificata nella relazione tra educazione e formazione, tra comunicazione sociale e comunicazione interiore, tra cura dell'altro e cura di sé, tra modello sociale e compito personale, tra universo pubblico e sfera privata. Non a caso gli ultimi anni testimoniano una crescente attenzione euristica da parte delle scienze umane verso la corporeità: saperi come quelli citati non si sono fermati ad un'arida definizione ontologica della corporeità, ma hanno progressivamente maturato stili di riflessione sempre più orientati verso una visione olistica, articolata, proteiforme e complessa di una vera e propria *esistenzialità corporea*.

Inoltre, non possiamo/dobbiamo dimenticare che il corpo costituisce propriamente il nostro *radicamento* al mondo e contribuisce, in maniera decisiva, alla definizione dell'identità del soggetto-individuo-persona. Esso rappresenta un *ancoraggio* alla dimensione reale, una *struttura* della nostra esistenza, un *dispositivo* in grado di riprodurre, se pure *pro tempore*, l'unità psicofisica dell'uomo. Quell'unità dove si sono sedimentati i nostri archetipi e in cui si manifesta il nostro presente e si progetta il nostro futuro, fortemente condizionato dalla "datità" corporea, dall'integrità psicofisica e dall'unità di spirito e materia. Infatti, viviamo il nostro corpo non solo come organismo, ma anche come area irripetibile e singolare, dalla quale ci orientiamo nel mondo con una risonanza intrinseca e un percorso vitale che si realizzano tra

interiorità ed esteriorità, tra emozione e fisicità, tra spiritualità e materialità, cifre imprescindibili dell'individualità personale, segni distintivi del soggetto, luoghi della sua caratterizzazione.

Oggi sul corpo possediamo una ricca serie di studi che ci permettono di ripercorrerne – con precisione e ampiezza – la genesi e le forme, le diacronie e le funzioni. Anzi, il corpo può divenire il “fattore” in cui le scienze umane rivedono se stesse dalle radici, sottraendosi a quella storia culturale dell'Occidente che (dalla “follia del corpo” di Platone alla “maledizione della carne” della religione biblica, dal “dualismo” cartesiano all’“anatomia riformata” della medicina moderna, dalla “forza lavoro” dell'economia al corpo come “oggetto del desiderio” del potere politico, fino all'attuale “mediatizzazione” attraverso una comunicazione sempre più esteriorizzata) ha ricoperto e oscurato il significato profondo della *sfida del corpo*. Una sfida che nell'ambito del convegno fiorentino è stata rilanciata e illuminata da studiosi di chiarissima fama (nazionale e internazionale) e da giovani ricercatori provenienti da vari atenei italiani che si sono confrontati tra loro, di fronte ad un vasto ed eterogeneo pubblico, in maniera attenta, rigorosa, critica e originale su un tema antichissimo e attualissimo, le cui implicazioni nella tradizione delle ormai consolidate scienze umane risultano storicamente evidenti, scientificamente rilevanti e culturalmente affascinanti. In particolare, l'articolazione interna del convegno ha previsto due momenti di discussione: uno dedicato alla presentazione dei risultati di alcune ricerche avanzate e un altro dedicato alla presentazione di resoconti concernenti progetti educativi/didattici in corso.

In base a queste considerazioni introduttive, che nel concetto di *embodiment* vedono una rinnovata configurazione della dimensione corporea, si riducono fortemente quelle antinomie ubicate a fondamento delle relazioni naturali, culturali, individuali e sociali con il corpo stesso. Pertanto, assumerlo come organismo naturale, come costruito culturale, come soggetto/oggetto dei processi di apprendimento, come dispositivo di elaborazione percettiva e come propulsore dell'azione sociale limita fortemente le opposizioni della tradizione greco-cristiano-borghese tipiche del pensiero occidentale: mente/corpo, natura/cultura, individuo/società, etc. In tal senso il ripensamento del primo e più naturale strumento umano conduce ad una rifondazione dell'idea dell'uomo come unità psicofisica a cui dobbiamo guardare attentamente se vogliamo analizzare la corporeità (come abbiamo tentato di fare durante i lavori del simposio e in questa pubblicazione) da

quell'affascinante angolazione delle scienze umane.

\* \* \*

Nel licenziare il presente numero monografico ritengo doveroso ringraziare sentitamente il Professor Alberto Peruzzi, il Dottor Duccio Manetti e il Dottor Silvano Zipoli Caiani per aver condiviso il progetto scientifico-culturale del convegno, contribuito alla sua realizzazione e collaborato all'organizzazione degli atti.

# La corporeità: un'introduzione

*Alberto Peruzzi\**  
alberto.peruzzi@unifi.it

Il tema della corporeità è molto vasto e si presta a essere affrontato da più prospettive, in campo scientifico, filosofico e pedagogico, sia sul piano generale sia sul piano specifico, in considerazione dei numerosi e molto differenziati aspetti della corporeità che interessano tanto la fisiologia, la psicologia e le neuroscienze, quanto la semantica e la filosofia dell'educazione. Nell'ultimo decennio si è prodotto un rinnovato interesse per il tema della corporeità sia alla luce di nuove linee di ricerca che si sono sviluppate soprattutto nell'ambito delle neuroscienze cognitive sia alla luce di nuove prospettive nel campo della filosofia della mente. In entrambi i casi, pur con modalità e accenti diversi, si è giunti a valorizzare l'interfaccia tra elementi che attengono a componenti motorie, emotive, sensoriali, cognitive e comunicative. Oggi si tratta di chiarire i termini di questa confluenza e di sfruttarla nel modo migliore, al fine di mettere a punto una strategia per un intervento formativo che si sappia misurare con la complessità di un ambiente culturale e sociale in rapida trasformazione. Non è dunque un caso che il convegno internazionale *La corporeità: il contributo delle scienze umane*, tenutosi a Firenze dal 12 al 13 marzo 2010, sia stato promosso congiuntamente dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dei processi culturali e formativi e dal Dipartimento di Filosofia. Il tema, per la centralità che ha acquisito (o recuperato), è uno di quelli che maggiormente esigono e al contempo stimolano una collaborazione tra competenze diverse nell'ambito delle scienze umane. La fecondità del dialogo avviato nella progettazione del convegno e nella sua concreta realizzazione potrà essere valutata solo in futuro, sulla base degli esiti conseguiti, ma è sicuramente il segno di una nuova stagione culturale, in cui i recenti sviluppi delle scienze cognitive, della filosofia della mente e della filosofia del linguaggio, possono offrire la chiave per affrontare i problemi della filosofia dell'educazione e trarre da quest'ultima indicazioni di notevole rilievo.

\* Università di Firenze

La storia del pensiero filosofico dell'Occidente è stata segnata da una pressoché costante enfaticizzazione sulla dualità fra anima e corpo, spirito e materia, pensiero e sentimento, ragione ed emozione. Pur non essendo mancate, nel corso dei secoli, testimonianze di una prospettiva orientata al superamento di tale dualità, il loro peso è sempre stato marginale, se non allorché ha preso le forme di un materialismo riduttivo, che pretendeva di eliminare la stessa sensatezza di riferirsi a qualcosa che non ha un volume e una massa. La filosofia del ventesimo secolo, nelle sue due principali manifestazioni, ovvero come filosofia analitica e come ermeneutica, ha messo al centro dell'attenzione il linguaggio nella sua ricca molteplicità di aspetti. Che si trattasse di una lingua naturale e del suo uso, oppure di un linguaggio formale e della sua implementazione in programmi di computer, le domande ultime alle quali si era condotti circa la natura del linguaggio e la cognizione semantica e pragmatica, non riuscivano a trovare risposta, e lo stesso può dirsi per quanto riguarda l'analisi dei processi e delle pratiche "interpretative".

Indubbiamente, la centralità del linguaggio ha consentito e a sua volta ha tratto sostegno dai progressi nel campo della logica e della linguistica, ma a un certo momento ci si è resi conto che quelle domande ultime richiedevano l'apporto di elementi relativi alla dimensione della corporeità (basti pensare al ruolo dell'empatia e dei modelli metaforici radicati in capacità senso-motorie), i quali, più che esser stati indebitamente trascurati, erano tali da non poter esser inseriti in una cornice puramente linguistica, a meno di fare del termine "linguaggio" una parola magica. Le stesse scienze cognitive si sono imbattute in questo scoglio, finendo per ammettere che il modello della mente come sistema di elaborazione delle informazioni, in un formato linguistico opportuno, non permetteva di spiegare una serie di fenomeni cognitivi e comunicativi di basilare importanza. Gli studi neurobiologici e la ripresa di temi legati alla tradizione fenomenologica hanno configurato recentemente la possibilità di un terreno d'incontro che ha nella propriocezione, come percezione di sé nel proprio corpo, e in tutta la gamma di aspetti legati all'immagine del proprio corpo (con la relativa casistica clinica) un punto d'incontro, la cui rilevanza per le scienze della formazione è oggi da soppesare con tutta l'attenzione che merita.

I testi qui raccolti documentano l'attualità delle questioni affrontate e la vivacità delle discussioni che ne sono seguite. Mi sia consentito, nell'occasione, rivolgere un sentito ringraziamento a tutti i prestigiosi relatori che sono intervenuti dall'Italia e dall'estero. Un ringraziamento particolare

sento di rivolgere ad Alessandro Mariani che ha condiviso con me l'organizzazione del convegno: è merito suo se il convegno è riuscito a precisarsi sotto il profilo delle scienze dell'educazione, promuovendo una riflessione che spero possa proseguire e ulteriormente accrescersi negli anni a venire. Desidero inoltre ringraziare Duccio Manetti e Silvano Zipoli Caiani per l'assistenza prestata nella fase di progettazione e nella fase di realizzazione, ora tenendo i contatti con i relatori e ora prendendosi cura di tutti quei dettagli senza i quali un convegno di quest'ampiezza non sarebbe stato possibile.



# Why Red looks Red rather than Sounding like a Bell<sup>\*</sup>

*J. Kevin O'Regan* \*\*  
jkevin.oregan@gmail.com

## ABSTRACT

The problem of consciousness is sometimes divided into two parts: An “easy” part, which involves explaining how one can become aware of something in the sense of being able to make use of it in one’s rational behavior. And a “hard” part, which involves explaining why sensations feel like something, or have a kind of sensory presence, rather than having no feel at all. The hard part is considered hard because there seems logically no way physical mechanisms in the brain could explain such facts. For example why does red look red, rather than looking green, or rather than sounding like a bell. Indeed why does red have a feel at all? Why do pains hurt instead of just provoking avoidance reactions? The sensorimotor approach provides a way of answering these questions by appealing to the idea that feels like red and pain should not be considered as things that happen to us, but rather as things that we do. I shall show how the idea can be applied to color, touch, pain, and sensory substitution. In addition to helping understand human consciousness, the approach has applications in virtual reality and in robotics.

---

## 1. RAW FEEL

What is sensory feel? Consider experiencing redness for example.

Experiencing redness clearly involves *cognitive states*: mental associations like roses, ketchup, blood, red traffic lights, and knowledge about how red is related to other colors. Other cognitive states are the thoughts and linguistic utterances that seeing redness provoke, as well as the plans, decisions, opinions or desires that seeing redness may give rise to.

<sup>\*</sup> Written version of talk given at Convegno Corporeità, Florence 12-13 March, 2010 – Submitted 6 July 2010 to special issue of International Journal of Philosophical Studies Humana.Mente edited by Alessandro Mariani.

<sup>\*\*</sup> Laboratoire Psychologie de la Perception – Université Paris Descartes, CNRS UMR 8158

*Behavioral reactions* are a second aspect of what it is like to experience redness. For example, there may be automatic reactions or habits like pressing on the brake at a red traffic light. There may even be physiological tendencies involved in seeing red: perhaps redness changes one's general physical state, making one more excited.

Both cognitive states and behaviors pose no problems to a scientific account of feel. Cognitive states are precisely the kind of thing that present-day artificial intelligence systems manipulate. Behaviors are the very substance of any functional scientific account. But many people would claim that cognitive states and behaviors are only "extra" components associated with something more basic that is at the root of the experience. Many people would say that cognitive and behavioral components are merely *consequences* of something else, namely the *raw* feel, which is at the core of the feel and which *causes* the cognitive and behavioral components. Raw feel is perhaps what philosophers call "qualia".

Do raw feels really exist? Many philosophers, most notably David Chalmers, claim that they do. Otherwise, they say, humans would be mere machines or "zombies": empty vessels making movements and reacting with our outside environments, but there would be no inside "feel" to anything.

Other philosophers, most notably the philosopher Daniel Dennett, consider that raw feels – or at least qualia – do not exist, and that they are just a confusion in thinking.

But even "qualia-phobic" philosophers cannot deny that many people *talk as though* raw feels existed. For that reason *what people say* about raw feels is something that it makes sense to try to explain even if qualia actually do not exist. From here on therefore, I shall be using the term "raw feel" to refer to *what people say* about the core components of feel (or qualia), even if from a strict philosophical standpoint people are wrong about saying such things.

## 2. THREE MYSTERIES OF RAW FEEL

The problem with raw feel is that it is very difficult to conceive of a way in which it could be generated by a biological or other physical mechanism. Three aspects are particularly difficult: ineffability, structure and presence.

## 2.1. INEFFABILITY

Ineffability is the fact that it is impossible to communicate to other people what feels are like. How do you explain to someone else what red looks like to you? How can you be sure that when you hear a particular musical note, your companion hears the same thing?

This ineffability has led many people to conclude that an extra theoretical apparatus will be needed to solve the problem of the “what-it-is-like” of experience.

## 2.2. STRUCTURE

A second mysterious aspect of raw feel is *structure*. Even if we can't exactly describe feels, at least there is *something* we can say, namely that they are different from one another. Sometimes this difference allows for no comparison, as when the feels come from different sensory modalities. For example, it is impossible to describe exactly the difference between the red of red and the sound of a bell.

But *within* sensory modalities, experiences are comparable. For example the difference between red and pink is smaller than the difference between red and green. By compiling such pairs of comparisons we can discover the structure of sensory qualities (Clark 1993). We notice that such structures can often be organised into *dimensions*. Dimensions can sometimes be linear, going, say, from no intensity to very high intensity. Sometimes they are bidirectional as from very cold to very hot. Sometimes sensations need circular dimensions to describe them, as when we go from red to orange to yellow to green to blue to violet and back to red. Sometimes, as in the case of smell, at least 30 separate dimensions are necessary to adequately describe their qualities (Mamlouk 2004).

How can the existence and properties of such structures be accounted for in terms of neurophysiological mechanisms in the brain? Take even the very simple example of sound intensity. Suppose we found that perceived sound intensity correlates perfectly with neural activation in a particular brain region, with, say, very strong perceived intensity corresponding to very high neural activation. At first this seems like a satisfactory state of affairs, approaching an explanation of perceived sound intensity. But it is not.

For why should highly active neurons give you the sensation of a loud sound, whereas low activation corresponds to soft sound? Neural activation is

simply a code. Simply noticing that there is something in common between the code and the perceived intensity is not an explanation of why loud things sound loud rather than soft. The code could be exactly the opposite and yet be a perfectly good code.

Another example is color. Color scientists since Oswald Hering at the end of the 19th Century have known that an important aspect of the perceptual structure of colors is the fact that their hues can be arranged along two dimensions: a red-green axis and a blue yellow axis. Neurophysiologists have indeed localized neural pathways that seem to correspond to these perceptually opponent processes, and their existence explains why, for example, a light cannot seem to contain both red and green, or both blue and yellow. The trouble is: what is it about the neurons in the red-green channel that give that red or green feeling, whereas neurons in the blue-yellow channel provide that yellow or blue feeling? We are faced with a logical problem here of making the link between neural activation in a channel and the sensed quality of sensation.

In summary concerning the structure of feels: it seems impossible to explain them from physiology or any physico-chemical mechanism. There is what has been called an “explanatory gap” between the psychological realm of sensation, and the physics and chemistry of nerve activity (Levine 1983). The structure of feels is thus a second critical aspect of feels we need to explain.

### 2.3. “WHAT IT’S LIKE”, OR “PRESENCE”

And now for what philosophers consider to be perhaps the most mysterious thing about feels. Feels “feel like something”, rather than feeling like nothing. In order to characterise this “what it’s like” of sensory experience, contrast the perceptual presence of a real sensory feel with autonomic functions of the nervous system.

The brain continually monitors the level of oxygen and carbon dioxide in the blood. It keeps the heartbeat steady and controls other bodily functions like the liver and kidneys. And yet this autonomic neural processing has a very different status than the pain of the needle prick or the redness of the light. Whereas one *feels* the pain and the redness, one does not feel any of the goings-on that determine internal functions like the oxygen level in the blood.

Another contrast can be made with thoughts and imaginings. Certainly you are *aware* of thoughts and imaginings. But still, they are quite different from real sensory feels like the pain of a pinprick or the red of red, which are really *present* to us. A thought is a thought, and does not come in different sensory

shades in the way that a color does (e.g., red and pink and blue), nor does it come in different intensities like a light or a smell or a touch or a sound might. When we imagine something, it does not have true sensory presence (else it would appear real to us, like a hallucination).

There is a profound mystery here. Why should brain processes involved in processing input from certain sensors (namely the eyes, the ears, etc.), give rise to a felt sensation, whereas other brain processes, corresponding to autonomic senses on the one hand, and thoughts or imaginings on the other, do not give rise to a fully felt sensation?

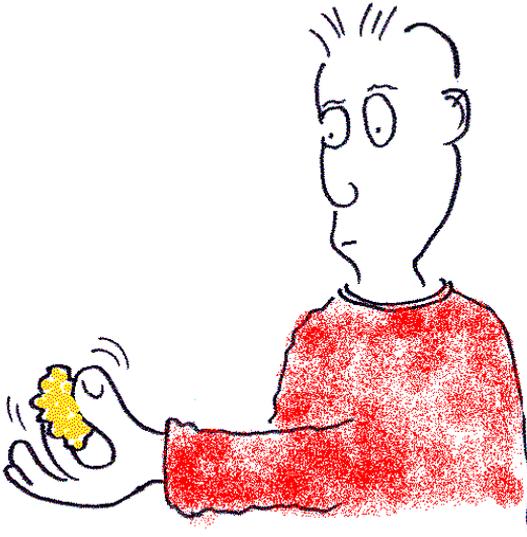
Note that differences in neural properties logically will never provide a satisfactory explanation. Invoking this or that characteristic of neural functioning can only lead to an infinite regress of questions like: what is it about those particular neural processes involved that provides the sensory presence?

To conclude: the third mystery concerning raw feel is: what is it about real experience that provides the feeling of presence, whereas autonomic processes and thoughts and imaginings do not?

### 3. THE SENSORIMOTOR APPROACH

I have discussed three characteristics of raw feel which seem not to be explicable from physico-chemical mechanisms in the brain. If one takes the view that there is something in the brain which generates “feel”, one is always led to an infinite regress of questions in order to adequately explain their structure and “what it’s like” or “sensory presence”.

But there is a different view of what constitutes feel which eliminates the infinite regress. This “sensorimotor” view (O'Regan and Noë 2001; O'Regan *et al.* 2005; O'Regan 2011) takes the stance that it is an error to think of feels as being the kind of thing that is generated by some physical mechanism, and a fortiori then, it is an error to look in the brain for something that might generate feel. Instead the sensorimotor view suggests that we should think of feel in a new way, namely as a *way of interacting* with the world.



In order to understand this, consider the example of softness. It is clear that softness is not the kind of thing that is generated anywhere. Rather, the softness of a sponge, for example, is a *quality*. It is the quality of the way we interact with sponges. When you press on the sponge, it cedes under your pressure. What we mean by the quality of softness is *the way one can potentially interact with soft things*.

In addition to the quality, something further is needed to actually *experience* the quality. The person must attend to, or cognitively access, the fact that they are engaged in interacting with the soft thing.

The sensorimotor view adopts this stance more generally for all feels. It proposes that what we mean by the *quality* of a feel is constituted by laws of sensorimotor interaction that are obeyed as we interact with the environment. In order then to *experience* the feel, we attend or cognitively access the fact that we are involved in that particular interaction with the environment.

Consider now how the sensorimotor approach, and the sponge squishing analogy, can solve the three problems of sensory experience that seemed intractable under the traditional account.

### 3.1. INEFFABILITY

Obviously when you squish a sponge there are all sorts of muscles you use and all sorts of things that happen as the sponge squishes under your pressure. It is inconceivable for you to have cognitive access to all these details. Like executing a practised skiing maneuver or like whistling: you don't know the detailed movements of your muscles, limbs, tongue: you *just do the right thing*.

The precise laws of the sensorimotor interaction are thus ineffable, they are not available to you, nor can you describe them to other people.

Applying these ideas to feels in general, we can understand that the ineffability of feels is a natural consequence of thinking about feels in terms of ways of interacting with the environment. We do not have cognitive access to each and every aspect of these interactions.

### 3.2. STRUCTURE

Now consider how the sponge analogy deals with the second mystery of feel, namely the fact that feels are sometimes not comparable and sometimes they are comparable, and that when they are comparable, they can sometimes be compared along different dimensions.

Take sponge squishing and whistling as examples.

On the one hand notice that there is little objectively in common between the modes of interaction constituted by sponge squishing and by whistling.

On the other hand there is clear structure *within* the gamut of variations of sponge-squishing: some things are easy to squish, and other things are hard to squish. There is a continuous dimension of softness. Within the gamut of whistling there are variations that can be compared: one can whistle a high or a low note, strongly or softly, etc.

So what appeared mysterious about the structure of sensory qualities falls out naturally if we take the quality of sensory experience to be constituted by the laws of sensorimotor interaction.

Note that if we thought that the feel of hard and soft and of whistling were generated by neural mechanisms, we would have to explain why they can be compared and contrasted in this particular way. Here we have a natural explanation: the feels are like they are because what we mean by hard and soft and whistling is precisely describable in the everyday language describing the sensorimotor interactions involved in these activities.

Before coming to the third mystery of feel, consider some implications of the sensorimotor approach to the structure of sensation.

### 3.2.1. SENSORY SUBSTITUTION

If the sensorimotor approach is correct, then the difference between hearing and seeing does not lie in the fact that vision excites the visual cortex whereas hearing excites the auditory cortex. It lies in the different laws that are obeyed when you interact with the world when you see and when you hear. For example, when you see and you blink, there is a big change in sensory input, whereas nothing happens when you hear and you blink. Or when you see and you move forward, there is an expanding flow field on your retinas, whereas the change obeys quite different laws in the auditory nerve.

If such sensorimotor dependencies really are the explanation for differences in the feel associated with different sensory modalities, then you should be able to see, for example, using the auditory or the tactile modality, providing things are arranged such that visual-type sensorimotor dependencies are created through the auditory or tactile modalities.

This is the idea of “sensory substitution”. Paul Bach y Rita in the 1970’s had already connected a video camera to an array of 20 x 20 vibrators that a blind person wore on their stomach or back (Bach-y-Rita 1972). He had found that immediately on moving the camera, observers were able to navigate in the room, and had the impression of sensing an outside world rather than feelings of vibration on the skin. With more practice they were able to identify simple objects in the room. There are reports of blind people referring to the experience as “seeing” (Guarniero 1974, 1977).

With modern electronics, sensory substitution systems are becoming easier to build and a variety of devices are being experimented with (Bach-y-Rita and Kercel 2003; Auvray and Myin 2009). Bach y Rita and his collaborators have for example developed a tongue stimulation device which, though it has low resolution, has proven very useful in substituting for vestibular information.

There is work being done on visual to auditory substitution, where information from a webcam is translated into a “soundscape” that can be used to navigate and identify objects.<sup>1</sup> Peter König and his group at Osnabrück have

<sup>1</sup> For extensive information compiled by P. Meijer, see the website <[www.seeingwithsound.com](http://www.seeingwithsound.com)>. A link to a movie made by Malika Auvray showing how a subject learns to use such a device is: <<http://nivea.psycho.univ-paris5.fr/demos/SensorySubstitution-O'Regan.mpg>>.

been experimenting with a belt that provides tactile vibrations corresponding to the direction of north (Nagel *et al.* 2005). The device, when worn for several weeks, unconsciously affects people's navigation behavior, and becomes a kind of "sixth sense".

### 3.2.2. COLOR

At first it seems counterintuitive to imagine that color sensation has something to do with sensorimotor dependencies: after all, the redness of red is apparent even when one stares at a red surface without moving at all. But given the benefit, as regards bridging the "explanatory gap", of applying the theory to color, it is useful to consider how one could conceive of color as corresponding the quality of an active sensorimotor interaction. This can be done by considering color as a property, not of light, but of *surfaces*. Color scientists know that when a colored surface is moved around under different lights, the light coming into the eyes can change dramatically. For example in an environment composed mainly of blue light, the reflected light coming off a red surface can only be blue. There is no red light coming off the surface, and yet it is seen as red.

Lay people, who often incorrectly believe that color is to do with the wavelength of light, are often surprised by this fact. The explanation is well known to color scientists: what determines whether a surface appears red is the fact that it absorbs a lot of short wavelength light and reflects a lot of long wavelength light. But the actual amount of short and long wavelength light coming into the eye at any moment will depend on how much such light there is in the light source that illuminates the surface.

Thus what really determines perceived color of a surface is the *law* that links light coming onto the surface to light coming off the surface. Seeing color involves the brain *figuring out what that law is*. The obvious way to do this would be to *move the surface around*, sampling the actual illumination, sampling the light coming into the eye, and then, based on a comparison of the two, deducing what the law linking the two is.

Taking this approach to color we have managed to make an exciting discovery about both anthropological data and psychophysical color measurements (Philipona and O'Regan 2006).

### 3.2.3. ANTHROPOLOGICAL DATA

Figure 1 shows a set of colored chips called Munsell chips which are often used in color experiments. Their reflectance properties are easily available in data bases. We examined for each of these chips the law that describes the link between incoming and outgoing light, as it would be sampled by the human eye's three photoreceptor types.

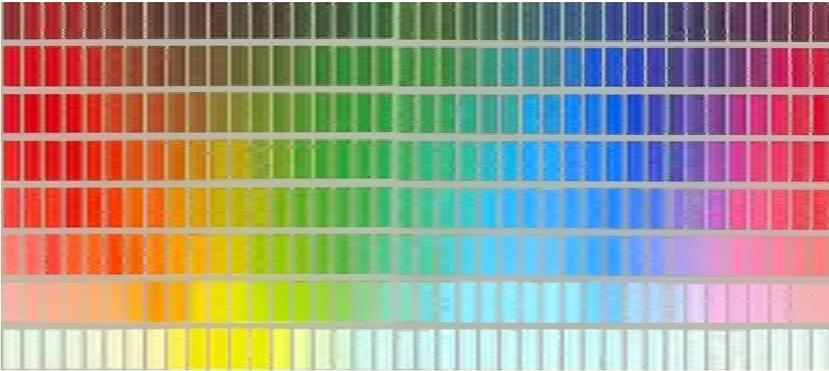


Figure 1: Munsell chips

We found that for some chips the law was mathematically “singular” that is, it was much simpler than for other chips. Figure 2a shows the calculated degree of singularity of the laws corresponding to the different Munsell chips. There are essentially four peaks to the graph, and they correspond to four very particular chips, namely those with colors bright red, yellow green and blue.

And this is reminiscent of the well-known “World Color Survey” done by Berlin and Kay in the 1970’s (Berlin and Kay, 1991; Regier, Kay, and Cook, 2005). These anthropologists studied which colors people in different cultures have names for. They found that there were certain colors that were very frequently given names. Figure 2(b) shows the number of cultures in their so-called “World Color Survey” which had a name for each of the different Munsell chips. There is today an account of color naming based on a combination of cultural and perceptual effects which does a good job of explaining the *boundaries* between different color names (Regier, Kay, & Khetarpal, 2007). However, no one up to now has been able to explain the particular pattern of peaks of naming probability shown in this graph. Importantly, the red/green and blue/yellow opponent channels proposed on

the basis of Hering's findings do not provide an explanation. Yet we observe very clearly that the peaks in the anthropological data correspond very closely to the singularities calculated mathematically from first principles in Figure 2a.

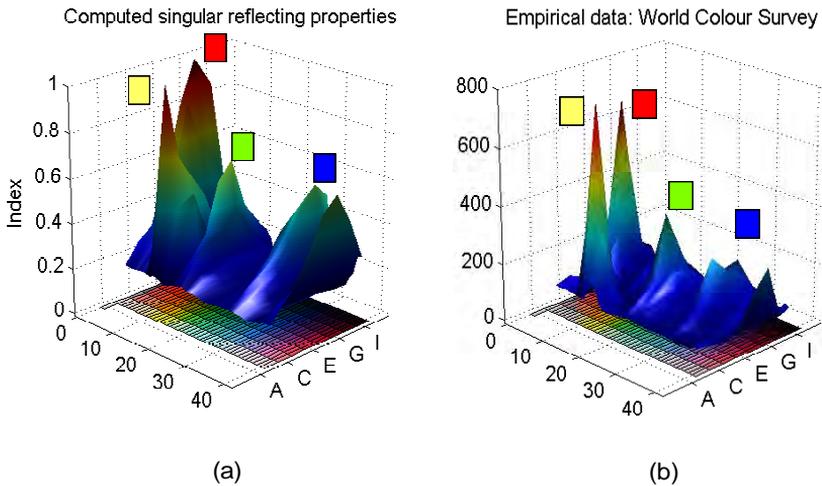


Figure 2: (a) The singularity index for each Munsell chip calculated from known physical reflectivity and from known photoreceptor absorption spectra. (b) Number of cultures in the World Colour Survey that gave a name to each Munsell chip.

On reflexion, it does seem reasonable that names should most frequently be given to colors that are *simple* in the sense that when you move them around under different illuminations, their reflections remain particularly stable compared to other colors. These results provide striking support for the sensorimotor approach.

### 3.2.4. PSYCHOPHYSICS OF COLOR

An extension of these ideas can be used to make predictions about what are called *unique hues*. These are colors that are judged by people to be *pure*, in the sense that they contain no other colors. There is pure red, green, yellow and blue, and psychophysicists have measured the wavelengths of monochromatic light which provide such pure sensations.

The data are curiously variable, and seem to have been changing gradually over the last 50 years. Furthermore, the data have not been explained from two linear, orthogonal neurophysiological red/green and yellow/blue opponent

channels. In particular, the sensation of absolutely pure red does not occur when the red channel is maximally active. There must also be a little activation in the yellow channel. Similarly, unique blue requires activation in the blue channel is not sufficient: some activation in the green channel is needed.

To account for these facts, non-linear combinations of the channels are necessary: there seems to be no justification for this, and it makes neurophysiological explanations of unique hues ad hoc. Furthermore even if an explanation *were* found, we would still be back to the explanatory gap question of why each particular neural activation produces each particular color of feel.

On the other hand, the sensorimotor approach allows the facts about unique hues to be very accurately predicted from first principles: the monochromatic lights that will be perceived as “unique”, why the data are variable, and why they have changed over the years (Philipona and O’Regan 2006).

Additional results about color provide further support for the usefulness of a sensorimotor approach to color. These involve creating new sensorimotor dependencies between eye movements and color sensation, thereby changing perceived color sensation (Bompas and O’Regan 2006a, 2006b; Richters and Eskew 2009)

### 3.3. WHAT IT’S LIKE OR PRESENCE

We now come to the third mystery of feel. An important difficulty with the traditional way of thinking about feel as being *generated* by the brain is that there is no way of explaining why sensory mechanisms should have “something it’s like”, whereas neither autonomic neural activity, nor thought should generate such a sensation of “presence”.

Under the sensorimotor view, on the other hand, there is no sense in searching for physical mechanisms that generate feel, and a fortiori, there is no sense in searching for something that generates “something it’s like”. Instead, one must search for *qualities of the interaction with the environment* which correspond to the notion of “something it’s like”.

As a concrete example, if one asks why there’s “something it’s like” to feel a sponge, the reason is clear: when one feels a sponge, one is really doing something. One is not just thinking about it or letting one’s brain deal with it automatically. And why does really doing something have this particular “something it’s like” or “presence”? The answer lies with four aspects of real-

world interactions using our sensory systems: richness, bodiliness, insubordinateness and grabbiness.

*Richness.* The world is richer in detail than anything we can think or imagine. If you're just thinking about squishing a sponge, you cannot imagine all the different possible things that might happen when you press here or there. If you're imagining a visual scene, you need to rely on your own inventivity to imagine all the details. But if you really are looking at a scene, then wherever you look, the world provides infinite detail.

*Bodiliness* is the fact that voluntary motions of the body systematically affect sensory input. This is true neither for autonomic processes in the nervous system nor for thoughts. Sensory input deriving from visceral autonomic pathways is not generally affected by voluntary actions. Digestion, heartbeat, blood glucose, although they do depend somewhat on movements, are not as intimately linked to them as is sensory input from visual, auditory and tactile senses. If you are thinking about a red patch of color or about listening to a sound, then moving your eyes, your head, your body, does not alter the thought. But if you are looking at a red patch and you move your eyes, then the sensory input changes dramatically. If you are listening to a sound, any small movement of your head immediately changes the sensory input to your ears in a systematic and lawful way.

*Insubordinatenss.* But bodiliness is not complete: not all sensory changes are caused by our movements. The world has a life of its own, and things may also happen without being caused by our body motion: things move by themselves in the visual field, sounds change by themselves. This is insubordinateness, another characteristic of real-world interactions that does not apply to thoughts and imaginings.

*Grabbiness* is the fact that sensory systems in humans and animals are hard-wired in such a way as to be able to peremptorily interfere with cognitive processing and automatically cause an orienting response. When there is a sudden flash or loud noise, hard-wired detectors in the nervous system detect these "transients", and automatically orient attention towards the source of interruption. Pungent smells and persistent pains are detected by specialized detectors that incontrovertibly monopolize our attention and cause avoidance reactions.

On the other hand events in autonomic functioning, for example an abrupt change in blood sugar or in other autonomic pathways like a sudden vestibular or proprioceptive change, will not cause exogenous orienting. Such changes may make one fall over or become weak, for example, but they do not interfere directly with cognitive processing, although there may be indirect effects caused by the fact of falling over or becoming weak.

Thoughts and memory also do not interrupt cognitive processing in the way that loud noises and sudden flashes or pains or pungent smells do. It is *we* who possess our thoughts. But sensory input *possesses us* because it can exogenously grab our attention.

Grabbiness is thus an aspect of how our real sense modalities are genetically wired up so as to be able to interrupt our normal cognitive functioning and cause us to cognitively orient towards potentially harmful events. Grabbiness is an objective characteristic of interactions with the world that occur via our five senses: seeing, hearing, touch, smell and taste. Grabbiness is not possessed by autonomic processes, nor by thoughts and imaginings.

### 3.3.1. THE SENSORY PRESENCE OF THE VISUAL WORLD

Consider now how the concepts of richness, bodiliness, insubordinateness and grabbiness can explain the “what it’s like” of seeing.

The visual world is very rich, much more detailed than any imaginable scene. It has bodiliness because whenever we move our eyes or body, the input to our eyes changes drastically. And it is insubordinate because our own movements are not the only thing that can cause changes in input: all sorts of external changes can also happen.

But there is also grabbiness. Usually, if something suddenly changes in the visual scene, specialized “transient” detectors, sensitive to movement and flicker in the visual scene, automatically register it, and orient attention to it. The change is thus immediately visible. But if the change occurs so slowly that the transient detectors are not triggered, then a very large change can occur in a scene without attention being drawn to it.<sup>2</sup> A similar inability to see changes occurs when the transients that normally accompany a local change in a scene

<sup>2</sup> See Simons *et al.* 2000, Auvray and O’Regan 2003, and the video demonstration on: <[http://nivea.psych.univ-paris5.fr/Demos/sol\\_Mil\\_cinepack.avi](http://nivea.psych.univ-paris5.fr/Demos/sol_Mil_cinepack.avi)> where almost a third of the scene changes without being noticed.

are drowned out by extraneous additional transients, as in the so-called “mudsplash” paradigm (O'Regan, Rensink, and Clark, 1999). These ‘slow change’ and mudsplash demonstrations are part of a whole literature on “change blindness”. Change blindness can also occur if the interruption between scenes that causes the transients to be drowned out is caused by flicker in the image, by eye saccades, blinks, or film cuts, or even by real life interruptions (Simons and Rensink 2005, Simons and Ambinder 2005).

Change blindness illustrates how, along with richness, bodiliness, and insubordinateness, *grabbiness* is important in determining the feeling of presence of the visual world. When grabbiness is artificially removed, as in the change blindness paradigms, the impression of seeing everything is put to fault.

#### 4. EXPERIENCING FEELS

The previous discussion shows how the sensorimotor approach to feel can explain the three mysteries of feel: its ineffability, the structure of its qualities, and its presence. The approach does this by considering the quality of feel to be constituted by the sensorimotor laws involved when we engage with the environment.

But this is just the *quality* of the feel. How can we explain the fact that one *consciously experiences* the feel? Understanding this requires a second step in the sensorimotor approach. This second step involves claiming that *what we mean* by “consciously experiencing a feel” is: cognitively accessing the quality of the sensorimotor interaction we are currently engaged in.

As an example, take the opposite case:

Take driving down the highway as you daydream, thinking of something else. When you do this you would not say you are in the process of experiencing the driving feeling, or at least only in a “background” manner.

For you to actually experience something you have to be concentrating your attention on it, you have to be cognitively engaging in the fact that you are exercising the particular sensorimotor interaction involved.

One very impressive, practical application of this is a phenomenon known to researchers studying road accidents as “Looked but failed to see” or LBFTS. LBFTS is one of the most frequent causes of road accidents after

drunken driving (Cairney and Catchpole 1996; Herslund and Jørgensen 2003; Sabey and Staughton 1975). The phenomenon consists in the fact that the driver is looking straight at something, but for some reason doesn't see it. An example is one of the most frequent causes of accidents at railway crossings: the train is rolling quietly across the crossing and a driver comes up and, although he is presumably looking at the moving train, he simply doesn't see it, and crashes directly into it (Cairney 2003).

Another example showing that you can be looking at something directly and yet not see it is the famous "gorilla" experiment (Simons and Chabris, 1999). In this, a gorilla walks through a group of people playing a ball game. If an observer is busy counting the number of interchanges of the ball, he will often simply not see the gorilla even though it is in full view. Transport for London has a reworked version that they use as an advertisement for people to drive carefully.<sup>3</sup>

These examples support the claim that you only consciously perceive something if you are directing your attention to it, or cognitively accessing it. Consciously experiencing a feel, then, involves attending, or cognitively accessing the quality of the sensorimotor interaction that constitutes that feel. If the skill has the properties that sensory feels have, that is, if it has richness, bodiliness, insubordinateness and grabbiness, then experienced feel will have the sensory presence or "what it's like" that real sensory feels possess.

## 5. CONCLUSION

The idea of the sensorimotor approach is to suggest that what we mean by having a conscious phenomenal experience is: first, engaging in a particular kind of skill, namely the exercise of a sensorimotor interaction; and second, cognitively accessing the fact that one is so engaged. The first, skill part, determines *what* the experience is like. The second, cognitive part determines *whether* the experience is conscious. Neither part involves any magical mechanism outside the bounds of science.

<sup>3</sup> See <<http://www.youtube.com/watch?v=Ahg6qcgoay4&NR=1&feature=fvwp>>.

The second, cognitive part involves cognitively accessing or paying attention. This is simply a mechanism that brings cognitive processing to bear on something, so that it becomes available to one's rational activities, to one's abilities to make decisions, judgments, and possibly linguistic utterances about something. It is perhaps what Ned Block calls "access consciousness" (Block 2010).

The first, skill part is an activity that a person can engage in. It is a sensorimotor skill, involving the sensory systems and the body. When a person engages in such a skill, the brain is tuned to the possible things that might happen at the sensory inputs when it makes bodily movements. When such an interaction involves richness, bodiliness, insubordinateness and grabbiness, then people will say that there is "something it's like" to have the experience.

Mental skills like thinking or remembering, because they are not sensorimotor interactions with the environment, do not have the properties of richness, bodiliness, insubordinateness, and grabbiness that give real phenomenal feels their specific "what it's like". Autonomic processes of the nervous system, although they may involve the environment, also do not have all of these properties, and so also do not have sensory presence.

Only sensory interactions with the environment which involve the senses of seeing, hearing, smelling, tasting and touching have the richness, bodiliness, insubordinateness, and grabbiness which characterize what we mean by the "presence" or "what it is likeness" of sensory experience.

In summary, the standard view of conscious experience assumes that it is the brain that creates feel. The standard view leads to the "hard" problem of explaining how physico-chemical mechanisms in the brain might generate something psychological, out of the realm of physics and chemistry. This "explanatory gap" arises because the language of physics and chemistry is incommensurable with the language of psychology.

The sensorimotor view overcomes the problem by conceiving of feel as a way of interacting with the environment. The quality of feel is simply an objective quality of this way of interacting. The language with which we describe such objective laws and the language we use to describe our feels are commensurable, because they are the same language. What we mean when we say we feel softness or redness can be expressed in terms of the objective properties of the sensorimotor interaction we engage in when we feel softness or redness. What we mean when we say there is something it's like to have a

feel, can be expressed in the objective terms of richness, bodiliness, insubordinateness and grabbiness.

Finally, what we mean when we say that we are *consciously* experiencing a feel is that we are cognitively accessing the associated qualities of the feel, in particular, the “what it’s like” provided by the richness, bodiliness, insubordinateness and grabbiness.

#### REFERENCES

- Auvray, M., & O’Regan, J. K. (2003). L’influence des facteurs sémantiques sur la cécité aux changements progressifs dans les scènes visuelles. *Année Psychologique*, *103*(1), 9-32.
- Auvray, M., & Myin, E. (2009). Perception With Compensatory Devices: From Sensory Substitution to Sensorimotor Extension. *Cognitive Science*, *33*(6), 1036-1058. Published Online, doi:10.1111/j.1551-6709.2009.01040.x.
- Bach-y-Rita, P. (1972). *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*. New York: Academic Press.
- Bach-y-Rita, P., & Kercel, S. W. (2003). Sensory substitution and the human-machine interface. *Trends in Cognitive Sciences*, *7*(12), 541-546. Published Online, doi:10.1016/j.tics.2003.10.013.
- Berlin, B., & Kay, P. (1991). *Basic Color Terms*. Berkeley: University of California Press.
- Block, N. (2010). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, *18*(2), 227-247.
- Bompas, A., & O’Regan, J. K. (2006a). Evidence for a role of action in colour perception. *Perception*, *35*(1), 65-78.
- Bompas, A., & O’Regan, J. K. (2006b). More evidence for sensorimotor adaptation in color perception. *Journal of Vision*, *6*(2), 145-153.
- Cairney, P. T. (2003). *Prospects for improving the conspicuity of trains at passive railway crossings*. New South Wales Road Safety Research Report No. CR 217.

- Cairney, P., & Catchpole, J. (1996). Patterns of perceptual failures at arterial roads and local streets. *Vision in Vehicles*, 5, 87–94.
- Clark, A. (1993). *Sensory qualities*. New York: Oxford University Press.
- Guarniero, G. (1974). Experience of tactile vision. *Perception*, 3(1), 101-104. Retrieved from:  
<<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/4444915>>.
- Guarniero, G. (1977). Tactile Vision: A Personal View. *Visual Impairment and Blindness*, 71(3), 125-130.
- Herslund, M. B., & Jørgensen, N. O. (2003). Looked-but-failed-to-see-errors in traffic. *Accident; Analysis and Prevention*, 35(6), 885-91.
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354-361.
- Mamlouk, M. (2004). On the dimensions of the olfactory perception space. *Neurocomputing*, 58-60, 1019-1025.
- Nagel, S. K., Carl, C., Kringe, T., Martin, R., & König, P. (2005). Beyond sensory substitution-learning the sixth sense. *Journal of Neural Engineering*, 2(4), R13-R26. Retrieved from:  
<<http://www.iop.org/EJ/abstract/1741-2552/2/4/R02>>.
- O'Regan, J. K. (forthcoming 2011). *Why Red looks Red instead of Sounding like a Bell: The Feel of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- O'Regan, J., Rensink, R., & Clark, J. (1999). Change-blindness as a result of 'mudsplashes'. *Nature*, 398(6722), 34.
- O'Regan, J. K., & Noë, A. (2001). A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 883-917.
- O'Regan, J. K., Myin, E., & Noë, A. (2005). Skill, corporality and alerting capacity in an account of sensory consciousness. *Progress in Brain Research*, 150, 55-68.
- Philipona, D. L., & O'Regan, J. K. (2006). Color naming, unique hues, and hue cancellation predicted from singularities in reflection properties. *Visual Neuroscience*, 23(3-4), 331-339.

- Regier, T., Kay, P., & Cook, R. S. (2005). Focal colors are universal after all. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, *102*(23), 8386.
- Regier, T., Kay, P., & Khetarpal, N. (2007). Color naming reflects optimal partitions of color space. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *104*(4), 1436-41.
- Richters, D. P., & Eskew, R. T. (2009). Quantifying the effect of natural and arbitrary sensorimotor contingencies on chromatic judgments. *Journal of Vision*, *9*(4), 1-11. Published Online, doi:10.1167/9.4.27.
- Sabey, B. E., & Staughton, G. C. (1975). Interacting roles of road environment, vehicle and road user in accidents. In *5th Int Conf of Int Assoc for Acc and Traffic Medicine, London*. Retrieved from: <<http://www.roads.dft.gov.uk/roadsafety/behaviour/13.htm>>.
- Simons, D. J., & Chabris, C. F. (1999). Gorillas in our midst: Sustained inattentive blindness for dynamic events. *Perception*, *28*(9), 1059-1074.
- Simons, D. J., Franconeri, S. L., & Reimer, R. L. (2000). Change blindness in the absence of a visual disruption. *Perception*, *29*(10), 1143-1154.
- Simons, D. J., & Ambinder, M. S. (2005). Change Blindness. *Current Directions in Psychological Science*, *14*(1), 44-48. Published Online, doi: 10.1111/j.0963-7214.2005.00332.x.
- Simons, D. J., & Rensink, R. A. (2005). Change blindness: Past, present, and future. *Trends in Cognitive Sciences*, *9*(1), 16-20.

# The Self-Model Theory of Subjectivity: A Brief Summary with Examples

*Thomas Metzinger*\*  
metzinger@uni-mainz.de

## ABSTRACT

My epistemic goal in this lecture will be the simplest form of phenomenal self-consciousness: I want to contribute to a deeper understanding of non-conceptual, pre-reflexive layers in conscious selfrepresentation.

Conceptually, I will defend the claim that agency is not part of the metaphysically necessary supervenience-basis for bodily self-consciousness. On the level of new empirical data I want to show how out-of-body experiences (OBEs) and full-body illusions (FBIs) provide an interesting new entry point for investigating the nature of the phenomenal self. I will then proceed to sketch a new research program and advertise a new research target: “Minimal Phenomenal Selfhood”, ending with an informal argument for the thesis that agency, phenomenologically as well as functionally, is not necessary condition for self-consciousness.

---

## “SMT”: WHAT IS THE SELF-MODEL THEORY OF SUBJECTIVITY?

The goal of this chapter is to give a very brief summary of the “self-model theory of subjectivity” (SMT). For an accessible introduction I recommend my book *Il tunnel dell'io - Scienza della mente e mito del soggetto* (2010).<sup>1</sup> Here,

\* Johannes Gutenberg-Universität (Mainz)

<sup>1</sup> A short Précis, which deliberately focuses on the conceptual skeleton and ignores bottom-up constraints, is freely available in an electronic version as Metzinger 2005a, at <[www.theassc.org/files/assc/2608.pdf](http://www.theassc.org/files/assc/2608.pdf)>. On the monograph level, the most comprehensive formulation of the theory to date, see Metzinger 2003a. The standard procedure to learn more about the theory is to go to section 8.2 in Metzinger 2003a, find the questions most relevant to one's personal interests and work one's way back, using the pointers given there and the index at the end. The shortest freely available summary can be found in *Scholarpedia* 2(10), 4174 at <[www.scholarpedia.org/article/Self\\_Models](http://www.scholarpedia.org/article/Self_Models)>.

I will use empirical examples from a number of different disciplines to illustrate some core ideas and to demonstrate the explanatory scope as well as the predictive power of SMT.

The self-model theory of subjectivity is a philosophical theory about what it means to be a self. It is also a theory about what it means to say that mental states are “subjective” states and that a certain system has a “phenomenal first-person perspective”.

One of the ontological claims of this theory is that the self is not a substance in the technical philosophical sense of “ontological self-subsistence” – of something that could maintain its existence on its own, even if the body, the brain, or everything else disappeared. It is not an individual entity or a mysterious *thing* in the metaphysical sense. No such things as selves exist in the world: Selves and subjects are not part of the irreducible constituents of reality.<sup>2</sup> What does exist is an intermittent process, the experience of being a self, as well as the diverse and constantly changing contents of self-consciousness. This is what philosophers mean when they talk about the “phenomenal self”: The way you *appear* to yourself, subjectively, consciously. Under SMT, this conscious *experience* of being a self is conceptually analyzed as the result of complex information-processing mechanisms and representational processes in the central nervous system. Of course, there are also higher-order, conceptually mediated forms of phenomenal self-consciousness that not only have neuronal, but also *social* correlates.<sup>3</sup> This theory, however, first focuses on the minimal representational and functional properties that a naturally evolved information-processing system – such as *Homo sapiens* – has to have in order to satisfy the constraints for realizing these higher-order forms of self-consciousness. Therefore, the first question we will have to answer is this: What, in the case of human beings, are minimally sufficient conditions for the emergence of a conscious self? Later we can ask: Are some of these conditions strictly necessary?

SMT assumes that the properties in question are representational and functional properties. In other words, the phenomenal property that allows us to become a person in the first place – namely, “selfhood” – is analyzed with

<sup>2</sup> See Metzinger 2010.

<sup>3</sup> I analyzed the relation between conceptual and non-conceptual contents of self-consciousness in detail in Metzinger 2003b. A hypothesis on the role of the unconscious self-model in the development of non-conceptually mediated forms of social cognition is formulated in Metzinger and Gallese 2003.

the help of concepts from *subpersonal* levels of description. In philosophy of mind, this type of approach is sometimes called a “strategy of naturalization”: a complex and hard-to-understand phenomenon – such as the emergence of phenomenal consciousness, selfhood and a subjective, inward perspective – is conceptually described in such a way as to make it empirically tractable. By reformulating classical problems from their own discipline, naturalist philosophers try to open them for interdisciplinary investigations and scientific research programs, for instance in the cognitive and neurosciences. These philosophers do not endorse naturalism and reductionism as part of a scientific ideology; instead, they see them as a rational research strategy: if it should turn out that there is something about human self-consciousness that lies outside the reach of the natural sciences *in principle*, they would be satisfied with this finding as well. They would have achieved epistemic progress. This type of progress could mean being able to describe, in a much more precise and fine-grained manner and with an historically unprecedented degree of conceptual clarity, *why exactly* science is unable to provide satisfying answers to certain questions, even in principle. Therefore, the most serious and respectable philosophical anti-naturalists will typically also be the ones who show the profoundest interest in recent empirical findings. Naturalism and reductionism are not ideologies or potential new substitutes for religion, but an open-outcome research heuristics: It is exactly the anti-naturalist and exactly the anti-reductionist who will have the strongest ambition to make their philosophical case convincingly, in an empirically informed way.

#### THE PHENOMENAL SELF-MODEL

What we like to call “the self” in folk-psychological contexts is the phenomenal self: that part of our mental self-representation, which is immediately given in subjective experience. The phenomenal self may well be the most interesting form of phenomenal content. It endows our phenomenal space with two particularly fascinating *structural* features: centeredness and perspectivalness. As long as a phenomenal self exists, our consciousness is centered and typically bound to what philosophers call a “first-person perspective”. States inside this center of consciousness are experienced as *my own* states, because they are endowed with a sense of ownership that is prior to language or conceptual thought. Central, but not phenomenologically necessary features of self-

consciousness are:

- the sense of ownership (for individual mental contents, like *my* thoughts or feelings);
- the sense of boundedness (i.e., having a conscious self-world boundary, as in a body image);
- epistemic agency (i.e., the experience of a self in the act of knowing, of the self *as subject*; as in attentional control);

Candidates for phenomenologically necessary features of self-consciousness are:

- phenomenology of existence (i.e., the fundamental “sense of being”, of “realness”);
- presence (i.e., localization in a temporal order);
- self-localization (i.e., in a spatial frame of reference)
- identification (i.e., “global” ownership for the integrated contents of self-consciousness as a whole; see Blanke and Metzinger 2009).

The first step consists in the introduction of a new theoretical entity: the phenomenal self-model (PSM). It is the representational basis for instantiating the relevant phenomenal properties. One of our key questions was: Which set of minimally sufficient *representational* properties does a system like the human brain have to develop in order to possess the relevant target properties? This is our first, preliminary answer: The system needs a coherent self-representation, a consistent internal model of itself *as a whole*. In our case, the self-model is an episodically active representational entity whose content is typically determined by the system’s very own properties. Whenever such a global self-representation is needed to regulate the system’s interactions with the environment, it is transiently activated – for instance in the morning, when we wake up. According to SMT, what happens when you wake up in the morning – when you first *come to yourself* – is that the biological organism, which you are, boots up its PSM: it activates the conscious self-model.

What we need is a comprehensive theory of the self-model of *Homo sapiens*.<sup>4</sup> I assume that this will be a predominately neurocomputational

<sup>4</sup> The methodological core of psychology – insofar as I may venture this type of metatheoretical observation from my standpoint as a philosophical outsider – can now be analyzed in a fresh and fruitful way. Psychology is *self-model research*. It is the scientific discipline that focuses on the representational content, the functional profile, and the neurobiological realization of the human self-

theory.<sup>5</sup> This means that there is not only a true representational and functional description of the human self-model, but also a true neurobiological description – for instance in terms of being a widely distributed, complex activation pattern in the brain (Damasio 1999). The *phenomenal* self-model is exactly that part of the *mental* self-model that is currently embedded in a higher-order integrated structure, the globally available model of the world (Yates 1975, Baars 1988).<sup>6</sup> In other words: Certain parts of the self-model can be unconscious and functionally active at the same time. The phenomenal self-model is a coherent multimodal structure that probably depends on a partially innate, “hard-wired” model of the system’s spatial properties.<sup>7</sup> This approach treats the self-conscious human being as a special type of information-processing system: the subjectively experienced content of the phenomenal self is the representational content of a currently active data structure in the system’s central nervous system. A first-person perspective is a naturally evolved data-*format*, an inner mode of presentation, in which the system is given to itself as a knowing self.

Aside from the representational level of description, one can also develop a *functional* analysis of the self-model. Whereas representational states are individuated by their content, a functional state is conceptually characterized by its *causal role*: the causal relationships it bears to input states, output states, and other internal states. An active self-model then can be seen as a subpersonal functional state: a set of causal relations of varying complexity that may or may not be realized at a given point in time. Since this functional state is realized by a concrete neurobiological state, it plays a certain causal role for the system. For instance, it can be an element in an information-processing account. The perspective of classic cognitive science can help illustrate this point: the self-model is a *transient computational module* that is episodically activated by the system in order to control its interactions with the environment. Again, what happens when you wake up in the morning, i.e., when the system that you are “comes to itself”, is that this transient

model, including its evolutionary history and its necessary social correlates.

<sup>5</sup> See, for instance, Churchland 1989.

<sup>6</sup> For a detailed analysis of the criteria for distinguishing different degrees of consciousness, see Metzinger 2003a, chapter 3.

<sup>7</sup> More about this in the second example; see also the fifth section of O’Shaughnessy 1995 and his use of the concept of a *long-term body image*; Damasio 1994, 1999; Metzinger 2003a and Scholarpedia article quoted in footnote 1.

computational module is activated – the moment of “waking up” is exactly the moment in which this new instrument of intelligent information-processing emerges in your brain. It does so because you now need a conscious self-model in order to achieve sensorimotor integration, generate complex, flexible and adaptive behavior, and attend to and control your body *as a whole*. Importantly, the development of ever more efficient self-models as a new form of “virtual organ” is also a precondition for the emergence of complex societies. Plastic and ever more complex self-models not only allowed somatosensory, perceptual, and cognitive functions to be continuously optimized, but also made the development of social cognition and cooperative behavior possible. The most prominent example, of course, is the human mirror system, a part of our unconscious self-model that *resonates* with the self-models of other agents in the environment through a complex process of motor-emulation – of “embodied simulation” (*simulazione “incarnata”*), as Vittorio Gallese (2005) aptly puts it – for example, whenever we observe goal-directed behavior in our environment. Such mutually coupled self-models, in turn, are the fundamental representational resource for taking another person’s perspective, for empathy and the sense of responsibility, but also for metacognitive achievements like the development of a *concept* of self and a *theory of mind*.<sup>8</sup> The obvious fact that the development of our self-model has a long biological, evolutionary, and (a somewhat shorter) social history can now be accounted for by introducing a *teleofunctionalist background assumption*, as it is often called in philosophy of mind.<sup>9</sup> The development and activation of this computational module plays a role *for* the system: the functional self-model possesses a true evolutionary description, that is, it was a *weapon* that was invented and continuously optimized in the course of a «cognitive arms race» (Clark 1989, p. 61). Functional properties still determine phenomenal properties, but the functions realized are not merely computational, but also biological proper functions.

In a series of fascinating experiments, in which he used mirrors to induce synesthesia and kinesthetic illusions in phantom limbs, Indian neuropsychologist Vilayanur Ramachandran demonstrated the existence of the

<sup>8</sup> See for instance Bischof-Köhler 1996, 1989; on the possible neurobiological correlates of these basic social skills, which fit very well into the framework sketched above, see Gallese and Goldman 1998; Metzinger and Gallese 2003.

<sup>9</sup> See for instance Bieri 1987; Dennett 1987; Dretske 1988, 1998; Lycan 1996; Millikan 1984, 1993.

human self-model.<sup>10</sup> Phantom limbs are subjectively experienced limbs that typically appear after the accidental loss of an arm or a hand or after surgical amputation. In some cases, for instance following a non-traumatic amputation performed by a surgeon, patients have the subjective impression of being able to control and move their phantom limb at will. The neurofunctional correlate of this phenomenal configuration could consist in the fact that motor commands, which are generated in the motor cortex, continue to be monitored by parts of the parietal lobe and – since there is no contradictory feedback from the amputated limb – are subsequently integrated into the part of the self-model that serves as a *motor emulator*.<sup>11</sup> In other cases, the subjective experience of being able to move and control the phantom limb is lost. These alternative configurations may result from preamputational paralysis following peripheral nerve damage or from prolonged loss of proprioceptive and kinesthetic “feedback” that could confirm the occurrence of movement. On the phenomenal level of description, this may result in a paralyzed phantom limb.

Ramachandran and colleagues constructed a “virtual reality box” by vertically inserting a mirror in a cardboard box from which the lid had been removed. The patient, who had been suffering from a paralyzed phantom limb for many years, was then told to insert both his real arm and his phantom into two holes that had been cut in the front side of the box. Next, the patient was asked to observe his healthy hand in the mirror. On the level of visual input, this generated the illusion of seeing both hands, even though he was actually only seeing the reflection of his healthy hand in the mirror. So, what happened to the content of the phenomenal self-model when the patient was asked to execute symmetrical hand movements on both sides? This is how Ramachandran describes the typical outcome of the experiment:

I asked Philip to place his right hand on the right side of the mirror in the box and imagine that his left hand (the phantom) was on the left side. “I want you to move your right and left arm simultaneously”, I instructed.

“Oh, I can’t do that”, said Philip. “I can move my right arm but my left arm is frozen. Every morning, when I get up, I try to move my phantom because it’s in this funny position and I feel that moving it might help relieve the pain. But”,

<sup>10</sup>See Ramachandran and Rogers-Ramachandran 1996; a popular account can be found in Ramachandran and Blakeslee 1998, pp. 46ff. The figure was published courtesy of Ramachandran.

<sup>11</sup>Related ideas are discussed by Grush 1997, and 1998, p. 174; see also Ramachandran and Rogers-Ramachandran 1996, p. 378.

he said looking down at his invisible arm, “I never have been able to generate a flicker of movement in it”.

“Okay, Philip, but try anyway”.

Philip rotated his body, shifting his shoulder, to “insert” his lifeless phantom into the box. Then he put his right hand on the other side of the mirror and attempted to make synchronous movements. As he gazed into the mirror, he gasped and then cried out, “Oh, my God! Oh, my God, doctor! This is unbelievable. It’s mind-boggling!”. He was jumping up and down like a kid. “My left arm is plugged in again. It’s as if I’m in the past. All these memories from years ago are flooding back into my mind. I can move my arm again. I can feel my elbow moving, my wrist moving. It’s all moving again”.

After he calmed down a little I said, “Okay, Philip, now close your eyes”.

“Oh, my”, he said, clearly disappointed. “It’s frozen again. I feel my right hand moving, but there’s no movement in the phantom”.

“Open your eyes”. (Ramachandran 1998, pp. 47-48)<sup>12</sup>



Figure 1: Mirror-induced synesthesia. Making part of a hallucinated self available for conscious action control by installing a virtual source of visual feedback. Picture courtesy of Vilayanur Ramachandran.

By now, it should be clear how these experimental findings illustrate the concept of a “self-model” that I introduced above: what is moving in this experiment *is* the phenomenal self-model. What made the sudden occurrence

<sup>12</sup> For the clinical and experimental details, see Ramachandran and Rogers-Ramachandran 1996.

of kinaesthetic movement sensations in the lost subregion of the self-model possible was the installation of an additional source of feedback, of “virtual information”. By providing access to the visual mode of self-simulation, this made the corresponding information available to volition as well. Now, volitional control once again was possible. This experiment also shows how phenomenal properties are determined by computational and representational properties: Bodily self-consciousness is directly related to brain processes.

Let us directly move on to the next example, while staying with the phenomenology of phantom limbs. How “ghostly” are phantom limbs? A recent case-study by Brugger and colleagues introduced a vividness rating on a 7-point scale that showed highly consistent judgments across sessions for their subject AZ, a 44-year-old university-educated woman born without forearms and legs. For as long as she remembers, she has experienced mental images of forearms (including fingers) and legs (with feet and first and fifth toes) – but, as the figure below shows, these were not *as* realistic as the content of her non-hallucinatory PSM. Functional magnetic resonance imaging of phantom hand movements showed no activation of the primary sensorimotor areas, but of the premotor and parietal cortex bilaterally. Transcranial magnetic stimulation of the sensorimotor cortex consistently elicited phantom sensations in the contralateral fingers and hand. In addition, premotor and parietal stimulation evoked similar phantom sensations, albeit in the absence of motor-evoked potentials in the stump. These data clearly demonstrate how body parts that were never physically developed can be phenomenally simulated in sensory and motor cortical areas. Are they components of an innate body model? Or could they have been “mirrored into” the patient’s self-model through the visual observation of other human beings moving around? As I am a philosopher and not a neuropsychologist, I will refrain from further amateurish speculation at this point. It may also be interesting to note that, in this case, «awareness of her phantom limbs is transiently disrupted only when some object or person invades their felt position or when she sees herself in a mirror» (Brugger *et al.* 2000, p. 6168).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> For further details concerning the phenomenological profile see *ibid.*; for an interesting experimental follow-up study demonstrating the intactness of the phenomenal model of kinaesthetic and postural limb properties, see Brugger *et al.* 2001.

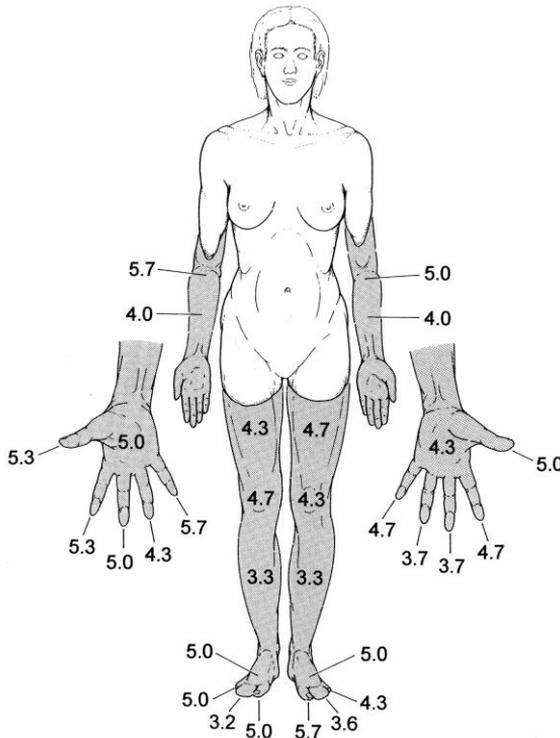


Figure 2: Evidence for an innate component of the PSM? Phantoms (shaded areas) in a subject with limb amelia. The numbers are vividness ratings for the felt presence of different phantom body parts on a 7-point scale from 0 (no awareness) to 6 (most vivid impression). Picture courtesy of Peter Brugger, Zürich.

What do the phenomenologies of Ramachandran's and Brugger's subjects have in common? The transition from stump to phantom limb is *seamless*; subjectively, they are both part of one and the same bodily self, because the quality of ownership is distributed evenly among them. There is no gap or sudden jump in the sense of ownership. The emergence of the bodily self-model is based on a subpersonal, automatic process of binding features together, of achieving coherence. But what exactly is it that is being experienced – perhaps the global shape of the body? Aristotle said that the soul is the *form* of the physical body, which perishes together with it at death (*On The Soul*, II: 412a, 412b-413a). According to Spinoza, the soul is the *idea*

that the body develops of itself (*The Ethics*, II: 12 and 13). In more modern terms, we might say that an “idea” is simply a mental representation – more precisely: a *self*-representation – and that the content of self-consciousness is the content of this self-representation, namely the PSM postulated by the self-model theory. Plato, however, claimed that some ideas are innate. And this still is an interesting question for today’s neuroscience of self-consciousness as well: Does the PSM possess an innate component? Is it a kind of “fixed idea”, anchored in an inborn and genetically predetermined *nucleus*?

Let us now turn to example # 3. It comes from a different scientific discipline altogether, namely from the fascinating new field of evolutionary robotics. It demonstrates a number of further aspects that the conceptual framework of SMT, the self-model theory, predicts and seeks to explain: first, a self-model can be entirely *unconscious* (i.e., it can be seen as the product of an automatic “bottom-up” process of *dynamical self-organization*); second, it is not a “thing” (or a model of a thing) at all, but based on a continuous, ongoing modeling *process*; third, it can exhibit considerable *plasticity* (i.e., it can be modified through learning); and fourth, in its origins it is not based on language or conceptual thought, but very likely on an attempt to organize motor behavior. More precisely, a body-model has the function of integrating sensory impressions with motor output in a more intelligent and flexible manner. The unconscious precursor of the PSM clearly was a new form of intelligence.

Josh Bongard, Victor Zykov and Hod Lipson (2006) have created an artificial “starfish” that gradually develops an explicit internal self-model. Their four-legged machine uses actuation-sensation relationships to indirectly infer its own structure and then uses this self-model to generate forward locomotion. When part of its leg is removed, it adapts its self-model and generates alternative gaits – it learns to limp. In other words: Unlike the phantom-limb patients presented in example #1 and #2 (and like most ordinary patients), it is able to *restructure* its body-representation following the loss of a limb. It can learn. This concept may not only help develop more robust machines and shed light on self-modeling in animals, but is also theoretically interesting, because it demonstrates for the first time that a physical system has the ability, as the authors put it, to “autonomously recover its own topology with little prior knowledge” by constantly optimizing the parameters of its own resulting self-model.

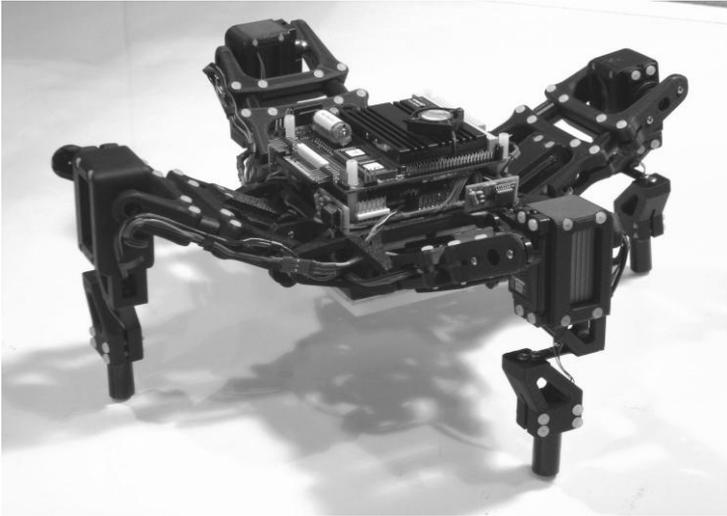
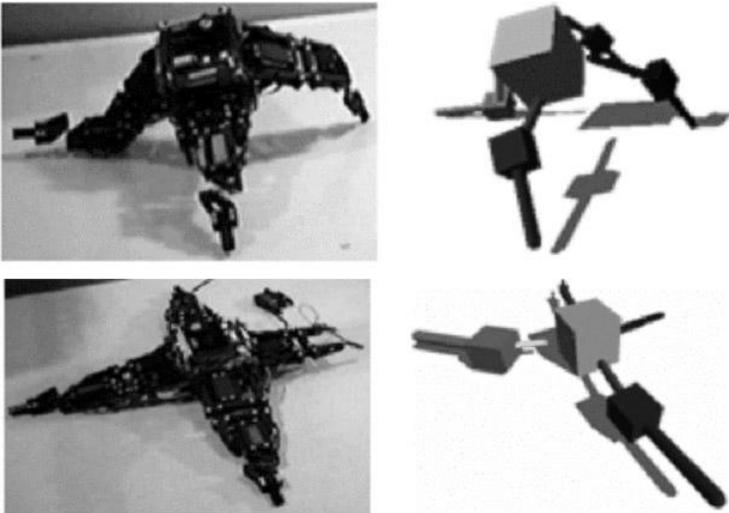


Figure 3a: Starfish, a four-legged physical robot that has eight motorized joints, eight joint angle sensors, and two tilt sensors.



Figures 3b and 3c: The starfish-robot walks by using an explicit internal self-model that it has autonomously developed and that it continuously optimizes. If he loses a limb, he can adapt his internal self-model.

Starfish not only synthesizes an internal self-model, but also uses this self-model to generate intelligent behavior. The next figure gives an overview over this process.

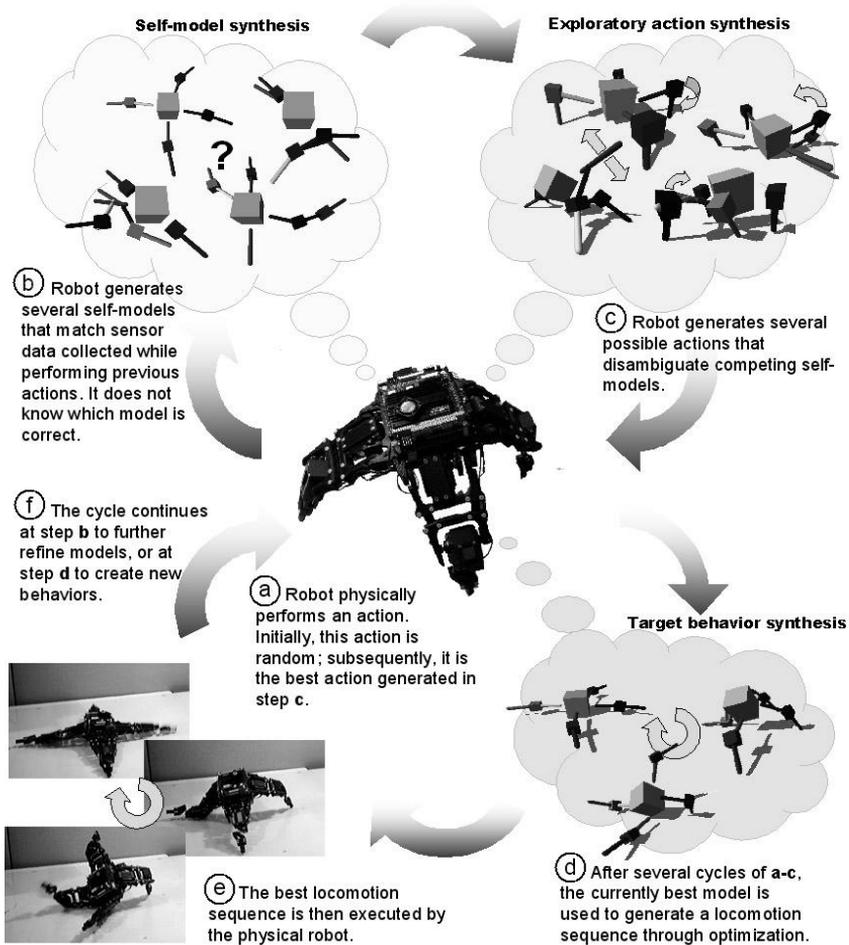


Figure 3d: The robot continuously cycles through action execution. (A and B) Self-model synthesis. The robot physically performs an action (A). Initially, this action is random; later, it is the best action found in (C). The robot then generates several self-models to match sensor data collected while performing previous actions (B). It does not know which model is correct. (C) Exploratory action synthesis. The robot generates several possible actions that disambiguate competing self-models. (D) Target behavior

synthesis. After several cycles of (A) to (C), the best current model is used to generate locomotion sequences through optimization. (E) The best locomotion sequence is executed by the physical device (F).

As we see, the robot initially performs an arbitrary motor action and records the resulting sensory data. The model synthesis component then synthesizes a set of 15 candidate self-models using stochastic optimization to explain the observed sensory-actuation relationship. The robot then synthesizes an exploratory motor action that causes maximum *disagreement* among the different predictions of these competing self-models. This action is physically carried out, and the 15 candidate self-models are subsequently improved using the new data. When the models converge, the most accurate model is used by the behavior synthesis component to create a desired behavior that can then be executed by the robot. If the robot detects unexpected sensor-motor patterns or an external signal resulting from unanticipated morphological change, it reinitiates the alternating cycle of modelling and exploratory actions to produce new models reflecting this change. The most accurate of these new models is then used to generate compensatory behavior and recover functionality.

Technical details aside – what are the philosophical consequences of example #3? First, you do not have to be a living being in order to have a self-model. Non-biological SMT-systems are possible. Second, a self-model can be entirely unconscious, that is, it does not have to be a *phenomenal* self-model (i.e., a PSM). Awareness obviously is a second step.<sup>14</sup> Third, a self-model supports fast learning processes in a number of different ways. It clearly makes a system more intelligent. Fourth, it is what I called a virtual model or “virtual organ” above, and one of its major functions consists in appropriating a body by using a global morphological model to control it as a whole. Elsewhere, I have introduced the term “second-order embodiment” for this type of self-control (Metzinger 2006b). If I may use a metaphor: One of the core ideas is that a self-model allows a physical system to “enslave” its low-level dynamics with the help of a single, integrated, and internal whole-system model, thereby controlling and functionally “owning” it. This is the decisive first step towards becoming an autonomous agent.

<sup>14</sup> See Metzinger 1995b, 2000b for a first overview; Metzinger 2003a, section 3.2, for an additional set of ten constraints to be satisfied for conscious experience.

## THE SENSE OF OWNERSHIP

Here, the basic idea is that self-consciousness, first of all, is an *integrative* process: by becoming embedded in the currently active self-model, representational states acquire the higher-order property of phenomenal “mineness”. If this integrative process is disturbed, this results in various neuropsychological syndromes or altered states of consciousness.<sup>15</sup> Subjectively experienced ownership is a property of discrete forms of phenomenal content, such as the mental representation of a leg, a thought, or a volitional act. This property, the sense of ownership, is not necessarily connected to these mental representations; that is, it is not an intrinsic, but a *relational* property. That a thought or a body part is consciously experienced as your own is not an essential, strictly necessary property of the conscious experience of this thought or body part. Its distribution over the different elements of a conscious world-model can vary. If the system is no longer able to integrate certain discrete representational contents into its self-model, it is lost.

Here is a concrete example for what I mean by local ownership, example #4:

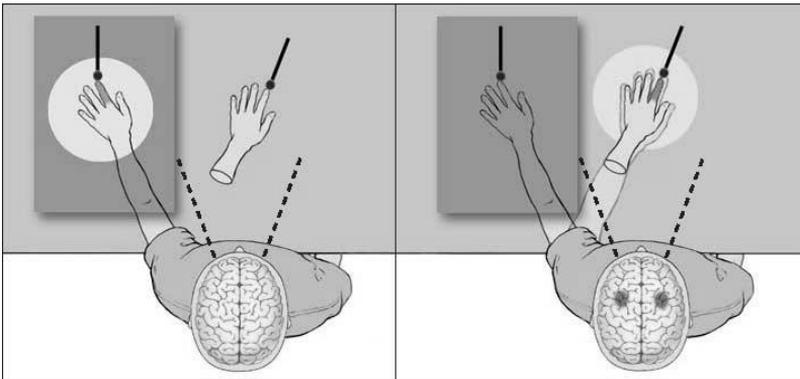


Figure 4: *The rubber-hand illusion*. A healthy subject experiences an artificial limb as part of her own body. The subject observes a facsimile of a human hand while one of her own hands is concealed (grey square). Both the artificial rubber hand and the invisible hand are then stroked repeatedly and synchronously with a probe. The yellow and green areas indicate the respective tactile and visual receptive fields for neurons in the premotor cortex. The illustration on the right shows the subject's illusion as the felt strokes (green) are

<sup>15</sup> For case-studies, see Chapter 7 in Metzinger 2003a.

brought into alignment with the seen strokes of the probe (areas of heightened activity in the brain are colored red; the phenomenally experienced, illusory position of the arm is indicated by the blue area). The respective activation of neurons in the premotor cortex is demonstrated by experimental data. Figure by Litwak illustrations studio 2004.

In the rubber-hand illusion, the sensation of being stroked with a probe is integrated with the corresponding visual perception in such a way that the brain transiently matches a proprioceptive map (of the subject's own-body perception) with a visual map (of what the subject is currently seeing). At the same time, the feeling of "ownership" or phenomenal "mineness" is transferred to the rubber hand. The subject experiences the rubber hand as her *own* hand and feels the strokes *in* this hand. When asked to point to her concealed left hand, her arm movement will automatically swerve in the direction of the rubber hand (Botvinick and Cohen 1998, p. 756). If one of the fingers of the rubber-hand is "hurt" by being bent backwards into a physiologically impossible position, the subject will also experience her real phenomenal finger as being bent much farther backwards than it is in reality. At the same time, this will also result in a clearly measurable skin conductance response. While only 2 out of 120 subjects reported an actual pain sensation, many subjects drew back their real hands, opened their eyes up widely in surprise, or laughed nervously (Armell and Ramachandran 2003, p. 1503). Subjects also showed a noticeable reaction when the rubber hand was hit with a hammer. Again, it becomes clear how the phenomenal target property is directly determined by representational and functional brain processes. What we experience as part of our self depends on the respective context and on which information our brain integrates into our currently active self-model.<sup>16</sup> The philosophically intriguing question, of course, is this: Could *whole-body* illusions exist as well? The answer is yes, but for reasons of space I must refer readers to my book *Il tunnel dell'io* and the references given there.

#### THE BODILY SELF AS A FUNCTIONAL ANCHOR OF PHENOMENAL SPACE

The central theoretical problem on the functional level of description can be summed up by the following question: What exactly is the difference between

<sup>16</sup> See especially Botvinick and Cohen 1998, and the neuroimaging study by Ehrsson *et al.* 2004, and Botvinick 2004.

the phenomenal self-model and the other phenomenal models that are currently active in the system? Is there a characteristic causal mark of the PSM? Which *functional property* is responsible for turning it into the stable center of phenomenal representational space?

This is my first, preliminary, answer: The self-model is the only representational structure that is anchored in a *continuous source of internally generated input* in the brain. Let us call this the “persistent causal link hypothesis”: Whenever conscious experience arises (that is, whenever a stable, integrated model of reality is activated), this continuous source of internal proprioceptive input also exists: The human self-model possesses an enduring causal link in the brain. It has parts, which in turn are realized by *permanent* forms of information processing on *permanent* forms of self-generated input and low-level autoregulation. To put this general point differently, the body, in certain of its aspects, is the only perceptual object from which the brain can never run away. Again, I will not enter into any amateurish empirical speculation here, but offer a number of obvious candidates for sources of high invariance. Basically, there are four different types of internally generated information that, during conscious episodes, constitute a persistent functional link between the phenomenal self-model and its bodily basis in the brain:

- Inputs from the vestibular organ: the sense of balance.
- Inputs from the autonomously active, invariant part of the body schema: the continuous “background feeling” in the spatial model of the body, which is independent of external input, e.g., via motion perception.
- Inputs from the visceral sensors, but also from the blood vessels, for instance from the cardiovascular mechanosensors: “gut feelings” and somatovisceral forms of self-presentation.
- Inputs from certain parts of the upper brain stem and hypothalamus: background emotions and moods, which are anchored in the continuous homeostatic self-regulation of the “internal milieu”, the biochemical landscape in our blood.

Philosophically, it is not as much the neurobiological details that are crucial as the highly plausible assumption that there is a certain part of the human self-model that is characterized by a high degree of stimulus correlation and that depends exclusively on *internally* generated information. This layer of the PSM is directly and permanently anchored in stimuli from the inside of the body. Do

you still remember patient AZ from example #2? The weaker degree of phenomenological “vividness” or “realness” in her phantom limbs may reflect exactly the absence of permanent stimulation that in normal situations is caused by existing physical limbs. In this context, Marcel Kinsbourne has spoken of a «background ‘buzz’ of somatosensory input» (Kinsbourne 1995, p. 217).

#### TRANSPARENCY AND THE NAÏVE-REALISTIC SELF-MISUNDERSTANDING

On the *representational* level of analysis, the central theoretical problem is that one might easily accuse me of mislabeling the actual problem by introducing the concept of a “self-model”. First, a self-model, of course, is not a model of a mysterious *thing* that we then call the self: It is a continuous and *self-directed* process tracking global properties of the organism. But even *given the phenomenal level*, i.e., even in a system that is already conscious, it is not obvious or self-evident that the specific phenomenology of *selfhood* should emerge. What would, by logical necessity, bring about an ego? A “self-model” is by no means a self, but only a representation of the system as a whole – it is no more than a global *system-model*. The decisive philosophical question is this: How does the system-model turn into a *self-model*?

My answer is that a genuinely conscious self emerges at exactly the moment when the system is no longer able to recognize the self-model it is currently generating *as* a model on the level of conscious experience. So, how does one get from the functional property of “centeredness” and the representational property of “self-modeling” to the phenomenal target property of “non-conceptual self-awareness”? The solution has to do with what philosophers call “phenomenal transparency”.<sup>17</sup> Many conscious representational states generated by the system are *transparent*, that is, they no longer represent the very fact that they *are* models on the level of their content. Consequently – and this is a phenomenological metaphor only – the system simply looks right “through” its very own representational structures, as if it were in direct and immediate contact with their content. Please note how this is only a statement about the system’s *phenomenology*. It is not a statement about epistemology, about the possession of knowledge: You can be completely deluded and have

<sup>17</sup> For a short explanation of the concept of “phenomenal transparency” see Metzinger 2003b.

no or very little knowledge about reality (or your own mind) and at the same time enjoy the phenomenology of certainty, of knowing that you know. Phenomenal transparency is not *epistemic* transparency, or Descartes' classical – and now falsified – idea that we cannot be wrong about the contents of our own mind. Transparency, as defined in this context, is exclusively a property of *conscious* states. Unconscious states are neither transparent nor opaque. Phenomenal transparency also is not directly related to the second technical concept in philosophy, to “referential transparency”: Non-linguistic creatures incapable of conceptual thought can have phenomenally transparent states as well. Naïve realism is not a belief or an intellectual attitude, but a feature of phenomenal experience itself.

I have two causal hypotheses about the microfunctional underpinnings and the evolutionary history of transparent phenomenal states. First, in a very small time-window, the neural data structures in question are activated so quickly and reliably that the system is no longer able to recognize them as such, for instance due to the comparatively slow temporal resolution of *metarepresentational* functions. Introspectively, the construction process is invisible. Second, in a much larger explanatory time-window, there apparently was no evolutionary pressure on the respective parts of our functional architecture in the process of natural selection: For biological systems like us, naïve realism was a functionally adequate background assumption. We needed to know “Careful, there is a wolf nearby!”, but not “A wolf-representation is active in my brain right now!”

Transparency is lack of self-knowledge. Epistemologically speaking, it is an implicit, not an explicit lack of knowledge: As Franz Brentano (1973, pp. 165–166) and Daniel Dennett (1991, p. 359) pointed out, the representation of absence is not the same thing as the absence of representation. In transparent states, there is no representation of earlier processing stages. In the phenomenology of visual awareness, it means not being able to see something. Phenomenal transparency *in general*, however, means that the representational character of the contents of conscious experience itself is not accessible to subjective experience. This analysis can be applied to all of the sensory modalities, especially to the integrated phenomenal model of the world as a whole. Because the very *means* of representation cannot be represented as such, the experiencing system necessarily becomes entangled in naïve realism: it experiences itself as being directly in contact with the contents of its own conscious experience. It is unable to experience the fact that all of its

experiences take place in a *medium* – and this is exactly what we mean by the “immediacy” of phenomenal consciousness. In a completely transparent representation, the very mechanisms that lead to its activation as well as the fact that its contents depend on a concrete inner state as a carrier can no longer be recognized by way of introspection. As philosophers like to say: “Only content properties are introspectively accessible, vehicle properties are inaccessible”. Therefore, the phenomenology of transparency is the phenomenology of naïve realism.

Many phenomenal representations are transparent because their content and its very existence appear to be fixed in all possible contexts: According to subjective experience, the book you are currently holding in your hands will always stay the same book – no matter how the external perceptual conditions vary. You never have the experience that an “active object emulator” in your brain is currently being integrated into your global reality-model. You simply experience the *content* of the underlying representational process: the *book* as effortlessly given, here and now. The best way to understand the concept of transparency is to distinguish between the vehicle and the content of a representation, between representational carrier and representational content.<sup>18</sup>

The representational carrier of your conscious experience is a particular brain process. This process – that itself is in no way “book-like” – is not consciously experienced; it is transparent in the sense that phenomenologically, you look right through it. What you look *at* is its representational content, the perceptually mediated existence of a book, here and now. In other words, this content is an abstract property of a concrete representational state in your brain. If the representational carrier is a good and reliable instrument for the generation of knowledge, its transparency allows you to “look right through” it out into the world, at the book in your hands. It makes the information it carries globally available without your having to worry about *how* this actually happens. What is special about most phenomenal representations is that you experience their content as maximally *concrete* and unequivocal, as directly and immediately given even when the object in question – the book in your hands – does not really exist at all, but is only a hallucination. Phenomenal representations appear to be exactly that set of representations for which we cannot distinguish between representational

<sup>18</sup> See also Dretske 1998, pp. 45ff.

content and representational carrier on the level of subjective experience.

The final step is to apply this insight to the self-model. Here is my key claim: We are systems that are experientially unable to recognize our own subsymbolic self-model *as* a self-model. For this reason, phenomenologically, we operate under the conditions of a “naïve-realistic self-misunderstanding”: we experience ourselves as being in direct and immediate epistemic contact with ourselves. For example, if there is a conscious body-model in our brain and we have no introspective access to the construction process (the physical vehicle), then we will *identify* with its content. By logical necessity, a phenomenally transparent self-model will create the subjective experience of existence (i.e., the phenomenology of “being real”) and the phenomenology of identification (i.e., of *being infinitely close to yourself*). The core of the self-model theory is that this is how the basic sense of selfhood arises and how a phenomenal self that is untranscendable for the respective system comes about. The content of non-conceptual self-consciousness is the content of a transparent PSM. This commits me to a specific prediction: Were the PSM to lose its transparency and become opaque, were the organism as a whole capable of recognizing its current self-model *as* a model, then the phenomenal property of selfhood would disappear.

SMT solves the homunculus problem, because we can now see how no “little man in the head” is needed to interpret and “read out” the content of mental representations. It is also maximally parsimonious, as it allows us to account for the emergence of self-consciousness without assuming the existence of a substantial self. Does all this mean that the self is only an illusion? On second glance, the popular concept of the “self-illusion” and the metaphor of “mistaking oneself for one’s inner picture of oneself” contain a logical error: *Whose* illusion could this be? Speaking of illusions presupposes an epistemic subject, someone *having* them. But something that is not an epistemic subject in a strong sense of conceptual/propositional knowledge is simply *unable* to confuse itself with anything else. Truth and falsity, reality and illusion do not exist for biological information-processing systems at the developmental stage in question. So far, we only have a theory of the phenomenology of selfhood, not a theory of self-knowledge. Subjectivity in an *epistemic* sense, an epistemic first-person perspective is yet another step. Of course, the phenomenology of selfhood, of non-conceptual self-consciousness, is the most important precondition for this step, because embodiment is a necessary precondition for genuinely reflexive, conceptual self-consciousness.

In a way, this is the whole point behind the theory: If we want to take high-level forms of subjectivity and intersubjectivity seriously, we must be modest and careful at the beginning, focusing on their origins on the level of non-conceptual content and self-organizing neural dynamics. Subjectivity in the epistemological sense can be naturalized as well – but only if we can tell a convincing evolutionary and neuroscientific story about how this representational architecture, this highly specific, indexical inner mode of presentation, could actually have developed in a self-organizing physical universe in the first place. Ultimately, and obviously, every single instance of the PSM is identical with a specific time-slice in the continuous, dynamical self-organization of coherent activity taking place in a specific biological brain. In this ongoing process on the subpersonal level there is no agent – no evil demon that could count as the *creator* of an illusion. And there is no entity that could count as the *subject* of the illusion either. There is nobody *in* the system who could be mistaken or confused about anything – the homunculus does not exist.

#### REFERENCES

- Armel, K. C., & Ramachandran, V. S. (2003). Projecting sensations to external objects: Evidence from skin conductance response. *Proceedings of the Royal Society of London: Biological*, 270, 1499-1506.
- Baars, B. J. (1988). *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, L. R. (1998). The first-person perspective: A test for naturalism. *American Philosophical Quarterly*, 35, 327-346.
- Baker, L. R. (2000). Die Perspektive der ersten Person: Ein Test für den Naturalismus. In G. Keil & H. Schnädelbach (Eds.), *Naturalismus - Philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baker, L. R. (2007). Naturalism and the first-person perspective. In G. Gasser (Ed.), *How successful is naturalism? Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*. Frankfurt am Main: Ontos Verlag.

- Bermúdez, J. L., Marcel, A., & Eilan, N. (1995) (Eds.). *The Body and the Self*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bieri, P. (1987). *Evolution, Erkenntnis und Kognition*. In W. Lütterfelds (Ed.), *Transzendente oder Evolutionäre Erkenntnistheorie?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bischof-Köhler, D. (1989). *Spiegelbild und Empathie*. Bern: Huber.
- Bischof-Köhler, D. (1996). Ichbewusstsein und Zeitvergegenwärtigung. Zur Phylogenese spezifisch menschlicher Erkenntnisformen. In A. Barkhaus, M. Mayer, N. Roughley & D. Thürnaeu (Eds.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blanke, O., & Metzinger, T. (2009). Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood. *Trends in Cognitive Sciences*, 13(1), 7-13.
- Bongard, J., Zykov, V., & Lipson, H. (2006). Resilient machines through continuous self-modeling. *Science*, 314, 1118. In particular, see also free online support material at: [www.sciencemag.org/cgi/content/full/314/5802/1118/DC1](http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/314/5802/1118/DC1).
- Botvinick, M. (2004). Probing the neural basis of body ownership. *Science*, 305, 782-3.
- Botvinick, M., & Cohen, J. (1998). Rubber hands “feel” touch that eyes see. *Nature*, 391, 756.
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Vol. I. Hamburg: Meiner. [1874]
- Brugger, P., Regard, M., & Landis, T. (1997). Illusory reduplication of one’s own body: phenomenology and classification of autoscopic phenomena. *Cognitive Neuropsychiatry*, 2, 19-38.
- Brugger, P., Kollias, S. K., Müri, R. M., Crelier, G., Hepp-Reymond, M.-C., & Regard, M. (2000). Beyond re-memembering: Phantoms sensations of congenitally absent limbs. *Proceedings of the National Academy of Science USA*, 97, 6167-72.

- Brugger, P., Regard, M., & Shiffrar, M. (2001). Hand movement observation in a person born without hands: Is body scheme innate? *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 70, 276.
- Churchland, P. M. (1989). *A Neurocomputational Perspective*. London-Cambridge, MA: MIT Press.
- Clark, A. (1989). *Microcognition-Philosophy, Cognitive Science, and Parallel Distributed Processing*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cummins, R. (1983). *The Nature of Psychological Explanation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error*. New York: Putnam/Grosset.
- Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt Brace & Company.
- Dennett, D. C. (1987). *The Intentional Stance*. London-Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston-Toronto-London: Little, Brown & Co.
- Devinsky, O., Feldmann, E., Burrowes, K., & Bromfield, E. (1989). Autoscopic phenomena with seizures. *Archives of Neurology*, 46, 1080-8.
- Dittrich, A. (1985). *Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände*. Stuttgart: Enke.
- Dretske, F. (1988). *Explaining Behavior - Reasons in a World of Causes*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dretske, F. (1998). *Die Naturalisierung des Geistes*. Paderborn: Mentis.
- Edelman, G. M. (1989). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.
- Ehrsson, H. H., Spence, C., & Passingham, R. E. (2004). That's my hand! Activity in premotor cortex reflects feeling of ownership of a limb. *Science*, 305, 875-877.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

- Gallese, V. (2005). Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 23-38.
- Gallese, V., & Goldman, A. (1998). Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2, 493-501.
- Grush, R. (1997). The architecture of representation. *Philosophical Psychology*, 10, 5-25.
- Grush, R. (1998). Wahrnehmung, Vorstellung, und die sensomotorische Schleife. In H.-D. Heckmann & F. Esken (Eds.), *Bewusstsein und Repräsentation*. Paderborn: Mentis.
- Iriki, A., Tanaka, M., & Iwamura, Y. (1996). Coding of modified body schema during tool-use by macaque post-central neurons. *Neuroreport*, 7, 2325-2330.
- Kinsbourne, M. (1995). Awareness of one's own body: An attentional theory of its nature, development, and brain basis. In Bermúdez *et al.* 1995.
- Lenggenhager, B., Tadi, T., Metzinger, T., & Blanke, O. (2007; submitted). Manipulating embodiment: A full body analogue of the rubber hand illusion.
- Lycan, W. G. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Maravita, A. (2006). From “body in the brain” to “body in space”: Sensory and intentional components of body representation. In G. Knoblich, I. Thornton, M. Grosjean & M. Shiffrar (Eds.), *Human Body Perception from the Inside Out*. New York: Oxford University Press.
- Maravita, A., & Iriki, A. (2004). Tools for the body (schema). *Trends in Cognitive Sciences*, 8, 79-86.
- Melzack, R. (1989). Phantom limbs, the self and the brain: The D. O. Hebb memorial lecture. *Canadian Psychology*, 30, 1-16.
- Melzack, R. (1992). Phantom limbs. *Scientific American*, 266, 90-6.
- Melzack, R., Israel, R., Lacroix, R., & Schultz, G. (1997). Phantom limbs in people with congenital limb deficiency or amputation in early childhood. *Brain*, 120(Part 9), 1603-20.

- Metzinger, T. (1993). *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn: Mentis.
- Metzinger, T. (1995a). *Perspektivische Fakten? Die Naturalisierung des "Blick von nirgendwo"*. In G. Meggle & J. Nida-Rümelin (Eds.) (1997), *Analyomen 2 - Perspektiven der Analytischen Philosophie* (pp. 103-110). Berlin-New York: De Gruyter.
- Metzinger, T. (Ed.) (1995b). *Conscious Experience*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- Metzinger, T. (2000a). *Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten*. In W. Greve (Ed.), *Psychologie des Selbst*. Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union.
- Metzinger, T. (2000b). The *subjectivity* of subjective experience: A representationalist analysis of the first-person perspective. In T. Metzinger (Ed.), *Neural Correlates of Consciousness - Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press. Revised version (2004): *Networks, 3-4*, 33-64.
- Metzinger, T. (2000c). *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Metzinger, T. (2003a). *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Metzinger, T. (2003b). Phenomenal transparency and cognitive self-reference. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 2*, 353-393. Published online, doi: 10.1023/B:PHEN.0000007366.42918.eb.
- Metzinger, T. (2004a). Why are identity-disorders interesting for philosophers? In T. Schramme & J. Thome (Eds.), *Philosophy and Psychiatry*. Berlin: De Gruyter.
- Metzinger, T. (2004b). *Appearance is not knowledge: The incoherent strawman, content-content confusions and mindless conscious subjects*. Invited commentary for Alva Noë and Evan Thompson: "Are there neural correlates of consciousness?". In a special issue of *Journal of Consciousness Studies, 11(1)*, 67-71.

- Metzinger, T. (2005a). Précis of “Being No One”. *Psyche - An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness*. <[www.theassc.org/files/assc/2608.pdf](http://www.theassc.org/files/assc/2608.pdf)>
- Metzinger, T. (2005b). Out-of-body experiences as the origin of the concept of a “soul”. *Mind and Matter*, 3(1), 57-84.
- Metzinger, T. (2005c). Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten. In C. S. Herrmann, M. Pauen, J. W. Rieger & S. Schicktanz (Eds.), *Bewusstsein: Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*. Stuttgart: UTB/Fink.
- Metzinger, T. (2006a). Conscious volition and mental representation: Towards a more fine-grained analysis. In N. Sebanz & W. Prinz (Eds.), *Disorders of Volition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Metzinger, T. (2006b). Reply to Gallagher: Different conceptions of embodiment. *Psyche - An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness*, 12(4). <[http://psyche.cs.monash.edu.au/symposia/metzinger/reply\\_to\\_Gallagher.pdf](http://psyche.cs.monash.edu.au/symposia/metzinger/reply_to_Gallagher.pdf)>
- Metzinger, T. (2010). *The No-Self-Alternative*. In S. Gallagher (Ed.), *Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Metzinger, T., & Gallese, V. (2003). The emergence of a shared action ontology: Building blocks for a theory. In G. Knoblich, B. Elsner, G. von Aschersleben & T. Metzinger (Eds.), *Self and Action*. Special issue of *Consciousness & Cognition*, 12(4), 549-571.
- Millikan, R. G. (1984). *Language, Thought, and other Biological Categories*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Millikan, R. G. (1993). *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nagel, T. (1986). *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Newen, A., & Vogeley, K. (Eds.) (2000). *Das Selbst und seine neurobiologischen Grundlagen*. Paderborn: Mentis.

- O'Shaughnessy, B. (1995). Proprioception and the body image. In J. L. Bermúdez, A. Marcel & N. Eilan (Eds.) (1995), *The Body and the Self*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ramachandran, V. S., & Rogers-Ramachandran, D. (1996). Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors. *Proceedings of the Royal Society London, B*, 377-86.
- Ramachandran, V. S., & Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the Brain*. New York: William Morrow and Company, Inc.
- Revonsuo, A. (1995). Consciousness, dreams, and virtual realities. *Philosophical Psychology*, 8, 35-58.
- Revonsuo, A. (2000). Prospects for a scientific research program on consciousness. In T. Metzinger (Ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Revonsuo, A. (2006). *Inner Presence*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ruhnau, E. (1995). Time-Gestalt and the observer. In T. Metzinger (Ed.), *Conscious Experience*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- Vuilleumier, P., Despland, P. A., Assal, G., & Regli, F. (1997). Héautoscopie, exta-se et hallucinations expérientielles d'origine épileptique. *Revue Neurologique*, 153, 115–119.
- Windt, J. M., & Metzinger, T. (2007). The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state? In D. Barrett & P. McNamara (Eds.), *The New Science of Dreaming*. Estport, CT: Praeger Imprint/Greenwood Publishers.
- Yates, J. (1985). The content of awareness is a model of the world. *Psychological Review*, 92, 249-84.

# La mente, il corpo, la carne.

## La fenomenologia e il *problema* del sentire

*Roberta Lanfredini* \*  
lanfredini@unifi.it

### ABSTRACT

Due gli intenti che mi propongo di conseguire.

Il primo intento, tassonomico, è mostrare il carattere non lineare della nozione di soggettività fenomenologica. Riflessione, intenzionalità, *hyle* materiale sono i principali “strati” che la descrizione fenomenologica della coscienza mette in risalto.

Il secondo intento, più valutativo, è mostrare come la dimensione del sentire, analiticamente distinta dalla dimensione dell’intenzionare e del rappresentare, costituisca, per la fenomenologia di Husserl, un autentico problema.

La dimensione tacita, patetica, affettiva, qualitativa, fenomenica della coscienza rimanda essenzialmente a quella di corporeità. È quindi lecito affermare che è la nozione di corporeità a costituire, in ultima analisi, un problema.

Anche il concetto di corpo, al pari di quello di coscienza è, d’altro canto, un concetto differenziato. Si può parlare infatti di corpo come materia, oppure come estensione corporea o, infine, come carne.

Nel mio intervento tenterò di mostrare: 1) la sostanziale estraneità, per la fenomenologia di Husserl, della nozione di carne; 2) come l’introduzione di tale nozione comporti un vero e proprio mutamento paradigmatico all’interno della fenomenologia: dal paradigma anti-riduzionista ma dicotomico di Husserl, di origine cartesiana, al paradigma anti-riduzionista ma interattivo e anti-dualista di Merleau-Ponty.

Nozioni caratterizzanti il primo sono quelle di mente e corpo. Nozioni caratterizzanti del secondo sono quelle di carne e chiasma.

---

\* Università di Firenze

## 1. COSCIENZA E INTENZIONALITÀ

Prendiamo le mosse da una duplice questione.

- Gli stati di coscienza sono rappresentazioni?
- Tutti gli stati di coscienza sono rappresentazioni?

In questa duplice domanda, l'accento filosofico sta, com'è facile intuire, nella parola *tutti*.

Se risulta tutto sommato ovvio, infatti, che *molti* stati di coscienza rappresentino qualcosa (oggetti, eventi, stati di cose), meno ovvio è asserire che *ogni* stato di coscienza è rivolto verso qualcosa.

Chiameremo la tesi secondo la quale tutti gli stati di coscienza sono rappresentazioni di qualcosa *tesi di Brentano*. La tesi di Brentano stabilisce che:

- 1) Tutti e soli i fenomeni di coscienza sono intenzionali

Quindi che:

- 2) Nessun fenomeno fisico è intenzionale
- 3) Non esistono stati di coscienza che non siano intenzionali

È caratteristica essenziale della coscienza di dirigersi o rivolgersi verso oggetti. D'altro canto, se non esistono stati di coscienza che non possiedono tale caratteristica, e che quindi non sono intenzionali, è lecito asserire che

- 4) L'intenzionalità è caratteristica definitoria del coscienziale

Le caratterizzazioni dello stato di coscienza intenzionale sono sostanzialmente tre:

- a) Gli stati di coscienza intenzionali hanno un contenuto intenzionale;
- b) Gli stati di coscienza intenzionali possono essere diretti anche a oggetti inesistenti;
- c) Ogni stato di coscienza intenzionale è sempre circondato da una costellazione, o orizzonte, di ulteriori stati di coscienza che costituiscono lo sfondo intenzionale.<sup>1</sup>

In modo speculare, le caratteristiche dell'oggetto inteso saranno tre:

<sup>1</sup> Si veda, a questo proposito, Smith 2004.

- d) L'oggetto intenzionale dipende essenzialmente da una prospettiva;
- e) L'oggetto intenzionale è indipendente dall'esistenza;
- f) L'oggetto intenzionale dipende dal contesto nel quale è situato.

Il contesto include le condizioni di sfondo dalle quali l'oggetto inteso dipende; dipendenza, quella fra contenuto intenzionale e rappresentazioni di sfondo, da cui non è possibile prescindere.

Anche se concepiamo, come fa ad esempio Husserl, il contenuto nei termini di un *Sinn* ideale e astratto incorporato nell'atto di coscienza e lo consideriamo il principale responsabile del carattere prospettico dell'oggetto inteso, tale carattere dipenderà comunque anche – e in modo essenziale – dal contesto in cui quel contenuto ideale risulta collocato. Potremmo anche dire, quasi paradossalmente, che senza la pressione e il condizionamento esercitati dal contesto o dallo sfondo, il contenuto non potrebbe nemmeno manifestarsi nella sua stessa idealità e essenzialità.

La prospettiva di Husserl aderisce tuttavia solo parzialmente alla tesi 1; più specificamente è la tesi 1b) che viene negata. Per Husserl, infatti, non tutti gli stati di coscienza sono diretti verso qualcosa. Il che significa che non tutti gli stati di coscienza hanno un contenuto intenzionale. Esistono infatti, per Husserl, due tipi di stati di coscienza: gli stati di coscienza *intenzionali* e gli stati di coscienza che potremo definire *iletici*. I primi riguardano il contenuto intenzionale, o formale, dell'atto; i secondi riguardano il contenuto sensoriale, materiale. Nel primo caso ciò che si intende mettere a fuoco è l'aspetto costitutivo, attivo della coscienza. Nel secondo caso, è l'aspetto recettivo, patetico, affettivo della coscienza quello che si vuole precisare.

Chiameremo *tesi di Husserl* la tesi secondo la quale l'intenzionalità non esaurisce la nozione di coscienza, non costituendone carattere definitorio.

La considerazione che Husserl dà della dimensione sensuale e affettiva costituisce un passo avanti considerevole nella trattazione filosofica della coscienza. Si tratta di un passo che condiziona fortemente, ad esempio, tutta la filosofia della mente contemporanea la quale, com'è noto, considera la distinzione fra mente e coscienza una delle distinzioni, forse *la* distinzione fondamentale del proprio ambito di ricerca.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, Chalmers 1999, Ludlow *et. al.* 2004, Block, *et. al.* 1997.

## 2. COSCIENZA E SENTIRE

Anche in Husserl, come sarà poi in filosofia della mente, esistono quindi due tipi di contenuto di coscienza: il contenuto intenzionale (formale, intenzionale) e il contenuto qualitativo (iletico, materiale). Il tratto distintivo del primo è l'intendere, o il significare; il tratto distintivo del secondo è il sentire. Il primo ha una struttura, quella struttura che permette all'atto di coscienza di dirigersi verso qualcosa che non è in esso contenuto; il secondo è dotato di materia sensoriale, quella materia che riempie l'atto intenzionale di *plena*, in una parola di sensazioni e che, così facendo, permette alla struttura interna di uno stato di coscienza – il suo contenuto intenzionale – di orientarsi verso un determinato oggetto d'esperienza. Il contenuto intenzionale fornisce all'atto la sua direzionalità; il contenuto iletico la sua determinatezza. Il primo caratterizzerà la mente cognitiva; il secondo la coscienza fenomenica, o qualitativa.

Quella che diventerà una delle distinzioni cruciali della filosofia della mente è tuttavia chiaramente presente non solo nella fenomenologia di Husserl, ma anche nella prospettiva di Descartes.

La differenza fra contenuto intenzionale e contenuto qualitativo è infatti facilmente rintracciabile, nelle Meditazioni metafisiche, nella distinzione fra *cogitationes intellettive* (pensare, giudicare, volere, etc.) e *cogitationes sensibili* (sentire e immaginare).

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettivamente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche (*quoque et*) immagina e sente. (Descartes 1997, p. 47).

Immaginazione e sensazione (le *cogitationes sensibili*) risultano, in Descartes, chiaramente distinte dalle *cogitationes* che potremmo definire puramente intenzionali: intelletto, volontà e giudizio, come ben rivela la pausa di esitazione espressa dalla parola *quoque*.

Così mi rendo conto chiaramente che per immaginare mi ci vuole una tensione psichica tutt'affatto particolare, di cui non ho invece bisogno per intendere intellettualmente; *ed è proprio questo di più, costituito da tale tensione*, a mostrare chiaramente la differenza fra l'immaginazione e l'intellezione pura. Noto inoltre che, in quanto differisce dalla facoltà di intendere intellettualmente, questa facoltà di immaginare, che pure è in me, non è tuttavia necessaria all'essenza di me stesso, vale a dire della mia mente, ché, anche se

non l'avessi, nondimeno rimarrei senza dubbio quello stesso che sono ora; ed è di qui che sembra seguire che essa dipenda da qualche altra cosa diversa da me. (Descartes 1997, p. 121, *corsivo mio*).

Sensibilità e immaginazione dipendono quindi, in misura essenziale, da qualcosa di diverso da me, qualcosa di non essenziale. Questo *qualcosa di più*, che mi impone di «stare attento a non scambiare per me, imprudentemente, qualcosa che sia invece diverso da me» (Descartes 1997, p. 41), altro non è che la natura umana, più specificamente corporea. Da questo punto di vista, l'utilizzo del termine “materiale” per designare la coscienza qualitativa o non intenzionale, risulta essere appropriato perché rende conto dell'indiscutibile e strettissimo legame fra *qualia* sensoriali e corpo: sentire e immaginare, non essendo semplici funzioni intellettive, passano *attraverso* una materialità sensoriale, quindi attraverso un corpo, per potersi attuare.

Per Descartes esiste quindi, anima e centro propulsore di ogni coscienza, una dimensione non intenzionale, sensoriale, impressionale, affettiva, passiva; tratto profondamente diverso dalla dimensione attiva, esplicita, trasparente, funzionale, in una parola rappresentazionale. Essere una cosa che pensa significa *anche* avere una coscienza sensoriale e, quindi, corporea.

Nel sentire e nell'immaginare la mente è strettamente congiunta al corpo. Al contrario, nel dubitare, comprendere, affermare, dubitare, volere e non volere la mente sembra risultare indipendente dalla corporeità. In questo senso, il sentire e l'immaginare, che pure sono *in me*, non costituiscono propriamente la mia essenza. O, detto in terza persona: il sentire e l'immaginare non sono necessari per il “buon funzionamento” dell'agente cognitivo, e questo proprio a causa della loro stretta dipendenza da qualcosa di esterno, di estraneo: questo “qualcosa” è il corpo.<sup>3</sup>

Sembra così profilarsi in Descartes, come sarà poi nella filosofia della mente contemporanea<sup>4</sup>, un problema mente/mente che si interseca con il più tradizionale problema mente/corpo, problema dovuto alla particolare natura ontologica del sentire e dell'immaginare. Il sentire genuinamente inteso coinvolge infatti in misura essenziale il corpo, quindi la trascendenza. E, con la trascendenza, si fa strada nuovamente il dubbio.

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, Carriero 2009.

<sup>4</sup> Si veda, ad esempio, Jackendoff 1987.

Una possibile soluzione al problema mente-mente sta nel progressivo riconoscimento, accanto all'idea della *pura* immanenza, di una nozione naturale, relazionale, corporea della coscienza e della soggettività. È così che la nozione di *interazione* (e non di separazione) fra corpo e mente e, più in generale, fra immanenza e trascendenza, comincia a farsi strada in Descartes con l'introduzione della nozione di *natura umana*, e insieme ad essa dell'idea che «in me c'è una facoltà passiva di sentire, ossia di ricevere e conoscere idee di cose sensibili [...] e tali idee si producono in me senza che io vi collabori, ed anzi spesso anche contro la mia volontà» (Descartes 1997, p. 131).

Ora, la natura, così intesa, nient'altro mi insegna tanto chiaramente quanto che ho un corpo che sta male quando io sento dolore. Ha bisogno di cibo o bevande quando io soffro la fame o la sete, e così via; e non devo quindi dubitare che in ciò ci sia qualcosa di vero. Poi, attraverso queste stesse sensazioni di dolore, fame, sete, etc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello; e, quando il corpo ha bisogno di cibo o bevande, ciò io lo intenderei intellettualmente in modo chiaro, senza avere sensazioni confuse di fame e di sete, ché di sicuro queste sensazioni di sete, fame, dolore, etc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione della mente col corpo. (Descartes 1997, p. 133)

La soggettività naturale, lungi dall'essere un timoniere, un occhio interiore in un fantomatico teatro o un Dio nella macchina<sup>5</sup>, è inestricabilmente connessa con la materia. La commistione fra mente e corpo, inoltre, se da un lato opacizza la trasparenza essenziale del cogito cartesiano, inquinandolo con elementi di trascendenza, dall'altro dona alla coscienza quella pienezza e naturalità che andrebbe, altrimenti, inevitabilmente perduta. Pienezza che solo la nozione di natura umana, insieme alla «inestricabile amalgama» che ne costituisce il fondamento, restituisce di nuovo all'analisi filosofica.

<sup>5</sup> Si veda, ad esempio, Rorty 2004, Ryle 2007, Dennett 2003.

### 3. COSCIENZA E CORPO VIVO

Qual è, in Husserl, il ruolo giocato dal corpo rispetto alla importante distinzione fra coscienza intenzionale e coscienza iletica, fra contenuto formale e contenuto materiale?

Nella fenomenologia di Husserl, il corpo sembra giocare un duplice ruolo. Il primo riguarda l'aspetto intenzionale e formale della coscienza: il corpo è componente essenziale della sintesi delle apparenze e dell'unità prospettica dell'oggetto. Si tratta di una dimensione che riguarda l'attività cognitiva del soggetto: se non ci fossero movimenti cinestetici, la sintesi unitaria delle apparenze sarebbe impossibile. Da qui, la necessità del corpo. Da questo punto di vista, il corpo costituisce una necessaria integrazione dell'essenza intenzionale, formale, strutturale, di un atto.

Il secondo ruolo concerne l'aspetto sensoriale e fenomenico della coscienza: la coscienza passiva, inespressa che – per Husserl come per Cartesio – passa necessariamente attraverso il corpo. Il sentire *in quanto tale* non è una funzione della mente cognitiva, non essendo riducibile all'insieme di operazioni che traducono le informazioni derivanti dai dati sensoriali. La nozione di *Leib* estende la pura immanenza del «flusso senza inizio e senza fine di vissuti» (Husserl 2002 p. 96) alla sua «diffusione» in un corpo rispetto al quale tale flusso risulta inestricabilmente connesso:

l'unità dell'uomo abbraccia entrambe le componenti, non come realtà legate l'una all'altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate e in certo modo compenetrantesi. (Husserl 2002, p. 98)

La nozione di corpo vivo comprende tuttavia due elementi, la materia e l'estensione corporea, che intrattengono rispettivamente, con l'immanenza del flusso di coscienza, una diversa relazione. Per essere obiettivamente esperibile, la coscienza deve risultare il fattore animante di un corpo vivo obiettivo, anche se non a priori e necessariamente di un corpo vivo materiale. In altri termini, solo fra flusso di vissuti e estensione corporea vige una relazione non empirica e necessaria.

Da un lato, quindi, il risultato dell'unione fra flusso e *Leib* (inteso come corpo materiale) è l'io uomo o io empirico, con i suoi stati psichici, le sue caratteristiche personali, le sue disposizioni di carattere e così via. Dall'altro, il risultato dell'unione fra flusso e *Leib* (inteso come estensione corporea) è non l'io empirico, bensì il corpo vivo in generale.

Così, per Husserl, il problema mente-corpo è in realtà un problema composito, articolato, almeno a prima vista, in due problemi distinti: a) il problema (naturalistico) del rapporto fra coscienza e corpo materiale; b) il problema (fenomenologico) del rapporto fra coscienza e corpo inteso come corpo vivo. È, quindi, la nozione di corpo a fare da ago della bilancia fra dimensione fenomenica (o qualitativa) e dimensione cognitiva (o intenzionale) del mentale. Il corpo vivo è, infatti, a sua volta un'entità eterogenea. Da un lato, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestetico, il corpo è schema corporeo disincarnato, con compiti funzionali e costitutivi:

Ogni linea della cinestesi decorre in un modo suo proprio, totalmente diverso da una serie di dati sensibili. Essa si svolge come un decorso di cui posso liberamente disporre, che posso liberamente fermare e di nuovo mettere in scena in quanto realizzazione originariamente soggettiva. In effetti, il sistema dei movimenti corporei è peculiarmente caratterizzato per la coscienza come un sistema soggettivamente libero. Io lo colgo nella coscienza dell' "io posso". Posso involontariamente "lasciarmi andare" e volgere i miei occhi qua o là, ma in ogni momento posso involontariamente imboccare questa o una qualsiasi linea di movimento. (Husserl 1993, p. 45)

Dall'altro, in quanto esprime la sua natura senziente, esso è coscienza vivente, organismo immerso nel mondo percettivo, essenzialmente passivo e recettivo.

Anche per la fenomenologia, comunque, una volta prese le distanze dall'impostazione naturalistica espressa dalla relazione fra coscienza empirica e corpo materiale, sorge impellente il problema di chiarire sia il rapporto fra corpo materiale e corpo vivo (o coscienza vivente, incorporata), sia il rapporto fra quest'ultimo e schema corporeo (o corpo cinestetico). Il che significa individuare, anche all'interno della stessa fenomenologia, sia pure in una diversa configurazione, un problema relativo agli stati qualitativi.

Ciò sembra dipendere dal fatto che per Husserl, esattamente come per Cartesio, la struttura intenzionale riflette l'essenza della coscienza. Se consideriamo quindi la coscienza dal punto di vista della sua *essenza*, solo il corpo cinestetico, e non il corpo senziente, sembra rientrare dentro i confini dell'essenzialità. D'altro canto, come sia Descartes sia Husserl riconoscono senza riserve, l'essenza della coscienza (l'intenzionalità) non è affatto l'intera coscienza. Il sentire è infatti determinante, se non per l'essenza della coscienza, quanto meno per la sua natura. La natura della coscienza, nel suo *patire* l'esperienza del mondo, intrattiene infatti una relazione intima con il

corpo, inteso non solo nel suo aspetto cinestetico e costitutivo ma anche nel suo aspetto passivo e qualitativo.

Occorre però riconoscere che il concetto di *patire esperienza* occupa, nella fenomenologia di Husserl, uno spazio molto ridotto rispetto a quello occupato dall'intenzionalità, cioè al *fare esperienza*. L'intenzionalità è pur sempre l'essenza dell'atto; il contenuto iletico, benché fondamentale, è – in definitiva – assolutamente inessenziale. Questo atteggiamento filosofico si riversa nella concezione fenomenologica del corpo e nel privilegio accordato al corpo estensivo, cinestetico, funzionale rispetto al corpo concreto e materiale.

#### 4. COSCIENZA E MATERIA VIVA

La descrizione fenomenologica della coscienza si trova quindi allo stesso bivio di quella cartesiana. Da un lato, accentuando la distinzione fra qualità e materia (essenza intenzionale) e dimensione sensoriale (*hyle* materiale), apre la strada al configurarsi di un problema mente-mente, cioè al problema del rapporto fra mente funzionale e mente fenomenica. Quello stesso rapporto che, come abbiamo visto, la filosofia della mente contemporanea legge come metafisicamente duro, addirittura insolubile. La soluzione alternativa consiste nel rimarcare la rilevanza fondamentale e in un certo senso l'autonomia della *hyle* materiale. Rilevanza che, a dire il vero, Husserl ha sempre dichiarato, basti pensare alla centralità della nozioni di intuizione, riempimento sensibile, sintesi passiva, e così via. D'altro canto, dichiarare la centralità della materialità sensoriale non significa ancora elaborare una *effettiva* fenomenologia iletica.<sup>6</sup>

Come abbiamo visto, sia in Descartes, sia in Husserl esiste un *hard problem* che concerne in larga parte la nozione di materia, o di corpo materiale, intesa come condizione essenziale per sentire qualcosa, o per avere intuizione di qualcosa. Il problema riguarda quindi, in ultima analisi, il ruolo della nozione naturale, concreta, materiale di corpo: non l'essenza dell'essere umano, quindi, ma la sua natura. Problema che la rigida distinzione fra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico sembra in larga parte accantonare.

Il fatto è che senza un concetto integrato di corpo non sembra possibile risolvere né il problema mente-corpo né il problema mente-mente. Per offrire

<sup>6</sup> Si veda, ad esempio, Henry 2001.

tale risoluzione è necessario un cambiamento di paradigma, nel senso kuhniano del termine.<sup>7</sup> Un cambiamento in grado di reintrodurre il concetto materiale, e non solo estensivo, di corpo nella prospettiva fenomenologica. Tale cambiamento paradigmatico si accende con il tentativo da parte di Merleau-Ponty di ridimensionare drasticamente lo strumento della riduzione fenomenologica, intesa come analisi strutturale e in ultima analisi formale dei vissuti e della loro funzione costitutiva, a favore di una forte riconsiderazione del contenuto materiale della coscienza e, di conseguenza, del corpo inteso non come mera corporeità, o estensione corporea, bensì come carnalità, o materialità corporea. È la sostituzione del concetto di corporeità con il concetto di carne, insomma, il nucleo che permette lo scaturire di una nuova prospettiva sia in fenomenologia che in filosofia della mente.

Per dirla in termini kuhniani, è la *carne* l'esemplare da cui prende avvio il nuovo paradigma. In tale nozione, infatti, si concreta la possibilità di superare la rigida distinzione fra essere una cosa che pensa, o intende, e essere una cosa che sente. Nella nozione di carne la fenomenologia materiale della *materia vivente* trova il suo spazio filosofico concreto. Si tratta di una fenomenologia che supera il paradigma faccia a faccia (nella sua duplice accezione di mente-corpo e mente-mente) a favore di un paradigma intrecciato, in cui la materia viva diventa punto focale di intersezione, perno del rapporto osmotico fra oggetto e oggetto, fra mente e corpo.

Nella figura epistemologica del chiasma, utilizzata da Merleau-Ponty, l'unione di mente e corpo è un dato primitivo, originario, non ulteriormente scomponibile. Il termine richiama sia la figura retorica del chiasmo (quella particolare struttura della frase o verso in cui si verifica un incrocio di parole come la lettera  $\chi$  dell'alfabeto greco sembra evocare), sia il termine ottico del chiasma (il punto in cui i due fasci di fibre dei nervi ottici, dirette ai due opposti bulbi oculari, si incrociano al centro in un punto dietro i bulbi). L'unione, intersezione, l'incrocio espresso dalla figura epistemologica del chiasma si esprime ontologicamente non nel corpo esteso, né nel corpo cinestetico, o corpo vivo, bensì nella carne, o materia viva.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Si veda in particolare Kuhn 1963.

<sup>8</sup> Si veda Merleau-Ponty 2003, 2007 (in particolare pp. 147 e ss); si veda anche Lakoff e Johnson 1999.

## 5. CONCLUSIONI

Il mio contributo ha preso le mosse da un *problema*: il problema del sentire.

Problema avvertito da Descartes, con la sua distinzione fra *cogitationes intellettive* e *cogitationes sensibili*, e che si esprime nella contrapposizione fra essenza e natura umana. Problema ereditato dalla fenomenologia con la distinzione fra contenuto intenzionale (o formale) e contenuto qualitativo (o materiale) e che si esprime nella relazione fra atteggiamento fenomenologico e atteggiamento naturale. Problema che si rivergerà, infine, nella filosofia della mente, con la distinzione fra mente cognitiva e mente fenomenica e la conseguente difficoltà di rendere conto in termini scientifici e oggettivi dei stati qualitativi, o *qualia*: colori, odori, suoni e, in genere, quelle che tradizionalmente sono le proprietà secondarie.

Perché il sentire è il titolo di un problema? Perché nella dimensione del sentire è assente quella geografia, quella struttura interna che costituisce la coscienza intellettiva, o intenzionale, o cognitiva. E perché nella dimensione del sentire la passività prevale nettamente sulla attività, sulla volontà, sulla direzionalità. Ciò avviene perché il sentire attraversa necessariamente, per potersi esercitare, un corpo. Nel proprio sentire la coscienza non solo si dirige verso un mondo ma si colloca nel mondo; non prende le distanze né sorvola, ma è immersa, è incastonata in una realtà; non solo esercita ma anche, e soprattutto, subisce la volontà.

Il sentire (che con accortezza deve essere distinto dalla risposta a uno stimolo) è il motivo essenziale per cui, oggi, la coscienza costituisce un *problema*. Non solo per la filosofia della mente, ma anche per la relazione fra filosofia e scienza, in particolare per la relazione fra filosofia e neuroscienze. Solitamente, i motivi per cui nella filosofia della mente contemporanea si parla di problema sono i seguenti: il tratto qualitativo e il tratto soggettivo, in prima persona, della coscienza sensoriale, che la rendono ineffabile, inesprimibile, comunicabile e quindi, in ultima analisi, inconoscibile.<sup>9</sup> A queste due motivazioni, la tradizione cartesiana e fenomenologica ne aggiunge una terza: la coscienza sensoriale manifesta un problema in quanto inestricabilmente corporea; non puramente immanente ma, al contrario, inequivocabilmente compromessa con la trascendenza della materia.

<sup>9</sup> Si veda, ad esempio, Schlick 1979.

Sarà, tuttavia, la stessa tradizione fenomenologica a indicare la strada per una possibile risoluzione del problema della coscienza sensoriale. La strada indicata sta in una sostituzione paradigmatica: da un modello epistemologico e ontologico di tipo duale (mente/corpo; essenza/natura; contenuto intenzionale/ contenuto iletico; atteggiamento fenomenologico/atteggiamento naturale; mente cognitiva/mente fenomenica; quanta/qualia, ecosìvia) a un modello epistemologico e ontologico di tipo intrecciato, in cui mente e corpo non si confrontano più come da due rive opposte dello stesso fiume, ma rimandano l'uno all'altra e, reciprocamente, si intersecano e congiungono come due correnti interne a quello stesso fiume che è il flusso dei nostri vissuti.

## BIBLIOGRAFIA

- Block, N., Flanagan, O. J., & Güzeldere, G. (1997). *The nature of consciousness*. Cambridge-London: MIT Press.
- Carriero, J. (2009). *Between two world. A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Chalmers, D. (1999). *La mente cosciente*. Milano: Dynamic. [1996]
- Dennett, D. (2003). *Coscienza*. Milano: Bompiani. [1991]
- Descartes, R. (1997). *Meditazioni metafisiche*. (trad. it. di S. Landucci). Bari: Laterza. [1897-1913]
- Henry, M. (2001). *Fenomenologia materiale*. (trad. it. di E. de Liguori e M. L. Iacarelli). Milano: Guerini. [1990]
- Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. (trad. it. di V. Costa). Milano: Guerini. [1966]
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I. (trad. it. di V. Costa). Torino: Einaudi. [1913]
- Jackendoff, J. R. (1987). *Consciousness and the computational mind*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Kuhn, T. (1963). The function of dogma in scientific research. In A. C. Crombie, *Scientific change. Historical studies in the intellectual, social and technical conditions for scientific discovery and technical invention*,

*from antiquity to the present* (pp. 347-369). London: Heinemann Educational Books.

- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Ludlow, P., Nagasawa, Y., & Stoljar, D. (Eds.) (2004). *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's knowledge argument*. Cambridge-London: MIT Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. (trad. it. di A. Bonomi). Milano: Bompiani. [1945]
- Merleau-Ponty, M. (2007). *Il visibile e l'invisibile*. (trad. it. di A. Bonomi). Milano: Bompiani. [1964]
- Rorty, R. (2004). *La filosofia e lo specchio della natura*. (trad. it. di G. Milloni e R. Salizzoni). Milano: Bompiani. [1980]
- Ryle, G. (2007). *Il concetto di mente*. (trad. it. di G. Pellegrino). Milano-Bari: Laterza. [1949]
- Schlick, M. (1987). *Forma e contenuto*. (trad. it. di P. Parrini e S. Ciolli Parrini). Milano: Boringhieri. [1938]
- Smith, D. W. (2004). *Mind World. Essays in Phenomenology and Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press.



# Per una pedagogia del corpo, oggi. Tra dialettica, ecologia e cura di sé

*Franco Cambi\**  
cambi@unifi.it

## ABSTRACT

Il paper toccherà i seguenti punti:

- 1) l'immagine rinnovata del corpo elaborata dalla cultura (e dalla società) del Novecento: immagine "libidica", sociale, connessa a diritti, più libera e più complessa, che va indicata come una precisa svolta;
- 2) la condizione attuale del corpo vissuto e dell'immagine del corpo, tesa tra valorizzazione/liberazione e governo sociale e massmediatico, che ne delinea uno status antinomico, e anche drammatico;
- 3) la necessità di una pedagogia del corpo attuale: incardinata sulla cura sui (del corpo come immagine di sé; come bellezza, salute, efficienza; come coltivazione – spirituale – della corporeità, in modo da renderla propria, sempre più propria) e sulla coscienza dialettica (sociale e culturale) della corporeità: che significa anche capace di resistere a riduzionismi e teorici e pratici, di vivere in proprio i conflitti (e sociali e personali) e di tendere ad una modellizzazione ancora personale del corpo-io-coscienza;
- 4) il confronto critico rispetto ai neoriduzionismi inerenti al corpo, presenti nel dibattito (socio-culturale) attuale: dall'imperio delle neuroscienze a quello dei massmedia; confronto che va costantemente coltivato e rilanciato proprio per tener ferma (pedagogicamente) l'identità "spessa" e, appunto, personale della corporeità.

---

## 1. IL CORPO "RITROVATO"

In Occidente, dentro una storia culturale e sociale lunga più di due millenni, il corpo come fisicità concreta, fatto di bisogni, di pulsioni, di azioni, e come "fondamento" della soggettività in tutta la sua complessa espansione, è stato

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

sottoposto a un triplice regime: di *opposizione all'anima* (o al *cogito*) che è un declassamento e una subordinazione; di *negazione dei suoi diritti* e pertanto, rimosso o emarginato (con suoi luoghi o forme legittimate della sua manifestazione: dalla cultura popolare alla prostituzione); di *costante e netto controllo etico* che implica disciplina e sublimazione al tempo stesso, in modo da renderlo socialmente produttivo e in molti modi, ma sottoposti sempre a precise istanze sociali: dalla procreazione al lavoro, alla dedizione alla gloria e della Fede e della Nazione. Sono stati tre percorsi e storici e teorici, che hanno attraversato le varie età della cultura occidentale e della sua stessa organizzazione della vita sociale, dando forza a modelli teorici e a pratiche, appunto, sociali di netto peso e di lunga, lunghissima tenuta. Si pensi al dualismo già teorizzato da Platone e che si fa, col cristianesimo, paradigma costantemente attivo in un articolato e assai durevole processo creativo e formativo. Fino a Cartesio, fino agli spiritualismi dell'Otto e del Novecento: in Francia, in Italia e altrove. Si pensi alla denuncia freudiana di un corpo "negato" nel suo *identikit* libidico e dominato da regole e obiettivi sociali, irretito nei giochi repressivi del Superego e chiamato a un compito, costante e polimorfo, di sublimazione, imposto dalla "civiltà", in cui, sì, si manifesta come disagio, ma sempre necessario, per rimanere nella dimensione storica della civilizzazione. E qui il controllo sociale si dispone dentro le dinamiche profonde dell'io, ne viene a tramare l'inconscio e lo sottomette – già al suo "grado zero" – alle regole sociali, alle sue imposizioni o sanzioni: alla logica del reprimere-per-governare e del governare-per-rendere-integrati-e-produttivi. Socialmente. E secondo valori sociali che mutano, ma sempre ideologici, che codificano visioni del mondo e rendono il corpo-soggetto posto al servizio del Bene Collettivo. Religioso o statuale che sia. I tre dispositivi si sono, anche e spesso, intrecciati e sovrapposti, venendo a costituire un "marchio" dell'Occidente e del suo modo di interpretare/costruire il corpo nel suo vissuto sociale. Un corpo, potremmo dire, costantemente alienato.

Al di là delle controculture popolari o ai rituali delle culture aristocratiche (in cui il corpo come "basso" o come "gioco" è ben attivo, e si ricordino le tesi di Bachtin e di Huizinga), ma sempre ai margini della visione ufficiale del mondo e della società. Sì, va infatti ricordato che accanto al corpo alienato (per così dire) corre un'altra storia: del corpo-liberato e valorizzato nella sua corporeità fisica e fisiologica e che viene contrapposto corre "basso" rispetto all'"alto" dello spirito e della mente, ma valorizzato proprio perché di base a tutto l'io, poiché "naturale" (e incancellabile), poiché carico di bisogni, diritti,

imposizioni. Corpo come fame, corpo come sesso, corpo come malattia, corpo come forza. Ma è la cultura marginale/emarginata che coltiva tale orizzonte corporeo. Come accade a Rabelais, come accade ai pornografi (anche illustri: e si pensi all'Aretino), come accade alle culture popolari, ma anche ai più espliciti materialisti. Ed è questo un controcanto che permane, riemerge, si contrappone in molte forme, ma restando sempre ai margini. Senza ufficialità. Immorale e blasfemo.

Solo nel corso del Novecento – a ben guardare – si è realizzata una vera e proprio *rivoluzione del corpo*. E una rivoluzione a più fattori. Antropologica, sociale e tecnologica al tempo stesso che ha rimesso la corporeità al centro e del pensiero filosofico e delle scienze umane e dell'educazione/pedagogia, come appare da molteplici segnali in ciascuna di queste aree del sapere. Il riscatto antropologico è stato guidato dalla psicoanalisi, ma anche da filosofie come la fenomenologia. La psicoanalisi, come già detto, ha sì fissato il compito-sublimate per gli istinti: tutti. Ma al tempo stesso li ha studiati, esposti, esaminati, interpretati, dandone una fisionomia più netta e complessa insieme. E si pensi sì all'*eros*, ma anche al *thanatos* e alla loro dialettica nell'inconscio. Del "corpo" la psicoanalisi ci ha dato un'immagine fine, fatta di organi, di pulsioni, di bisogni e di una rete molteplice di relazioni e con l'io e col mondo. Ce ne ha consegnata una mappa preziosissima. E la fenomenologia? Essa è sì una filosofia della coscienza, ma di una coscienza che si fa *Erlebnis* e in questo modo si radica *nel* reale. Anche corporeo. Corpo che, via *epoché*, può e deve essere letto nelle sue "figure" e nelle sue dinamiche complesse con mente, mondo, società che lo definiscono e lo alterano al tempo medesimo.

Il riscatto sociale si è attuato a partire dai mutamenti avvenuti e nel lavoro e nel mercato. La società contemporanea, infatti, ha mutato il corpo. Lo ha tecnologizzato e lo ha irretito, come merce, nel Mercato, che è sempre, a sua volta, l'orizzonte (con la Tecnica) del nostro Mondo. La Tecnica lo ha potenziato, con le sue protesi. Lo ha esteso e alterato. Lo ha anche preso in possesso. E così ha fatto lo stesso Mercato, col suo indicarlo come mezzo di scambio, come fattore di successo, come simulacro tra altri simulacri, giocati tutti dalla logica della merce: dello sfruttamento e della mistificazione, appunto. Ma anche nel lavoro il corpo è mutato: si è fatto, prima, appendice della macchina (nel lavoro industriale) e poi incorporato con e nelle reti informatiche (nel lavoro postindustriale). Comunque è mutata, e radicalmente,

la sua immagine sociale, e con essa il suo valore e il suo ruolo, anche e soprattutto il suo peso proprio come mezzo di scambio.

Poi il riscatto sviluppo/tecnologico contrassegnato dalla simbiosi che si è creata tra corpi e *media*, tra corpi e protesi, tra corpi e farmaci, tra corpi reali e immaginari/virtuali resi “palpabili” nella pubblicità o nel *cyberspazio*. Secondo una dialetticità e tensionale e equilibrante, ma anche gerarchica e delineata “a dominante” (Althusser). E mai risolta e sempre *in fieri*. E sempre ri-aperta.

Tutto ciò ha prodotto un *nuovo statuto del corpo*. Una sua *centralità*. Una sua *complessità*. Una sua *dialetticità*. *Centralità*: nell’io come sé, nella comunicazione, nell’immaginario, nella cultura in genere. E qui si pensi al romanzo che, procedendo oltre Rabelais o de Sade, ha dato spazio, e appunto centrale, alla corporeità: da Roth a Moravia, tanto per esemplificare. E si ricordi, sul fronte del corpo-sesso, *Il lamento di Pornroy* di Roth o *Io e lui* di Moravia. Come pure l’enfasi trasgressiva e paranoica del “divin Marchese”, esposta come una pedagogia ne *La filosofia nel boudoir* oppure come una cerimonia ossessiva ne *Le centoventi giornate di Sodoma*. Testi a loro modo esemplari di un corpo (o parte di esso: ma qui la metonimia è assai significativa) che riprende possesso di sé e si dice a partire dal suo “più basso”, ma che, di fatto, si irradia su tutta la corporeità. E, per contrasto alla cultura ufficiale, la definisce. Se per questa è oscurità e peccato. Per quella, ieri soprattutto, era riscatto e trionfo e valorizzazione della “carne”. *Complessità*: siamo davanti a un corpo multiforme, biologico, sociale, immaginario e, ancora, emotivo, cerebrale, comunicativo, etc. Sì, la cultura medica, filosofica, psicologica, sociologica, comunicativa, etc. ci ha consegnato un’idea di corpo plurale: articolata, polimorfa e regolata da una integrazione dialettica. Come l’io si è fatto multiplo, anche il corpo si è fatto tale. E questa molteplicità di forme/registri/identità lo rende sempre più problema: un “costrutto” mobile che va regolato oggi proprio su questa mobilità. Da ciascuno. E dialetticamente. *Dialetticità*: vissuta e pensata in relazione al corpo e dialetticità come tensione e come problema in un corpo “multiplo” resosi centrale (=basico) e nell’*Erlebnis* e nella *Kultur*. Sì, un corpo multiplo, su cui ci informano le varie scienze, dalla biologia alla sociologia, ma di cui dobbiamo elaborare una coscienza vissuta, in modo da gestire – in sé e per sé –, ciascuno, il *proprio* corpo plurale. E qui, al di là, delle scienze, è la riflessione filosofica che ci guida, con i suoi paradigmi fenomenologici ed ermeneutici in particolare, che si rivelano centrali nella costruzione della identità plurale e

organica, ad un tempo, e sempre storica, del soggetto. E del soggetto-persona, che nell'individuo si vive e si fa.

Nel corso del Novecento il corpo – allora – ha *ritrovato* se stesso e si è letto come plurale e teso a una sintesi dei suoi “fattori”. Una sintesi ora dialettica ora ecologica. Una sintesi soprattutto formativa. Auto-formativa. Ma su questo aspetto torneremo qui di seguito, nel terzo paragrafo di questa nota, delineando sia il modello di due regolatori, sia la incisività formativa che vengono ad assumere nella formazione oggi. Anche del corpo attuale, che è sempre più il corpo-di-un-io-che-si-fa-sé e quindi irretito in un processo di ricostruzione culturale vissuta, ma profondamente nuova rispetto al passato. Coordinata in modo “meta” proprio dalla *cura sui* come processo costitutivo del soggetto, in ogni suo aspetto, poiché tale aspetto sta sempre dentro un processo di cui l'io si fa e deve farsi sempre più protagonista responsabile.

## 2. IL CORPO NELLA CULTURA ATTUALE: DENTRO UNA NUOVA AMBIGUITÀ

La rivoluzione novecentesca del corpo è avvenuta – però – dentro una precisa “nicchia” sociale: di una società democratica via via più aperta, più libera e plurale. Se pure in lotta – ad esempio – con i totalitarismi che anche sul corpo sviluppano idee e strategie assai diverse: di modellizzazione univoca, di omologazione ideologica, di sottomissione al potere politico: e si pensi soltanto agli studi di Mosse sul nazismo. Corpo-di-una-razza o corpo-produttivo, comunque regolato sul modello di un'ideologia che “plasma” un nuovo io a partire dal corpo e sul corpo: idealizzandolo e connotandolo dei “valori” di una cultura attuale che fissa ben nettamente un ruolo *etico* dello stato. Corpo maschile e corpo femminile, ancorati a ruoli diversi e in essi stereotipati. Anche se, poi, la vita sociale, nel concreto, oltrepassa e travolge questo modello o lo fa almeno nell'immaginario più avanzato nella modernizzazione e nella esaltazione di un nuovo stile di vita. Il caso-fascismo (anni Trenta) in Italia è esemplare. Si “libro e moschetto” per i ragazzi e la “buona sposa” e “buona madre” per le ragazze, ma anche la “signorina Grandifirme” per tutti e la libertà borghese dei due sessi nel cinema “dei telefoni bianchi”. Un'aporia significativa tra ideologia di regime e modernizzazione. Aporia che emerge anche altrove e prodotta proprio dalla ambiguità di una trasformazione di molte aree europee a Mondo Moderno compiuto o in via di più pieno compimento. Poi è nata una società di massa

(che produce modelli culturali vincolanti e omologanti, anche nella visione e uso sociale del corpo, se pure attraverso un controllo reso più sottile, operante *nelle* coscienze e attraverso l'immaginario), di una società opulenta (che esalta il corpo come mezzo e come fine di consumo: si pensi alla moda, alla cosmesi, al *fitness*, etc.) e di una società dei simulacri (in cui il reale si doppia nell'immaginario e nel virtuale che, quindi, prendono, sempre più, il posto di quello) o di una società liquida (del cambiamento continuo, in sé instabile, in cui anche l'io, i valori, i modelli si fanno flessibili e incerti e devono vivere questa flessibilità, interiorizzandola: già a partire dal corpo, come corpo vissuto e/o come corpo immaginato). E qui si rileggano i testi di Ortega o anche (e dopo) di Baudrillard, poi dello stesso Bauman per cogliere il complesso intreccio di tutti questi fattori economici, sociali, culturali, immaginari che costituisce l'orizzonte reale e vissuto del nostro tempo, il suo carattere più *intimo* e *decisivo*, nel quale l'apertura, la trasformazione, la precarietà, l'innovazione etc. si fanno sempre più costrutti-di-senso. E di *sensu vissuto*.

In questa “nicchia” complessa, anzi ipercomplessa, il corpo ha acquisito una nuova condizione di ambiguità. Posta tra valorizzazione/esaltazione e neo-alienazione e/o neo-riduzionismi. A livello e teorico e pratico. Il corpo è, oggi, conosciuto e valorizzato nella sua ricchezza/ varietà / complessità (fatta di emozioni, istinti, conoscenza di sé, ruoli sociali, modelli immaginari, etc., come già detto) a partire dai contributi di varie scienze, come già ricordato. Poi la società stessa lo mette al centro e lo esalta e in molti modi: si pensi solo e ancora alla pubblicità. Sì, la pubblicità è – in questo orizzonte del nostro tempo – un dispositivo rivelativo e costruttivo insieme. Che disloca il corpo ora sul consumo ora sulla seduzione ora sulla bellezza ora sulla efficienza e ci rimanda di esso un'immagine mobile/plurale, ma pur centrale e sempre irretita in *usi* sociali, in *collocazioni* sociali. Così, lì, il corpo è sempre per-altro/per-altri e mai per sé, anche se è reso un *feticcio* e un *significante*.

Oggi il corpo è, qui, nella nostra cultura/società, *valore*, valore primario. Sì, ma è – ancora – sottoposto a nuovi condizionamenti e “sfasature”, camuffamenti, distorsioni. E, ancora, teoriche e pratiche. *Teoriche*: si pensi solo al ruolo assegnato al corpo biologico dalle neuroscienze e a come esse fungano da regolatore culturale nel discorso sull'uomo, riducendolo a corpo e a corpo biologico: il che ne mina e travolge la stessa complessità, svelata dalla medesima cultura novecentesca. Il corpo umano è una realtà complessa: è sì neuronale e organico, è sì regolato da ormoni, da chimismi e sinergie

sinaptiche, ma è anche *emozioni vissute*, regolato dalla *mente*, che sta dentro ma *oltre* il cervello, che cresce sul simbolico, che si fa “spirito” (cultura, società, storia) già a partire dal *linguaggio*, che si dilata nelle *forme della cultura* e tutte le rivive (in atto o in potenza, diciamo con Aristotele) e in esse di fatto vive, sempre. Anche il suo corpo biologico è, ormai, culturale: definito e governato da un sapere-potere, la medicina, che è prodotto dalla cultura; anzi, dalle culture, poiché la medicina stessa è, in realtà, un fascio diverso di pratiche-teoriche, sempre culturalmente definite.

*Pratiche*: con forme di neo-alienazione, di cattura sociale, di subordinazione al Mercato, etc. E si pensi ancora una volta alla pubblicità. Ma non solo. Sì, la pubblicità opera per vie esplicite e subliminari. Cattura i soggetti. Impone loro scelte, modelli, etc. Ne regola, in parte (ma in buona parte), l’immaginario: già a partire dall’infanzia. La pubblicità omologa e struttura la mente. Come fa anche la TV che orienta su bisogni e visione del mondo. Che si è fatta l’Educatore Principe. E poi il cinema e, oggi, internet. Tutti strumenti che, nella società degli individui, ne catturano l’“anima”, portando il soggetto fuori di sé, al servizio di ideologie, dette o sottaciute. *In primis* l’ideologia del Mercato.

Allora: il corpo è *centrale* (culturalmente e socialmente); è *complesso* (in sé e nella vita sociale e culturale); ma è anche *ambiguo*: investito, sì, da liberazione/valorizzazione, ma pure da riduzionismi e alienazioni. In questo contrasto radicale che fare *per* la formazione? È domanda legittima e urgente. E la risposta è una sola: *liberare e dare forma autentica*, o almeno più autentica, al corpo singolo, *proprio*, *vissuto* valorizzandone la complessità e tenendo ferma la sua liberazione. Ma come ciò può avvenire? E qui si fa decisiva la pedagogia del corpo. Un sapere interpretativo e progettuale dell’*anthropos* che lo rilegge a partire dalla sua corporeità e tende a valorizzarla nella sua attuale “identità ritrovata” (o scoperta che sia). Identità, ancora, di *liberazione* e di *complessità*. Ma c’è oggi una pedagogia del corpo? Sì, se pure ora troppo spostata sul biologico ora sul pratico e inerte proprio nel difendere il suo statuto di *complessità*, di intreccio tra *livelli di realtà* (un principio essenziale e decisivo), di *organicità dialettica* di quell’*anthropos* che va a leggere e regolare e formare nel suo “corpo vissuto” che è un modello-quadro costantemente da ri-costruire, da interpretare, da rilanciare nell’agire sociale *in toto* (e non solo – se pure anche e nettamente – in quello educativo).

## 3. TRA DIALETTICA E ECOLOGIA

Su questo terreno della pedagogia del corpo, tesa a comprenderne sì le ambiguità attuali, ma anche a superarle in vista dell'autenticità del corpo (connotata, per noi oggi – dopo gli apporti della stessa “scuola del sospetto”, dopo le analisi delle *Erlebnisse* proprie della fenomenologia, dopo i contributi dell'ermeneutica e del razionalismo critico: per restare solo agli apporti della filosofia –, da *liberazione e complessità*) si impone *un'idea di formazione anch'essa complessa, aperta e problematica*, che tenga conto del *pluralismo* della corporeità (emotiva, etc., come più detto) e dei *dispositivi-regolativi-chiave*, ben delineati dalla cultura del Novecento (quella più libera, radicale e ermeneutica) e che *devono* farsi paradigmi di formazione dell'uomo, a partire dal suo modello di corporeità. E i dispositivi sono: dialetticità e ecologia, come già indicato. Ma vanno, e sempre più, resi operativi *nel* soggetto, nel soggetto-corpo, ma corpo sempre più sottoposto alla regolamentazione del soggetto. Soggetto che legge il proprio corpo come plurale e tensionale e, quindi, come sempre invischiato in una dialettica di fattori (dal biologico all'immaginale), ma in una dialettica che guarda, pur nella tensionalità costante, a produrre un “sistema in quiete” ecologicamente interpretato e definito. Sì, la dialettica sta insieme all'ecologia. E questa come logica e prassi dell'ecosistema guarda a ricreare equilibrio, se pure sempre un equilibrio aperto e rinnovabile/rinnovato. La tensione è centrale, ma lo è anche l'equilibrio, dinamico che sia. E dobbiamo all'ecologia tale richiamo nell'analisi dei processi vitali, tutti: dalla mente alla città, tanto per esemplificare. Un'ecologia che si è fatta oggi paradigma non solo biologico e ambientale, ma sta attraversando in modo “regale” tutte le scienze umane: dall'antropologia culturale all'etica. E proprio perché sottolinea sia un bisogno della “vita”, sia un compito dell'agire umano, riletto nella sua identità strutturale e ricorrente. Tra dialettica e ecologia c'è opposizione? Sì, forse, a livello logico. Ma sempre relativa. E si possono analizzare le logiche diverse (oppositiva e negativa l'una, sistemica e organica l'altra). Ma *dentro o al servizio* della formazione – come altrove – l'opposizione si fa integrazione o collaborazione o complementarità. E si fa tale *necessariamente*. E proprio oggi, nel tempo in cui il *corpo autentico* si è “rivelato” e di esso possediamo, pedagogicamente, il modello. Tempo in cui la stessa ambiguità proiettata oggi sul corpo può essere, ancora pedagogicamente, *aggirata, messa in crisi, tendenzialmente superata* (anche se la categoria del superamento, col suo sapore hegeliano, ci appare, forse, un po'

restrittiva e datata, se pure utile), facendo leva sul principio più alto della pedagogia: la *formazione*. Come formazione-di-sé, di sé quale soggetto-persona, unico e plurale al tempo stesso, che regola il proprio formarsi sul criterio (e pratica, ma pratica teorica), della *cura sui*.

#### 4. CURA-DI-SÉ COME PARADIGMA-GUIDA

Anche rispetto al corpo il paradigma della *cura sui* svolge un'azione appunto di cura: di riconoscimento, di analisi, di progettazione secondo un *iter* di sintesi vissuta, orientata e armonica, almeno tendenzialmente.

Corpo vissuto che si decanta nella sua varietà/ricchezza e che si integra costantemente nell'io e per l'io, dando vita a un sé che è – insieme – *modello e possibilità e costruzione in itinere*.

Curare il corpo alla luce del paradigma della *cura sui* è, sì, integrarlo con l'io sociale, l'io spirituale, attraversarlo con un fascio di “esercizi” (di sanità, di efficienza, di disciplina anche) e viverlo in tutte le sue potenzialità, in tutte le sue “facce”, ma è soprattutto integrarlo in tutto l'io-che-si-fa-sé. Avvolgerlo sempre più, in un'ottica spirituale che si nutre di quell'“ermeneutica dell'io” a cui ci ha richiamato Foucault e che costituisce, oggi, una frontiera avanzata (forse la più avanzata) della pedagogia. Una frontiera in crescita e in movimento, ma che ha già un suo netto e organico riconoscimento nella pedagogia attuale. E a livello internazionale. Certo in quella pedagogia che si contrassegna per il suo statuto “critico” (riflessivo, progettuale, antropologico) e per il suo impegno a connettersi al soggetto (e come singolo e come persona) ed a interpretarlo e guidarlo nella sua avventura di vita, che è sempre e comunque un *iter* di formazione e trasformazione. Ma formazione/trasformazione che deve misurarsi con la sua netta e radicale vocazione a dar corpo a un uomo più integrale possibile, più onnilaterale possibile, capace di emancipare se stesso e di farsi *faber* della propria identità, interiore e sociale. E a fare di questo modello umano la vocazione di tutti almeno in via tendenziale.

Allora: proprio a partire dal corpo la tecnica della *cura sui* può entrare nelle pratiche del soggetto, nelle sue pratiche-di-vita; può sviluppare l'idea stessa degli esercizi (e per tutta la vita) che devono realizzarla e da lì può espandersi sulle altre frontiere della vita individuale. Ma la centralità e l'immediatezza del corpo, ritrovato oltre le ideologie e reso “autentico” contro di esse

(eccedendole e liberandosene), fanno da leva – oggi più di ieri e attraverso quel corpo, ad un tempo, *più liberato* e *da liberare* – a tutta la frontiera del prendersi-cura-di-sé e di farlo attraverso un fascio di esercizi. Puntuali e continuativi al tempo stesso.

## BIBLIOGRAFIA

- Bartolommei, S. (1995). *Etica e natura*. Roma-Bari: Laterza.
- Bateson, G. (1977). *Verso un'ecologia della mente*. (trad. it. di G. Longo). Milano: Adelphi. [1972]
- Baudrillard, J. (1976). *La società dei consumi*. (trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani). Bologna: Il Mulino. [1970]
- Baudrillard, J. (1980). *Simulacri e impostura*. (trad. it. di P. Lalli). Bologna: Cappelli. [1978]
- Bauman, Z. (2002). *La modernità liquida*. (trad. it. di S. Minacci). Roma-Bari: Laterza. [2000]
- Bonito Oliva, R. (2003). *Soggettività*. Napoli: Guida.
- Cambi, F. (2010). *La cura di sé come processo formativo*. Roma-Bari: Laterza.
- Deléage, J.-P. (1995). *Storia dell'ecologia*. Napoli: CUEN.
- Elias, N. (1988). *Il processo di civilizzazione*. (trad. it. di G. Panzieri). Bologna: Il Mulino. [1939]
- Erbetta, A. (a cura di) (2001). *Il corpo spesso*. Torino: UTET.
- Ferngani, F. (a cura di) (1979). *Merleau-Ponty: il corpo vissuto*. Milano: Il Saggiatore.
- Foucault, M. (1985). *La cura di sé*. (trad. it. di L. Guarino). Milano: Feltrinelli. [1984]
- Galimberti, U. (2000). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Giallongo, A. (2004). *Il corpo e la paideia*. Bagnaria Arsa: Edizioni Goliardiche.

- Lévy, P. (1997). *Il virtuale*. (trad. it. di M. Colò e M. Di Sopra). Milano, Raffaello Cortina. [1995]
- Lévy, P. (1999). *Cybercultura*. (trad. it. di D. Feroldi). Milano: Feltrinelli. [1997]
- Lévy, P. (2002). *Cyberdémocratie*. Paris: Odile Jacob.
- Mariani, A. (a cura di) (2004). *Corpo e modernità*. Milano: Unicopli.
- Melchiorre, V. (1991). *Corpo e persona*. Genova: Marietti.
- Mosse, G. L. (1997). *L'immagine dell'uomo*. (trad. it. di E. Basaglia). Torino: Einaudi. [1996]
- Nancy, J.-L. (1995). *Corpus*. (trad. it. di A. Moscati). Napoli: Cronopio. [1992]
- Nancy, J.-L. (2008). *Ego sum*. (trad. it. di R. Kirchmayr). Milano: Bompiani. [1979]
- Nancy, J.-L. (2009). *Indizi sul corpo*. (trad. it. di M. Vozza). Torino: Ananke.
- Rella, F. (2000). *Ai confini del corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Sarsini, D. (2003). *Il corpo in Occidente*. Roma: Carocci.
- Vigarello, G. (1978). *Le corps redressé*. Paris: Delarge.
- Virilio, P. (1992). *Estetica della sparizione*. Napoli: Liguori.
- Virilio, P. (1996). *Cybermonde*. Paris: Textuel.
- Vozza, M. (2006). *Nietzsche e il mondo degli affetti*. Torino: Ananke.
- Zedda, M. (2006). *Pedagogia del corpo*. Pisa: ETS.



# Mito, mitologia, mitografia e mitopoiesi educativa del corpo umano<sup>\*</sup>

*Rosella Frasca* \*\*  
rsfrasca@tin.it

## ABSTRACT

I miti sono idee che, di epoca in epoca, ci pervadono e plasmano come persone e come società; radicandosi nel profondo della nostra anima, finiscono per possederci e governarci nella scansione del nostro vissuto intimo e comportamentale. Essi nascono e si sviluppano secondo processi non logici, ma psicologici; pertanto, lungi dall'alimentare il senso critico, facilitano la tendenza, dal forte potere rassicurante, ad assecondare giudizi altrui, collettivi e sommari.

Volendo proporre una serie di osservazioni sul mito/corpo in prospettiva storica, scelgo di organizzare l'esposizione secondo un percorso non lineare e cronologico, quanto piuttosto incardinandola intorno ad alcuni fenomeni mitologici, mitografici e mitopoietici che possano rappresentare modi e nodi problematici di fenomeni pedagogico-educativi.

---

## PREMESSA

I miti sono idee che, di epoca in epoca, radicandosi nel profondo della nostra anima, finiscono per possederci e governarci. Essi nascono e si sviluppano secondo processi non logici, ma psicologici; facilitando la tendenza ad assecondare giudizi altrui, collettivi e sommari, ci risparmiano la fatica di

\* Per una Collana intitolata "Frontiere della formazione" Alessandro Mariani curò, alcuni anni or sono, il volume collettaneo *Corpo e modernità. Strategie di formazione*. Il lavoro rimane significativo perché – tra l'altro – inaugurava un filone di ricerca e di attenzione al corpo e alla sua collocazione socio-culturale da parte di studiosi di indirizzo prevalentemente pedagogico, che ancora non erano granché interessati a tali tematiche. Da allora il filone ha avuto sviluppi sia quantitativi che qualitativi, di cui questo Convegno è prova.

\*\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università degli Studi dell'Aquila

impegnare il nostro senso critico, e per di più esercitano un potere rassicurante.

Intorno al corpo si è costruita una miriade di miti, la maggior parte dei quali affonda radici profondissime nella cultura occidentale (per limitarci ad essa). L'imprescindibile fisicità dell'essere umano, che in termini laici definiamo come 'corpo', nelle fenomenologie manifeste e latenti di teorie, comportamenti e atteggiamenti passati e presenti della vita delle donne e degli uomini ha portato con sé percezioni di 'corpo collettivo'; queste hanno subito caratterizzazioni e variazioni nelle varie epoche e culture, che hanno suscitato indagini e definizioni di modelli di corporeità etici, sociali, ideologici, estetici, giuridici, politici. Che a loro volta sono il frutto di costruzioni ideologiche, ossia di mitizzazioni, della fisicità.

L'attenzione al corpo lo ha oggi collocato in una posizione di centralità sostenuta da una mitizzazione divenuta il supporto essenziale perché esso assolva la funzione sociale che un garbuglio di processi gli ha attribuito. Una funzione sociale ad ampio raggio, che crea di suo dei sottosistemi sociali, con i quali interagisce. Oltre a produrre capitale – motivo principale della sua irreversibilità – il corpo 'usato' ( a vario titolo, e nelle svariatissime forme che tutti conosciamo e che non vale la pena qui di elencare ) produce e attua sistemi di integrazione e coinvolgimento di tipo planetario, contempla e ingloba la partecipazione massiccia di soggetti e classi sociali. La diffusione dell'attenzione al corpo a ben vedere va di pari passo con l'evoluzione di alcuni aspetti della vita moderna, nonché di alcune sue degenerazioni.

Se è vero che tale argomento è stato ormai abbastanza ampiamente affrontato, altresì lo è la constatazione che ancora si deve lavorare per una più approfondita indagine, e per una informazione che si distacchi dai luoghi comuni, dai pregiudizi, dalle prese di posizione: che, così e finalmente, affronti i problemi educativi delle persone nella loro unitarietà con spirito libero dai retaggi millenari di miti, mitografie, mitologie e mitopoiesi. Per idearne di nuovi, funzionali alla formazione della 'persona totale' destinata a vivere in una società complessa.

Il raggiungimento di tale obiettivo non può però prescindere da una previa definizione di un modello etico, sociale, ideologico, estetico, giuridico, politico di 'corporeità'. Questo interessante, e per certi versi coraggioso, Convegno segnerà certamente un passo significativo verso tale obiettivo; immagino che quanti come me – tra cui alcuni amici qui presenti – lavorano da anni in tal senso, abbiano riposto aspettative al riguardo. Da parte mia, non

essendo una filosofa, ma una studiosa che si sforza di fare la storica, cercherò di dare un contributo proponendo casi e situazioni che possano essere usati come elementi di riflessione su idee e prassi educative remote e recenti. Per cercare di prendere il buono, sgombrare definitivamente il campo dal non buono, aiutare a far meglio nel futuro.

Quanti di noi si sono mai chiesti da quale momento storico e culturale il corpo in quanto tale – o, meglio: il corpo così come noi oggi ce lo raffiguriamo – abbia preso a costituire oggetto di specifica attenzione? A questo interrogativo la maggior parte delle persone sarebbe con ogni probabilità portata a richiamare alla mente esempi e ricordi degli eroi omerici, del concetto classico di *kalokagathìa*, dell'adagio: *mens sana in corpore sano*, aggirandosi in uno spazio temporale confuso e fluttuante. E infatti non molti sanno che nell'*Iliade* (opera, come è noto, datata tra il X e il IX a. C.) non c'è una sola parola che indichi il corpo; vi compare, sì, il termine *soma*, ma con una accezione diversa: rigorosamente al singolare, vi sta ad indicare il *cadavere*, ossia il (corpo) *morto*. Analogamente nei poemi omerici il termine *psychè*, pur presente, non indica la *mente*, bensì il *soffio vitale*, la *vita*. Tanto *soma* che *psychè* prendono ad acquisire l'accezione, rispettivamente, di 'corpo' e 'mente' solo a partire dal V a. C.! Prima di allora il corpo veniva definito a parole e rappresentato a pezzi, per così dire, nelle sue membra sempre singolarmente focalizzate, come pure le volizioni della mente erano descritte in maniera disintegrata, e il più delle volte attraverso metafore. Ecco che quindi troviamo descrizioni di polmoni che soffocano, vista che si offusca, cuore che palpita, sangue che ribolle, e così via; "*glòssa fêlâghe*" (la lingua mi si blocca) diceva la poetessa Saffo di Lesbo (VII a. C.) per descrivere la sua dilacerante gelosia; e ancora, gli dèi e gli eroi venivano denominati attraverso appellativi che ne definivano peculiarità fisiche: Achille 'pié veloce', Venere 'callipigia' (oggi avremmo detto: 'dal bel lato B'), Aurora 'dalle rosee braccia', per ricordarne alcuni.

Queste semplici osservazioni già di loro inducono a riflettere sui teoremi costruiti e consolidati dal pensiero occidentale circa il rapporto tra corpo e anima/mente, e nella fattispecie sulla pedagogizzazione del corpo: sua propria, e in rapporto con la pedagogia della mente, e di quella dell'individuo nella sua interezza. E a costringerci a una revisione critica di essi sulla scorta, quanto meno, dell'evoluzione storica di alcuni termini e quindi dei concetti che essi hanno inteso esprimere.

Di fronte a un vero mare magno di possibilità di scelte tematiche e problematiche, per questo mio intervento, ho operato una scelta di osservazioni sul mito/corpo in prospettiva storica, limitandomi naturalmente a soffermarmi solo su alcuni fenomeni di mitologia, mitografia e mitopoiesi ( quest'ultima intesa come idealizzazione di sé), e organizzando l'esposizione lungo un percorso non lineare e cronologico, ma di analisi di casi in cui essi si correlano con particolare evidenza con modi e nodi di tipo pedagogico-educativo. Di quelli, insomma, che hanno avuto una incisività, in positivo e in negativo, nella formazione delle coscienze collettive e individuali durante lo scorrere di circa due millenni e mezzo. Periodo di tempo in cui non si è mai spenta la discussione su valori e disvalori delle potenzialità pedagogiche delle arti del corpo formalizzate.

Tratterò dunque – brevemente – quattro temi, distinti sebbene tra loro connessi:

1. Il mito della disciplina del corpo come valore e/o disvalore sociale;
2. Il corpo femminile e la mitologia contro;
3. De Amicis e la decostruzione di un mito;
4. P. De Coubertin e la mitopoiesi per la ricostruzione etica del corpo.

#### 1. IL MITO DELLA DISCIPLINA DEL CORPO COME VALORE E/O DISVALORE SOCIALE

La disciplina del corpo come valore sociale affonda le proprie radici, come è noto, nella cultura greca post-arcaica, in cui alla formazione attraverso l'*efebìa* (disciplinamento del corpo per usi prevalentemente bellici) si sostituisce la *paidèia*, in cui l'obiettivo areteico del membro della *pòlis*, per la prima volta nella cultura occidentale, contempla categorie fisiche, morali ed etiche perfettamente equilibrate, in una visione – per allora avanguardistica – di 'uomo totale'. L'implicazione pedagogica, che fa forte perno sull'enfaticizzazione dell'*agòn*, produce e alimenta una mitopoiesi del corpo – e in particolare del corpo che si esprime nella *performance* ginnico-atletica – cui fa da sponda e da cassa di risonanza un impiego massiccio di comunicazione multimediale, spaziente dalla parola scritta all'immagine nelle loro varie e rispettive forme (penso alla statuaria, al genere letterario specifico dell'epinicio, alla drammaturgia, etc.).

L'uso della motricità corporea con finalità eminentemente educative di tipo psico-fisico, definita come 'ginnastica', che nasce all'interno dell'*efebìa* greca, e si perfeziona nella *paidèia*, nel volgere dei secoli si specializzerà, peculiarizzandosi in forme differenziate in relazione ai suoi impieghi specifici: il militare, l'igienico, l'eugenetico, il medico-profilattico, l'estetico. A seconda dei casi, verrà ad assumere connotati tutt'altro che omogenei, tant'è che a un certo punto non sarà più lecito dirne al singolare, ma si dovrà parlare di 'ginnastiche', in tutte le quali, comunque, l'elemento educativo risulta presente; anche se si dovrà attendere il pieno secolo XVIII perché si possa parlare di una 'educazione fisica'. Corpo e ginnastica intesa come sua disciplina diventeranno campo privilegiato di costruzione ideologica in tutti i campi di cui si è detto, che costituiranno terreno fertile per un'ulteriore proliferare di mitopoiesi, ricca e diversificata, ma che mai traligherà rispetto al ceppo originario costituito dal connubio: corpo-sesso, a sua volta rigorosamente e prevalentemente funzionale al contesto sociale.

Dopo la lunga e tutt'altro che felice parentesi rappresentata dalla supremazia della cultura romana, e poi dal medioevo, che vedono un progressivo appannarsi dei valori del corpo nella costruzione di un ordine sociale ( ma qui per motivi di tempo sono costretta a tralasciare di rettificare opinioni generalizzate e non sempre corrette) la cultura umanistica sembra intenzionata a riattribuire al corpo una rinnovata dignità; ma l'attenzione a ben vedere è più di tipo teorico, con riflessi pratici sì sulla produzione artistica, ma quasi nulli sulle prassi pedagogiche.

È nel secolo XVIII, con onde lunghe nel successivo, che si creano collegamenti tra l'educazione fisica e le scienze, e non solo quella medica, e vengono formulate le prime sistematiche. Si elaborano teorie finalizzate al potenziamento muscolare, e al loro sviluppo e controllo; esse aprono una prospettiva di gestione funzionale ed etica del corpo, che vive un profondo processo di pedagogizzazione, e inaugura un approccio scientifico e interdisciplinare di studio e ricerca sui movimenti del corpo e sul corpo in movimento. Si tratta di una circostanza che segna una pietra miliare nel percorso della storia della pedagogia occidentale, e va ben oltre la portata delle singole teorie espresse durante questo secolo (penso a Helvétius, Coyer, Verdier, Basedow, Villaume, Rousseau, Guts Muths, Pestalozzi ); essa infatti produce e testimonia a un tempo lo sdoganamento del corpo dalla marginalità culturale in cui per circa millecinquecento anni negligenze, ignoranze, usi e

abusi lo avevano relegato. La gloriosa scuola tedesca di Dessau, fondata nel 1784, sarà la culla dell'educazione fisica moderna.

Se in questo clima di rinnovata dignità del corpo l'attenzione è rivolta più al suo studio che alla sua mitizzazione, è proprio in esso che si insinuano i germi di quel proliferare mitopoietico che ne attuerà la più disastrosa strumentalizzazione (penso alle teorie razziali, alla catalogazione sulla base di processi pretestuosi, etc.).

La mitizzazione del corpo in senso moderno – nelle sue forme mitologiche, mitografiche e mitopoietiche – produce un vero rigoglio solo a partire dall'800; è a partire da questo periodo che essa si è manifestata in forme varie, talvolta – pur se non sempre – perniciose e persino distruttive. Nel XX secolo l'immaginario collettivo è dominato dalla figura dell'uomo forte, virile e mascolino che si esprime al meglio nel ruolo di cittadino/ginnasta/soldato, di cui si fidano e in cui confidano la coesione sociale e l'aspirazione all'unità nazionale. Non è dunque un caso che proprio durante questo secolo le attività motorie salgano alla ribalta, ponendosi all'attenzione attraverso la formulazione delle attuali concezioni di ginnastica ed educazione fisica, e alla definizione dei connotati dello sport.

Le origini e la natura della cultura del corpo nella forma di *ginnastica* intesa in senso moderno sono legate in tutta Europa alle rivendicazioni nazionali, e da noi si intrecciano con le ideologie etico-politiche del Risorgimento. Anche in Italia la ginnastica muove i suoi primi passi sostenuta da un forte sentimento patriottico, che le riconosce e conferisce valori forti per la formazione del cittadino-soldato. Poco dopo la realizzazione dell'unità nazionale la classe popolare maschile si avvicinò – e fu avvicinata – alla cultura ginnastica attraverso l'incentivazione promossa da situazioni associazionistiche varie che ebbero incidenza nelle mentalità e nei comportamenti collettivi; esse si caratterizzarono, nonostante la dichiarata apoliticità, per condivisione di sentimenti monarchici, laici e liberali, tutt'altro che estranei agli ambienti massonici e anticlericali. In quest'ottica la palestra diviene luogo metaforico e pratico di un'azione collettiva laboratoriale, per così dire, di esercizio morale, sociale, politico, oltreché militare, del 'cittadino nuovo': simbolo e ostentazione di *pride* di un'etnia decisamente intenzionata a darsi una propria connotazione. Ahinoi!

Mentre politici in doppiopetto e ginnasiarchi con baffi a manubrio inaugurano feroci dispute su modo, luoghi e tempi delle pratiche ginniche. E aprono la strada alla conquista di esse di un posto a scuola.

## 2. IL CORPO FEMMINILE E LA MITOLOGIA CONTRO

La mitopoiesi relativa al corpo è indubbiamente il frutto di atteggiamenti socio-culturali che trovano gran parte della propria eziologia nella difficoltà a considerarlo esclusivamente come naturale, e dunque per se stesso. Pur se sempre collocato al centro di molteplici attenzioni, esso diviene però strumento funzionale ad altri scopi. È il variare di questi scopi, attraverso le trasformazioni verificatesi nel tempo e nelle culture, che ha portato come conseguenza quasi necessaria e inevitabile il prodursi contestuale di costruzioni ideologiche, ossia di mitizzazioni, appunto, della fisicità. L'analisi sia diacronica che sincronica di tali mitizzazioni sembra rivelare una sorta di 'stemma', vale a dire di albero genealogico, che fa risalire il proprio archetipo nell'accostamento: corpo-sesso.

È un dato di fatto che le arti del corpo trovano una espressione privilegiata e una particolare motivazione nell'ambito della gara sportiva, ossia dell'*agòn* istituzionalizzato nella competizione. Categoria mentale che la pedagogia occidentale ha fatto propria, e che ha assai coltivato, ma circoscrivendola esclusivamente all'ambito maschile, escludendone le donne fino ad epoca recentissima. I primi stimoli pedagogici in tal senso si trovano già in Omero. Se dunque anche in questo campo la mitopoiesi si è sbizzarrita, essa ha contribuito a marcare – in un processo intrecciato di causa/effetto – reali e presunte differenze di genere. Le attività motorie hanno avuto una forte incidenza nella costruzione dei sistemi simbolici di rappresentazione e codificazione della differenza di genere. La loro storia costituisce sotto molti aspetti uno specchio lucido della storia della costruzione antropologico-culturale, filosofica, pedagogico-sociale dell'essere sessuato; vi si legge con chiarezza l'uso ambiguo e strumentale dell'identità sessuale, per l'edificazione della genealogia della superiorità del maschile. Il modo in cui si è percepita e classificata la differenza sostanziale del maschile e del femminile, il modo in cui le società umane, o per meglio dire gli uomini che le costituiscono, si sono rappresentati i meccanismi della determinazione dei sessi.

Dunque, la prima strumentalizzazione del corpo è quella che fa leva sulla differenza di genere. In questa ottica, il corpo femminile è storicamente e culturalmente divenuto un dispositivo particolarmente congruo per la propaganda e salvaguardia della procreazione e dei ruoli familiari e sociali che la riguardano. Di qui, un proliferare di mitizzazioni distintesi in due rami: quello di tipo morale-etico e quello di tipo medico-salutistico-eugenetico.

Questi due rami hanno prodotto nello scorrere del tempo frutti straordinariamente rigogliosi, fertilizzati dal pensiero filosofico e da teorie pseudoscientifiche. Calza qui a pennello l'adagio oraziano: «*Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt*» (Orazio, *Satirae*, 1, 2, 24).

Infatti le attività motorie hanno fatto un gioco di sponda con le teorie presunto-mediche che hanno preteso di amministrare il corpo delle donne – e del sapere comune al riguardo – creando fittizi e strumentali collegamenti tra gli equilibri fisici e la dinamica delle attitudini e dei sentimenti. Risultato: una sistematica classificazione del sesso femminile dalla parte di ciò che è 'debole', 'sinistro', rispetto a un modello culturale che poneva a 'destra', e costruito sulla categoria della 'forza', tutto ciò che è positivo.

A questo punto, se avessimo tempo, vi potrei sciorinare una miriade di teorie, affermazioni, osservazioni che – presumendo in fede più o meno buona di parlare in nome di scienza e coscienza – hanno per due millenni e più sostenuto questa impalcatura ideologica, trasferendosi in teorie e prassi educative e sentire e agire comune. La maggior parte delle quali hanno connotati tragicomici.

### 3. EDMONDO DE AMICIS E LA DECONSTRUZIONE DI UN MITO

In questo panorama – che aprirebbe il campo a un mare di teorie e prassi pedagogiche fortemente penalizzanti il sesso femminile sia sul piano socio-culturale che simbolico – scelgo di accennare a quello che, per l'epoca (inizi XX secolo) costituì per il nostro punto di vista una sorta di caso letterario: il deamicisiano *Amore e ginnastica*.

Il breve romanzo di De Amicis, di fatto, con argomentazioni e documentazioni assai rigorose, alleggerite da un tono lieve e non di rado ironico, vuole scalfire il granitico modello areteico e fisico femminile, resistente nei millenni nonostante lo scorrere di tanta acqua sotto i ponti dell'evoluzione sociale e culturale dell'Occidente. Esso è ambientato nella Torino post-unitaria che ha da poco ceduto il ruolo di capitale, ma non rinuncia a mantenere quello di culla e volano della cultura ginnastica italiana. I luoghi sono accomunati idealmente nella condivisione e nel culto di un'atmosfera permeata di valenze simboliche di una religione laica, in cui pochi seguaci della ginnastica intessono e celebrano una propria liturgia, imperniata sulla mitizzazione dell'attività fisica sistematizzata. Solenne,

ieratica sacerdotessa del tempio (la gloriosa Palestra della Società ginnastica di Torino) è la maestra Pedani. “Bella spalla”, “braccio poderoso”, bellezza trionfante”, “voce da contralto”, cui madre natura “ha dato proporzioni scheletriche perfette” e “una cassa toracica che è una meraviglia”, dal “carattere maschio”, tanto concreta con quel suo “corpo giovanile di guerriera”, intuito nella “blusa da ginnastica, di rigatino turchino, che le disegna mirabilmente le spalle”, ella rappresenta il modello femminile che, a fatica e con forti penalizzazioni, si va facendo strada nella società e negli stili di vita di quegli anni, scolpito fisicamente, moralmente e psicologicamente dalla pratica ginnica.

Qualcuno, contagiato dal clima che si diffonde ormai in tutta Europa, finalmente avrà il coraggio di sfidare il mito del corpo femminile mascolinizzato e danneggiato dalla pratica ginnica (“E mi vengano a dire i *signori estetici* che la ginnastica trasforma il bel sesso!”). E già, perché uno dei cavalli di battaglia della campagna di definizione strumentale del corpo femminile si è alimentato per millenni di argomentazioni imperniate sull’abbigliamento femminile e sulla presunta mascolinizzazione del corpo ginnasticato. Nella letteratura – dalla Grecia classica al periodo fascista fin quasi ai giorni nostri – abbondano citazioni in tal senso (penso, per esempio, alla definizione del tragico ateniese Euripide (V a. C.) delle ragazze che praticano attività fisica: «mostra-cosce» (*Andromaca*, 595-600) o allo sbigottimento del poeta romano Marziale (I sec.) di fronte a una certa File, che: «legatasi le vesti, gioca l’arpasto!» (*Epigrammi*, 4, *passim*), o, per non parlare delle infinite *boutades* di marca fascisata, allo scandalo provocato, in occasione delle Olimpiadi di Roma del 1960, dai turgidi capezzoli maliziosamente evidenti attraverso la maglietta di gara dell’olimpionica Ondina Valla. Verrebbe da sostenere che una delle spinte maggiori alla liberalizzazione dell’attività fisica e sportiva delle donne sia stata la scoperta dei tampax! Per quanto ne so, il riconoscimento delle ricadute estetiche della pratica ginnica sulle fattezze femminili da parte del comico del V a. C. Aristofane per bocca delle amiche della spartana Lampitò rimane unica voce non strumentalizzata fuori dal coro: « – O carissima spartana, o Lampitò: come la tua bellezza, dolcissima, è splendente. Che bel colorito hai. Come è turgido il tuo corpo. – Ma io faccio ginnastica!» (*Lisistrata*, 77-82). A onor del vero, il noto fisiologo Angelo Mosso, conterraneo e contemporaneo di De Amicis, in quel medesimo giro di anni si andava battendo per diffondere e affermare la propria opinione – di natura scientifica, dunque – secondo cui il corpo femminile non solo non era

più debole del maschile, ma anzi più forte, il che consentiva e raccomandava il suo esercizio.

#### 4. PIERRE DE COUBERTIN E LA MITOPOIESI PER LA RICOSTRUZIONE ETICA DEL CORPO

Nei decenni a cavallo tra '800 e '900 Pierre de Coubertin concepirà e teorizzerà il Movimento olimpico, prima e unica pedagogia/filosofia moderna che intuisce e valorizza a pieno la concezione di 'corpo totale' e 'corpo collettivo'.

Parlando di Pierre de Coubertin, e dunque delle sue idee, dei suoi progetti e delle sue realizzazioni, ci si proietta su un panorama affatto nuovo, che è il risultato di una rivoluzione per così dire copernicana: nel suo pensiero, infatti, la centralità non è del corpo *usato* dalla politica, ma del corpo che *fa* politica, e *la comunica*.

Chi fu, davvero, il barone Pierre Fredy de Coubertin? La sua indefessa attività, tesa a promuovere e diffondere la pedagogia dell'Olimpismo, ce lo presenta in veste di giornalista, pubblicista, pedagogista, divulgatore; ma egli fu anche uno straordinario comunicatore politico, che si servì di argomentazioni, per l'epoca assolutamente inedite, che veicolò attraverso una forma privilegiata di comunicazione. Sia le *Memorie olimpiche* – tradotte di recente in italiano a mia cura, con saggi di Cambi e Bonetta per i tipi di Mondadori – che numerosi altri suoi scritti documentano, peraltro in maniera esemplare nel genere, una visione complessiva del ruolo storico-sociale, economico-politico ed etico-culturale del corpo, e di come egli se ne fa promotore e divulgatore. Il suo, più che un tentativo di rinnovazione umanistica – il ripristino, in chiave moderna, degli antichi Giochi Olimpici – appare uno sforzo di mediazione: tra la concezione classica dell'uso-espressione del corpo e la ventata entusiastica che investe la borghesia europea di quegli anni, di potenziamento e modellamento del corpo; tra l'ideologia positivista di primato del corpo nella struttura del soggetto e l'etica del principio di prestazione; tra le dinamiche della lotta sociale della civiltà delle macchine e l'immobilismo improduttivo dell'aristocrazia; infine, tra *homo fabere homo ludens*. È grazie alla diffusione delle sue idee e delle sue iniziative che l'ancor giovane sport si eleva a Pigmaliione di un nuovo mito del corpo: un corpo etico e collettivo. Attraverso lo sport, a partire dal barone francese e via

via di seguito fino ai giorni nostri, al corpo strutturato in regole e da regole verranno connesse dimensioni plurime, coinvolgenti pressoché tutte le forme espressive e comunicative della società moderna. Collante e contenitore di un proliferare di macro e micromitizzazioni reticolate intorno al corpo, il contesto ludico-agonistico; ma questo, si badi, non è teatro soltanto di *performance* sportive (come erroneamente si è voluto credere e si continua spesso a credere, con ricadute assai riduttive sull'opera di Coubertin), ma lo è, ormai, l'intera società, a livello planetario, interclassista e interculturale.

In siffatto panorama, di dimensioni spaziali e culturali senza precedenti, il corpo ed i suoi miti regnano sovrani. La pedagogia olimpica fa sì che il gesto atletico-sportivo trasformi il corpo che lo esegue – e lo interpreta – in un comunicatore ‘politico’, capace di incanalare nell'alveo dell'intellettualizzazione le bandiere, i simboli, la ritualizzazione. In tale ottica la comunicazione politica è affidata al corpo, se ne fa alleato e complice, e perfino portavoce; e questa comunicazione si esplica nella diffusione e propaganda delle attività sportive idonee a educare alla promozione planetaria del senso di uguaglianza, moralità, giustizia, pace e comprensione; ma anche del sacrificio e del disinteresse, contro l'utilitarismo e la strumentalizzazione dello sport e – dunque – del corpo. Particolare attenzione dedica la pedagogia olimpica a educare l'opinione pubblica, che sta sia a monte che a valle dello spirito sportivo, all'estetizzazione dello sport – e dunque, di nuovo, del corpo – come armonia, bellezza, ritmo.

La pedagogia olimpica non solo focalizza l'attenzione sul corpo, ma per la prima e unica volta, nella cultura occidentale contende, e anzi usurpa, il primato di centralità al cosiddetto spirito. E non è certo poco! Essa però, purtroppo, difetta di un supporto filosofico ben delineato; del resto lo stesso Coubertin, che ebbe spesso a lamentarsi di non essere capito, non si espresse mai in proposito in maniera sistematica; talvolta sembra far coincidere l'Olimpismo con l'atletismo, enfatizzando l'esercizio ginnastico e l'allenamento fisico; e però, a più di venti anni dalla prima edizione dei Giochi Olimpici moderni, lo presenta come una sorta di attitudine dello spirito, sostenendo che esso «non è un sistema, ma uno stato d'animo».<sup>1</sup> In lui il dichiarato richiamo alle antiche origini dell'Olimpismo mira a conferirgli una sorta di investitura simbolico-religiosa, per sublimare a fatto culturale lo strumento pedagogico offerto dalla pratica ginnico-sportiva e agonistica

<sup>1</sup> Da una lettera di De Coubertin, 1918.

codificata con precise regole sociali e morali. Tuttavia, nella sua re-interpretazione di un principio pedagogico-filosofico radicato nel passato della cultura occidentale classica, fenomeni storici e accadimenti fluttuano nel tempo senza che ci siano argomentazioni rigorose che li mettano in reale e convincente rapporto di causa-effetto; si evidenziano sostanzialmente una sorta di sincretismo tra la propria conoscenza/interpretazione della filosofia greca, alcuni principi basilari del cristianesimo, influenze della scuola eclettica della filosofia francese dell'Ottocento, e un certo cosmopolitismo democratico.

In tutto ciò, si nota l'insistenza su un sentimento che Coubertin definisce: *religio athletae*. E a questa forma laica di religiosità, a ben vedere, può essere attribuita la funzione eziologica di una mitizzazione a grappolo del corpo che, valicando il campo prettamente agonistico, investe il modo di sentire culturale e di agire sociale pressoché in tutti i campi della vita individuale e di relazione.

La *Carta olimpica*, recentemente tradotta in italiano per straordinaria concessione del Comitato Internazionale Olimpico grazie all'intercessione di CONI e Accademia Olimpica Nazionale Italiana (in un volume per i tipi della Società Stampa Sportiva da me curato, con saggi introduttivi di Franco Cambi, Alessandro Mariani e Mario Pescante) è – tra l'altro – un monumento al corpmiteo in espressione moderna e planetaria, nonché la codificazione della ricca mitologia che lo supporta e lo esprime, per usi sociali a trecentosessanta gradi, ossia antropologico-culturali, politici, morali, etici, pedagogici, medici, estetici, artistici.

Non è un caso, infatti, che tale documento, pur non avendo valore giuridico in senso stretto, si imponga sempre più come riferimento normativo delle politiche di Stati europei e mondiali, in nome di una civile e pacifica convivenza fondante sull'esaltazione del senso comune di *humanitas*.

#### BIBLIOGRAFIA

De Amicis, E. (2006). *Amore e ginnastica*. Pisa: ETS. [1892]

De Coubertin, P. (2003). *Memorie Olimpiche*. (trad. it. di M. L. Frasca). Milano: Mondadori. [1931]

# L'uso del corpo come trasmettitore di valori. Un caso paradigmatico: il Nazismo

*Teresa González Aja* \*  
teresa.glez.aja@upm.es

## ABSTRACT

The word 'violence' has a negative aura that suggests aggression, anger, intimidation, rudeness, brutality. By contrast the idea of the 'aesthetic' means for many people beauty, artistic activity. Violence and aesthetics can be seen as a contradiction.

However, both terms can perfectly relate to the sport. Violence appears constantly linked to physical activity, certainly as a problem but also as an integral part. No one dares to deny the beauty, the aesthetics of sport.

The question is, can they be both at once? And if so, in what context?

This text will try to establish which is the aim pursued by the aesthetics of violence and what idea is intended to communicate. Ultimately we will try to interpret its language. Obviously this is a language addressed to our unconscious, so that it becomes necessary to determine its key features, since indeed the image of strength, of sports violence has been used again and again by political regimes of all kinds, democratic or totalitarian, to send a message according to their ideology. This fact leads us to another paradox. The message intended to convey is not the privilege of an ideology. From one end to another of the political spectrum the image of sports is used to convey completely different values.

We will try to understand what message is wanted to convey with that "official" image projected by sport in its major events and utopian models, focusing specially in a paradigmatic case, Nazism.

---

\* Facultad de Ciencias de la Actividad Física y del Deporte-INEF – Universidad Politécnica de Madrid

*“La nuova era dei nostri tempi lavora sulla  
creazione di un nuovo tipo di uomo”*

Adolf Hitler<sup>1</sup>

### UN’IMMAGINE

Il tuffatore di trampolino, dal corpo perfetto, si staglia in un cielo nuvoloso. D’improvviso si arresta nel mezzo della piroetta, sospeso in aria come una rondine e, quasi impercettibile, sfidando le leggi della gravità, ritorna verso il cielo, rinforzando così la grazia del movimento e trasformando il salto in una danza aerea.

È un’immagine del film de Leni Riefenstahl “Olympia”.

### INTRODUZIONE

Il rapporto tra sport e politica è sempre stato controverso.

I governi hanno cercato di adattare lo sport ai loro scopi particolari, e ciò ha trovato, frequentemente, il suo riflesso nell’arte. Due grandi eventi culturali, rispettivamente sport ed arte, sono messi al servizio di una determinata ideologia. Come ha osservato Toby Clark,

i mezzi per fare una dichiarazione ideologica sono quasi illimitati: architettura, teatro, musica, sport, abbigliamento e taglio di capelli possono comunicare una visione politica, oltre che gli spettacoli di violenza [...] i mezzi di comunicazioni utilizzati per un governo o un movimento politico si uniscono in un programma più o meno sistematico. E spesso l’arte attua in questo sistema un intimo rapporto con immagini compatibili di film, riviste, pubblicità, musica popolare e, più recentemente (e con più forza) di televisione e reti informatiche. (Clark 2000, p. 13)

Lo sport, nelle sue manifestazioni più violente, ha una lunga storia per quanto riguarda la rappresentazione artistica al servizio della propaganda politica. Gli elaborati simboli della Roma imperiale furono progettati, considerando le spettacolari cerimonie, per inviare un messaggio politico al popolo. Le imponenti strutture architettoniche dell’anfiteatro e del circo furono concepite

<sup>1</sup> Discorso pronunciato durante l’inaugurazione della prima grande Mostra d’Arte Tedesca nel 1937.

come spazi per eventi sportivi, in cui la violenza (soprattutto nel primo, con le lotte dei gladiatori) era parte integrante, perfettamente organizzata, strutturata, utilizzata per i detentori del potere; luoghi, insomma, in cui sia lo spazio architettonico sia la messa in scena dell'attività erano perfettamente regolati e regolarizzati.<sup>2</sup>

Lo stesso si può dire del Medioevo, in particolare nel suo passaggio al Rinascimento, quando i "tounoi à theme" raggiunsero il loro apogeo.<sup>3</sup> In questo periodo l'immagine della forza diviene più importante della forza di per sé, poiché la lotta tra cavalieri cede il passo al combattimento con armi da fuoco. L'immagine della forza fisica svolge pertanto una missione di propaganda; invia, cioè, un messaggio politico al pubblico e costituisce più una messa in scena di una lotta che un vero confronto reale.<sup>4</sup>

Comunque, se parliamo del "secolo dell'immagine", non c'è dubbio che stiamo parlando del XX secolo. Se nel corso dei secoli XVIII e XIX il termine propaganda era stato utilizzato in modo più o meno neutro per riferirsi in generale alla «diffusione delle idee politiche e anche all'evangelismo religioso e alla pubblicità» (Clark 2000, p. 7), con la Prima Guerra Mondiale tale parola perde la sua neutralità, quando i nuovi metodi militari, come l'uso della mitragliatrice e l'artiglieria pesante, annichirono i soldati ad un ritmo molto superiore rispetto a quello del reclutamento, e resero così necessario inviare all'opinione pubblica un messaggio con lo scopo di sensibilizzare i cittadini. Tutto ciò avrebbe avuto connotazioni molto particolari durante la Seconda Guerra Mondiale, durante la quale il messaggio sarebbe stato rivolto anche alle donne – a causa del conflitto sociale provocato con il reclutamento di queste per l'industria bellica – e agli uomini di colore, soprattutto negli Stati Uniti. Infatti

le tensioni emerse nelle immagini di reclutamento tra l'apparente unità nazionale e gli svantaggi reali sono stati evidenti anche nelle questioni di razza. Il cartello di Joe Louis<sup>5</sup>, comparso negli Stati Uniti durante la Seconda Guerra Mondiale, ritraeva il campione del mondo di pugilato di peso massimo, eroe nazionale del 1938 al sconfiggere il campione tedesco Max Schemling. Il suo

<sup>2</sup> Esistono una grande quantità di testi sull'utilizzo del potere dello spettacolo nel mondo romano. Dal classico di Friedländer (1967) fino all'analisi realizzata da Veyne (1976) o le più recenti elaborate da Jean-Paul Thuillier.

<sup>3</sup> Essenziale l'opera di Strong (1988).

<sup>4</sup> Un'analisi di questo tema è stato svolto da me in González Aja 1991.

<sup>5</sup> Vedi Sklaroff 2002.

reclutamento (appena dopo il bombardamento di Pearl Harbor) e il venir coinvolto nel reclutamento lo fecero diventare una figura chiave nella campagna atta ad incoraggiare la comunità nera a partecipare allo sforzo bellico. Ciò nonostante, questa campagna del governo si basò su vaghi messaggi per la cooperazione razziale durante la guerra, in contrasto con le più impegnate richieste di uguaglianza. Le forze armate americane restarono rigorosamente separate, come molti altri settori della vita sociale, e la propaganda che insisteva sulla cooperazione interrazziale dovette affrontare a volte le reazioni più ostili da parte dei bianchi e dei politici. (Clark 2000, pp. 110-111)

I paesi democratici hanno cercato di non usare la parola propaganda, preferendole eufemismi come “servizi di informazione” o “istruzione pubblica”; tale termine, di conseguenza, è stato sempre collegato ai regimi totalitari emergenti come l’Unione Sovietica, a partire dal 1917, o la Germania nazista, dal 1933, regime in cui l’estetica appare come un elemento essenziale.

La seduzione visiva era [...] qualcosa di essenziale per scatenare la fantasia e non lasciare spazio al ragionamento. L’obiettivo era non solo quello di rendere tollerabile la violenza, fisica o morale che fosse: si tentava di innalzarla a tal punto da renderla piacevole, coprendola con una maschera lusinghiera dei sensi. (Cirici 1977, p. 11)

Dunque, ciò che viene trasmesso è un messaggio violento che si basa, tuttavia, sull’estetica, un’estetica che non esita ad utilizzare in molte occasioni l’immagine sportiva, intesa non solo come attività, ma che si spinge oltre, utilizzando il “corpo” sportivo. In una parola, si produce identificazione fra una particolare immagine corporale che si trasmette con l’aiuto dell’arte e determinati valori che si vogliono inculcare.

#### IL FASCISMO E L’ESTETIZZAZIONE<sup>6</sup> DELLA POLITICA

Abbiamo già notato in precedenza come l’uso dell’arte al servizio di un’ idea politica abbia una lunga storia. I regimi totalitari non sono un’eccezione. Certamente questo impiego presenta molte differenze fra i vari totalitarismi. Non è dato lo stesso uso, ad esempio nella Germania nazista e nello Stato comunista.

<sup>6</sup> Vorrei ricordare che l’estetica è solo una parte particolare della ideologia, proprio come l’arte é la sua estroversione comunicativa specializzata nel campo delle immagini.

Una delle molte differenze tra le due ideologie è che nel fascismo è stata accettata l'irrazionalità. Ideologi comunisti come Lenin sostennero che il comunismo, nonostante la sua retorica emotiva, era basato sull'oggettività scientifica e che, come ultima risorsa, le sue idee inneggiavano alla ragione. Al contrario, i fascisti rifiutavano apertamente il razionalismo e l'arida ed inespressiva visione della modernità borghese, descrivendo il loro movimento come un culto di azione e passione libero da regole dottrinali. Così, il fascista francese Robert Brasillach parlava del fascismo non come di una teoria, ma come di una 'poesia' di fede e di emozione, ed anche Mussolini dichiarava: "Io non sono un uomo di Stato, sono piuttosto un poeta pazzo". In *Mein Kampf*, scritto quando fu imprigionato nella fortezza di Landsberg dopo il fallimento del golpe militare del 9 novembre 1923, Adolf Hitler sosteneva che un vero leader non aveva speranze di vincere con mere spiegazioni e istruzioni, poiché, in questo modo, mai avrebbe mosso le masse; secondo lui, "è sempre una devozione ciò che ispira, e spesso è un tipo di isteria ciò che lo ingiungeva ad agire". La propaganda fascista raramente prometteva beni materiali; lottava, invece, per sostituire al materialismo della vita capitalista il regno del sentimento spontaneo, l'immediatezza fisica e il reinserimento delle persone dentro l'anima collettiva del suo popolo. (Clark 2000, pp. 47-48)

Il Terzo Reich, dunque, formava una comunità sollevata da un accumulo dello spirito di personaggi privati e dal prodotto della loro volontà incarnata nel leader, il quale si proclamava artista supremo, demiurgo e "architetto del Reich millenario", come emerge dal quadro di Fritz Erler: come, cioè, signore che utilizza a suo piacimento il patrimonio nazionale.

Nel frattempo, il comunismo

vede la rivoluzione come un processo continuo che si trasforma consapevolmente, mentre la realtà sociale varia. Come sviluppo del comunismo di Stato, i programmi di ricostruzione nazionale – come l'industrializzazione e la collettivizzazione dell'agricoltura – venivano pensati allo scopo di avere profonde ripercussioni sulle abitudini di pensiero e di comportamento delle persone, fino al punto in cui si sarebbe superata di gran lunga la mera propaganda di immagini e parole [...]. Nell'arte, l'espressione principale del comunismo di Stato fu il realismo socialista, definito e presentato ufficialmente da Joseph Stalin nel 1934 come l'estetica ufficiali dell'Unione Sovietica, e successivamente imposto a tutti gli Stati comunisti del mondo. (Clark 2000, p. 73)

## L'ARTE "DEL TERZO REICH"

Si deve ricordare che i regimi fascisti considerati non sono un organismo stabile di dottrine. Essi furono modellati sulla base di tradizioni politiche e culturali locali, e l'estetica fu utilizzata in modo diverso, come nel caso del regime di Franco<sup>7</sup>, nel quale «non c'è né una dottrina specifica, né un pensiero minimamente solido, né l'arte propria del sistema» (Cirici 1977, p.11). In Italia, invece, nasce "l'uomo nuovo fascista", chiaramente differenziato dal resto<sup>8</sup>, così come per la Germania, dove si può parlare anche di un'«arte del Terzo Reich» (Hinz 1978, p. 163).

Inizialmente, la posizione dominante nella politica artistica nazionalsocialista cercava di provocare attacchi contro il movimento artistico moderno. Si tentò di "raffinare" l'arte delle opere moderne – degli "ismi" – attraverso la confisca di più di seimila opere, di cui una parte consistente fu esposta nel 1937 nella mostra denominata "Arte degenerata" inaugurata per il proprio Hitler. Era necessaria, pertanto, un'arte nuova, che occupasse il posto lasciato vacante da quella vecchia, e che integrasse il concetto della nazione come di un stato guidato per un partito appunto "nazionale" - "socialista" - "tedesco" dei lavoratori (NSDAP). A tale scopo fu inaugurata un'altra mostra parallela.

Le due mostre – la Grande Mostra d'Arte Tedesca di 1937 e l'Arte degenerata – erano state programmate deliberatamente come concetti antitetici ad un confronto ed erano visitabili nello stesso periodo a Monaco di Baviera. Con l'apertura della Grande Mostra di Arte Tedesca il 18 luglio 1937 fu solennemente inaugurata la Casa dell'Arte Tedesca. I "degenerati" furono accessibili al pubblico il giorno successivo all'inaugurazione in vari locali della contigua galleria degli Hofgartenarkaden. (Hinz 1978, p. 167)

Questa mostra fu la più visitata di tutti i tempi, con 2.009.899 visitatori, più del triplo rispetto alla sua coetanea "tedesca".

La novità delle mostre "tedesche", celebrate a Monaco di Baviera in quei giorni, risiedeva nel fatto che queste esposizioni furono oggetto di una messa in scena che conferiva loro il valore di mostre rappresentative di tutta la Germania e di tutta l'arte contemporanea, ed in onore delle quali si mostrava un tale fausto a livello verbale o di spettacolo e si eresse un tempio alla Casa

<sup>7</sup> Cfr. González Aja 1999.

<sup>8</sup> Un'analisi molto interessante su queste differenze si trova in Mosse 1997.

d'Arte Tedesca. Tale messa in scena aveva come scopo di dare un'impressione di novità, di mai visto, un'impressione che non solo avrebbe dovuto suggerire il "rinnovamento spirituale", ma che effettivamente lo provocò. «La pittura del fascismo tedesco non riflette la realtà ma la paralizza di fronte alla conoscenza» (Hinz 1978, p. 210).

#### ASPETTO E IDENTITÀ: CULTURIZZATI VS. MASCHILE

Ovviamente, se ci chiedessimo se siamo in grado di giudicare dalle apparenze, la risposta sarebbe no. Eppure noi tutti riconosciamo che è qualcosa che "si fa", che accade agli "altri", di solito, che – insomma – è un difetto della gente comune (ad eccezione nostra, naturalmente).

La realtà è che, inconsciamente, è universale la caratteristica essenziale definita – in base alla Real Academia de la Lengua Española – "mancanza di coscienza"; tale caratteristica si rivela chiaramente nella nostra difesa della nostra equanimità, nella "Imparzialità di giudizio" (sempre secondo la Real Academia de la Lengua); sebbene non lo vorremmo e non ce ne accorgiamo, le apparenze ci colpiscono profondamente. Così si sono configurati, nel corso della storia, un modello corporale maschile ed un modello corporale femminile che trasmettono determinati valori. Estrella de Diego afferma che «le rappresentazioni sia maschili che femminili sono soggetti a convenzioni ed in quanto tali cambiano, condizionati da fattori che si riassumono nelle abitudini prevalenti in ogni momento storico e in ogni società» (Diego 1992, p. 47). Si è, dunque, impostato un modello ideale di fisicità nel quale la cosa più sorprendente è che questo tipo ideale, secondo Hooven, parte da punti fisiologici che sono sempre gli stessi e nel quale le modifiche si producono nello stesso modo:

per ogni cultura l'uomo ideale è più grande, ha spalle più larghe, i fianchi più stretti e il cranio più piccolo che nella realtà. Queste somiglianze generali si estendono ai dettagli. L'uomo ideale ha i piedi curvati, le mani hanno lunghe dita, anche nelle società dove gli uomini hanno piuttosto i piedi piatti e dita larghe. Spesso le modificazioni concernono anche i lineamenti del viso: il mento è più vigoroso, la fronte più ampia, gli occhi più grandi e separati, la testa meno voluminosa. (Hooven 1995, p. 15)

Si tratta di una descrizione di un "corpo sportivo immaginario". Infatti, tradizionalmente, l'immagine dell'uomo allenato per la pratica di sport è legata

alla mascolinità. L'energia si esprime nel corpo maschile dell'atleta nudo e dell'eroe.<sup>9</sup> Il corpo culturizzato è parte di una delle immagini maschili più stereotipate. Secondo E. de Diego, «è anche maschile perché impone concetti radicati in materia di salute e pulizia, in contrasto con quella femminile, legata a malattia e sporcizia» (Diego 1992, p. 125). Vi è, dunque, un modello maschile opposto a quello femminile che tenta di trasmettere alcuni valori.

Come si riflette nell'arte dei regimi totalitari, in particolare nella Germania nazista, il modello maschile sportivo?

### SOLDATI/ATLETI

Simbolo della nazione, speranza per il futuro, modello di virilità: questo e molto di più era l'uomo nazista. L'esaltazione della Prima Guerra Mondiale giocò un ruolo talmente decisivo che i veterani, che avevano visto la morte in faccia, furono messi a capo degli uomini del futuro quali autentici modelli di virilità. Come scuola di mascolinità, la guerra era molto più difficile della palestra, ed in essa si maturava più velocemente. Così veniva formandosi il mito di un'immagine virile prodotta dalle trincee, dove l'aspetto è fondamentale: corpi robusti che trovano la loro eco nelle immagini di guerra, raffigurate dagli artisti.

Il soldato riveste un posto privilegiato nella scena del nazionalsocialismo e nella scena della rappresentazione artistica; la sua superiorità morale è mantenuta anche quando appare in relazione al lavoro – altro concetto molto importante per l'ideologia nazista, al punto da essere trattato in mostre monografiche.<sup>10</sup>

In effetti, in alcune delle rappresentazioni del lavoro – come il quadro di Sperl “lavorazioni sui terreni desolati”, in cui vediamo tutto lo sforzo muscolare – abbiamo la sensazione che, contemporaneamente, si trasmetta una sensazione di disperazione. Infatti quando

si rappresenta la creativa forza tecnica dell'uomo e la sua capacità di superare i ristretti limiti di condizioni esistenti, non si rappresenta l'uomo come trasformatore del mondo, ma come un mitologico e nudo Wieland. (Hinz 1978, p. 223)

<sup>9</sup> Uno studio molto interessante sulla storia del nudo nell'arte è Clark 1981..

<sup>10</sup> Cfr. tra altre la mostra itinerante della NS-Kulturgemeinde: *Lob der Arbeit* di cui si riferisce W. Rittich in *Kunst und Volk*, anno V, n. 1, 1937.; e anche *Volk der Arbeit*, Gelsenkirchen, 1941.

Il lavoratore è redento, asceso quando c'è un'identificazione tra il "soldato" e "lavoratore". Così si afferma:

un lavoratore dell'industria è diventato, nello spazio vitale del nostro popolo, un soldato della tecnica [...]; egli dovrebbe diventare "soldato", arruolarsi nell'esercito della "comunità nazionale", che deve servire al calcolo centrale economico del nazismo. (Hinz 1978, p. 230)

Ciò nonostante, quando il lavoratore è rappresentato insieme ad un soldato, vediamo che ci sono alcune importanti differenze nel linguaggio iconografico, pensate per trasmettere un messaggio allo spettatore. Per esempio, nel famoso trittico di Hans Schmitz – Wiedenbrück, esposto alla Grande Esposizione di Arte Tedesca a Monaco di Baviera nel 1941, chiamato "Lavoratori, contadini e soldati", possiamo vedere che le figure hanno le stesse dimensioni e si trovano in un stesso piano, con le teste allo stesso livello, «proclamando "la migliore essenza della razza", come se fossero i propri araldi della razza germanica tedesca» (Hinz 1978, p. 224), per ricordare che «qualunque che appartenga a questa razza, possiede, al di là dello status sociale, questa nobiltà, che lo eleva molto più sopra che altre razze della patria e dall'estero» (Hinz 1978, pp. 224-225). Anche se, quindi, vi è apparente uguaglianza, all'interno di questa "élite" il soldato tuttavia sovrasta gli altri. Le cause sono molteplici; innanzitutto, questi occupa il corpo centrale dentro del trittico, mentre contadini e lavoratori servono da "cornice". Ovviamente, la scena centrale di un trittico è sempre la dominante, ma anche in questo caso la figura centrale viene messa in evidenza con un artificio molto comune nella storia dell'arte, la prospettiva dal basso all'alto: l'occhio dell'osservatore è allo stesso livello del piano inferiore del quadro. «Come risultato, l'immagine acquista la sua caratteristica forza dinamica, cioè sembra partire dal suolo, creando l'impressione di invincibilità, di potenza vittoriosa» (Hinz 1978, p. 225). Lo sguardo di chi osserva la pittura si trova esattamente sulla punta delle scarpe di "soldati", che può essere interpretato come una metafora, non esente di violenza. Un altro aspetto che vogliamo sottolineare è l'identificazione dei soldati con un particolare gruppo razziale, perché sono le uniche che appaiono con caratteristiche "nordiche". Di nuovo ci troviamo di fronte ad una scelta difficile tra "realtà e apparenza". La visione artistica del Terzo Reich è fedelmente rispettata nei quadri di Arno Breker. Culto del corpo, unità razziale e forza militare costituiscono il nazional-socialismo.

Come ha osservato Clark,

le interpretazioni fasciste del corpo umano sostenevano la metafora apologetica che concepiva il corpo come un modello di Stato. Come nel corpo, ogni parte dello Stato doveva agire in armonia, ma non in uguaglianza: lo stesso potere che la testa ha sulle membra, il governo lo ha sulle persone. Ma governo e persone sono collegate e, di conseguenza, lo Stato è fuso con la nazione. Il corpo dello Stato è puro, libero da malattie interne e immune da contaminazioni esterne. (Clark 2000, p. 71)

L'importanza di questa metafora è rilevante in quasi tutte le rappresentazioni del corpo umano nell'arte fascista. Sono immagini di forza fisica, vigore, aggressività e sorveglianza, come gli esempi di Albert Janesh, "Sport acquatici" e Adolf Wamp, "Il genio della Vittoria", le quali riflettono le presunte caratteristiche dello Stato fascista. L'esercizio aveva un ruolo centrale nella formazione dell'uomo fascista; il fascismo accettava l'idea tradizionale di che un corpo in forma era indicativo di uno spirito virile.<sup>11</sup>

Il nuovo modello di uomo doveva corrispondere all'ideale razzista e diventò il soggetto caratteristico e dominante dell'arte nazionalsocialista.

#### MESSA IN SCENA E CONTROLLO DELLO STATO

L'estetica nazista trova il suo culmine nelle imponenti messe in scena al cui servizio erano messe tutte le arti in relazione d'interdipendenza, con l'architettura come bastione delle caratteristiche estetiche del nazismo. Le città tedesche sono rinnovate, ma non per quanto riguarda le infrastrutture bensì a livello di apertura ad una nuova dimensione estetica. Gli edifici sono costruiti con carattere collettivo, per servire le feste e celebrazioni in senso religioso tedesco, come nel caso dello Stadio Olimpico di Berlino. Gli eventi assumono un carattere rituale dove tutto è pianificato ed organizzato per dare alla gente un senso d'identità di gruppo. Questa

teatralità fascista dipendeva dalla tecnologia dei mezzi di comunicazione di massa. In Germania, le grandi concentrazioni dipendevano dai sistemi pubblici, attraverso trasmissioni radio o proiezioni nei cinema. Gli immensi spazi architettonici furono costruiti di proposito, prendendo spunto da una combinazione degli stadi sportivi e degli scenari dei musical di Hollywood. (Clark 2000, p. 49)

<sup>11</sup> Cfr. Mosse 1997, p. 213.

Un esempio paradigmatico è la celebrazione delle Olimpiadi di Berlino nel 1936 con la costruzione dello stadio, la messa in scena e il documentario di Leni Riefenstahl, che già nel 1934 aveva fatto “Il trionfo della volontà”<sup>12</sup>, considerata per gli esperti come il più perfetto film di propaganda mai fatto. Le immagini sono così potenti da non necessitare nemmeno di una voce fuoricampo, fatto abbastanza insolito per un film di questo tipo.

Nella ripresa dei film sui Giochi furono impiegate 45 telecamere e vennero registrati 800.000 metri di celluloidi, sufficienti per un film di 500 ore. Una volta che gli scultori atleti furono filmati, il regista impiegò 18 mesi per produrre *La Festa di Popoli* e *La Festa di Bellezza*. Conosciute sotto il titolo di *Olympia*, furono eseguite per la prima volta in una proiezione privata per il Führer nel giorno del suo compleanno, nel 1938.

La composizione accurata di immagini, il gioco di luce e ombra e la tecnica di montaggio utilizzati da Riefenstahl segnarono un punto di riferimento nella storia del cinema, creando allo stesso tempo un inno alla bellezza del corpo umano e alla gloria di forza fisica.

## CONCLUSIONI

Se si mantiene l'opinione secondo la quale l'arte è sempre l'espressione di un'epoca, che chiaramente plasma, l'estetica nazista è allora modello, archetipo e struttura dell'ideologia del nazismo.

Il nazismo voleva diffondere la credenza di aver eliminato le assunzioni sociali dell'arte moderna con l'eliminazione dell'arte per sé: liquidazione dell'arte moderna per coprire e mascherare la situazione reale. È impossibile dare una risposta univoca alla questione dell'obiettivo primario della lotta nazista contro l'arte moderna: per i nazisti è stato soprattutto il momento della negazione, attraverso la quale era possibile coinvolgere le masse.

Si ricorre alla molteplicità di unità artistiche già scadute, ma che mantengono ottima reputazione, e che furono create in primo luogo per una classe, strato o gruppo di pressione all'interno dei quali il ruolo politico-economico scemava fin quasi a scomparire – anche se, d'altra parte, manteneva ancora un relativo primato culturale.

<sup>12</sup> Altamente interessante è l'analisi di questo film fatto da Marías, J. (1998), “El triunfo de la seriedad”, *El País*.

Si crea un eclettismo che somma ma non combina le migliaia di dati che può gestire, e che nel contempo, d'altra parte, impone immediatamente la dittatura di quello che chiama il gusto, per antonomasia sempre il suo: cioè, il buono. Ugualmente, la mescolanza e il culto della salute sono due dei suoi primi fatti distintivi: uno rivela l'assenza di una vera norma di selezione, di qualcosa che svolga le funzioni di struttura intellettuale; l'altro spinge il pensiero per la via falsamente etica di divagare sui concetti come degenerato, insano, e deforme.

Tale mescolanza appare incoerente e, peraltro, internamente contraddittoria, in quanto risultato della semplice operazione culturale di fare una giustapposizione di diversi sacchegghi: le opere prodotte, ciascuna per sé e per quanto riguarda gli altri, sono un caos di antagonismi irriducibili, come lo è anche il loro comune denominatore, cioè l'ideologia fatta immagine visibile, udibile o vivibile che promuovono i detentori del potere.

#### BIBLIOGRAFIA

- Cirici, A. (1977). *La estética del franquismo*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Clark, K. (1981). *El desnudo*. (trad. di F. Torres Oliver). Madrid: Alianza. [1956]
- Clark, T. (2000). *Arte y propaganda en el siglo XX*. (trad. di Isabel Balsinde). Madrid: Akal. [1997]
- De Diego, E. (1992). *El andrógino sexuado: eternos ideales, nuevas estrategias de género*. Madrid: Visor.
- Friedländer, L. (1967). Juegos y espectáculos romanos. *Citius Altius Fortius*, 9(1-4), 5-258.
- González Aja, T. (1991). *La fuerza de la imagen de la fuerza*. Sport and Costest: ISHPES Congress, INEF. Madrid.
- González Aja, T. (2000). Fascist and Christians! In the Spanish Martial Tradition of the Soldier-Monk. In J. A. Mangan (Ed.), *Superman Supreme: Fascist Body As Political icon*. London: Frank Cass.
- Hinz, B. (1978). *Arte e Ideología del Nazismo*. Valencia: Fernando Torres.

- Hooven, F. V. (1995). *Beefcake. The Muscle Magazines of America 1950-1970*. Colonia: Taschen.
- Marías, J. (1998). El triunfo de la seriedad. *El País*.
- Mosse, G. L. (1997). *L'immagine dell'uomo*. Torino: Einaudi.
- Sklaroff, L. R. (2002). Constructing G.I. Joe Louis: Cultural Solutions to the Negro Problem during World War II. *The Journal of American History*, 89(3), 958-983.
- Strong, R. (1988). *Arte y Poder*. Madrid: Alianza.
- Veyne, P. (1976). *Le pain et le cirque*. París: Seuil.



# Il corpo nell'incontro didattico con l'arte contemporanea.

## Processi di formazione estetica come atti performativi

*Helene Illeris* \*  
illeris@dpu.dk

### ABSTRACT

L'intervento si propone di circoscrivere un approccio performativo ai processi di formazione estetica, nei quali è centrale l'inscenamento delle relazioni possibili. Vale a dire che l'esigenza di autenticità corporea viene sospesa a favore dell' "identità", intesa come un qualcosa con cui giocare in base alle relazioni scelte di volta in volta. Ponendo l'accento sulla performatività si rinuncia a richiedere al partecipante una risposta all'incontro con le opere di "genuina" spontaneità e autenticità, e ciò permette di esplorare altre posizioni rispetto a quelle nelle quali il pubblico dell'arte si rifugia normalmente.

---

Con questa relazione intendo presentare e discutere in che modo il corpo come presenza performativa, tipico di molte opere d'arte contemporanea, possa fungere da ispirazione per sviluppare una nuova didattica dell'arte basata sul concetto della performance. Dopo aver presentato due opere d'arte contemporanea, che ognuna a suo modo impiega il corpo come presenza performativa, introdurrò i due concetti della filosofa americana Judith Butler: *performatività* e *performance*. Utilizzerò il concetto di performatività nella presentazione di tre "corpi" che l'allievo può assumere nell'incontro didattico tradizionale con l'arte. In seguito discuterò ciò che considero essere le maggiori sfide per una didattica dell'arte in una realtà postmoderna, vale a dire da una parte l'opera d'arte concepita non come un oggetto ma come una forma di relazione sociale, e dall'altra la formazione concepita come autocostruzione dell'individuo. Infine presenterò e discuterò due esempi di sperimentazioni

\* Danmarks Pædagogiske Universitetsskole, Århus Universitet

didattiche basate sull'incontro con l'arte inteso come atto corporeo performativo.

## 1. THE CROSSING

*L'illustrazione 1* mostra uno *still* della video-installazione *The Crossing*, allestita dall'artista Bill Viola nel 1996.



*Ill. 1:* Bill Viola: *The Crossing* (particolare), 1996. Installazione video. © Bill Viola. Vedi anche: <[www.billviola.com](http://www.billviola.com)>.

L'installazione consiste di due video-sequenze proiettate una da una parte e una dall'altra di una doppia tela, montata in modo tale da sembrare una grande parete verticale eretta in mezzo alla sala buia. Sulla facciata da cui è ripreso lo *still* che vediamo, la proiezione mostra una figura umana in controluce e quindi difficile da distinguere. La figura si avvicina allo spettatore in estremo

rallentatore. Si ferma, e dell'acqua, anch'essa illuminata da dietro, comincia a colare dall'alto sulla testa della persona. Prima una goccia alla volta, poi un flusso ininterrotto, e alla fine una vera e propria cascata fragorosa, dentro di cui la persona scompare tanto che, quando la cascata d'acqua si interrompe, la figura è scomparsa. A questo punto la video-sequenza, che in tutto dura 5 minuti e mezzo, termina e ci lascia al buio per poi, poco dopo, ricominciare da capo. La proiezione sull'altra facciata della "parete" ha la stessa durata e ci presenta la stessa figura. Solo che qui la figura viene lentamente avvolta da fiamme per poi sparire.

*The Crossing* è uno dei tanti esempi di come gli artisti contemporanei lavorino con il corpo come *presenza*. Per via del controllo che rende impossibile la distinzione dei tratti individuali, la persona che viene incontro a noi diventa *solo corpo*, ma un corpo di una presenza fisica quasi *monumentale*. L'acqua e il fuoco che, davanti ai nostri occhi, avvolgono e consumano lentamente la figura diventano anch'essi delle presenze molto intense perché, non solo lo vediamo succedere, lo *sentiamo* col nostro corpo e con tutti i nostri sensi. L'acqua e il fuoco, due dei quattro elementi, iniziano un processo di trasformazione terribile che ci fa rimanere quasi come paralizzati davanti all'inevitabile: dissolvimento, morte e rinascita.

La figura, nel video, agisce quindi su due livelli: *semioticamente* agisce come segno visivo e rappresentazione filmata di una figura umana. *Fenomenologicamente* agisce invece come *una presenza* che – in questo caso molto letteralmente – va incontro allo spettatore per coinvolgerlo in uno spazio comune denso di scambi sensoriali.

A differenza della scultura tradizionale, che pure si presenta come un "corpo" nello spazio e che quindi anche, per così dire, si rivolge a tutto il corpo dello spettatore, la video-scultura di Viola è difficile da ammirare con lo sguardo distanziato dello spettatore tradizionale. Le figure nei video si rivolgono direttamente a ognuno di noi, non tanto "faccia a faccia" ma piuttosto "corpo a corpo" e la nostra reazione è anch'essa del tutto corporea. In quest'incontro l'esperienza estetica non è, come vuole la tradizione europea, un'esperienza cognitiva di piacere, è un'esperienza dei sensi, dell'*aesthesis* greco o del *sublime*, come l'ha descritto Kant.

Molti studiosi di estetica filosofica, tra cui gli americani Richard Shusterman e Susan Buck-Morss, discutono se esista davvero la possibilità di provare un'esperienza estetica *immediata* e cioè in opposizione all'idea dell'esperienza in qualche modo sempre mediata attraverso un filtro socio-

culturale o per usare il termine di Gadamer una *Vorverständnis*. Nonostante che entrambi si dicano scettici verso “l’immediato”, inteso come altra possibile costruzione culturale, Susan Buck-Morss non può fare a meno di esplorare l’immediato come esperienza personale nell’incontro con l’arte:

I know it is absolutely improper to say so, but this bodily experience [of the art work] is not always mediated. To say so flies in the face of all received wisdom in the academy today, but I cannot deny my own experience (Buck-Morss 1992 in Jørgensen 2007, p. 65)

Non è mia intenzione discutere qui se l’esperienza dell’arte possa “veramente” a livello ontologico essere immediata, ma piuttosto di riconoscere l’*effetto* di immediatezza prodotta da opere d’arte come le installazioni di Viola. Infatti, come vedremo, negli incontri didattici i ragazzi apprezzano moltissimo proprio questo tipo di esperienza che li coinvolge, corpo ed anima, in un “sentire totale”.

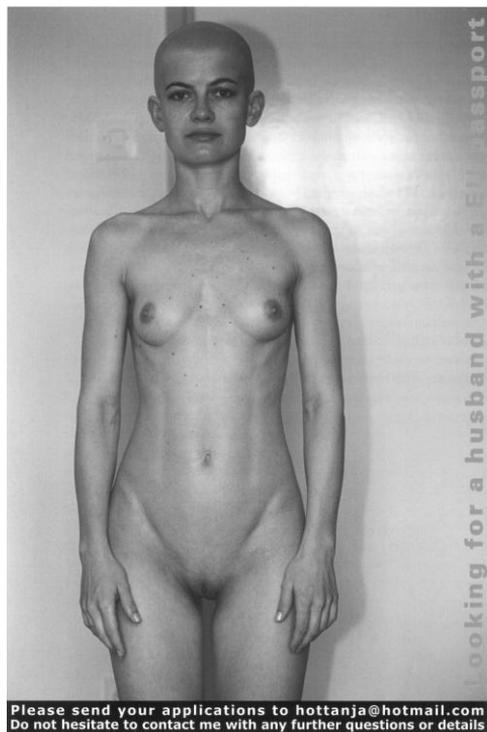
## 2. LOOKING FOR A HUSBAND WITH A EU PASSPORT

Anche l’opera dell’artista slovena Tanja Ostojić (Ill. 2) impone al corpo dello spettatore l’incontro con un altro corpo; un corpo però completamente diverso da quello che ci ha fatto incontrare Bill Viola. La figura che vediamo qui non è difficile da distinguere. È illuminata frontalmente, ed ogni dettaglio è quasi dolorosamente visibile. Se la persona di Viola si riduceva monumentalmente ad “essere umano”, qui vediamo una persona ben precisa: una donna giovane, magra, nuda, capelli e peli rasati, faccia seria e immobile che ci fissa direttamente negli occhi. Un corpo umano sì, ma che ci respinge quasi violentemente invece di venirci incontro. Un corpo fermo, duro, nitido e semioticamente carico di informazioni e connotazioni storiche, culturali e politiche.

L’immagine è un autoritratto dell’artista, pubblicata nel 2000 come annuncio su internet, allo scopo di trovare marito. È stato quindi pubblicato insieme a migliaia di altri annunci di donne est-europee e asiatiche in cerca di migliorare le loro condizioni di vita attraverso il matrimonio con un cittadino europeo.

Contrariamente però a quello che si potrebbe immaginare a vedere questa immagine così repellente e carica di ambivalenza, Ostojić fa sul serio. Infatti l’annuncio è solo una parte dell’opera che, nel suo complesso, consiste in un

prolungato progetto, sia personale che artistico, che poi è terminato nel 2002 con il matrimonio tra Ostojić e il cittadino tedesco Klemens Golf e quindi con il trasferimento di Ostojić nell'Unione Europea.



III. 2. Tanja Ostojić: *Looking for a Husband with a EU Passport*, 2002-2005. Progetto web interattivo. Foto: Borut Krajnc. © Tanja Ostojić.

Che status ha quindi quest'immagine? A livello funzionale, denotativo, abbiamo un'inserzione nella rubrica annunci personali, riconoscibile come tale per via del testo *Looking for...*, il ritratto sullo sfondo color rosa femminile ed invitante, ed il mittente "hot-tanja@hotmail.com" che insiste *Don't hesitate to contact me*. A livello connotativo però l'annuncio comunica qualcosa di diverso: invece di una donna in posa attraente e dallo sguardo ammiccante che ci aspettiamo in tali annunci, vediamo una donna nuda che ci guarda freddamente senza che vi sia alcun tentativo di creare un contatto emotivo. Nella foto, "hot-tanja" sembra uscita direttamente da un campo di prigionia.

Mette cioè simbolicamente in mostra l'essere *donna est-europea*, non come partner ideale, ma come prigioniera, la cui unica via di fuga è quella di sottomettersi al potere dell'uomo dell'occidente.

Anche come opera d'arte l'immagine agisce su più livelli: Mentre *l'immagine*, come la vediamo qui, porta lo spettatore verso una lettura ermeneutica di critica sociale, *il progetto* di cui l'annuncio fa parte si iscrive invece nell'*arte relazionale* o *intervenzionista*, che usa come materiale la realtà sociale, per creare nuove possibilità per l'agire umano. Infatti l'estetica di *Looking for...* non è solo materiale o ermeneutica è anche *sociale* perché cambia radicalmente il corso della vita dell'artista, del suo sposo e di tutte le altre persone coinvolte.

### 3. PERFORMATIVITÀ E PERFORMANCE

Finora ho sottolineato la diversità tra due opere e quindi le due presentazioni del corpo che esse contengono. Facendo una grande semplificazione di queste opere estremamente complesse ho parlato di un corpo fenomenologico, “il corpo come immediata presenza”, nel caso dell'opera di Viola, e di un corpo semiotico, “il corpo come simbolo”, nel caso di Ostojčić.

Ma sono poi così diversi? Il fatto è che, nonostante la diversità del tipo di presentazione, le due immagini messe così l'una accanto all'altra sono formalmente abbastanza simili. Sono due corpi che si rivolgono frontalmente allo spettatore in una posa neutrale e aperta. Sono anche due corpi monumentali ed estetizzati, messi in scena dagli artisti per creare taluni *effetti* nella relazione col pubblico, siano essi di immediatezza e sublimazione o di ambivalenza e negazione.

La filosofa femminista americana Judith Butler vede il corpo umano non come una presenza fisica-biologica, ma soprattutto come una presenza *performativa*. Per lei il corpo, e qui si intende innanzitutto il corpo come corpo sessuato, non è *essere* ma *fare*. Il corpo diventa quindi “donna” o “uomo”, non perché è nato come tale, ma attraverso la sua performatività, e cioè attraverso modi e schemi di *agire* copiati da altri e poi integrati nella propria “personalità” attraverso la ripetizione e il riconoscimento.

Nell'opera *Bodies that Matter* del 1993, Butler distingue tra i due concetti di performatività e performance.

Il concetto di *performatività* si applica alle norme, alle posizioni e agli schemi di comportamento sociali di cui siamo costituiti, ma che al contempo ci costituiscono. La performatività cioè riduce le nostre possibilità di esprimere una cosiddetta "soggettività" a piccole variazioni su un numero limitato di matrici di identità riconoscibili.

Il concetto di *performance* al contrario si applica a comportamenti costruiti ed inscenati deliberatamente, esplorando, sfidando e modificando le matrici identitarie socialmente riconoscibili. Invece di lasciarsi posizionare ed agire sulla base delle aspettative riposte ad esempio nell'essere "donna" o "adulto", la performance ci dà la possibilità di giocare con la o le identità che normalmente ci costituiscono.

L'arte contemporanea, proprio per sfidare i meccanismi della soggettivazione implicita della performatività, mette tipicamente in mostra il corpo attraverso schemi alternativi e cioè come performance. Infatti le due opere che vediamo qui hanno in comune il fatto di proporre e confrontarci con delle corporeità diverse, più essenziali o più radicalmente costruite di quelle che normalmente abbiamo a disposizione.

In una chiave didattica, su cui ritornerò più avanti, si potrebbe quindi parlare di come queste opere ci possono ispirare a sperimentare una corporeità diversa, non solo all'interno del recinto del mondo artistico, ma anche nell'incontro didattico tra l'opera d'arte e lo studente.

Prima di discutere le potenzialità didattiche della performance, vorrei brevemente illustrare le forme di performatività più tipiche della didattica d'arte del museo attraverso tre possibili posizionamenti o *corpi* tradizionali che, a seconda delle situazioni, sono messi a disposizione agli allievi durante la visita: il corpo contemplativo, il corpo che apprende e il corpo pseudo-produttivo.

#### 4. I "CORPI" TRADIZIONALI

La prima forma di performatività corporea nel museo si potrebbe chiamare *il corpo contemplativo*. Il corpo contemplativo è legato alla contemplazione religiosa e il nuovo ruolo che essa ha assunto nella modernità. Infatti, come ci mostra la storica dell'arte Carol Duncan (1993), il museo d'arte riproduce per molti versi certi riti cristiani: il pubblico si muove silenziosamente da opera a opera per fermarsi davanti ad ognuna di esse in offerta della propria

venerazione. Il corpo contemplativo deve apparire sotto controllo ma senza essere rigido, lo sguardo aperto e ricettivo e lo stato d'animo di profondo assorbimento nelle meraviglie dell'arte.

Nel mondo dell'arte il corpo contemplativo è il più ambito, perché è quello che meglio mette in mostra l'amore per l'arte, e cioè, come direbbe Pierre Bourdieu (1996), la *doxa* del mondo artistico. Anche quando si tratta di ragazzi, molti educatori si sentono appagati soprattutto quando i ragazzi (o alcuni di loro) mostrano un atteggiamento di venerazione verso le bellezze e le qualità estetiche delle opere.

Ho scelto di chiamare la seconda forma di performatività corporea tradizionale *il corpo che apprende*. Esso riproduce soprattutto gli schemi classici del corpo nella scuola – un corpo che funziona come ricevitore e riproduttore del sapere trasmesso dall'insegnante. Non è un corpo in stato ricettivo estetico come potrebbe essere quello contemplativo, bensì è un corpo sveglio e attento, che ascolta, osserva ed assorbe sapere, da mettere nel “conto in banca”, per citare il famoso educatore brasiliano Paul Freire (1993).

La messa in scena di questo corpo avviene quando il rituale del cammino silenzioso da opera a opera nel museo, come di solito succede nelle visite guidate, è integrato da una piccola lezione scolastica tenuta davanti ad ogni opera in cui l'insegnante o l'educatore ne spiega la storia e il significato particolare. Inoltre – e questa è una tendenza che è stata introdotta durante gli ultimi decenni – all'inizio o alla fine della lezione, l'educatore sollecita un piccolo dialogo con gli studenti, in modo da coinvolgerli anche a livello personale. Il corpo che apprende non è quindi necessariamente un corpo silenzioso ma è un corpo che sa quando è permesso parlare e quando invece bisogna apprendere passivamente.

La terza forma di performatività è *il corpo pseudo-produttivo*. Dato che questo è un corpo in attività viene generalmente tenuto separato dalle opere d'arte e confinato nell'apposito laboratorio dove non disturba la contemplazione degli altri spettatori e non rischia di rompere o sporcare le opere o la “sacralità” dell'ambiente.

Il corpo pseudo-produttivo viene introdotto, nella didattica dell'arte al museo, negli anni settanta, quando l'idea del bambino come creatore eccezionale di idee e prodotti artistici è stata collegata al museo, concepito da allora come un'istituzione aperta anche ai bambini. L'idea del laboratorio è stata ulteriormente rafforzata dall'introduzione del lavoro progettuale e in

Italia ha ricevuto sostegno da parte di personalità di rilievo quali Gianni Rodari e Bruno Munari.

Di solito i ragazzi visitano il laboratorio per un'ora, prima della visita guidata della mostra o in seguito ad essa. L'educatore dà loro un piccolo compito da risolvere individualmente o in piccolo gruppi e normalmente si tratta di esplorare temi, metodi o materiali di alcune delle opere che hanno visto o vedranno. Molto spesso si tratta di un tipo di attività che si potrebbe definire "pseudo-produttiva", proprio perché si cerca di parafrasare in pochissimo tempo il lavoro produttivo dell'artista vero. Il corpo dell'allievo rimane quindi in uno stato indeterminato, una via di mezzo tra corpo che apprende dello studente e corpo produttivo dell'artista, perché nel classico laboratorio non ci sono né tempo né spazio per entrare nei modi di fare che caratterizzano un corpo veramente produttivo.

## 5. SFIDE PER LA DIDATTICA DELL'ARTE

Questi modelli tradizionali di performatività corporea costituiscono ormai una parte naturalizzata del nostro repertorio culturale, e possono perciò essere difficili da cambiare. Nondimeno se uno guarda alla realtà postmoderna in cui viviamo troverà delle ovvie "sfide" per la didattica dell'arte tradizionale, sia dalla parte dell'arte, sia dalla parte dell'allievo:

- I. L'opera d'arte non è più necessariamente un oggetto da contemplare o osservare passivamente, al contrario consiste spesso essa stessa nello stabilire una relazione in cui il corpo dello spettatore diventa parte attiva dell'opera.
- II. Lo studente contemporaneo, soprattutto nella scuola superiore, richiede forme di insegnamento, specialmente per quanto riguarda l'insegnamento artistico, in cui lui o lei stessa si senta protagonista e che possano preferibilmente contribuire alla costruzione di un senso d'identità personale. In questo il corpo attivo svolge un ruolo importante come luogo ultimo dell'esperienza del sé. Infatti, come mostra lo psicologo tedesco Thomas Ziehe (2005), i giovani d'oggi accettano o respingono le esperienze in base al criterio intuitivo del "se mi intriga" o meno.

## 6. PAESAGGIO COLLINARE

L'arte relazionale ha portato una serie di progetti in cui il lato formale dell'arte è quasi esclusivamente visto in funzione di creare relazioni spontanee e creative col pubblico. Infatti, come dice lo storico francese dell'arte Nicholas Bourriaud, padre del concetto *esthétique relationnelle* (1998), è proprio la *relazione sociale* che costituisce la *forma*, non il materiale fisico eventualmente impiegato.

Un esempio radicale di ciò potrebbe essere l'opera Paesaggio Collinare (*Bakkelskab*) del gruppo danese *Parfyme* (Ill. 3 e 4). L'opera faceva parte di un progetto di arte ambientale svolto nel 2006 in un quartiere degradato di Copenaghen, e il cui scopo era di intervenire artisticamente nella vita del quartiere.



Ill. 3. Parfyme: *Bakkelskab* (Paesaggio collinare). Progetto artistico sperimentale. Copenaghen 2006. Foto: Helene Illeris.

Vedi anche: < <http://www.parfyme.dk/2006/mimersgade.html> >.



Ill. 4. Parfyme: *Bakkelandskab* (Paesaggio collinare). Progetto artistico sperimentale. Copenaghen 2006. Foto: Parfyme.  
Vedi anche: <<http://www.parfyme.dk/2006/mimersgade.html>>.

In *Paesaggio collinare* due artisti di Parfyme hanno messo su un piccolo cantiere edilizio, munito di baracca-magazzino per gli operai e un ammassamento di legname di scarto, nel mezzo di una piazzetta della città. Ogni mattina alle otto i due artisti si recavano “al lavoro” e cominciavano a costruire il loro “paesaggio”.

I due “operai” e il loro lavoro hanno subito suscitato la curiosità degli abitanti del quartiere, e soprattutto i bambini hanno cominciato a chiedere cosa facevano e perché. Allora gli artisti hanno risposto che “costruivano” e si sono offerti di costruire insieme ai ragazzi a seconda dei loro desideri. Le costruzioni di conseguenza sono cambiate radicalmente: da “paesaggio collinare” a qualcosa di più utile agli occhi dei ragazzi – per esempio delle porte per giocare al calcetto, delle piccole tribune per il pubblico e una rampa per lo skateboard. La collaborazione con i ragazzi ha anche segnato l’inizio della “vera” opera d’arte, e cioè il creare “un luogo di incontro e di scambio” – o come dice Bourriaud un’ “intercapedine sociale”, ovvero una “fessura all’interno dello spazio ereditato dalla modernità”. L’opera quindi non consiste nelle costruzioni prodotte, ma nelle relazioni sociali instauratesi tra artisti,

ragazzi, materiali e lavoro, e di conseguenza anche con molti degli altri abitanti del quartiere.

A livello corporeo è chiaro che in un progetto come questo, in cui il pubblico anche fisicamente passa a essere parte integrante dell'opera, la dicotomia tra opera e spettatore si dissolve completamente. Nondimeno bisogna sempre ricordare che il rapporto di potere e di sapere tra gli artisti e gli altri partecipanti non si risolve così facilmente. Nonostante l'ambizione di creare ruoli diversi sono pur sempre *gli artisti* a definire lo spazio fisico, temporale e sociale in cui si lavora e sono gli artisti ad avere il potere di definire questo spazio come "arte" e di conseguenza di presentarla come "opera loro". I ragazzi probabilmente hanno avuto scarsa opportunità o interesse a riflettere sul loro ruolo in relazione all'arte. Di conseguenza il progetto rimane interessante da un punto di vista artistico, ma poco interessante da un punto di vista didattico.

## 7. WITNESS

Invece l'incontro tra gli allievi della scuola secondaria superiore e l'installazione *Witness* dell'artista americana Susan Hiller è avvenuto nel corso di una visita guidata dall'esplicito scopo didattico. *Witness* è stata installata nel 2002 dentro una piccola chiesa consacrata della cittadina di Roskilde, in Danimarca. L'installazione è stata poi visitata da molte classi scolastiche. La presenza fisica dell'opera consiste in un grande numero di piccoli altoparlanti penzolanti dal soffitto a cui erano appesi tramite lunghi e sottilissimi cavi, in uno spazio scarsamente illuminato. Portando un altoparlante all'orecchio si sentiva una voce, registrata da internet, che raccontava di un'esperienza di tipo soprannaturale. Le voci parlavano lingue diverse (Ill. 5).

Praticamente tutti gli allievi senza eccezione alcuna dopo essersi immersi nell'installazione ne sono rimasti entusiasti. Secondo loro l'installazione offriva un'esperienza immediata, estetica e corporea, con cui si potevano immediatamente identificare. Uno studente della quarta si esprime così:

Non appena sono entrato nello spazio buio me ne sono accorto. La mia fantasia sprizzava energia, andava a 200 all'ora e la mia anima, che prima era povera, si sentiva ricca. È stato quasi nientemeno che un miracolo. (Anonimo della quarta superiore) (Hjort e Larsen 2003, p. 12, *traduzione mia*)



III. 5: Allievi della scuola superiore visitano Susan Hiller: *Witness*. Installazione al Museo d'arte contemporanea di Roskilde, Danimarca, 2000. Foto: Helene Illeris.

In questo caso l'esperienza di partecipare con tutto il corpo e tutti i sensi in un'opera d'arte era immediata e in un certo senso, almeno per questo studente, simile all'esperienza sensoriale e sublime che ho descritto in relazione all'opera di Bill Viola.

Da un punto di vista didattico, sicuramente l'incontro con *Witness* ha dato loro l'esperienza di un corpo di tipo diverso da quelli tradizionali e cioè di un corpo posizionato dall'opera d'arte invece che dal museo e dall'insegnante. Un corpo che diventava tutt'uno con l'esperienza e che quindi viveva ciò che Richard Shusterman ha definito come *an Aesthetic Experience*: «satisfyingly heightened, absorbing, meaningful, and affective» (Shusterman 2000, p. 31).

## 8. PERFORMANCE DI UNA CORPOREITÀ DIVERSA NELL'INCONTRO DIDATTICO CON L'ARTE

Finora ho discusso come *le opere stesse* dell'arte contemporanea lavorino con la 'messa in scena' del pubblico che, all'incontro con l'opera, non può fare a meno di passare dal tradizionale ruolo di spettatore al ruolo di partecipante attivo e co-creatore performante.

Ciononostante poche opere d'arte offrono un'esperienza estetica così immediata come *Witness*. La maggior parte delle opere d'arte, anche quelle di arte contemporanea, non procura un'esperienza immediata, ma richiede qualche sforzo di volontà per poter “entrare in contatto” con esse – che sia un contatto di contemplazione, di interpretazione o di produzione.

Inoltre, da un punto di vista pedagogico ci si può chiedere se l'esperienza estetica immediata possa davvero funzionare come scopo dell'incontro didattico con l'arte.

Nonostante l'entusiasmo dei ragazzi, l'esperienza d'immediatezza a mio avviso non è sufficiente come scopo, sia perché i casi in cui si può davvero ottenere sono rari e dipendono del tutto da quali opere siano esposte, ma soprattutto perché imparare deve anche comportare un qualche tipo di riflessione che vada l'oltre l'immediato. Non necessariamente sotto forma di interpretazione o analisi nel senso tradizionale, ma magari attraverso riflessioni e lavoro produttivo che riguardano proprio le relazioni corporee tra arte e pubblico.

In che modo quindi combinare da un lato il coinvolgimento personale e corporeo dell'allievo e dall'altro la riflessione necessaria per l'apprendimento?

Un mio tentativo di risposta a questa difficile domanda è stato di usare la performance e il coinvolgimento corporeo tipico delle opere d'arte contemporanee come *ispirazione* per sviluppare degli incontri didattici tra allievi e arte che sfidino la performatività corporea dell'incontro tradizionale, ma senza basarsi sul desiderio, spesso vano, di un'incontro immediato o “magico”. Il concetto didattico chiave che ho usato è stato la *performance* intesa come messa in scena, da parte dell'allievo, di una corporeità deliberatamente diversa.

Un modo molto semplice per realizzare questo intento è stato con l'uso della macchina fotografica. Quando ci mettiamo davanti a un obiettivo fotografico, il “setting” della performance si crea quasi automaticamente. Per esempio la foto qui riportata (Ill. 6) è un esempio dei risultati di un compito molto semplice impartito agli studenti, e cioè quello di mettersi in posa davanti all'obiettivo insieme ad un'opera di loro scelta. Non importavano le ragioni alla base della scelta – se fosse stata attrazione, disgusto, indifferenza – bastava che scegliessero, e che mettessero il loro corpo in una posa a piacere insieme all'opera.

In questo modo è stata sperimentata una relazione con un'opera ed attuata al livello del corpo, della presenza, del gioco e della performance senza la pretesa di contemplazione, osservazione o creazione autentica.



Ill. 6: Progetto didattico con allievi della scuola superiore al Museo d'arte di Vestsjælland, Sorø, Danimarca, 1997. Foto: Helene Illeris

Una volta che sono state stampate e distribuite le foto però i ragazzi si sono mostrati sempre più curiosi di esplorare quell'opera di cui, attraverso lo scatto della macchina fotografica e la stampa, si erano appropriati come della "loro opera". Quindi la performance stessa ha creato come una nuova "opera", vale a dire la *relazione* visibile tra il corpo dell'allievo e quello dell'opera che ha aperto la possibilità di nuove riflessioni e di nuovi studi.

## 9. SPEAK UP

Un altro esempio che proviene da studi più recenti condotti al Museo d'arte moderna Arken (l'Arca), che si trova alla periferia sud di Copenaghen, riguarda anch'esso una messa in scena, ma questa volta i protagonisti performanti sono le opere d'arte stesse. Si tratta di un *workshop digitale* di tre ore offerto dal museo sotto il nome di *Speak Up*. Durante questo workshop i ragazzi avevano la possibilità di dare una voce alle opere d'arte attraverso l'uso di un registratore audio digitale e, in seguito, di un software di montaggio sonoro installato nei computer del museo.

L'esempio specifico è tratto da un workshop tenuto durante una mostra temporanea dal titolo *The American Dream* che esponeva sculture dell'artista americano Duane Hanson.

Le sculture, realizzate in fibra di vetro, sono molto realistiche e sembrano inscenare una performance quasi indipendente dallo spazio e dagli spettatori che li circondano. Inoltre sono proprio *corpi* che invadono lo spazio e creano loro ambienti e zone quasi privati.

Tre ragazzi della classe da me seguita, dopo una breve introduzione alla mostra, hanno scelto di lavorare con la scultura *Derelict Woman* (Ill. 7). Hanno registrato "la voce della scultura" usando le loro voci e hanno così creato un file audio da riprodurre mentre i compagni osservavano la scultura. In seguito il file è stato pubblicato, insieme a tutti gli altri prodotti dei ragazzi, sul sito internet del museo.



Ill. 7: Duane Hanson: *Derelict Woman*. Resina di poliestere, fibra di vetro e materiali misti. Arken - Museo d'arte moderna, 2007.

La prima voce dice:

È lunedì mattina ed un vagabondo si avvicina ad una donna che trova morta, in un vicolo buio. Ha ancora un aspetto naturale a parte le macule e i vestiti strappati. Trova un libro nelle sue tasche, lo apre all'ultima pagina dove c'è scritto:

Un'altra voce subentra:

[...] sola, tanto sola. Sono appena stata dal parrucchiere. Me li ha fatti troppo corti, pazienza. Stasera penso di uscire. Ma non mi girano quei locali chic. M'annoiano a morte. La gente non ha spirito. Tutta facciata. Odio stare in quei locali. No, penso che andrò alla Laguna blu, ma allora devo passare da quel vicolo buio. Non mi piace proprio l'idea. Una volta ho sentito dire di una che è stata violentata là dentro. Ma io non ho paura. Tanto non ho niente da perdere. Caro diario, mi sento sola. Tanto sola.<sup>1</sup>

## 10. CONCLUSIONE

Nella società contemporanea l'arte fa parte attiva di una cultura visiva ed estetica molto intensa che coinvolge costantemente i sensi ed il corpo sia a livello reale sia a livello virtuale. È perciò necessario che i giovani imparino a riflettere non solo sui fenomeni estetici ma anche sui diversi tipi di relazione che si possono instaurare con essi. In questo senso vedo come centrali per la formazione di una corporeità postmoderna i concetti butleriani di *performatività* e *performance*.

Il concetto di *performatività* ci serve a capire come le opere di arte e i musei durante l'epoca moderna hanno disciplinato i nostri corpi insegnandoci che i corpi tradizionali di contemplazione, apprendimento e pseudo-produzione siano gli unici "accettabili" per avere accesso al mondo dell'arte.

Il concetto di *performance* ci serve a capire che nell'incontro con le opere d'arte è possibile sperimentare altri modi di essere corpo, e che anzi spesso è l'arte stessa a cercare di rompere gli schemi tradizionali. La didattica d'arte diventa quindi un luogo privilegiato per una sperimentazione estetica in cui non solo si creano oggetti o immagini di tipo pseudo-artistico, ma si creano relazioni estetiche sperimentali tra allievo e arte e – in una prospettiva più vasta – tra allievo e mondo contemporaneo.

<sup>1</sup> La trascrizione proviene dal podcast fatto da alcuni allievi della scuola di Turø, Danimarca, e pubblicato sulla pagina internet <[http://web.mac.com/arken\\_undervisning/workshop/Podcast/Podcast.html](http://web.mac.com/arken_undervisning/workshop/Podcast/Podcast.html)> (maggio 2008).

## BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, P. (1996). *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press. [1992]
- Bourriaud, N. (1998). *Esthétique relationnelle*. Paris: Les presses du reel.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- Duncan, C. (1995). *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*. New York: Routledge.
- Freire, P. (1993). *Pedagogy of the Oppressed*. London: Penguin Books. [1970]
- Hjort, K., & Larsen, L. (2003). *At skabe sig selv. Evaluering af projekt "Samtidskunst og Unge"*. Copenhagen: The Egmont Foundation.
- Jørgensen, U. A. (2007). *Kropslig kunst. Æstetik, køn, kunstanalyse*. Copenhagen: Museum Tusulanums Forlag.
- Shusterman, R. (2000). *Performing Live: Aesthetic alternatives for the ends of art*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ziche, T. (2005). *Øer af intensitet i et hav af rutine. Nye tekster om ungdom, skole og kultur*. Copenhagen: Politisk Revy.

Comunicazione – Introduzione

## Il corpo tra biologia e tecnologie

Francesco Paolo Firrao \*  
ffirrao@unifi.it

*Quo vadis homo sapiens?* È il punto di domanda con cui si è aperta l'ultima sessione del convegno su *Il corpo tra saperi educativi e saperi filosofici*, in cui pedagogisti e filosofi, meglio, studiosi di entrambi gli ambiti del sapere umanistico si sono confrontati sul senso della corporeità oggi. Tema questo di estrema attualità, in quanto su di esso si vanno concentrando attese di vario genere, in primis delle scienze biologiche supportate da quelle tecnologiche. Il corpo non più letto come 'pretesto', bensì 'pre-testo' per escursioni tra i campi del sapere, ponendo un punto fermo alla ormai superata antitesi tra corpo / mente. Il corpo in questo contesto riacquista la sua soggettività recuperando così un ruolo nell'identità umana emarginato dalla tradizione culturale occidentale metafisica e logocentrica che trova un suo fondamento nella separazione lineare operata da Descartes tra *res cogitans* e *res extensa*. Il corpo, sempre presente in ogni atto umano, è *veicolo* unico e privilegiato dei rapporti tra l'uomo ed il mondo; dell'uomo che è *al-mondo*. Del mondo che si fa presente come tale nella sua inseparabile relazione con il *soggetto-uomo*, senza cui non sarebbe tale.

Nella duplice ambiguità del corpo come *struttura biologica* e del corpo come *struttura vissuta*, infatti si può cogliere tutta la complessità della dimensione corporea. Fin dove è possibile delineare il confine tra il biologico ed il mentale incorporato è una questione su cui le scienze sia biologiche sia umane si incontrano e si intrecciano tanto da sconfinare le une nelle altre. È proprio in questo contesto che le relazioni della sessione convegnistica assumono senso. Forse una maggiore attenzione alla dimensione biologica avrebbe fornito agli interventi maggiore incisività. Infatti l'attenzione si è concentrata principalmente alla corporeità come *vissuto* piuttosto che alla corporeità come *luogo* dove si registrano profondi cambiamenti che proiettati

\* Facoltà di Scienze della Formazione - Università di Firenze

nel futuro pongono domande significative sull'evoluzione dell'uomo. Ecco la ragione per cui questa nota introduttiva si apre ponendo una domanda su dove va l'homo sapiens, quell'uomo che si è evoluto nella storia delle specie fino ad oggi? È questa una domanda che sollecita una riflessione sull'incidenza che stanno avendo nell'evoluzione biologica l'informatica, le biotecnologie, le nanotecnologie, ovvero le tecnologie che applicate nella cura del corpo umano incidono fortemente nella durata media della vita umana e, quindi, nelle attese dell'uomo d'oggi. Non solo, anche nell'identità dell'uomo d'oggi a seguito dei profondi sviluppi delle sue potenzialità conoscitive di sé; di sé, non come di una cosa, ma di un processo che acquista senso nella sua dimensione incarnata.

Un dato significativo che potrebbe fornire un valido contributo alla riflessione sul senso che ha il corpo per l'uomo, soggetto incarnato, sono le ricerche portate avanti nell'ambito del progetto SENS (Strategies for Engineered Negligible Senescence) ideato e diretto dal biogerontologo Aubrey de Grey che contrariamente alla gerontologia classica non si propone di prevenire l'invecchiamento, bensì di individuarne le cause per procedere alla *riparazione* ed al *mantenimento* omnicomprensivo dei corpi. Non è questa la sede per analizzare le sette cause dell'invecchiamento, ma la loro individuazione permette di ben comprendere quella rivoluzione in atto nel mondo biologico tramite la ricerca delle applicazioni tecno scientifiche. Le sette cause dell'invecchiamento, secondo de Grey, sono la perdita e atrofia delle cellule, mutazioni del nucleo cellulare, mutazioni di mitocondri, accumulo di cellule dannose, legami reciproci di proteine extra-cellulari, rifiuti extracellulari e rifiuti intracellulari. Uno dei metodi per la *riparazione* è l'uso delle *staminali*, oggetto di grande interesse scientifico, sui si stanno registrando consistenti progressi per la salute dell'uomo.

La tecnologia sta entrando sempre più nel corpo umano, migliorando le sue funzioni base e dimostrando che l'interazione fra il biologico ed il sintetico è possibile. Basti pensare agli arti protesici intelligenti, gestiti da sensori e chip capaci di rendere il movimento naturale e sicuro, o alle gambe artificiali controllate da joystick che è in grado di salire e scendere le scale.

Il corpo-laboratorio della vita umana. È questo il principio che sottostà al *trans umanesimo*, ovvero a quella corrente di pensiero che incoraggia l'uso della tecnologia per migliorare le capacità cognitive e fisiologiche dell'uomo. Fino a che punto, è necessario chiedersi, è solo un miraggio la tesi di Ray Kurzweil che prevede entro il 2045 un computer un miliardo di volte più potente del cervello umano? Per Kurzweil, che aveva previsto negli anni 80

l'esplosione di Internet, la fusione tra uomo e macchina sarà in futuro lontano, ma non troppo, totale, dando origine ad un mondo ancora umano, ma trascendente le sue origini biologiche.

Non è così semplice pensare al futuro dell'uomo come viene prospettato da futuristi come il già citato Kurzweil. Ma non è neanche da cestinare queste previsioni che pongono al centro dell'attenzione la progressiva incidenza delle nanotecnologie nella ricostruzione dei sistemi biologici del corpo umano. Una cosa è certa che queste applicazioni faranno emergere grossi problemi etici che porranno un freno all'avanzare delle applicazioni tecnologiche. Alcune di queste porteranno con sé rischi, mentre altre saranno senza dubbio cruciali nel miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo.

L'organo che riserva più incognite nella sua ipotetica interazione con la tecnologia è certamente il *cervello* in sé complesso e misterioso, soprattutto perché ancora la ricerca scientifica non è giunta alla piena comprensione dei meccanismi che ne regolano il funzionamento. I progressi della ricerca scientifica, come quelli registrati all'interno del progetto internazionale Blue Brain, in atto, dal 2005, presso il Politecnico di Losanna, lasciano aperta la porta a scenari futuribili, come la possibilità di effettuare un upload di un cervello umano su un supporto digitale, rendendo potenzialmente immortale la coscienza. Si aprono scenari interessanti per le scienze umane. Ma il campo neurale è tanto complesso che pensare ad una riproduzione dell'attività cerebrale su un supporto informatico appare molto lontano. Tuttavia, come sottolineano alcune relazioni che seguono questa breve nota introduttiva, si sta delineando un filone di ricerca filosofica e pedagogica molto interessante che rimette in discussione il *confine* tra lo psichico ed il corporeo, liberando la riflessione da un lato dallo statuto sostanziale del *soggetto pensante disincarnato*, e dall'altro dalla visione di un mondo già dato e predisposto secondo precise qualità preconfezionate.

Entrando nel merito delle relazioni tenute nell'ultima sessione del Convegno si possono individuare alcune linee essenziali di approccio al tema. Una linea che accomuna quasi tutti gli interventi rimanda all'interesse per lo studio del corpo come fenomeno sociale, non più dipendente dalla tradizionale prospettiva filosofico-religiosa che pone il corpo in antitesi all'anima, bensì ad una lettura antropologica e scientifica del problema, che si sviluppa nella cultura europea occidentale negli anni '70 e '80 del secolo scorso per l'impulso dato dagli studi di Michel Foucault.

Sempre su questa linea si pone la lettura del corpo non solo luogo della violenza subita o provocata, ma anche come luogo della differenza e della discriminazione tra sessi. Il riferimento al paradigma freudiano è esplicito, così come il passaggio da corpo sesso a corpo sessuale, in cui dominante e caratterizzante è la *sessualità*, intesa come categoria sociale su cui si costruisce la distinzione tra ciò che è *normale* e ciò che è *abbietto*.

Un'altra linea è quella che si può individuare in una semiotica del corpo che va dalla Grecia antica alla fine del '700 con le regole comportamentali dettate dai galatei.

Una linea interpretativa, che si accosta molto a quanto detto sopra sull'incidenza delle tecnologie nella natura biologica del corpo, è quella che considera oramai superata la caratterizzazione di genere del corpo e, invece, centrale il rapporto tra corpo e macchina.

#### BIBLIOGRAFIA

- Butler, J. (1996). *Corpi che contano*. (trad. it. di S. Capelli). Milano: Feltrinelli. [1993]
- Capucci, P. L. (1994). *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*. Bologna: Baskerville.
- Cavarero, A. (1995). *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*. Milano: Feltrinelli.
- Kurzweil, R. (2008). *La singolarità è vicina*. (trad. it. di V. B. Sala). Milano: Apogeo. [2005]
- Rella, F. (2000). *Ai confini del corpo*. Milano: Feltrinelli.

Comunicazione

# Corpo e corporeità nella letteratura giovanile di oggi

Flavia Bacchetti\*  
flavia.bacchetti@unifi.it

La letteratura per l'infanzia e soprattutto per l'adolescenza ha, nel corso degli ultimi decenni, affrontato tematiche inusuali rispetto alla tradizione di una scrittura che per scopo aveva posto, come priorità, la formazione educativa, scandita secondo i canoni di una società o di un'altra, inficiando così spesso la realtà attraverso un artificioso filtro di censura e di edulcorazione. Se tale fenomeno è apparso più evidente e persistente in Italia, nel nord dell'Europa e negli Stati Uniti la letteratura si andò, prima che altrove, affrancando da tali istanze precettistico-educative, aprendosi ad una lettura, da un lato, certamente più disinibita e concretamente realistica del mondo e delle problematiche esistenziali giovanili, e, dall'altro lato, stilisticamente più affine al linguaggio dei giovani ed anche a quello massmediatico.<sup>1</sup> In questo nuovo contesto sono andati, via via, cadendo tradizionali tabù della letteratura giovanile tradizionale; emergono argomenti sino a qualche decennio fa volutamente rimossi dagli autori e dagli editori, romanzi e storie trattano il tema della crescita, delle inquietudini adolescenziali, della famiglia/e, della morte e della sessualità.

La produzione letteraria, che è sensibilmente cresciuta nell'arco degli ultimi decenni, presenta un ampio ventaglio di tematiche relative al corpo con evidenti ed impliciti risvolti pedagogici, in parte, per i più piccoli, sotto forma di metafora, in maggior quantità per gli adolescenti e i giovani-adulti.

Si possono enucleare tre nuclei tematici narrativi: il corpo in un'accezione legata all'aspetto fisico, il corpo attraverso le metamorfosi fantastiche ed infine la percezione del corpo come identità.

Il tema del corpo, in verità, emerge già in alcuni classici della letteratura giovanile; fiabe (celeberrimo *Il brutto anatroccolo* di Andersen per non dimenticare *Biancaneve* dei Grimm e *Cenerentola* di Perrault), ma anche

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

<sup>1</sup> Cfr. Hamelin 2007, *passim*; Catarsi 2006, p. 17; Bacchetti 2006, pp. 64-71.

romanzi: la divertente avventura alla Victor Hugo, ma anche alla Verne, di Sussi e Biribissi, l'uno obeso, l'altro magrissimo (Collodi Nipote 1902), mentre se il naso diventa protagonista nelle pagine di Collodi, di Gogol' e nella storia di Cirano di Bergerac (Detti 1998), la bellezza e la metamorfosi, invece, innervano la notissima opera di Leprince de Beaumont, *La bella e la bestia*.

Da esteta, qual era, anche Oscar Wilde letterariamente tocca il tema del corpo; dal nano, inconsapevole della propria bruttezza, ma ilare e felice protagonista de *Il compleanno dell'Infanta* al bambino bellissimo che si tramuta in un essere mostruoso nel romanzo *Il figlio delle stelle* sino all'immagine di eterna giovinezza e bellezza di Dorian Gray che sfida – intangibile – il passare del tempo.

Sulla scia di questi classici e di un filone letterario eslege per la propria epoca, la letteratura giovanile di oggi se mette in luce sì la bellezza, come requisito dell'aspetto fisico anche se talvolta tracina in una *status* spesso omologante<sup>2</sup>, tuttavia riscatta molto frequentemente i difetti fisici, dall'obesità<sup>3</sup>, alla magrezza<sup>4</sup> e agli aspetti patologici così comuni nell'adolescenza, in particolare l'anoressia e la bulimia<sup>5</sup> sino alla bruttezza.<sup>6</sup>

Sono romanzi che fanno emergere un'infanzia e un'adolescenza che acquisiscono via via la propria identità attraverso l'accettazione, seppur faticosa e spesso sofferta, di sé, di un sé che riguarda il corpo e la psiche, ma il processo di crescita nella narrazione romanzesca, speculare tuttavia dello *status* dei ragazzi di oggi, è tutt'altro che facile; c'è sì l'ansia di crescere, ma ci sono anche le insicurezze legate alla propria immagine rispetto ai modelli proposti dai mass-media ed in un contesto di una società altamente competitiva in cui l'aspetto esteriore conta forse in maniera eccessiva. Competizione che coinvolge pure la famiglia, come emblematicamente emerge nella bella storia di Anna Fine *Charm school*, in cui Bonny viene incitata dalla madre a frequentare un corso di fascino. L'aspirazione ad essere belli, tuttavia, spesso è frustrata, ma la ricerca di sé da parte dei ragazzi approda anche a condizioni compensatorie; i difetti fisici non impediscono il raggiungimento del successo come accade alle diciassettenni Marcella e Giorgia, non belle, ma conduttrici di un programma radiofonico di largo ascolto (Frescura 2007) e neppure la

<sup>2</sup> Cfr. Benton 2007, Naylor 2000, Negrin 2006.

<sup>3</sup> Cfr. Banch 2009, Battut 2006, Rapaccini 1999, Sgardoli 2006, Tamaro 1992.

<sup>4</sup> Cfr. Aronson 2002, Fülcher 1999, Rapaccini 2003, Wilson 2003.

<sup>5</sup> Cfr. Amitrano 2005, Morgenstern 2005, Pandini 2006.

<sup>6</sup> Cfr. Battut 1999, Erlbruch 2006, Fathallah 2007, Frescura 2006, Oates 2002.

malattia o la disabilità escludono dalla vita sociale i ragazzi. Così avviene per Freak attraverso l'amicizia di un coetaneo (Philbrick 1999), oppure per Clara, la bambina Down, che misura se stessa e la propria capacità di autonomia fuggendo per una giornata di vacanza al mare (Quarzo 1999). Un tema analogo – una grave malattia oculare – al centro di due storie intense e toccanti: *Lo stralisco* di Piumini e *Luna sei il mio sole* di Angela Johnson, ma entrambi i ragazzi vivono con forza un'esperienza così particolare che solo apparentemente li esclude dal mondo; da un lato gli affreschi fanno rivivere al ragazzo il mondo che gli è precluso, dall'altro la bambina costruisce progetti con due amiche segrete.

Dalla realtà alla fantasia, la tematica del corpo nella letteratura giovanile viene trasfigurata attraverso elementi tipici della fiaba e dei racconti in cui il simbolismo predomina: metamorfosi, mutazioni ed anche fantastiche manipolazioni genetiche costellano le produzioni soprattutto per i più piccini e i bambini della scuola primaria. Si tinge quasi di giallo la storia – *Darwin* – di Stefano Bordiglioni in cui un proteo, capace di straordinarie metamorfosi, potrebbe secondo i tre bimbi, che con lui fanno amicizia, sperimentare i suoi magici e inquietanti poteri sugli uomini (Bordiglioni 2005), e ricorrenti sono le trasformazioni; dal rovesciamento della storia di Pinocchio: il bimbo 'perfettino' tramutato in un burattino impertinente (Bordiglioni 2003) alla disavventura della inquieta adolescente, insofferente alla normalità, tramutata in cagna da un alcolista con poteri paranormali (Burgess 2002).

Significative anche le metamorfosi legate al mondo della scuola, forse ottimisticamente immaginate e desiderate da molti bambini e adolescenti; insopportabili insegnanti vengono trasformati in undicenni proprio perché ripercorran con memoria quell'età e comprendano i loro allievi (Cross 2000), mentre è un preside, Capitan Mutanda, divenuto supereroe, a difendere gli alunni dagli alieni (Pilkey 2001).

E sulla metamorfosi s'incentra una divertente storia di Philip Pullman in cui un paggio afferma: "Ero un topo!", ma nessuno gli crede; in realtà era davvero un topolino che, come altri, trasformato in paggio, aveva accompagnato Cenerentola al ballo, ma a mezzanotte era rimasto uomo, ora disorientato e senza una sua identità (Pullman 1999). Se questo romanzo è rivolto ai bambini della primaria, la tematica delle metamorfosi tra mondo animale, vegetale ed umano è frequente nelle storie per i più piccini, basti pensare, tra gli altri, al celebre bruco Maisazio di Eric Carle, storia scritta nel 1969 o all'orso Orsoleo (Benevelli 2006), alla farfalla Rita (Donaldson 2001) ai Barbapapà, i singolari

esseri a forma di tubero, protagonisti di una serie di storie anche televisive di Annette Tison.

Corpo e identità in senso lato sono termini che si coniugano frequentemente nella letteratura giovanile, soprattutto in quella produzione editoriale rivolta agli adolescenti e ai giovani-adulti. Aspirazioni, desideri, da un lato, incertezze, delusioni ed anche frustrazioni, dall'altro lato, rendono impervio, 'basculante' il percorso di formazione e di crescita di un sé che prelude ad una personalità di adulto. Questo lo stato d'animo di due adolescenti, che amano entrambe la danza; se Rosa che, abbandonata dai genitori, trova in quella disciplina, ma anche attraverso l'amore il proprio equilibrio psichico (Frescura 2000), Olga, iscritta ad una prestigiosa scuola di ballo, riflette sul proprio futuro: accettare o no l'arduo impegno e la rigorosa disciplina per diventare una vera ballerina? (Masini 2003).

La ricerca di una propria identità si presenta particolarmente complessa, come noto, per fratelli gemelli come nel caso di due quindicenni, Costanza e Ginevra, fisicamente identiche, protagoniste del romanzo *Io non sono uguale a lei!: mia sorella, così diversa, così gemella*, narrazione che raccoglie i diari di entrambe, tangibile testimonianza di una profonda crisi esistenziale e di una insofferente ricerca di una specifica e propria identità (Bonariva 2007). Gemelli solo per gioco, invece, due adolescenti sosia l'uno dell'altro, Bill e Benny, figlio di un noto calciatore, che per un giorno cambiano vita scambiandosi le parti (Shearer 2006).

Ricerca dell'identità in età adolescenziale corrisponde anche alla ricerca dell'identità sessuale. Sul tema della pubertà femminile oltre al bel romanzo di Giusi Quarenghi, *Un corpo di donna* (Quarenghi 1997), che affronta con tatto, ma anche con estremo realismo il disagio fisico e psicologico di quella delicatissima fase che segna il passaggio dall'essere bambina al diventare donna, anche il recente volume *Il mio brufolo e io* (Einwohlt 2009). Ma disagio e inquietudine ben maggiori pervadono il giovane Dirk, che si confronta con i problemi della sua segreta omosessualità (Block 1998), condizione che non riesce a confidare ad alcuno.

Il corpo, nei suoi molteplici significati, è ormai, dunque, una tematica affrontata narrativamente a tutto tondo dalla letteratura giovanile di oggi, che, al di là del precettismo, mette a confronto gli adolescenti con le *proprie* problematiche esistenziali. In questo senso i libri di lettura attuali si propongono, secondo Jella Lepman, come "educatori silenziosi", che, pedagogicamente, stimolano la riflessione e promuovono la cura di sé.

BIBLIOGRAFIA

- Aronson, L. (2002). *Una salute di ferro*. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Fabbri. [1999]
- Bacchetti, F. (2006). La letteratura contemporanea tra autori, libri e immagini. In E. Catarsi e F. Bacchetti (a cura di), *I «Tusitala». Scrittori italiani contemporanei di letteratura giovanile*. Pisa: Del Cerro.
- Bansch, H. (2009). *Petra*. (trad. it. di F. Regattin). Modena: Logos. [2007]
- Battut, E. (2006). *Grasso e piccolino*. (trad. it. di E. Vicari). Troina: Città Aperta.
- Benevelli, A. (2006). *Orsoleo: il piccolo grande orso*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Benton, J. (2007). *Ma chi me l'ha fatto fare!*. Casale Monferrato: Piemme.
- Block, F. L. (1998). *Il segreto*. (trad. it. di A. Tramacere). Trieste: EL. [1995]
- Bonariva, S. (2007). *Io non sono uguale a lei!: mia sorella, così diversa, così gemella*. Milano: Edizioni Paoline.
- Bordiglioni, S. (2003). *Pino perfettivo*. San Dorligo della Valle: Emme.
- Bordiglioni, S. (2005). *Darwin*. Milano: Hablò.
- Burgess, M. (2002). *Lady*. (trad. it. di A. Ragusa). Milano: Mondadori. [2001]
- Carle, E. (2009). *Il piccolo bruco Maisazio*. (trad. it. di G. Arneri). Milano: Mondadori.
- Catarsi, E. (2006). I «narratori puri». Scrittori italiani per l'infanzia e l'adolescenza tra anni Ottanta e Novanta. In E. Catarsi e F. Bacchetti (a cura di), *I «Tusitala». Scrittori italiani contemporanei di letteratura giovanile*. Pisa: Del Cerro.
- Collodi Nipote (1902). *Sussi e Biribissi. Storia di un viaggio al centro della Terra*. Firenze: Salani.
- Cross, G. (2000). *Nelle scarpe di un altro*. (trad. it. di P. Canton e G. Zoboli). Milano: Mondadori. [1995]

- Detti, E. (1998). *Tutta colpa del naso: la storia di Cirano di Bergerac*. Roma: Edizione Romane.
- Donaldson, J., & Scheffler, A. (2001). *Dov'è la mia mamma?* (trad. it. di L. Pelaschiar McCourt). San Dorligo della Valle: EL. [2000]
- Einwohlt, I. (2009). *Il mio brufolo e io*. (trad. it. di S. Terzi). Casale Monferrato: Sonda.
- Erlbruch, W. (2006). *I terribili cinque*. (trad. it. di C. Faloci). Roma: Edizioni E/O.
- Fathallah, J. (2007). *Sono bruttissima*. (trad. it. di M. Bartocci). Milano: Mondadori.
- Frescura, L. (2000). *Non mi piace il fatto che sei bella*. Milano: Fabbri.
- Frescura, L. (2006). *Elogio della bruttezza*. Roma: Fanucci.
- Frescura, L. (2007). *La voce di noi due*. Roma: Fanucci.
- Fülscher, S. (1999). *Niente dolci, grazie*. (trad. it. di F. Saba Sardi). Trieste: EL.
- Hamelin Associazione Culturale (a cura di) (2007). *Contare le stelle. Venti anni di letteratura per ragazzi*. Bologna: Clueb.
- Masini, B. (2003). *Olga in punta di piedi*. San Dorligo della Valle: Einaudi Ragazzi.
- Morgenstern, S. (2005). *Caro diario, perché ho sempre fame?* (trad. it. di S. Valenti). San Dorligo della Valle: EL.
- Naylor, P. R. (2000). *Quasi Alice*. (trad. it. di B. Masini). Milano: Fabbri.
- Negrin, F. (2006). *Occhiopin: nel paese dei bei occhi*. Roma: Orecchio Acerbo.
- Oates J. C. (2002). *Bruttona & Lingua lunga*. (trad. it. di A. Ragusa). Milano: Mondadori.
- Pandini, A. (2006). *Pesante come una libellula: la mia vita sulla bilancia*. Milano: Edizioni Paoline.
- Philbrick, R. (1999). *Basta guardare il cielo*. (trad. it. di B. Masini). Milano: Bompiani. [1993]

- Pilkey, D. (2001). *Capitan Mutanda contro i malefici zombi babbei*. (trad. it. di L. Così). Casale Monferrato: Piemme. [2000]
- Pullman, P. (1999). *Ero un topo*. (trad. it. di M. Zannini). Milano: Salani.
- Quarenghi, G. (1997). *Un corpo di donna*. Milano: Mondadori.
- Quarzo, G. (1999). *Clara va al mare*. Milano: Salani.
- Rapaccini, C. (1999). *Sono grasso*. Trieste: Emme.
- Rapaccini, C. (2003). *Debbora in lov*. Casale Monferrato: Piemme.
- Sgardoli, G. (2006). *Il grande libro degli Sgnuk: guarda oltre le apparenze!!*. Firenze: Giunti.
- Shearer, A. (2006). *Operazione superscambio*. (trad. it. di M. Foschini). Milano: Salani.
- Tamaro, S. (1992). *Cuore di ciccia*. Milano: Mondadori.
- Wilson, J. (2003). *Girls in stress*. (trad. it. di S. Daniele). Milano: Salani.



Comunicazione

## Il corpo della persona down: diversità fra incubo, realtà e sogno

*Andrea Mannucci\**  
mannusi@hotmail.com

Leggiamo su *Facebook*, è il febbraio 2010, queste agghiaccianti parole:

Perché dovremmo convivere con queste ignobili creature, con questi stupidi esseri buoni a nulla? I bambini down sono solo un peso per la nostra società. Dunque cosa fare per risolvere il problema? Io ho trovato la soluzione: consiste nell'usare questi esseri come bersagli nei poligoni di tiro.<sup>1</sup>

Fermiamoci, però, per un attimo e facciamo un lungo salto indietro nel passato e leggiamo in uno scritto pubblicato a Parigi nel 1755:

Nel settembre del 1731, verso sera, una bambina dall'apparente età di 9 o 10 anni e dall'aspetto inquietante fu vista entrare nel villaggio di Songy, vicino a Châlons, nella Champagne, spinta probabilmente dalla sete. Gli abitanti del villaggio rimasero molto impressionati dall'apparizione, qualcuno gridò dall'emozione, qualcuno corse a chiudersi in casa, sostenendo di aver visto il diavolo in persona. La bambina era scalza e vestita di stracci o pelli di animale, la faccia e le mani erano completamente nere, la testa era protetta da una zucca svuotata indossata a mo' di cappello. Un uomo pensò bene di sguinzagliarle contro il proprio cane. Il mastino le corse incontro con fare minaccioso, la ragazza rimase impassibile, divaricò saldamente le gambe e senza battere ciglio lo uccise sferrandogli un sol colpo portentoso sulla testa.<sup>2</sup>

In questo momento storico inizia non solo la breve storia di una bambina diversa, ma la lunga storia di tanti bambini e bambine diversi, quelli che un secolo più tardi un medico inglese, il Dott. Down, chiamerà "mongoloidi" avviando un cammino incerto, travagliato e spesso oscuro, lungo quasi tre secoli, che ci invita a riflettere sul senso profondo della diversità. Diversità che,

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

<sup>1</sup> Citato e riportato da M. Cavallieri nell'articolo "Tiro al bersaglio contro i bimbi down" (*La Repubblica*, 22 Febbraio 2010).

<sup>2</sup> Testo citato e tradotto in Macinai 2009.

come sempre, trova il suo stigma nel corpo, in un corpo che secoli di cultura hanno comunque reso “imperfetto”, non a somiglianza di Dio, come sosteneva la Chiesa e la teologia cattolica medievale e che, anche la moderna “tolleranza” assistenziale, ha spesso voluto mettere ai margini.

Quella stessa ideologia, di stampo religioso<sup>3</sup>, che ha demonizzato il “diverso”, oggi lo redime e lo mette al centro di un senso di pietismo che smuove le coscienze verso il “bene” e così il giovane diversabile rimane nella “nursery” senza peso, come un Peter Pan, perché non lo si vuol fare incontrare con la sofferenza, con l’insuccesso, evitandogli momenti espliciti di passaggio che permettano prove d’autonomia, nell’incontro con le proprie capacità, ma anche con i propri limiti.

Prima demone, ora angelo e ancora demone, ancora portatore di una diversità discriminante, strisciante, imbarazzante, come testimoniano quelle brevi frasi farneticanti lette su *Facebook*.

Questa situazione vede la persona down, il diversabile, come un eterno bambino il cui corpo “non cresce” con lui/lei, ma rimane occultato, negato, coperto ed acquisisce regole di comportamento che lo condizionano e lo rinchiodano in una gabbia dorata, dalla quale però non c’è via d’uscita, non c’è speranza, non c’è redenzione da quel “peccato originale” che è la diversità. La sua mente è chiusa in un corpo che vorrebbe esplodere ed il suo corpo è dominato da una mente che non trova la strada per interagire con esso e se l’individuo è mente/corpo/relazione, al diversabile è negata questa connessione per farlo essere solo mente (disabile fisico/sensoriale) o corpo (disabile mentale) o relazione comunque legata ad una violenza subita o perpetrata in base alle circostanze.

A fronte però di quelle espressioni talvolta si aprono degli spiragli, dei bagliori di speranza ed infatti in una società come la nostra, dove il concetto del bello è funzionale ad uno sfrenato profitto, dove solo un canone di assoluta normalità, anche corporea, deve avere il sopravvento, ci ha meravigliato, qualche anno fa, la pubblicità di Oliviero Toscani per Benetton (1998) in cui ragazze e ragazzi down rappresentavano la moda, anzi “facevano moda”, arrecando certamente scandalo, ma dando vita alla grande rivoluzione copernicana del corpo della persona down e del diversabile in generale.

<sup>3</sup> Dobbiamo comunque fare una distinzione molto chiara fra “fede” e “religione”, la prima, dimensione della scelta di vita di una persona, la seconda veicolo di potere delle classi dominanti.

L'iniziativa ha suscitato numerose polemiche, ma è stata difesa dall'autore con la motivazione principale di dare visibilità a persone, giovani e adulte, che spesso i *media* preferiscono non vedere ed ignorare e troppo spesso relegano nell'immaginario di un mondo ancora non del tutto perduto, di una cultura che ancora non sa riconoscere la diversità come valore e la tiene a margine, schiacciata dal modello di una presunta "normalità", sempre meno reale e sempre più ideologica.

Il cammino da percorrere è ancora lungo e difficile, come ci dimostra Lara, ragazza down, alla quale è negato frequentare il ragazzo, anche lui down, del quale è innamorata, che scrive una lettera appassionata al suo amato lontano, diviso, negato, ribadendo fortemente il suo desiderio e la sua volontà d'identità e di rispetto.

Mi piace stare con te, ti voglio bene! Sai che mi ha detto la mia mamma? Che non posso telefonare, ma io insisto perché ti voglio e non permetterò di lasciarti! Sarò felice con te, perché ti voglio e solo te ti voglio. Mi piaci moltissimo e sono gelosa di te perché ti toccano tutti e io non voglio. Io sono gelosa se ti fanno del male, se la devono vedere con me! [...] Voglio prendermi cura di te da tua moglie e se siamo ammalati ti curo io. Sei proprio un padre eccellente e stupendo e sei bello e intelligente, sai quanto ci tengo a te, parecchio. Ti amo tantissimo, sei così speciale, sei davvero una brava persona ed educato ed io ho imparato tante belle cose. Sposami... (Mannucci 2009, p. 39)

Lara è negata, negata nel suo corpo che reclama la sua unicità e nei suoi richiami adolescenziali, nella sua mente di persona consapevole e adulta, nelle sue emozioni dolci di donna innamorata e sognante, a lei non sono concessi sentimenti, a lei non è concessa la sessualità, a lei non è concesso di vivere la sua vita con il suo corpo, la sua mente, le sue emozioni.

Però... Adesso, al di là di tutto questo, possiamo chiudere un attimo gli occhi e riaprirli all'interno di una Chiesa, a Sesto Fiorentino, un sabato d'agosto di tre anni fa, dove un ragazzo e una ragazza down si scambiano la fede nuziale: due volti, due intensi sorrisi, due giovani corpi che vivono pienamente la dimensione della propria vita e delle proprie scelte. Ascoltiamoli:

Valerio: Ci siamo conosciuti e innamorati, un bellissimo colpo di fulmine e questa è la nostra storia. Sono stato ospite il 10 febbraio 1991 al Maurizio Costanzo Show, è grazie a questo programma che ci siamo conosciuti.

Elena: Sono andata a Napoli a casa di Vali per conoscerlo meglio, difatti mi è piaciuto molto quando Vali mi spalrava la marmellata sulla fetta di pane e lì mi sono innamorata della sua romanticheria, poi io e lui ci stavamo dicendo i nostri complimenti come balli bene e come canti bene, poi Vali diceva a me di com'ero bella e di come ero sexy e a questo punto era scattato il nostro primo bacio dell'amore.

Valerio: L'amore fra di noi, ha scancellato la tristezza che avevamo nel passato e per questo motivo ora siamo molto felici di stare insieme e quindi è nato il vero amore. [...]

Elena: Vali mi stava mancando tanto, perché lui viveva a Londra, poi finalmente me lo sono sentito più vicino, quando nel 2004 si era trasferito a Milano e così ci vedevamo più spesso.

Valerio: Nel 2005 ho lasciato Milano per venire a Sesto, per incominciare una cosa molto importante: la nostra convivenza e lì è cominciato tutto, perché stavamo sempre insieme e questo era un nostro desiderio.

Elena: Nel 2007 Vali è andato in un posto nell'altra parte del mondo in Bassa California, solo che mi ero sentita molto sola [...], allora finalmente ho preso il volo anch'io e l'ho raggiunto, per stare per sempre con lui.

Elena e Valerio: I nostri desideri sono: stare bene insieme, di invecchiare insieme, di stare più a lungo possibile insieme, fino ad arrivare al giorno del Giudizio che è il nostro matrimonio ed anche questo è un nostro grande desiderio e questo è per dirvi quanto ci amiamo. (Mannucci 2009, p. 40)

Allora possiamo concludere questi brevi pensieri con una domanda:

*È cambiata la bambina di Songy? Queste persone sono «stupidi esseri buoni a nulla»?*

La bambina di Songy è adesso Lara, con le sue ansie le sue pene d'amore ed anche Elena, con la sua fede nuziale al dito, è una di quelle ragazze che hanno fatto da modelle per Benetton sfoggiando il suo elegante abito e il suo caldo sorriso.

Queste “nuove” persone ci dicono dunque, che non possiamo più pensare alla loro “diversità” come a qualcosa da eliminare o tollerare o assistere, ma “identità” da considerare parte della nostra realtà, parte di noi stessi: corpi, menti, emozioni che ci danno una speranza di vita, anzi una grande speranza di vita ed un sogno che finalmente possa vedere una società fondata non più su concetti ideologici di “normalità”, ma su tante, infinite diversità e nella quale tutti siano inclusi con pieni diritti e con piene opportunità, dove anche corpi segregati e rifiutati per secoli riacquistino la loro bellezza.

Incubo, sogno o realtà?

BIBLIOGRAFIA

- Macinai, E. (2009). *Bambini selvaggi. Storie d'infanzia negate tra mito e realtà*. Milano: Unicopli.
- Mannucci, A. (2009). La lunga storia del corpo nel cammino della diversità. In A. Mannucci & L. Collacchioni (a cura di), *L'avventura formativa fra corporeità, mente ed emozioni* (pp. 21-47). Pisa: ETS.



## Comunicazione

# Corpo, sport e formazione

*Daniela Sarsini* \*  
sarsini@unifi.it

In questi ultimi decenni la pedagogia ha allargato il proprio sguardo critico e riflessivo a molti aspetti della vita individuale e collettiva precedentemente poco valorizzati nella loro valenza educativa come per esempio il genere, la famiglia, l'infanzia, il lavoro, etc. Fra i settori che sono andati ad ampliare la famiglia delle specializzazioni pedagogiche sta avendo sempre maggior risalto la pedagogia dello sport per la ricchezza delle variabili implicate che possono avere significative ricadute nella costruzione del soggetto. Fra le ragioni che hanno spinto la pedagogia ad occuparsi pienamente delle attività sportive se ne possono elencare alcune fra le quali si può ricordare l'interesse mostrato da parte di molti settori disciplinari per un'analisi storica e socio-antropologica dello sport, interesse che si è affermato in Italia a partire dal secolo scorso; la diversa interpretazione data al concetto di corpo sia dalla filosofia che dalla pedagogia del '900, con implicazioni rilevanti nel modo di considerare le attività motorie e sportive, intese come sorgenti di apprendimento per favorire lo sviluppo di capacità relazionali, cognitive ed emotive; l'ampio spazio dato nei programmi della scuola elementare dell'85 alla didattica motorio-sportiva (Sarsini 2008) per rilanciare un'educazione fondata sulla corporeità, sulla dimensione attiva e sulla socializzazione; la valenza etica, democratica e civile attribuita allo sport dall'olimpismo di de Coubertin (2003), riaffermata oggi dalla pedagogia come uno dei compiti più autentici dello sport e come antidoto alle derive mercantilistiche e commerciali dell'ideologia dominante.

Tutte queste ragioni, brevemente ricordate per collocare storicamente e metodologicamente la nascita della pedagogia dello sport, hanno portato a ripensare dal *coté* pedagogico lo sport sia per mostrarne luci e ombre che per fissarne il modello più alto fatto di impegno, di responsabilità civili e di istanze etiche (Cambi 2005) che deve andare a costruire l'immaginario collettivo e ad

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

articolare la funzione formativa di ogni pratica sportiva sia a livello professionale che amatoriale.

Lo sport, infatti, non è di per sé educativo né rappresenta sempre un'esperienza positiva, come comunemente si dice legando la pratica sportiva all'apprendimento delle regole del vivere collettivo e del rispetto degli altri; anzi, più spesso lo sport, oggi, veicola un'idea di chiusura e di contrapposizione all'altro – l'altro visto più come nemico che come avversario – che di solidarietà e di incontro “nobile” e civile, mentre la sua forma spettacolare e consumistica ne snatura le funzioni fondamentali che sono quelle etiche, sociali ed estetiche.

Per riacquistare in pieno il suo potenziale educativo e formativo, la pedagogia affida allo sport quei compiti che gli sono propri e che ne costituiscono gli aspetti più genuini e fondanti, legati alla sua forma *agonale*, come confronto aperto e leale fra contendenti e come emancipazione di sé, alla dimensione *ludica*, come divertimento e piacere posto a baricentro dei percorsi educativi infantili e adolescenziali al posto della precoce specializzazione, alla *libera* espressione corporea e all'*uguaglianza* delle opportunità, come stimolo ad una partecipazione attiva e consapevole; infine, centrale è l'attenzione posta alla *comunicazione*, specialmente negli sport di squadra, per favorire la formazione di ruoli e di relazioni diverse e plurime.

Iniziando dalla *dimensione ludica*, vediamo come lo sport possa diventare spazio precipuo di realizzazione di sé e della propria condizione umana per il fatto di essere luogo di confluenza della gioia, della spensieratezza e del piacere. Qualsiasi attività sportiva, infatti, è scelta liberamente e per passione da chi la pratica e quindi chiama in causa l'individuo nella sua totalità sia fisica che mentale, senza mediazioni e nascondimenti. Lo sportivo entra in un rapporto completo con la propria corporeità che gli si rivela come essenza fondamentale e costitutiva dell'esistenza e di cui coglie in forma simbiotica e complessa tutte le articolazioni come modalità diverse ma unitarie della propria identità soggettiva. Le diverse articolazioni con le quali la corporeità si esprime, sia sul piano espressivo, motorio e relazionale che su quello emozionale e cognitivo sono percepite nella loro profonda connessione e nella loro inscindibile unità proprio perché, essendo la direzione ludica quella che indirizza lo sport, crea nel soggetto che lo pratica un dialogo costante e dialettico tra le parti del sé che il corpo attiva e sviluppa, mettendo in contatto i desideri con le difficoltà, le aperture con le resistenze, i limiti con gli equilibri, le contrazioni muscolari con i vissuti relazionali, la leggerezza/pesantezza dei

movimenti con il mondo pulsionale; insomma tutte le espressioni fisiche che nello sport prendono forma sono manifestazioni dirette, forse in modo più netto che in altre situazioni, della soggettività e delle sue modalità di relazionarsi con gli altri, con il mondo e con se stesso. Davvero qui, in uno sport pedagogicamente orientato, il corpo diviene composizione (*simbolo*) e circolazione delle proprie energie con quelle degli altri in uno scambio di legami e di influenze reciproche dove la disgiunzione corpo-mente viene di fatto messa tra parentesi e la singolarità dell'individuo ritorna ad essere permeata e trasformata dagli eventi simbolici e collettivi.

La freschezza, poi, che la partecipazione ludica dà allo sport è resa evidente dal fatto che la natura di ogni avvenimento – che può essere doloroso, come una sconfitta, o gioioso, come una vittoria – è circoscritto ad un ambito ben preciso che travalica i confini della vita “reale” permettendo al soggetto di vivere quello stato d'animo con più leggerezza e con minor disagio. Lo sport come gioco può essere, infatti, specchio di ruoli e di relazioni sociali completamente diverse e innovative rispetto a quelle comunemente vissute, aiutando a ripensarsi e a riprogettare la propria esistenza secondo prospettive diverse, inusitate e, comunque, trasformate. La rivalità, la forza, il coraggio, la vittoria, la sconfitta, la competizione come la collaborazione possono diventare, sempre in un'ottica pedagogica, occasioni di presa di coscienza delle molte facce di sé e diventare momenti di riflessione e di cura della e sulla propria soggettività, senza ricadute drammatiche nella realtà quotidiana.

Anzi. Sperimentare questi stati d'animo nello sport aiuta a comprendersi e a coordinare le proprie capacità in funzione dei risultati, a sviluppare forme di autocontrollo contrassegnate dall'impegno e dalla responsabilità sia verso il proprio corpo – per non forzarlo oltre i propri limiti e per imparare ad ascoltarlo – che verso gli altri. In questo senso, allora, lo sport diventa, davvero, una palestra di formazione per lavorare su di sé con impegno, imparando ad interiorizzare non solo le norme che sono proprie di quel determinato gioco-sport, ma anche a regolare le proprie forze e le proprie azioni in perfetta sintonia con se stessi. Questa presa di coscienza razionale, fisica ed emozionale, caratterizza la dimensione etica dello sport come impegno al controllo, all'autocontrollo e alla responsabilità.

Essere consapevoli che lo sport è un gioco non vuol dire, però, che ci sia distacco e assenza di partecipazione, ma significa, al contrario, coinvolgimento attivo, passione e forte motivazione che impegnano il soggetto in tutte le sue dimensioni e che lo predispongono a più efficaci apprendimenti.

Apprendimenti, quelli relativi allo sport, che riguardano non solo le regole del gioco e il rispetto degli altri come avversari, ma che chiamano in causa un ampio spettro di saperi relativi allo spazio, al tempo, alla tecnica, agli strumenti, alla gestualità, alle ritualità, alle trasgressioni, etc. (Mantegazza 1999) e che sono tutti fortemente connessi alle capacità riflessive, critiche e metacognitive.

Continuando in questa rapida elencazione di quelle identità dello sport che ne mettono in risalto la formatività, non va dimenticata la *dimensione agonale* che è parte essenziale delle competizioni sportive e che non va demonizzata né rifiutata ma ridisegnata entro un'ottica educativa come tensione a migliorare sempre se stessi e come impegno costante a valorizzare le proprie virtù; virtù intese in senso ampio come capacità fisiche, atletiche, intellettuali, morali, estetiche e civili. Questo significa in termini di *libertà* e di *uguaglianza*, non assoggettarsi al solo dominio della tecnica ma predisporre ad accogliere la varietà/diversità dei linguaggi corporei con particolare attenzione alle specificità individuali senza per questo cadere nel narcisismo o nella glaciazione del corpo pulsionale; e, insieme, aprirsi a logiche diverse da quelle paradigmatico-formali e convergenti per valorizzare modi di ragionare intuitivi (la famosa *metis* dell'atleta greco), strategici, abduktivivi e divergenti, in modo da facilitare la costruzione e lo sviluppo di una "mente a più dimensioni" flessibile, aperta, complessa.

La libertà, così intesa, significa anche dare a tutti e ad ogni età opportunità sportive nelle quali accanto all'insegnamento del gesto tecnico sia data libertà di scegliere la gestualità e la soluzione tecnica che meglio risponde alle proprie disposizioni e alle capacità individuali, mettendo al centro una autentica liberazione del corpo che tiene conto delle potenzialità ma anche dei vincoli. È vero che ogni disciplina sportiva ha una propria logica interna che deve essere rispettata, legata alle regole del gioco e agli strumenti utilizzati, ma è altresì vero che gli esercizi non possono essere predeterminati e pensati a priori indipendentemente dall'individuo che li esegue altrimenti si ripropone la vecchia concezione del corpo-macchina da allenare con logiche eteronome e ripetitive che prescindono dal contesto e dal soggetto e che prevedono azioni meccaniche prive di comprensione e di partecipazione emotiva.

L'accentuazione qui posta alle specificità individuali, fisiche e mentali, non mette in secondo piano l'aspetto comunitario e comunicativo dello sport, come momento di incontro e di scambio tra culture, linguaggi, ideali e che produce – in quanto rito collettivo, festa e divertimento condiviso – quel senso

di appartenenza e di identificazione collettiva. Lo stesso gioco di squadra accomuna nella gara, lega il singolo al gruppo, crea accordo e sostegno e stabilisce un *contratto comunicativo* fra i giocatori che cimenta quel senso di co-responsabilità e di impegno collettivo che rappresenta, forse, la matrice più profonda e significativa dello sport. Il sociologo strutturalista Parlebas (1997), ci ha infatti restituito una lettura assai incisiva delle forme comunicative implicate nelle condotte motorie dello sport di squadra dove la capacità del singolo e del gruppo di interpretare e di decodificare non solo le mosse ma anche le intenzioni dell'altro durante lo svolgimento del gioco sviluppano intese comunicative non verbali, complesse e plurali. Le relazioni infatti che ogni azione motoria mette in campo nelle fasi della gara sono numerose e diversificate a seconda che l'atleta vada ad interpretare, a prevedere o ad anticipare le mosse dell'avversario o quelle dei compagni di squadra secondo forme comunicative oppositive, collaborative o, allo stesso tempo, avversative e collaborative. In più, il gioco comunicativo che si sviluppa non si limita solo alla lettura delle azioni motorie ma implica anche la capacità di anticipare e di prevedere le intenzioni e le strategie che gli altri – compagni o avversari – hanno pensato di attuare o fingono di voler attuare, andando a costituire così una intensa e complessa rete comunicativa che necessita, per la sua comprensione, di un continuo allenamento riflessivo e psicologico. Al dialogo empatico e oppositivo che i giocatori mettono in atto fra loro si deve poi aggiungere l'adattamento alle regole del gioco e la comprensione delle sue traiettorie cronotopiche in forma immediata e creativa in modo tale da spiazzare gli avversari e favorire l'azione dei compagni e, là dove l'ambiente lo richieda, anche una lettura delle condizioni ambientali (luce, vento, temperatura, terreno, etc.) per indirizzare le azioni.

Come si può vedere, la comunicazione motorio-gestuale degli sport di squadra veicola un insieme complesso e plurale di saperi legati ai compiti e ai ruoli assunti dai giocatori ma anche sviluppa molte abilità cognitive relative all'adattamento ambientale, alla coordinazione delle mosse e delle contromosse e alla consapevolezza delle proprie capacità corporee; capacità, quelle corporee, che fanno esperire al soggetto le sue possibilità di esserci e di incontrare l'altro da sé, come esperienza formativa e fondativa del soggetto e della necessità di ritrovare gli altri non come puro limite o ostacolo ma come bisogno esistenziale.

## BIBLIOGRAFIA

- Cambi, F. (2005). Lo sport come gara e come festa, tra etica della responsabilità e etica della comunicazione. *Studi sulla formazione*, VIII(2), 11-17.
- De Coubertin, P. (2003). *Memorie Olimpiche*. (trad. it. di M. L. Frasca). Milano: Mondadori. [1931]
- Galimberti, U. (1987). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Mantegazza, R. (1999). *Con la maglia numero sette*. Milano: Unicopli.
- Mariani, A. (a cura di) (2004). *Corpo e modernità*. Milano: Unicopli.
- Parlebas, P. (1997). *Giochi e sport. Corpo, comunicazione e creatività ludica*. Torino: Il Capitello.
- Sarsini, D. (2008). Corpo e movimento nei programmi della scuola elementare. In F. Cambi, C. Fratini, & G. Trebisacce (a cura di), *La ricerca pedagogica e le sue frontiere*. Pisa: ETS.

Comunicazione

La dimensione corporea nella disabilità.

Da oggetto di occultamento a *medium* formativo

Tamara Zappaterra \*  
zappaterra@unifi.it

L'elaborazione concettuale relativa al *corpo* – che da studi interdisciplinari è ampiamente dimostrato attraversa i saperi come costruito storico-culturale (Mariani 2005, Frasca 2006) – anche nella riflessione pedagogico-speciale si è andata di recente sempre più affermando. La dimensione corporea nella disabilità si configura come dimensione che diacronicamente vede una parabola ascendente dall'esclusione, dalla marginalizzazione e dall'occultamento nell'antichità, all'affermazione come dimensione ineludibile oggi nello sviluppo del sé, nella formazione dell'identità e nei processi formativi e relazionali della persona con disabilità. Tale parabola ascendente dell'affermarsi del corporeo collima perfettamente con l'evolversi dell'immaginario sulla disabilità, un immaginario che solo di recente si è affrancato da immagini negative, di limite, di difficoltà, di sofferenza.

La mitologia, la letteratura classica, l'iconografia medievale, la riflessione filosofica del Sei e del Settecento mostrano un'immagine negata, svalutata, occultata del corpo del disabile, perché corpo malato, debole, deforme e perciò stigmatizzato e posto *ex limine* rispetto allo spazio ideologico-culturale della città (Foucault 1976). Nell'età antica e nell'età medievale il corpo del disabile diviene oggetto di stigma, di una stigmatizzazione negativa. Tutti coloro che hanno un deficit fisico o mentale vengono allontanati dai normali circuiti della vita sociale e condannati ad uno stato di emarginazione permanente, come ci ricorda Goffman e, nello specifico della disabilità, Fratini (Goffman 1963, Fratini 1997).

Procedendo per immagini, si può rilevare che la mitologia e la letteratura antica ci presentano come figura emblematica di corpo malato quello di Filottete, il guerriero narrato da Omero e protagonista dell'omonima tragedia di Sofocle, che viene abbandonato crudelmente sull'isola di Lemno da Ulisse e

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

dai compagni, perché una grave ferita ad una gamba lo àncora ad uno *status* di handicap. Filottete è uno svantaggiato, il suo corpo non risponde più al modello areteico del καλός και αγαθός, del bello e del buono – soprattutto, per citare gli studi di Rosella Frasca – del modello areteico agonistico (Frasca 2006).

La deformità o la debolezza del corpo era assimilata ad una colpa personale o avita, da espiare con l’infanticidio (il Cicerone, il Taigeto presso i Greci e la rupe Tarpea presso i Romani, sono luoghi tristemente famosi a questo proposito) o la pratica, meno violenta, ma pur sempre violenta, dell’esposizione, dell’abbandono. Non potendo spiegare scientificamente la presenza di un corpo deforme, si faceva ricorso a spiegazioni che non avevano alcun ancoraggio scientifico (Zappaterra 2003). A Roma, ad esempio, le *Leges Regiae*, anteriori a Romolo dichiaravano che non era perseguibile penalmente chi uccidesse un neonato deforme, purché lo facesse alla nascita, immediatamente: *cito necatus... ad deformitatem puer*.

La condizione dei disabili e dei folli, è poi, ben rappresentata dal *Narrenschiff*, la “nave di folli” che nel basso Medioevo risaliva i fiumi della Renania e i canali fiamminghi, trasportando i disabili da una città all’altra. Questa situazione “liminare del folle”, come la chiama Foucault (Foucault 1976), è da intendersi in senso proprio, ma anche in senso metaforico all’interno dello spazio ideologico-culturale segnato dal tracciato cittadino. Viene ad essere quindi paradigmatica della concezione dell’handicap esistente nell’immaginario e nelle dinamiche sociali fino alle soglie dell’età Moderna.

Nell’età Moderna comincia a profilarsi un approccio alla disabilità che poggia su conoscenze anatomo-fisiologiche, che mette in primo piano l’utilizzo dei sensi, risentendo della filosofia sensista di Condillac e degli studi sulla percezione di Berkeley (Trisciuzzi 2003) che hanno influenzato l’esperienza, molto nota in ambito pedagogico, di Jean Marc Gaspard Itard sul ragazzo selvaggio dell’Aveyron, e quella di Seguin sull’educazione degli “idioti”, ma anche quella meno nota, perché di settore, di Charles De L’Épée e della nascita del linguaggio dei Segni per i sordi, in cui il corpo è protagonista nella trasformazione del semplice gesto a “segno” o *cherema*, dove la mano, il volto, il busto e il corpo nella sua totalità assurgono a mediatori comunicativi, o a all’esperienza di Valentin Haüy, lo studioso la cui pratica precorre la nascita del metodo Braille, il quale per primo introduce l’utilizzo della dimensione *aptica*, cioè della tattilità, come dimensione vicariante rispetto al senso deficitario, cioè la vista (Zappaterra 2003).

Certamente non manca in questa epoca un uso strumentale del corpo del disabile. Era frequente l'ostensione di persone con disabilità allo scopo di muovere a pietà e raccogliere fondi per il loro sostentamento (Michael Mellor 2008). L'iconografia presenta spesso bambini o adulti con disabilità che chiedono l'elemosina sui sagrati delle chiese o in luoghi specifici della città, come possiamo vedere nel dipinto della *Jeune aveugle du Pont Neuf*, la bambina cieca di Pont Neuf a Parigi, di Jean-Frédéric Schall, o nei quadri di Hieronymus Bosch e di Pieter Bruegel.

L'atteggiamento nei confronti dei disabili iniziò a cambiare a partire dall'Età Moderna e in tutti i paesi europei si scatenò una dura repressione dell'accattonaggio e del vagabondaggio. Brani letterari dell'epoca, novelle, *fabliaux*, romanzi picareschi, descrivono i disabili come oziosi parassiti, testimonianza del mutare dell'atteggiamento sociale, non più disponibile all'accettazione fatalistica della disabilità.

È il Novecento che ha fornito un grande tributo alla rivalutazione del corpo, con gli studi sulla psicomotricità, con il contributo nelle neuroscienze, con lo studio delle connessioni cervello-mente-corpo e soprattutto con il sorgere di un approccio scientifico allo studio delle diverse tipologie di disabilità. Un cenno merita il contributo di Maria Montessori (insieme a quello di Giuseppe Ferruccio Montesano, così come del loro maestro Sante de Sanctis) e della sua pedagogia scientifica, dove la strategia di fondo faceva leva sulla stimolazione sensomotoria, sul toccare e manipolare le lettere per far apprendere a leggere e scrivere anche bambini con ritardo mentale (Montessori 1909).

Ciò ha condotto alla ribalta il ruolo del corpo nello sviluppo delle potenzialità e nei processi formativi della persona disabile, un ruolo importante testimoniato dagli studi di settore, anche grazie alla metodologia autobiografica, da persone con disabilità che narrano il ruolo prioritario del corpo nel processo di accettazione di una diversità non più sentita come stigma, ma accettata e mostrata come una delle caratteristiche imprescindibili del sé (Trisciuzzi *et al.* 2006). A partire dal corpo prende il via il processo di costruzione identitario, in quanto l'immagine di sé intrapsichica e interiormente socializzata delle persone con disabilità oggi si nutre di una percezione del sé che passa attraverso un corporeo non più reso oggetto di stigmatizzazione negativa, come ci testimoniano le tendenze di una recente "cultura" della disabilità.

Nell'evoluzione che il binomio corporeità/disabilità ha attraversato nel corso del Novecento e sta attraversando attualmente si è scelto di presentare

qui due *focus*: in primo luogo il ruolo giocato dal corpo a partire – quasi paradossalmente – dagli studi condotti intorno alla tipologia di disabilità che più di ogni altra investe il corpo e compromette il movimento, le paralisi cerebrali infantili o cerebropatie. Il contributo di Adriano Milani Comparetti (fratello del più noto Don Milani), figura di eccellenza nell’ambito delle paralisi cerebrali infantili, risulta in questo campo fondamentale: lo studioso, medico e pedagogista al contempo, rivela l’aspetto più propriamente sociale e socializzante del movimento e della pratica abilitativa motoria. Egli conia il sintagma *riabilitazione sociale* per riferirsi agli aspetti positivi del movimento in sé, effettuato anche al di fuori della sede clinica, in ogni ambito della vita della persona disabile (Milani e Comaparetti 1982). Così l’attività motoria della persona con cerebrolesione non beneficerà solamente dell’intervento tecnico abilitativo riabilitativo *tout court*, ma avrà una ricaduta anche sulla strutturazione più generale della personalità del soggetto in un approccio olistico alla persona che ha fatto di Milani Comparetti un antesignano di riflessioni relative all’inclusione della disabilità che sono proprie degli anni Novanta del Novecento, mentre egli opera tra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta (Trisciuzzi 2005).

Un ulteriore *focus* sul binomio corporeità/disabilità si può rilevare approfondendo il valore formativo della pratica sportiva per la persona con disabilità e il fenomeno sociale e culturale dei Giochi Paralimpici. L’ambito pedagogico-speciale, che tradizionalmente ha indagato soprattutto la scuola e l’infanzia disabile, si sta infatti sempre più allargando oggi – coerentemente con quanto esprime la recente “Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità” – alle problematiche che emergono in relazione all’integrazione lavorativa, al diritto allo svago e al tempo libero, in sostanza alla ricerca di una identità adulta per la persona disabile. È pertanto in questo allargamento dell’orizzonte di prospettiva degli studi della Pedagogia speciale che possiamo incorporare ed indagare la valenza formativa della dimensione corporea, la valenza educativa e sociale dello sport per i disabili e la ragione d’essere del Movimento Paralimpico quale fenomeno sociale ed educativo.

Senza voler ripercorrere le vicende complesse e i movimenti di opinione che hanno portato alla configurazione attuale delle Paralimpiadi, possiamo a buon diritto affermare che tali vicende altro non sono che una parte della storia dell’inclusione sociale dei disabili, quella che riguarda la loro “pagina sportiva”, una storia segnata dal contributo di personalità straordinarie che in maniera pionieristica, ma con una traccia indelebile, hanno aperto nuove

dimensioni alla disabilità a partire proprio dalla corporeità. Curiosa è l'analogia che si può rimarcare a questo proposito tra la figura e l'opera di Sir Ludwig Guttmann, Presidente della Federazione dei Giochi Internazionali di Stoke Mandeville, Padre delle Paralimpiadi e Antonio Maglio, padre del Paralimpismo italiano, grazie a cui nel 1960 gli annuali giochi di Stoke Mandeville vennero spostati a Roma in coincidenza con i XVII Giochi Olimpici. In comune Guttmann e Maglio hanno la fede nel valore terapeutico dello sport, nella "sporterapia" come la forma più naturale di rieducazione, perché in grado di migliorare le performances di concentrazione, coordinazione motoria, debolezza muscolare e spasticità, ma soprattutto entrambi hanno colto nell'uso disciplinato dalla pratica sportiva l'emergere di quella dimensione ludica e agonistica che anima la volontà della persona disabile, andando oltre i tradizionali metodi di fisioterapia ed esercitando quelle risorse morali e volitive che la disabilità spesso ha umiliato (Guttmann 1977a, Arrigoni 2008). *Spirit in motion* non a caso diverrà più tardi il motto del Movimento Paralimpico. Sappiamo a questo proposito quanto Guttmann abbia insistito sull'importanza dello sport come reinserimento sociale e sul bisogno nella società e nella cultura di una comprensione più profonda tra persone a sviluppo tipico e persone con disabilità (Guttmann 1977b).

La corporeità del disabile nello sport presenta immagini positive, di piena integrazione, di dinamismo e di partecipazione sociale, come quelle offerteci da Oscar Pistorius o da Natalie Du Toit. Queste immagini positive, dove la dimensione corporea è in primo piano, si potrebbe dire è alla ribalta, anche per effetto della mediatizzazione, possono aiutare a produrre un nuovo immaginario sulla disabilità, cioè a far maturare la comprensione che essa, la disabilità, trascende la singolarità individuale, perché la diversità, ancorché nel corpo, caratterizza intrinsecamente e trasversalmente l'essere umano (Zappaterra 2008). Faccio mie, in conclusione, le parole che Candido Cannavò, scomparso da non molto, ha dedicato al fenomeno Paralimpico. Scrive Cannavò: «Non osavo neanche immaginare [...] che le Paralimpiadi sarebbero decollate al punto da rappresentare oggi la punta avanzata di una crescita di cultura del mondo» (Arrigoni 2008).

#### BIBLIOGRAFIA

Arrigoni, C. (2008). *Paralimpici*. Milano: Hoepli.

- Cambi, F., & Ulivieri, S. (a cura di) (1994). *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici in onore di Tina Tomasi*. Firenze: La Nuova Italia.
- Cavalli Sforza, L. L. (2004). *L'evoluzione della cultura*. Torino: Codice Edizioni.
- Contini, M., Fabbri, M., & Manuzzi, P. (2006). *Non di solo cervello. Educare alle connessioni mente-corpo-significati-contesti*. Milano: Raffaello Cortina.
- Damasio, A. R. (2003). *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*. Milano: Adelphi.
- Foucault, M. (1976). *Storia della follia nell'età classica*. Milano: Rizzoli. [1961]
- Frasca, R. (2006). *Il corpo e la sua arte. Momenti e paradigmi di storia delle attività motorie, da Omero a P. de Coubertin*. Milano: Unicopli.
- Frasca, R. (a cura di) (2007). *Religio athletae*. Roma: Società Stampa Sportiva.
- Fratini, C. (1997). Handicap e marginalità sociale. In S. Ulivieri (a cura di), *L'educazione e i marginali*. Firenze: La Nuova Italia.
- Fratini, C. (2008). La “terza via” della pedagogia speciale. In F. Cambi, C. Fratini & G. Trebisacce (a cura di), *La ricerca pedagogica e le sue frontiere. Studi in onore di Leonardo Trisciuzzi*. Pisa: Edizioni ETS.
- Goffmann, E. (1963). *Stigma. L'identità negata*. Roma-Bari: Laterza.
- Guttman, L. (1977a). Importance du sport pour les handicapés physiques graves. *Revue Olympique*, 111, 16-20.
- Guttman, L. (1977b). Développement du sport pour les paraplégiques. *Revue Olympique*, 113, 110-113.
- Itard, J. G. (1970). *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron*. Roma: Armando.
- LeDoux, J. (2001). *Il sé sinaptico*. Milano: Raffaello Cortina.
- Mannucci, A. (a cura di) (2003). *Comunicare con la mente e il corpo. Un messaggio educativo dai diversamente abili*. Pisa: Del Cerro.
- Mannucci, A. (a cura di) (2006). *L'emozione tra corpo e mente. Educazione, comunicazione e metodologie*. Pisa: Del Cerro.

- Mariani, A. (a cura di) (2005). *Corpo e modernità. Strategie di formazione*. Milano: Unicopli.
- Mellor, M. C. (2008). *Louis Braille. Le génie au bout des doigts*. Paris: Éditions du Patrimoine. [2006]
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- Milani Comparetti, A. (1982). La riabilitazione del bambino handicappato nella medicina della salute. *Prospettive in pediatria*, 12, 301-304.
- Montessori, M. (1909). *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle case dei bambini*. Roma: Bretschneider.
- Murdaca, A. (2008). *Complessità della persona e disabilità*. Pisa: Del Cerro.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: Il Mulino.
- Oliverio, A. (2002). *Prima lezione di neuroscienze*. Roma-Bari: Laterza.
- Oliverio, A. (2004). *La mente. Istruzioni per l'uso*. Milano: BUR.
- Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Trisciuzzi, L. (1990). *Il mito dell'infanzia. Dall'immaginario collettivo all'immagine scientifica*. Napoli: Liguori.
- Trisciuzzi, L. (1995). *Elogio dell'educazione*. Pisa: Edizioni ETS.
- Trisciuzzi, L. (2003). *La pedagogia clinica. I percorsi formativi del diversamente abile*. Roma-Bari: Laterza.
- Trisciuzzi, L. (2005). *Manuale per la formazione degli operatori per le disabilità*. Pisa: Edizioni ETS.
- Trisciuzzi, L., & Zappaterra, T. (2004). *La psicomotricità tra biologia e didattica*. Pisa: Edizioni ETS.
- Trisciuzzi, L., & Zappaterra, T. (2005). *La dislessia*. Milano: Guerini.
- Trisciuzzi, L., Zappaterra, T., & Bichi, L. (2006). *Tenersi per mano. Disabilità e formazione del sé nell'autobiografia*. Firenze: Firenze University Press.

- Olivieri, S. (a cura di) (1997). *L'educazione e i marginali. Storia, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*. Firenze: La Nuova Italia.
- Olivieri, S. (2000). Il corpo e il gesto nella relazione educativa. Analisi di tipo storico-pedagogico. In M. Contini (a cura di), *Pedagogia della comunicazione*, numero unico di *Studium educationis*, 4.
- Zappaterra, T. (2003). *Braille e gli altri. Percorsi storici di didattica speciale*. Milano: Unicopli.
- Zappaterra, T. (2008). Disability Culture, Inclusion and Paralympic Movement in Italy. In G. D. Alexanyants (Ed.), *On the way to the XXII Olympic and XI Paralympic Winter Games. Proceedings of All-Russia Scientific-Practical Conference with International Participation*. Krasnodar: Ksupest.

## Comunicazione

# Corpo ludico e speranze paradossali

*Gianfranco Staccioli\**  
gstaccioli@unifi.it

Corporeità e ludicità hanno molte vicinanze. Nell'una e nell'altra si mescolano le dimensioni emotive a quelle relazionali, quelle etiche a quelle culturali. La persona che si muove – se non è etero diretta – dà conto del suo essere intero, anche se nell'agire quotidiano una presa di coscienza dei meccanismi di espressione e di comunicazione che stanno dentro il comportamento motorio di ognuno, non è sempre costante. Anche la persona che gioca – quando non è “ordinata” di giocare – fa trasparire dai suoi atti motori capacità, competenze, ma anche valori, idealità, preferenze e modelli sociali di relazione e di prospettiva. Chi si muove giocando o chi si impegna in giochi motori – come è stato più volte sottolineato – non agisce solo con il corpo, ma lo orienta verso idealità più o meno consapevoli, verso attese più o meno dichiarate, verso direzioni socioculturali più o meno esplicitate. Quali sono le idealità ludico motorie che vorremmo vedere sviluppate oggi, per noi e per gli altri? Quale modello di corpo ludico ci convince e ci spinge a farne oggetto di attenzione educativa?<sup>1</sup>

La vicinanza, fra motricità e ludicità, non caratterizza solo il comportamento degli individui, ma trova riscontro nelle forme di aggregazione sociale che ogni contesto tende a prediligere e ad indicare come migliori e riconosciute. La funzione formativa della ludicità e dell'educazione corporea è da sempre conosciuta. Ogni cultura ha inventato forme ludiche a “specchio” dei propri valori e dei comportamenti ritenuti apprezzabili. Ogni cultura ha utilizzato le attività ludiche e le attività motorie per insegnare, trasmettere, stimolare, modellare. Gli antichi greci, gli antichi romani o le lontane culture orientali hanno almeno in comune questa caratteristica: proporre giochi e sport che rispecchiassero i valori della loro cultura. Per questa ragione anche nella storia italiana le attività motoludiche sono state utilizzate nelle istituzioni educative per convalidare le idealità del momento. La nostra scuola, le nostre

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

<sup>1</sup> Cfr. Farné 2008, Huizinga 2002, Mariani 2004, Sarsini 2003, etc.

istituzioni (così come è avvenuto in altri paesi) hanno sempre valorizzato certe forme ludiche a scapito di altre.<sup>2</sup>

Anche negli anni più vicini a noi, le grandi forze della motoludicità sono state utilizzate e direzionate dall'educazione (formale e non), per indicare quali fossero i modelli ludicomotori da seguire e quali da allontanare, quali attività prediligere e quali negare, nascondere, osteggiare. La sostituzione del gioco sportivo *Le barriere*, con il gioco chiamato *Le bandierine* (sostituzione avvenuta alla fine dell'Ottocento per l'intervento di istruttori di educazione fisica di scuola tedesca, nei primi corsi di formazione degli insegnanti dell'Unità d'Italia), non avvenne per caso. Preferire alle regole de *Le barriere* quelle de *Le bandierine*, mostra una evidente scelta educativa e sociopolitica. La ludomotricità implicata ne *Le barriere* si accompagna a modelli socioculturali che si riferiscono non solo alla struttura del gioco, che in questo caso comporta la valorizzazione di un *double contrainte ludique*, un doppio contratto ludico, che porta ogni giocatore ad essere nello stesso momento inseguito e inseguitore. *Le barriere* conducono verso precisi modelli di educazione sociale, perché il gioco è inarbitrabile e, quindi, affida la sua direzione agli stessi giocatori. Chi gioca "possiede" le regole e le deve controllare. Ne *Le bandierine*, vi è un brusco passaggio di responsabilità. Non sono più i giocatori ad essere proprietari delle regole. Esse vengono affidate ad un garante esterno che vigila lo scontro e lo rende controllabile e misurabile. Come dire, la costruzione delle regole sociali – si dice proponendo *Le bandierine* – deve essere eterodiretta, e non deve "far perdere tempo". Su questo secondo modello si fondano ancora oggi la maggior parte delle attività motorie legate alle attività fisiche ed allo sport.<sup>3</sup>

Motricità e ludicità, sono consustanziali alla cultura nella quale si sviluppano, Nello stesso tempo esse possono avere un potere irradiante, innovante. I giochi possono essere semplicemente divertenti o anche essere divertenti (dal latino *divertere*, cambiare ottica, direzione). Molti giochi della tradizione rispecchiano situazioni del momento e possono provocare un piacere appunto di-vertente, un po' irriverente, alternativo alle forme ludiche e socio educative del momento. Il gioco di *Guardie e ladri* o dei briganti, noto in tutte le regioni d'Italia nel ventennio fascista, viene trasformato dagli stessi bambini da Musolino (famoso brigante) in Mussolini (capo del Governo), con

<sup>2</sup> Cfr. Huizinga 2002, Caillois 1981, Cambi e Staccioli 2007.

<sup>3</sup> Cfr. Parlebas 1997, Pitré 1969, Staccioli 2008.

una curiosa variazione di status dei personaggi. Il giudice del primo gioco doveva condannare o assolvere il brigante, il Mussolini/giudice, ha anche il potere di far picchiare le guardie che hanno catturato il brigante.<sup>4</sup>

Con la motoludicità si può confermare un modello educativo o metterlo in discussione. Confermare è facile, deviare è più difficile. Eppure non è mai stato possibile, in nessuna epoca o luogo, annullare alcuni caratteri motoludici che producono innovazione. Anche perché, questi caratteri corrispondono a caratteristiche ineliminabili del bambino e della stessa umanità, sia dal punto di vista fisico, che etico, psichico o comportamentale (essere con, cimentarsi, sentirsi bene, essere riconosciuto, mostrarsi, costruire una cultura di piccolo gruppo). Su queste spinte si innesta la possibilità di influire sul cambiamento, sulla valorizzazione delle diversità, sulle visioni multiple del mondo, sulla ricchezza delle diversità, sulla relatività di ogni modello di riferimento.<sup>5</sup>

I giochi non sono tutti uguali ed il modo con cui si gioca non ha la stessa valenza. La varietà delle strutture e delle condizioni contestuali, possono indicare tensioni, aspettative, idealità (relazionali, personali, culturali) estremamente diversi e fra loro contrastanti. I giochi sono un mezzo potente per la costruzione identitaria. Questa costruzione può essere integrata in una cultura o può essere emarginata. Sperimentare certe forme ludiche piuttosto che altre, provoca effetti sulla persona, sul contesto, sulla stessa costruzione del senso di sé e del proprio posto nella società. Per questo, come si è accennato, anche nella valorizzazione di un certo tipo di ludo motricità piuttosto di un'altra, si è articolata anche la storia della costruzione e dello sviluppo dell'identità nazionale italiana. La nostra storia è intrisa di giochi e di attività ludiche che rappresentavano (più o meno coscientemente) non solo i personaggi e le situazioni immediate (il re piuttosto che i briganti, la ragazza che cerca marito piuttosto che il soldato), ma anche i valori, le passioni, le aspettative, le illusioni degli uomini e delle donne. L'istituzionalizzazione dei giochi – che risale soprattutto all'Ottocento – aveva lo scopo preciso di formare il carattere, di esercitare la virtù, la lealtà di gruppo, la resistenza fisica, l'autostima per consentire un confronto universale paritario.<sup>6</sup>

Se – come sembra – c'è un forte legame fra gioco/apprendimento/identità personale/valori sociali, allora torniamo a domandarci quali possono essere le attività ed i contesti ludomotori più adatti per l'educazione di oggi. In un'epoca

<sup>4</sup> Cfr. Ariès 1983, Becchi 1994, Maroni Lumbroso 1967, Staccioli 2004.

<sup>5</sup> Cfr. Parlebas 1999, AA.VV. 1903, Fumagalli 1930.

<sup>6</sup> Cfr. Becchi 1994, Bruner *et al.* 1981, Gori 1996, Musso 2005, Zoletto 2010.

dove – ad esempio – la omologazione culturale è molto forte, suggerire la possibilità di recuperare giochi e contesti che favoriscano la individualizzazione, il piccolo gruppo, la cooperazione, l'accettazione dell'altro, la diversità, l'autonomia, significa procedere verso lo sviluppo di cittadini consapevoli, ma anche attivi, attenti, propositivi, di-vertenti, non omologabili. E allora non basta creare campi da gioco, strade per giocare, spazi condominiali e palestre all'aperto. Non basta consentire di giocare. Non basta consentire il gioco differente, occorre creare quella che è stata chiamata "comunità come spazio pubblico", dove le diversità sono di casa e dove l'incontro si poggia sul rispetto delle diversità. In questa comunità ludica occorre accogliere certi giochi piuttosto che altri. Abbiamo recentemente sostenuto che i giochi paradossali (corporei o di tavoliere) sono un viatico importante. I giochi paradossali contengono quella che viene chiamata: ambivalenza ludica. L'ambivalenza è la coesistenza – in uno stesso individuo – di desideri, giudizi, scelte, affetti che sono fra loro diversi, quando non opposti. L'ambivalenza nel gioco è la coesistenza di attrazione e di avversione, di amicizia e di inimicizia verso qualcuno. Nel gioco si esprime attraverso una scelta subitanea, non sempre chiara ed evidente anche nell'individuo che agisce, ed è consentita dalle regole del gioco. Un bambino che gioca ai *Quattro cantoni*, si esercita nell'ambivalenza, nel doppio vincolo (o *doppio legame*, per usare la definizione di Watzlawick) e lo fa all'interno di una cornice ludica (Bateson ci aiuta a capire come la cornice "questo è un gioco" sia determinante per creare un contesto rassicurante e protettivo). L'ambivalenza che diventa obbligatoria produce un *doppio contratto ludico* e questo determina a sua volta un *paradosso ludico*. Con l'ambivalenza si impara a rendere elastica la propria mente, si impara che le relazioni umane sono mutevoli e complesse, si impara che non c'è da aver paura o da aggredire quando si è di fronte alle diversità ai doppi vincoli o ai messaggi contraddittori. E si impara anche a sorridere di queste stesse contraddizioni.<sup>7</sup>

Un corpo sorridente, leggero e di-vertente, riesce, probabilmente, a difendersi meglio dalle forti spinte identitarie ed etnocentriche, al limite del razzismo, che attraversano la nostra epoca. Un corpo sorridente guarda l'altro come ricchezza e non come pericolo. La vita stessa, scrive Bateson, è un fondamentale paradosso. Chi sa giocare con i paradossi, cresce sano, in equilibrio, come un acrobata che riesce a rimanere stabilmente sulla corda

<sup>7</sup> Cfr. Bateson 1996, Odifreddi 2001, Parlebas 1981, Staccioli 2009.

perché di continuo si muove per correggere lo squilibrio. Una pedagogia che cerca di costruire un corpo ludico, abituato a divertirsi con i doppi vincoli, ci offre la speranza paradossale di persone possono sentirsi intere, uguali e diverse, forti e fragili, come un bambù che si muove con il vento, ma resta saldo nelle sue radici.<sup>8</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1903). *Ludus pro patria*. Torino: Paravia.
- Ariès, P. (1983). *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*. (trad. it. di M. Garin). Roma-Bari: Laterza. [1960]
- Bateson, G. (1977). Una teoria del gioco e della fantasia. In G. Bateson, *Verso una ecologia della mente* (trad. it. di G. Longo). Milano: Adelphi. [1972]
- Bateson, G. (1996). “Questo è un gioco”. *Perché non si può mai dire a qualcuno “gioca!”*. (trad. it. di D. Zoletto). Milano: Raffaello Cortina.
- Becchi, E. (1994). *I bambini nella storia*. Bari: Laterza.
- Bencivenga, E. (1995). *Giocare per forza. Critica della società del divertimento*. Milano: Mondadori.
- Bruner, J. S., Jolly, A., & Silva, K. (a cura di) (1981). *Il gioco*. Roma: Armando.
- Caillois, R. (1981). *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*. (trad. it. di L. Guarino). Milano: Nuovo Portico Bompiani. [1958]
- Cambi, F., & Staccioli, G. (a cura di) (2007). *Il gioco in occidente. Storia, teorie, pratiche*. Roma: Armando.
- Conserva, R. (1996). *La stupidità non è necessaria*. Firenze: La Nuova Italia.
- Farné, R. (a cura di) (2008). *Sport e formazione*. Milano: Guerini e Associati.
- Fink, E. (1986). *Oasi della gioia. Idee per una ontologia del gioco*. Salerno: Masullo Edizioni. [1957]

<sup>8</sup> Cfr. Bateson 1977, Bencivenga 1995, Conserva 1996, Fink 1986.

- Fumagalli, G. (a cura di) (1930). Giochi e passatempi. In *Enciclopedia delle Enciclopedie*. Roma: A.F. Formiggini.
- Gori, G. (1996). *L'atleta e la nazione. Saggi di storia dello sport*. Rimini: Panozzo.
- Huizinga, J. (2002). *Homo ludens*. (trad. it. di C. Van Schendel). Torino: Einaudi. [1938]
- Mariani, A. (2004). *Corpo e modernità. Strategie di formazione*. Milano: Unicopli.
- Maroni Lumbroso, M. (1967). *Giochi descritti e illustrati dai bambini delle varie regioni d'Italia*. Roma: Fondazione Ernesta Besso.
- Musso, M. P. (2005). *Il "gioco" e il fascismo*. Roma: Aracne.
- Odifreddi, P. (2001). *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*. Torino: Einaudi.
- Parlebas, P. (1981). *Contribution à un Lexique commenté en Science de l'Action Motrice*. Ministère de la jeunesse, des sports et de loisirs, Paris: INSEP.
- Parlebas, P. (1997). *Giochi e sport*. Torino: Il Capitello.
- Parlebas, P. (1999). *Jeux, Sports et Sociétés. Lexique de praxéologie motrice*. Paris: INSEP.
- Pitré, G. (1969). *Giochi fanciulleschi siciliani*. Bologna: Forni. [1883]
- Sarsini, D. (2003). *Il corpo in Occidente: pratiche pedagogiche*. Roma: Carocci.
- Staccioli, G. (2004). *Culture in gioco*. Roma: Carocci.
- Staccioli, G. (2008). *Il gioco e il giocare*. Roma: Carocci.
- Staccioli, G. (2009). *I giochi che fanno crescere*. Pisa: ETS.
- Zoletto, D. (2010). *Il gioco duro dell'integrazione. L'intercultura sui campi da gioco*. Milano: Cortina Editore.

Comunicazione

“E come può un corpo *avere* un’anima?”

## Wittgenstein e il gioco linguistico del *mind-body* *problem*

Lucia Bacci\*

lucia.bacci@unifi.it

Come sostiene Rosaria Egidi in *Wittgenstein e il problema epistemologico delle “altre menti”*, il progetto di un’analisi del mentale percorre come un “filo rosso” l’intera riflessione di Wittgenstein, dal *Tractatus* a *Della Certezza*. Il “mistero profondo dell’io”, l’enigma della mente, l’assunzione che si danno controparti fisiche dei fenomeni mentali, vengono decostruiti da Wittgenstein attraverso la chiarificazione della grammatica del linguaggio psicologico, metafisico, fondazionalistico, scientifico. L’argomento di Wittgenstein contro il “linguaggio privato”, la comprensione del “comprendere e seguire una regola”, stabiliscono nuovi rapporti tra “processi interni” e “criteri esterni”, precisano la filosofia della mente come grammatica che descrive l’uso delle parole nell’ambito delle regole del gioco-linguistico. Il mio intento non è quello di presentare una tematica così ampia, ma discutere un argomento specifico che è tuttavia indicativo della natura e della dinamica del problema in questione: la nozione di regola e la credenza che la mente e il comportamento possono essere descritti facendo riferimento a regole, l’idea che la mente ha dentro di sé regole e funzioni in quanto segue o applica regole. Questo è il paradigma della scienza cognitivista, della psicologia cognitiva, dell’intelligenza artificiale, della linguistica chomskiana, di ampi settori della filosofia del linguaggio e della mente. Tuttavia, se la mente viene descritta *come se* seguisse delle regole, rimane aperta la questione se la mente *ha* delle regole e se effettivamente segue delle regole per generare il suo comportamento.

Dal paragrafo 138 al 242 delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein chiarisce che cosa significa seguire la regola e spiegare la regola:

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da *un solo uomo, una sola volta* nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un’annotazione sulla *grammatica* dell’espressione «seguire una regola».

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica. (RF I §.199)

Per questo ‘seguire la regola’ è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola ‘*privatim*’: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola. (RF I §. 202)

Seguire una regola è analogo a: obbedire a un comando. Si viene addestrati a obbedire al comando e si reagisce ad esso in una maniera determinata. (RF I §.206)

Alla luce di quanto detto sopra, sembra che si possa dire che per il “secondo” Wittgenstein le regole esistono solo dopo la loro applicazione, si determinano dopo che sono state impiegate. Seguire la regola significa seguire un “corso di addestramento”, è imparare «il modo di comportarsi comune agli uomini» (RF I §.206).

Ma qual è l’orizzonte a cui dobbiamo fare riferimento per rispondere alla domanda del seguire la regola? Wittgenstein lo chiama “gioco linguistico”. A testimonianza del cambiamento avvenuto nelle *Ricerche filosofiche* scrive: «La mia espressione simbolica era, propriamente, una descrizione mitologica di una regola» (RF I §.221).

I giochi linguistici nella fase dell’ultimo Wittgenstein prendono il posto che avevano le regole nel periodo di transizione, e dire questo, significa ammetterli come costitutivi delle relazioni tra linguaggio e mondo. Inizialmente il concetto di gioco linguistico (ad esempio *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni. 1914-1916* in *Libro Blu* e *Libro Marrone*) serve al filosofo per mettere in evidenza il ruolo delle regole nell’uso del linguaggio, ma successivamente capisce che:

Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un ‘fenomeno originario’. Cioè, dove invece dovremmo dire: *si giuoca questo giuoco linguistico*. (RF I §.654)

Guardare al gioco linguistico come «a ciò che è *primario*» (RF I §.656), significa ritenere il gioco linguistico antecedente alle regole, che possono essere comprese solo sulla base del gioco. Infatti è questo che governa l’applicazione delle regole, non esiste una ‘regola trascendentale’, una super-regola che spiega il perché della comprensione delle regole e la loro applicazione: in altre parole comprendere e seguire una regola è possibile e giustificabile non a partire da un’altra regola, ma da ciò che prevede il gioco, la prassi.

Wittgenstein passò gradualmente dall’insistenza sulle regole come mediatrici delle connessioni tra linguaggio e mondo, ad una posizione secondo cui sono interi giochi linguistici a svolgere questo importantissimo ruolo di mediazione. Questa evoluzione segna il passaggio dal pensiero del periodo intermedio a quello maturo. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein insiste molto sui caratteri della *comprensione*. (I paragrafi 143-155 delle *RF* sono dedicati al tema del *comprendere la regola* e sono complementari all’altro tema del seguire una regola, precisato in 185-242). Abbandonata l’idea del significato come calcolo secondo regole ben definite della logica o della grammatica, Wittgenstein scopre che il significato delle regole è dato dalle pratiche dei giochi linguistici. «Come faremo allora a spiegare a qualcuno che cos’è un giuoco? Io credo che gli descriveremo alcuni *giuochi*, e poi potremmo aggiungere: questa, *e simili cose*, si chiamano “giuochi”» (RF I §.69).

Nonostante i “contorni sfumati” del concetto di gioco, Wittgenstein chiamerà: «‘giuoco linguistico’ anche tutto l’insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto» (RF I §.7).

Nelle *Ricerche* egli si concentra sulla “grammatica” esteriore dei giochi linguistici, in quanto essa è l’unico aspetto di quei giochi che può essere espresso nel linguaggio. Ogni uso del linguaggio presuppone certi giochi linguistici, ed è una mossa di qualche gioco linguistico. Qualunque uso si faccia del linguaggio, questi giochi sono un presupposto necessario. Contro la visione del linguaggio come specchio del mondo Wittgenstein dice che:

«La forma generale della proposizione è: È così e così». – Questo è il tipo di proposizione che uno ripete a se stesso innumerevoli volte. Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo. (RF I §.114)

Secondo Wittgenstein, dunque, la natura non si rispecchia in un linguaggio, ma traspare attraverso delle forme, che l'uomo crea nella sua vita quotidiana e che può e deve mutare con il mutare di questa. I filosofi hanno usato parole come “sapere”, “essere”, “dover essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome”, come strumenti privilegiati per cogliere l'essenza della cosa, in realtà hanno attribuito a queste parole quotidiane un compito superiore alla loro reale portata, mistificandone la funzione ed il significato più profondo, come se «il significato fosse un'atmosfera che la parola ha con sé e che si porta dietro in ogni sorta d'impiego» (RF I §.117).

«Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica» (RF I §.199).

Il problema della comprensione si trasferisce quindi sul problema di padroneggiare una tecnica. È qui che accanto alla considerazione delle circostanze in cui si dà questo padroneggiamento, diventa centrale il concetto di seguire una regola.

Seguire una regola è analogo ad obbedire ad un comando, nel senso che anche a questo si viene addestrati e si reagisce al comando in una maniera determinata. Seguire una regola non è una semplice accettazione di convenzioni linguistiche, non è la semplice gestione di strutture grammaticali, ma come dice lo stesso Wittgenstein «'seguire una regola' è una prassi» (RF I §.202). Il seguire una prassi rimanda al contesto sociale in cui gli uomini solitamente agiscono e vivono, ed è per questo che l'autore continua dicendo che: «Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta» (RF I §.206).

Il seguire una data regola non può essere un fatto privato che avviene nella mente di un soggetto, un'azione compiuta da un solo uomo una sola volta nella sua vita. Seguire una regola è un fatto sociale che nulla ha a che vedere con le convinzioni o le credenze puramente e strettamente personali di un singolo soggetto. Il gioco linguistico è dunque il criterio pubblico delle regole.

Wittgenstein rovescia il modello cartesiano, ritiene che nell'enunciato: 'io ho mal di denti', "io" non sia un termine referenziale, non denoti alcunché.

Per parlare con sé, per riflettere, occorre prima parlare con altri uomini di sé e del mondo dal momento che siamo nel gioco del linguaggio; la mente quindi è individuale solo in un secondo tempo, pertanto non è l'introspezione l'accesso privilegiato all'attività cognitiva perché non c'è niente in noi prima

del linguaggio e conoscere la struttura del cervello non spiega le prestazioni sociali della mente.

L’interpretazione convenzionale e comunitaria della regola, che getta luce anche sulla complessa questione della mente, prende avvio dal saggio di Saul Kripke *Wittgenstein on rules and private language*, che tenta di rispondere alla natura delle regole prendendo le mosse dalla domanda “che cosa sia una regola” per comprendere cosa significhi “seguire una regola”. Questa interpretazione comporta il rifiuto di una teoria generale del significato. L’interpretazione che individua un carattere essenzialmente comunitario della pratica delle regole, muove dall’assunto di base che è impossibile seguire una regola *privatim* e perciò essa è comprensibile solo sullo sfondo del modo comune di comportarsi degli uomini. L’idea di Kripke è che le applicazioni di una regola non possono essere il risultato di una comprensione riferibile agli stati interni della persona che segue e comprende la regola. In altre parole, la comprensione non è attribuibile ad un processo interno ma alla comunità, come costitutiva della pratica e della comprensione delle regole. La teoria della *community view*, prende l’avvio dalla discussione sul “paradosso” del seguire una regola mostrato da Wittgenstein nel paragrafo 201 delle *Ricerche filosofiche*:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d’agire, poiché qualsiasi modo d’agire può essere messo d’accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d’accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione. (RF I §.201)

Per questo ‘seguire la regola’ è una prassi. E *credere* seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola *privatim*: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola. (RF I §.202)

L’analisi di Kripke sul paradosso del “seguire una regola” comporta a suo avviso una soluzione “scettica” nel senso che non esiste nessun fatto che potrebbe costituire il seguire una regola. Per dimostrare il risultato scettico della filosofia di Wittgenstein Kripke porta un esempio tratto dall’aritmetica:

Intendere con “+” l’addizione vuol dire essere disposti, quando si richieda una qualunque somma “x+y”, a dare come risposta la somma di x e y (e in particolare a rispondere “125” quando si chiedi quanto fa “68+57”) [...] Si suppone forse che io giustifichi la mia credenza presente che intendo l’addizione [...] basandomi su un’*ipotesi* che riguarda le mie disposizioni

*passate?* [...] Non c'è nulla di più contrario al nostro modo di pensare comune – e a quello di Wittgenstein – che supporre che «corretto è ciò che mi apparirà sempre tale» (§.258) [...] Il punto di vista disposizionale non si riduce forse a una semplice equazione tra esecuzione e correttezza? [...] Sembra quindi che una soluzione disposizionale fraintenda il problema dello scettico: trovare un fatto passato che *giustifici* la mia risposta presente. (Kripke 1984, pp. 28-29)

Kripke mostra che non c'è nessun fatto passato che corrisponda all'intendere, così come non c'è nessun fatto presente che corrisponde all'intendere l'addizione. Egli ritiene che anche Wittgenstein propone una soluzione scettica al seguire una regola perché sostiene che non c'è un fatto dell'intendere, ma ci sono solo le circostanze in cui si può parlare della relazione tra le cose. L'interpretazione di una soluzione scettica al problema di che cosa sia e cosa significhi seguire una regola, consiste nel passaggio del significato delle regole come condizione di verità, ad una concezione del significato come condizioni di asseribilità. La soluzione scettica sarebbe strettamente connessa con il tema che non esiste una regola *privatim* perché è solo la comunità che permette l'uso dei segni in un modo conforme a quello stabilito. L'impossibilità di seguire privatamente una regola, rappresenta il nucleo centrale alla critica del "linguaggio privato" che Wittgenstein svolge nei paragrafi successivi al 242.

La soluzione scettica della filosofia delle *Ricerche filosofiche*, proposta da Kripke, ha sollevato critiche da parte di molti autorevoli studiosi di Wittgenstein come G. Baker e P. Hacker, C. McGinn, E. Anscombe, N. Malcolm. Le critiche di questi autori, pur nelle loro diversità, evidenziano che Wittgenstein non intende lo scetticismo come filosofia praticabile, inoltre, egli non vuole negare l'idea dell'intendere quando si segue una regola ma sostenere che l'intendere non può essere uno stato interno, mentale della persona. Al di là di queste ragionevoli e valide osservazioni, è difficile, a partire dalle osservazioni di Wittgenstein sul comprendere e seguire la regola, riscontrare un carattere normativo di questa, perché il criterio che consente di riconoscere la disposizione è il comportamento collettivo, comunitario. La versione della *community view* ha il merito di evidenziare che non si può dire per Wittgenstein in che cosa consiste il seguire la regola, ma in quali condizioni c'è la regola; la regola non è indipendente dalle sue applicazioni e per questo il suo carattere normativo è dato dalla comunità (e non da una razionalità a priori) di coloro che seguono una determinata regola. L'ipotesi comunitaria per il problema delle regole consente da un lato di dimostrare la

normatività delle regole non a partire da una particolare struttura sintattica (magari della mente) ma dall’uso delle sue applicazioni là dove questo è stabilito dalla comunità, dalla prassi sociale, dall’altro di riflettere sull’impossibilità di un’applicazione privata-mentale delle regole stesse. Quando Wittgenstein dice che è impossibile seguire una regola *privatim*, evidenzia l’impossibilità di applicare una regola a prescindere da un controllo pubblico. Gli ‘usi’, le ‘abitudini’, le ‘istituzioni’ di cui parla Wittgenstein, come sfondo su cui interpretare la regola, sono il riferimento alla comunità come criterio pubblico per spiegare quale sia la regola intesa dalle persone. L’intendere non può essere uno stato mentale individuale, qualcosa funziona come una regola perché i contesti d’uso gli sono prioritari, sono il “succo” delle regole (RF I §.564).

L’ipotesi della *community view* getta luce sul problema della critica al linguaggio privato che Wittgenstein discute a partire dalle sue prime osservazioni nei *Quaderni 1914-1916* fino alle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*. «Il soggetto che pensa è certo vana illusione» (Q 5.8.16). «L’Io non è un oggetto» (Q 7.8.16). «V’è dunque realmente un modo nel quale, in filosofia, si può e si deve parlare dell’Io *in un senso non psicologico*» (Q 11.8.16).

La critica del linguaggio privato si accompagna alla consapevolezza dell’impossibilità di una rappresentazione solipsistica soggettiva del linguaggio. Il “mistero profondo” dell’io (Q 5.8) si chiarisce quando ci liberiamo dal fascino del solipsismo che ci induce a credere che il linguaggio sia solo mio. Il linguaggio è un fenomeno collettivo, è una prassi, la soggettività dell’io è subordinata alla ‘forma di vita’, quindi il carattere dell’intrascendibilità del linguaggio rende impossibile il parlare dall’esterno di un carattere soggettivo come di una sfera interiore ed enigmatica. Se il significato dei nomi, si dà come attività di una pratica all’interno di un gioco linguistico, non è pensabile che sia possibile un’esperienza linguistica solitaria che stabilisca il significato senza avere nessun criterio di correttezza per il suo uso. In altre parole, in un presunto linguaggio privato non ci sarebbe la possibilità di distinguere tra il seguire la regola e il credere di seguirla, in sintesi non ci sarebbe più alcuna regola. Il comportamento abituale è quello che dà il ‘succo’, la sostanza alla regola e non un’attività interiore: «Un ‘processo interno’ abbisogna di criteri esterni» (RF I §.580). Cartesio considera l’io, l’esistenza della propria mente, l’unico fatto che non si può mettere in dubbio, all’io viene attribuito un posto centrale nella filosofia. Wittgenstein invece, ritiene che l’io

non ha nessuna posizione privilegiata rispetto alle altre parole che usiamo nella vita pratica, a meno che non cominciamo a usarlo come a fatto Cartesio. Il metodo di Wittgenstein allora può essere usato come un correttivo alla metafisica della mente:

Quando i filosofi usano una parola – “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome” – e tentano di cogliere l’*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? – Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano. (RF I §.116)

Sull’uso e l’acquisizione delle regole, si è costruita una mitologia della mente e degli stati mentali. Il problema dei rapporti tra realtà esterna e realtà interna del soggetto, nell’ambito della vasta problematica contemporanea del funzionamento della “mente”, presenta come tema ricorrente la rappresentazione mentale delle regole tesa all’individuazione di una struttura normativa della mente.

Dalle numerose osservazioni contenute nelle *Ricerche filosofiche*, risulta che Wittgenstein, decostruisce il nesso causale tra i processi interiori del soggetto che “comprende” la regola e i processi esterni della manifestazione del seguire la regola. Il lavoro filosofico che Wittgenstein propone, va contro la reificazione del mentale e dei suoi processi fisici.

#### BIBLIOGRAFIA

- Baker, G., & Hacker, P. M. (1980). *Wittgenstein: Meaning and Understanding. Essays on the Philosophical Investigations*, vol. I. Oxford: Blackwell.
- Borutti, S. (1985). Wittgenstein e l’orizzonte antropologico della regola. *Nuova Civiltà delle Macchine*, 3/4, 9-15.
- Conte, A. G. (1994). Paradigmi d’analisi della regola in Wittgenstein. In *Filosofia del linguaggio normativo*, vol. II. Torino: Giappichelli.
- Egidi, R. (1996). *Wittgenstein e il Novecento*. Roma: Donzelli.
- Frongia, G. (1983). *Wittgenstein. Regole e sistema*. Milano: Franco Angeli.

Kripke, S. (1984). *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*. (trad. it. di M. Santabrogio). Torino: Boringhieri.

Wittgenstein, L. (1964). Quaderni 1914-1916. In A. G. Conte (a cura di), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi

Wittgenstein, L. (1974). *Ricerche filosofiche*. (trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero). Torino: Einaudi. [1953]



Comunicazione

## Corpo, teatro e formazione nella riflessione di Antonin Artaud

*Marco Giosi\**  
marco.giosi@libero.it

Il teatro, da sempre, reca in sé un peculiare tratto distintivo, ossia quello di esprimersi attraverso una complessa e articolata totalità di elementi, di livelli di discorso, di linguaggi e di modalità comunicative, sia entro una prospettiva antropologica, sia politico-sociale, sia estetica. Il teatro, lo sappiamo, appare indissolubilmente legato ad una originaria matrice magico-rituale antropologicamente fondata, ora nei suoi aspetti di esperienza mistico-religiosa che di esperienza “festiva” connessa al trasmutare o trascorrere delle trasformazioni del mondo naturale, sempre all’interno di una dimensione fortemente comunitaria e condivisa. E proprio la sua intrinseca natura di esperienza socializzante e collettiva ne ha, in particolari periodi stoici (e si pensi alla tragedia attica, al teatro della repubblica di Weimar) evidenziato le sue valenze di *medium* politico emancipativo, capace di attivare una dialettica di idee e di confronto secondo istanze di trasformazione storico-sociale. All’interno dello spazio del teatro, inoltre, trovano dimora le molteplici e differenti forme di espressione estetica, dalla pittura alla musica, dalla poesia alla danza, ora privilegiando l’aspetto drammaturgico connesso alla centralità del testo letterario, ora la dimensione spettacolare e performativa legata alla vera e propria “messa in scena”, ora accentuando la centralità della parola e del dialogo, ora quella puramente gestuale della corporeità, ora esaltando la potenza comunicativa delle immagini e delle realizzazioni pittorico-scenografiche, ora assegnando alla musica una funzione narrativa come pure di contrappunto e commento al testo rappresentato.

E tuttavia il teatro non può definirsi come una semplice “somma” di tale insieme di elementi, come ricordava Gordon Craig: “So you see now that the theatre has nothing to do with painter, or painting, just as it has nothing to do with the playwright and literature”. Ossia, l’arte del teatro non è né letteratura

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

né recitazione, né danza, né pittura prese in sé singolarmente, e neppure l'insieme sintetico-addizionale di tali elementi, ma un'espressione specifica e qualitativamente differente dalla mera somma delle sue componenti, fondata sull'azione, le parole, i colori e le linee, il ritmo, costitutivamente connessa ad un'esperienza comunicativa "totale". Ed è proprio tale connotazione "esperienziale" a rappresentarne un emblematico e assai significativo valore, poiché il teatro vive e si manifesta innanzitutto nel suo "accadere", nel suo essere "evento" mai riproducibile come tale, nel suo prendere corpo e significato all'interno di uno spazio allo stesso tempo reale e immaginativo che è quello dell'"incontro", della comunione, della dialettica autore/ regista/ pubblico, così come, anche, della violenza e della lotta, della rappresentazione/interpretazione/fruizione, ma sempre entro una dimensione di ritualità dinamica e trasformativa che ne impedisce la riduzione esclusiva alle sue componenti puramente materiali e oggettuali (il testo, la scena, etc.), laddove a tale esperienza sembra corrispondere una assenza dello spettacolo come dato puramente materiale. Il teatro, dunque, come esperienza attraversata da una endemica ambivalenza: tra "presenza" e "assenza", tra fruizione passiva e critico-emancipativa, tra imitazione del mondo reale e rifiuto di esso, tra il suo accadere nei luoghi deputati come pure nella sfera della vita quotidiana.

Il teatro, dunque, come "totalità", come "esperienza", come "trasformazione", come ambivalenza.

Il fare esperienza attraverso il teatro permette all'individuo di muoversi entro un complesso e multiforme "crogiuolo" di linguaggi, da quello mimico-gestuale-corporeo a quello verbale, da quello musicale a quello visivo-pittorico-immaginativo, sperimentando e promuovendo pratiche di "lettura" orientate alla decodificazione di universi simbolici, semantico-testuali, che il testo, la scena e la fruizione teatrali ci offrono costantemente, stimolando "esercizi di immaginazione" volti all'esplorazione di "mondi possibili", di un "altrove" nel quale "mettere in scena" le molteplici "versioni" del nostro sé.

Il teatro, dunque, non soltanto come strumento di educazione, di elaborazione di modelli di *anthropos*, di percorsi di formazione, come esperienza emancipativa, bensì anche, rovesciando i termini, la formazione come teatro, come teatro dell'io, come principio/dispositivo strutturale di costruzione di sé.

Entro tale prospettiva di ricerca, intendiamo focalizzare la nostra analisi sulla figura di Antonin Artaud e sulla emblematica crucialità da lui assegnata

alla dimensione della corporeità all'interno di una concezione estetico-antropologica che pone radicalmente in questione tradizionali modelli di comunicazione, di fruizione e di formazione umana.

Uno dei principi basilari della concezione artaudiana del teatro è dato dall'idea di esso come forma di espressione integrale orientata all'utilizzo della parola, del gesto, del corpo, della musica, dell'immagine, del ritmo, della pantomima, entro una sorta di ideale sintesi unitaria, quasi una "ripresa", sia pure di segno "rovesciato", del *Wort-Ton-Drama* di wagneriana memoria. Secondo Artaud, infatti, il criterio attraverso il quale misurare tale istanza di totalità espressiva non corrisponde affatto ad un ideale di natura primariamente estetica, di creazione demiurgica culminante in un'idea di "Arte" come unità organicamente in sé conchiusa, bensì esso viene a incarnarsi in una esigenza vitalistica, originaria e quasi primordiale di affermazione/trasformazione antropologica radicale che ha, appunto, nell'*anthropos*, il suo orizzonte, il suo fine e la sua ragione più profonda. Questo significa che la prima motivazione profonda che anima la concezione di Artaud risiede, in primo luogo, nella critica radicale a cui egli sottopone l'intera civiltà occidentale e la totalità della cultura che in quella si esprime. Dunque Artaud come "critico della civiltà" o "critico della modernità" prima ancora che teorico o uomo di teatro. E in nome di cosa Artaud conduce la sua radicale critica demolitrice? Innanzitutto in nome della "Vita", di quel principio vitale, foriero di *nascita* e *morte*, che costituisce la fonte, la matrice e l'origine del molteplice complesso delle vite individuali che da esso traggono valore, realtà e sostanza. L'*incipit* artaudiano de *Il teatro e il suo doppio* non può essere più esplicito in merito:

Mai come oggi si è parlato tanto di civiltà e di cultura, quando è la vita stessa che ci sfugge. E c'è uno strano parallelismo tra questo franare generalizzato della vita, che è alla base della demoralizzazione attuale e i problemi di una cultura che non ha mai conciso con la vita e che è fatta per dettare legge alla vita. La cosa più urgente non mi sembra, dunque, difendere una cultura, [...] ma estrarre da ciò che chiamiamo cultura delle idee la cui forza di vita sia pari a quella della fame. (Artaud 2000, p. 127)

Le parole di Artaud ben sottolineano l'idea di un processo storico in atto, quello proprio della civiltà occidentale, coincidente con un progressivo annichilimento e svuotamento di tale principio vitalistico primordiale, sacrificato in nome della cultura, delle arti così come della stessa tradizione filosofica. L'influsso della filosofia di Nietzsche su tale visione artaudiana è fin troppo evidente ed è stato ampiamente sottolineato: la critica nietzscheana

della civiltà, dei valori, della storia, della tradizione di pensiero giudaico-ellenistico-cristiana è certamente fatta propria da Artaud, così come l'esaltazione del principio della "Vita" non può non ricondurci al Nietzsche di *La nascita della tragedia* e alla sua concezione del "dionisiaco" come principio di affermazione vitalistica totale e radicale nonché possibile veicolo di una rigenerazione integrale dell'umano. Artaud, dunque, denuncia l'avvenuto processo di fossilizzazione della cultura coincidente con l'annichilimento della "Vita" e rilancia l'assoluta necessità di una ricomposizione tra cultura e vita ma evidenziando, al contempo, la profonda differenziazione e distanza che separa l'idea di cultura occidentale storicamente affermatasi da quella "autentica" che, unica, deve essere posta come meta e orizzonte, sia pure entro una prospettiva di "ulteriorità" utopica.

Ciò detto, si può cominciare a delineare una idea della cultura, idea che è, innanzitutto, una protesta. Protesta contro l'insensato impoverimento imposto al concetto di cultura ridotta ad un inverosimile Pantheon. [...] Protesta contro la cultura come concetto a se stante, quasi che esistesse la cultura da un lato e la vita dall'altro, come se l'autentica cultura non fosse un mezzo raffinato per comprendere ed *esercitare* la vita. (Artaud 2000, pp. 129-130)

a) Un primo aspetto centrale nella concezione artaudiana è costituito dalla centralità del linguaggio del corpo, del gesto e della parola intesa nella sua fisicità e nel suo potere incantatorio e magico. Artaud aveva cercato per il suo teatro una scrittura corporea e concreta, qualcosa di simile ad una scrittura musicale che, nelle parole dello scrittore francese «potesse registrare il linguaggio fisico, il linguaggio materiale e solido, grazie al quale il teatro può differenziarsi dalla parola» (Artaud 1968, p. 78).

L'orientamento antropologico della ricerca artaudiana conduce così ad una valorizzazione del potere magico della parola, all'esaltazione rituale del verbo, al recupero della parola-suono e della parola-gesto:

Ciò che il teatro può ancora strappare alla parola sono le sue possibilità di espansione oltre le singole parole, di sviluppo nello spazio, ed è a questo punto che interviene, al di fuori del linguaggio uditivo dei suoni, il linguaggio visivo dei movimenti, dei gesti, degli atteggiamenti, a condizione però che se ne prolunghi il senso facendo di tali segni una sorta di alfabeto. (Artaud 1968, p. 78)

b) Un ulteriore elemento di indagine è connesso ad una opposizione, presente nella riflessione artaudiana, tra testo e *performance* e rimanda all'idea che il teatro è e deve essere fondamentalmente “rappresentazione”, evento, rito, e che dunque la sostanza stessa del teatro si esplica nel modo più autentico proprio in tale frangente, e non come registrazione o traduzione in atto di un testo pre-stabilito.

In questa esaltazione della *performance* confluiscono fermenti ed influssi culturali variegati, connessi non solo ad Artaud, che comunque ne è l'ispiratore più seguito, ma anche al teatro Dada di Alfred Jarry, alla cultura dell'*Happening*; in particolare agli esperimenti del Black Mountain College di Charles Olson e John Cage e a quelle esperienze tendenti ad attribuire allo spettacolo teatrale il valore di “avvenimento”, di opera “aperta”, di rito irripetibile nella sua unicità.

Studiosi come Sartre hanno peraltro esplicitamente stabilito una diretta filiazione tra la concezione di Artaud, il teatro come “atto”, e le esperienze variegata e molteplici definibili all'insegna dell'*Happening* (Sartre 1976).

Artaud usa, a tal proposito, il termine “ripetizione”:

La ripetizione è ciò che conduce a tutto quello che è privo di significato nella tradizione: la lunga serie distruttiva di repliche, le prove per sostituire un 'attore'. È come se vedessimo nella forma teatrale una contraddizione essenziale. Per evolvere, una cosa ha bisogno di essere preparata e la preparazione spesso implica il fatto di tornare più e più volte sempre sullo stesso terreno. In tale ripetizione giacciono i germi della decadenza. (Artaud 2000, pp. 164-165)

La ripetizione, quindi, è per Artaud, l'elemento di mortalità nascosto al fondo del processo teatrale così com'è: per l'attore, la ripetizione dei cliché nei gesti, nelle parole, negli atteggiamenti derivati da stereotipi precedenti o anche dalla realtà; per il regista l'assimilazione di una scuola o di uno stile.

In pratica la ripetizione segna la morte di una possibile, vera ed autentica ritualità, e la “tirannia” del testo rappresenta in tal senso un ulteriore e fondamentale ostacolo rispetto alla creazione dell'evento teatrale come “avvenimento”.

La riflessione teorica artaudiana appare, dunque, contraddistinta da una profonda e costante attenzione per le logiche di “formatività” dell'*anthropos*, all'interno di una lettura de costruttiva e critica del “soggetto” moderno, orientata a evidenziarne i principi costitutivi e generativi, all'interno di una

prospettiva di critica sociale e politica ma anche di critica radicale di un'intera "forma culturale", giunta, nelle parole di Artaud, al suo tramonto.

#### BIBLIOGRAFIA

Artaud, A. (1968/2000). *Il teatro e il suo doppio*. (trad. it. di E. Capriolo e G. Marchi). Torino: Einaudi. [1938]

Sartre, J. P. (1976). *On theatre*. (trad. di F. Jelinek). London: Quartet. [1973]

## Comunicazione

# Il corpo giocato nei mondi virtuali

*Romina Nesti\**  
romnesti@tin.it

Da sempre l'uomo ha tentato di modificare, trasformare, ricostruire la propria corporeità, modificando se stesso attraverso il rimodellamento del proprio essere fisico. E da sempre ha messo in atto tali cambiamenti attraverso il gioco. Gioco inteso qui in senso huizinghiano con il suo profondo rapporto con la cultura, gioco inteso secondo la lettura fenomenologica di Fink. Fenomeno ampio e multiforme.

Quando parliamo di giochi creati e pensati per mostrare un corpo diverso pensiamo ad esempio ai giochi anamorfici tanto amati nel XVII secolo, dove l'occhio viene tratto in inganno da giochi prospettici, giochi di specchi che mostrano corpi e oggetti modificati; pensiamo alle stanze degli specchi dei luna park dove è possibile "vedersi" diversi da ciò che siamo.

D'altronde due delle quattro categorie ludiche messe a punto da Roger Caillois ben spiegano questa tensione dell'uomo verso la propria trasformazione corporea. L'*ilinx* ovvero la ricerca della vertigine: la ricerca della perdita della percezione corporea, perdita del controllo dei propri sensi e dei propri confini fisici. La *mimicry*, ovvero la mimesi che l'uomo ricerca trasformandosi e travestendosi, modificando il proprio corpo per diventare qualcosa che non è.

Sarà il nostro tempo, questa postmodernità, ad elevare la *mimicry* e l'*ilinx* verso cime vertiginose rispondendo, grazie allo sviluppo e all'utilizzo delle nuove tecnologie, a quel bisogno dell'uomo di ridare nuova forma a se stesso. E lo farà attraverso la costante ricerca di nuovi mondi da creare e con i quali giocare. In modo particolare ci preme qui prendere in considerazione la creazione e lo sviluppo di quella che viene comunemente chiamata (anche in modo improprio) realtà virtuale e la sua applicazione nel mondo ludico.

Il primo passo per comprendere e analizzare il rapporto tra mondi virtuali e gioco è quello di rimettere in discussione la definizione stessa di realtà virtuale

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

e il significato che spesso le viene attribuito. Realtà virtuale che oggi non può più essere vista in opposizione alla “realtà reale” (a ciò che è fisicamente tangibile), come non può più essere inserita solo nel binomio tra materiale e immateriale, in un tempo che ha ormai, grazie a molteplici scienze (la fisica *in primis* e basta pensare alla teoria quantistica, etc.) messo in crisi il concetto stesso di materia. Opposizione che non può più sussistere nel tempo di quel fenomeno che ben ha messo in evidenza Maldonado della “dematerializzazione” della realtà nel suo complesso, dove sempre più servizi, attività, oggetti, relazioni viaggiano sui binari dell’immateriale.

Immaterialità del mondo che sembra avere nelle creazioni degli ambienti e dei mondi virtuali i suoi rappresentanti migliori. Immaterialità del soggetto che vede proprio nella costruzione a-corporea dell’*avatar* il suo maggior successo.

Processi questi che come ci ricorda ancora Maldonado non stanno a significare la scomparsa del mondo tangibile ma che stanno a significare, casomai, che l’uomo e il mondo “viaggiano” e possono viaggiare tra più dimensioni diverse e che l’uomo intreccia la sua esistenza non più solo sul piano della sua fisicità materiale e tangibile. Questa situazione ci permette dunque di ripensare il termine realtà virtuale come una realtà altra non meno reale del reale: stato diverso in cui si presenta il reale. Ma è ancora qualcosa di più: essa rappresenta il possibile e il divenire della realtà stessa.

Trovare le radici della nascita della realtà virtuale non è un’operazione semplice soprattutto se utilizziamo tale termine secondo la definizione che abbiamo provato a sintetizzare partendo dal presupposto che l’uomo si è sempre creato dei mondi virtuali: il sogno, il gioco, la simulazione, la metafore e potremmo continuare.

Ciò che però a noi ora interessa vedere è la creazione di mondi virtuali tecnologici che passa attraverso ambienti ludici e che viene a ridisegnare il concetto stesso di corpo.

Due sono i principali tipi di mondi virtuali: uno è quello dove il soggetto attraverso l’utilizzo di specifici strumenti (casco, occhiali, guanti, etc.) entra e interagisce con un ambiente virtuale creato a computer. Ricerche queste che vanno a incontrare il tentativo da parte di scienziati, ricercatori, etc. di creare e sviluppare il corpo *cyborg*, unione tra uomo e macchina. L’altro tipo di realtà virtuale, figlio di una tecnologia sempre più in crescita, è quello che permette al soggetto di costruirsi un *alter ego* un nuovo corpo e di entrare con esso in un nuovo mondo sospeso tra fantasia e realtà: parliamo della creazione dei cosiddetti *avatar* che viaggiano e vivono nel nuovo mondo del cyberspazio,

territorio da esplorare e colonizzare con nuovi corpi, villaggio globale per eccellenza, alla portata di tutti (a differenza del primo tipo di realtà virtuale). Parola cyberspazio proveniente dalla letteratura di fantascienza<sup>1</sup> coniata, in un tempo in cui la diffusione e quotidianità di internet non era certo quotidiana, per descrivere il mondo informatico in cui era ambientato il *Neuromante*: «Cyberspazio: un'allucinazione vissuta consensualmente [...] Linee di luce allineate nel non-spazio della mente, ammassi e costellazioni di dati, come le luci di una città che si allontanano» (Gibson 1986, p. 54), allucinazione oggi realissima e quotidiana per la maggior parte delle persone.

Non dobbiamo dimenticare che l'uomo non è nuovo alla creazione di *alter ego* o *avatar*, ne è un esempio la letteratura e nel mondo ludico possiamo guardare ai giochi di simulazione e ai giochi di ruolo che prevedono la creazione di personaggi e l'immersione in un mondo fantastico. Ma la comparsa nel mondo informatico dell'*avatar* avverrà a metà degli anni '80 grazie alla creazione di *Habitat*, che rappresenta il primo tentativo di creare un ambiente dove i soggetti possono interagire; "creazione" alla portata di tutti visto che tale programma era pensato per il Commodore 64 e 128 allora l'*home computer* più venduto. Qui gli utenti potevano interagire in uno spazio (ancora molto semplice e graficamente poco ricco) attraverso una piccola figura animata a cui viene dato proprio il nome di *avatar*, parola presa dalla religione induista dove rappresenta l'incarnazione di Dio in un corpo fisico.

Ma la diffusione definitiva dell'*avatar* avviene grazie ad *internet* e alla creazione dei giochi di ruolo *on line* MMORPG (Massive Multiplayer Online Role Playing Games) come Everquest, World of Warcraft, e con la creazione di mondi virtuali (o MUVE Multi User Virtual Environment) creati per la socializzazione come *Second Life*.

Qui il soggetto crea una propria incarnazione di sé, uscendo dai propri confini corporei ricreando se stesso secondo ciò che più desidera o ciò che vuole, ciò che vuole essere e rappresentare. Citando Wolley la realtà virtuale e la costruzione dell'*avatar* restituisce all'uomo la libertà: «ci dà la sensazione di poter essere quelli che siamo senza alcun limite, e che la nostra immaginazione sia diventata oggettiva» (Woolley 1993, p. 26). Il corpo dell'*avatar* come forma di liberazione dal corpo fisico, un corpo che non sempre piace e nel quale non sempre il soggetto si trova a proprio agio. Così il corpo-*avatar* è come sogno che diviene realtà ed esperienza liberante. Possibilità di crearsi nuove identità.

<sup>1</sup> Cfr. Gibson 1986.

Un corpo non più dato dalla natura e da accettare bensì un corpo creato dal soggetto con il quale esprimere se stesso, fatto di desideri, motivazioni inconscie: «terreno di sperimentazione sul corpo esente da pericoli, poiché tutto è completamente reversibile» (Gerosa 2008, p. 110). Corpo giocato che è massima espressione della *mimicry* perché quando si costruisce un *avatar* la maggioranza delle persone lo fa per gioco, per divertimento.

Tutte le forme di virtualizzazione del corpo e dell'identità passano attraverso la pulsione ludica della *mimicry* la quale si unisce all'*ilinx* alla vertigine (come sovvertimento delle regole e dei confini del mondo), situazione non certo libera da inquietudini e perversioni, soprattutto quando la mimesi si lascia travolgere dalla vertigine e il soggetto perde i confini della propria finzione del proprio *avatar* o *alter ego* per diventare e vivere l'*avatar* stesso. Ed è a partire da questo che ci dobbiamo porre una serie di domande ancora senza una precisa risposta.

Abbiamo detto quindi nuova corporeità che libera, ma quali possono essere le conseguenze? Quali i processi di formazione e di conoscenza di sé che il soggetto può mettere in atto in questa situazione? E ancora quali i pericoli e le ombre che si nascondono dietro il desiderio di un cambio così radicale di corporeità?

Le indagini soprattutto da parte di pedagogisti sono almeno in Italia ancora poche e la realtà virtuale appartiene ancora o al mondo ludico o al mondo scientifico (sappiamo che esistono ricerche dell'utilizzo dell'*avatar* in campo medico, ingegneristico, etc., pochissime invece le utilizzazioni in campo educativo).

Certo il rischio per il soggetto è quello opposto alla capacità liberante della costruzione di un altro sé: è quello di rimanere ingabbiato e alienato in un mondo solo virtuale, dove si viene ad accentuare il rifiuto per il mondo reale. Possiamo poi trovarci di fronte a processi di omologazione, di appiattimento dell'identità particolare e personale di ognuno. Il rischio inoltre sta nella semplificazione, nel depotenziamento del corpo e del soggetto stesso.

Tutto questo richiede una costante conoscenza della realtà virtuale e dei soggetti che con essa intrattengono rapporti privilegiati, un'analisi costante sul concetto di corpo e di gioco, richiede un ripensamento stesso del concetto di corpo e di formazione del soggetto intesa come quel darsi forma dell'uomo anche attraverso il suo corpo, sviluppando al contempo le capacità analitiche e critiche perché il mondo virtuale non diventi più reale del reale. Ripensare il concetto di formazione dell'identità che passa attraverso il corpo perché il

corpo tecnologico “avatarizzato” ci permette di comprendere che “non siamo mai dati”, ma sempre in progetto, ma continuamente preda di cambiamenti, di sviluppo e di crescita che vengono sperimentati principalmente attraverso il gioco.

## BIBLIOGRAFIA

- Caillois, R. (2004). *I giochi e gli uomini*. Milano: Bompiani. [1958]
- Cambi, F., & Staccioli, G. ( a cura di) (2007). *Il gioco in Occidente*. Roma: Carocci.
- Canestrari, P., & Romeo, A. (a cura di) (2008). *Second life: oltre la realtà il virtuale*. Milano: Lupetti.
- Capucci, P. (a cura di) (1994). *Il corpo tecnologico*. Bologna: Baskerville.
- Caronia, A. (2008). *Il cyborg*. Milano: ShaKe Edizioni.
- D’Andrea, F. (a cura di) (2008). *Il corpo in gioco*. Milano: Franco Angeli.
- Fink, E. (2008). *L’Oasi della gioia*. (trad. it. di A. Calligaris). Milano: Raffaello Cortina. [1957]
- Formenti, C. (2000). *Incantati dalla rete*. Milano: Raffaello Cortina.
- Gerosa, M. (2008). *Rinascimento virtuale*. Roma: Meltemi.
- Gibson, W. (1986). *Neuromante*. (trad. it. di G. Cossato e S. Sandrelli). Milano: Nord. [1984]
- Herz, J. C. (1998). *Il popolo del joystick*. (trad. it. di L. Piercecchi). Feltrinelli: Milano. [1997]
- Huizinga, J. (2002). *Homo ludens*. (trad. it. di C. Van Schendel). Torino: Einaudi. [1938]
- Lévy, P. (1997). *Il virtuale*. (trad. it. di M. Colò e M. Di Sopra). Milano, Raffaello Cortina. [1995]
- Lévy, P. (1999). *Cybercultura*. (trad. it. di D. Feroldi). Milano: Feltrinelli. [1997]
- Maldonado, T. (1992). *Reale e virtuale*. Milano: Feltrinelli.

Pecchinenda, G. (2003). *Videogiochi e cultura della simulazione*. Roma-Bari: Laterza.

Woolley, B. (1993). *Mondi virtuali*. (trad. it. di D. Mezzacapa). Torino: Bollati Boringhieri. [1992]

Comunicazione

## Buone maniere tra cura e disciplinamento del corpo. Il contributo dei galatei

*Laura Vanni\**  
laura.vanni@inwind.it

Nella ricostruzione di una storia del corpo e della corporeità un contributo interessante può essere dato dall'analisi dei galatei, quei trattati di buone maniere, letterariamente appartenenti ad un genere 'minore', che nel corso dei secoli, hanno avuto un ruolo formativo essenziale e un peso nel delineare le pratiche di cura e di disciplinamento del corpo.

Il galateo, a partire da quello più noto il *Galateo* di Monsignor Della Casa, edito postumo nel 1558, – di cui si ebbero 38 edizioni in 42 anni e che vide oltre 170 edizioni prima della fine del Novecento, tradotto sia in francese che in tedesco, inglese e spagnolo (Santosuoso 1979) – è stato a lungo considerato uno strumento essenziale di formazione per le classi sociali aristocratico-borghesi: nei collegi gesuiti vi era l'abitudine di leggerne alcune pagine agli allievi la sera prima di andare a dormire, e gli stessi giovinetti, prima di entrare in collegio, talvolta ricevevano queste opere in dono dai padri preoccupati che acquisissero le regole di comportamento necessarie per entrare in società (Brizzi 1976, p. 237).

I galatei, nel loro pratico formato da tasca, si prestavano ad essere letti in viaggio, consultati nel momento del bisogno e si adattavano, con il trascorrere dei secoli, a dare consigli di comportamento per i mutati tempi storici, accogliendo cambiamenti sociali, politici, culturali. Si hanno così, insieme ai galatei per le classi nobili del Rinascimento, galatei borghesi nel Settecento e nell'Ottocento (Gioia 1848, Nevers 1883, Torriani 2000), così come innumerevoli galatei per l'istruzione del popolo dopo l'unità d'Italia (Pardi 1866).

Nei galatei ritroviamo precetti comportamentali differenziati in base al genere e all'età (Rodella 1871, 1873), oltre che alle diverse circostanze di sociabilità come pranzi, visite, balli, conversazioni, villeggiature.

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

Queste piccole opere sono disseminate di precetti che riguardano il corpo, un corpo da educare, da disciplinare, da controllare, ma anche da curare, da promuovere in quanto strumento per entrare in relazione con il mondo e risultare graditi agli altri.

Per la ricostruzione di una storia dell'educazione del corpo il galateo diviene così, insieme ovviamente a molte altre fonti (iconografiche, archivistiche, letterarie, autobiografiche), uno strumento molto interessante di analisi per comprendere l'evoluzione, i cambiamenti, ma anche le permanenze di lunga durata (come ad esempio l'uso della forchetta a tavola o l'uso del fazzoletto) dei precetti e degli usi che coinvolgono la corporeità.

Questo valore di preziosa testimonianza è inoltre duplice perché il galateo ci indica, al contempo, sia il *dover essere*, il comportamento attendibile, a cui si deve mirare, ma anche l'*essere*, il comportamento da bandire, da evitare, da rifiutare e per questo probabilmente presente e diffuso. Dice ad esempio Monsignor della Casa: «non si conviene a gentiluomo costumato apparecchiarsi alle necessità naturali nel cospetto degli uomini; né, quelle finite, rivestirsi nella loro presenza» (Della Casa 1999, p. 61) – pratica che doveva essere ancora abbastanza diffusa nel Cinquecento (Vigarelli 1987) – «non si deono ancor tener quei modi che alcuni usano; cioè cantarsi frà denti, o sonare il tamburino con le dita, o dimenar le gambe; perciocché questi così fatti modi mostrano, che la persona sia non curante d'altrui» (Della Casa 1999, p. 68) e ancora «non si vuole anco, soffiato che tu ti sarai il naso, aprire il moccichino e guatarvi entro; come se perle o rubini ti dovessero esser discesi dal cèlabro» (Della Casa 1999, p. 62).

I galatei parlano del corpo, essenzialmente, sotto due diverse ottiche, tra loro ovviamente integrate e interdipendenti, ma che trovano generalmente diversa trattazione all'interno di queste opere: vi è prima di tutto un *corpo organico* che viene preso in considerazione, sia nel galateo del Della Casa che nei galatei successivi, quel corpo “materia tangibile e visibile”, secondo la definizione del Vocabolario della Crusca del 1612, che richiede cure e attenzioni “igieniche”. È questo il corpo organico, fisico, anatomico che veniva, nel Rinascimento, osservato da Michelangelo o da Leonardo negli studi preparatori sul nudo o studiato dall'anatomista Andrea Vesalio, così come lo troviamo raffigurato nel celebre frontespizio del *De humani corporis fabrica* del 1543.

Questo corpo “fisico”, “naturale”, “nudo” deve essere curato nell'intimità della propria camera, al riparo da sguardi indiscreti. È un corpo da coprire, da

celare, da non mostrare in pubblico. È assolutamente sconcio costume – afferma il Della Casa – quello «di alcuni che in palese si pongono le mani in qual parte del corpo vien loro voglia» ed è assolutamente da evitare lo spogliarsi e lo scalzarsi davanti ad onesta brigata perché potrebbe accadere che «quelle parti del corpo che si ricuoprono si scoprissero con vergogna di lui e di chi le vedesse» (Della Casa 1999, p. 61).

Al di là di questo corpo “naturale” da trattare nelle proprie camere, da non mostrare in pubblico, da celare allo sguardo, vi è un *corpo socializzato*, vissuto, agito nella relazione con gli altri, col mondo. Un corpo “costumato” che va educato in modo capillare e minuzioso al fine di acquisire quella “seconda natura”, quell’*habitus* che, rifiutando i modi “rozzi e incivili”, lo renda, «in comunicando ed in usando con le genti», «costumato e piacevole e di bella maniera» (Della Casa 1999, p. 58).

È su questo secondo fronte che il galateo, come fonte storico-educativa, ci offre innumerevoli informazioni su cui riflettere in relazione alla corporeità: il corpo/soggetto/persona comunica e agisce nel mondo con ogni suo più piccolo gesto. Il modo di conversare, la postura del corpo, l’atteggiamento e i modi di comportarsi nei diversi luoghi di sociabilità permettono di interpretare la personalità del soggetto, di coglierne lo *status* sociale, di comprenderne la distanza dal rozzo e dal villano.

Sebbene nel corso dei secoli, dal Cinquecento all’Ottocento, le motivazioni a sostegno del codice comportamentale dei galatei mutino con il mutare dei contesti storici, politici e sociali, il corpo “costumato”, rivestito della sua “seconda natura” sociale, rimane al centro di attenzioni costanti. Il contegno e la postura del corpo – controllato fin nei più semplici gesti, ma senza affettazione, con naturalezza –, la scelta degli abiti – mai troppo eccentrici, ma sempre misurati e adatti alla circostanza –, le regole della conversazione (Craveri 2002) – con i rituali legati alla piacevolezza dei modi e alla decenza dei comportamenti, alle regole del parlare e del tacere a tempo debito, alle regole della prossemica, al controllo della gestualità –, gli atteggiamenti nei confronti dei diversi attori sociali, dalle donne ai bambini, dagli anziani ai servi – fondati in generale sul rispetto, ma ognuno con gesti e modi specifici (Gioia 1848) – sono temi costanti dei galatei che li ripropongono di volta in volta, seppur rivisti e riadattati – secondo la classica dicitura – “ai tempi presenti”. Ciò fa sì, nell’ottica di una lettura archeologica della storia dell’educazione del corpo, che si possano studiare i percorsi che hanno portato, nel tempo, a rendere stabili e durature certe regole di comportamento di cui non

ravvediamo più l'origine, così come ad individuare molte pratiche superate e cadute in disuso.

È un patrimonio di riflessione senza dubbio importante, non solo in relazione al passato, ma in relazione ai codici comportamentali del presente, a cui i galatei, insieme a molte altre fonti storiche, possono dare un sostanziale contributo di lettura e ricostruzione, aprendo anche a scenari di indagine che sicuramente meritano di essere ulteriormente indagati, come ad esempio la storia della corporeità al femminile o infantile, storie dense ancora di molti silenzi.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ariès, P. (1991). *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Ariès, P., & Duby, G. (2001). *La vita privata. L'Ottocento*. Bari: Laterza.
- Bertelli, S., & Crifò, G. (1985) (a cura di). *Rituale cerimoniale etichetta*. Milano: Bompiani.
- Botteri, I. (1999). *Galateo e Galatei. La creanza e l'istituzione della società nella trattatistica italiana tra antico regime e stato liberale*. Roma: Bulzoni.
- Brizzi, G. P. (1976). *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*. Bologna: Il Mulino.
- Cambi, F. (1995). *Storia della pedagogia*. Bari: Laterza.
- Cambi, F., & Olivieri, S. (1994). *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici*. Firenze: La Nuova Italia.
- Craveri, B. (2002). *La civiltà della conversazione*. Milano: Adelphi.
- D'Urso, V. (1997). *Le buone maniere*. Bologna: Il Mulino.
- Elias, N. (1980). *La società di corte*. (trad. it. di G. Panzieri). Bologna: Il Mulino. [1975]
- Elias, N. (1998). *La civiltà delle buone maniere*. (trad. it. di G. Panzieri). Bologna: Il Mulino. [1939]

- Giallongo, A. (2003). *Il corpo e la paidéia*. Trieste: Edizioni Goliardiche.
- Mariani, A. (a cura di) (2004). *Corpo e modernità*. Milano: Unicopli.
- Patrizi, G., & Quondam, A. (a cura di) (1998). *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*. Roma: Bulzoni.
- Prodi, P. (a cura di) (1994). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società fra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Santosuosso, A. (1979). *The Bibliography of Giovanni Della Casa. Books Readers and Critics, 1537-1975*. Firenze: Olschki.
- Sarsini, D. (2003). *Il corpo in Occidente*. Roma: Carocci.
- Seveso, G. (2001). *Come ombre leggere. Gesti, spazi, silenzi nella storia dell'educazione delle bambine*. Milano: Unicopli.
- Tasca, L. (2004). *Galatei. Buone maniere e cultura borghese nell'Italia dell'Ottocento*. Firenze: Le Lettere.
- Turnaturi, G. (1998). *Gente perbene. Cento anni di buone maniere*. Milano: SugarCo Edizioni.
- Vanni, L. (2004). Il gentiluomo e il suo corpo. Dai “galatei” del Rinascimento. In A. Mariani (a cura di), *Corpo e modernità* (pp. 31-46). Milano: Unicopli.
- Vanni, L. (2006a). *Verso un Nuovo Galateo. Le buone maniere in Italia tra “antico” e “nuovo” regime*. Milano: Unicopli.
- Vanni, L. (2006b). La cura del corpo nei galatei del Rinascimento. In A. Quondam (a cura di), *Giovanni Della Casa. Un seminario per il centenario* (pp. 383-390). Roma: Bulzoni.
- Vigarello, G. (1987). *Lo sporco e il pulito. L'igiene del corpo dal Medioevo a oggi*. (trad. it. di D. Orati). Venezia: Marsilio. [1985]
- Vigarello, G. (2004). *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*. Paris: Armand Colin. [1978]

#### GALATEI

- Della Casa, G. (1999). *Galateo*. Milano: Rizzoli. [1558]

- Dormer Stanhope, P. (2001). *Lettere al figlio 1750-1752*. (trad. it di E. de Angeli). Milano: Adelphi. [1774]
- Gioia, M. (1848). *Il primo e nuovo galateo*. Milano: Borroni e S.
- Nevers, E. (1883). *Galateo della borghesia. Norme per trattar bene*. Torino: Ufficio del Giornale delle donne.
- Pardi, G. (1866). *Galateo popolare*. Palermo: Francesco Giliberti.
- Rodella, C. (1871). *Enrichetto, ossia il galateo del fanciullo*. Torino: Paravia.
- Rodella, C. (1873). *Marina, ossia il galateo della fanciulla*. Roma-Torino-Milano-Firenze: Paravia.
- Torriani, M. A. (pseud. Marchesa Colombi) (2000). *La gente per bene*. Novara: Interlinea. [1877]

Comunicazione  
Il filo del tempo.  
Sul modello del corpo in Gilles Deleuze

Ubaldo Fadini\*  
ufadini@excite.it

Nelle sue lezioni su *Cinéma, vérité et temps: le faussaire* (1983-1984), G. Deleuze ritorna sull'idea che sia il tempo a mettere in crisi la verità.<sup>1</sup> Che quest'ultima abbia appunto un rapporto decisivo con il tempo lo dimostra bene la morale, che si pone proprio come fondamento della verità e – insieme – come “forza” che spinge la verità stessa ad affrontare il tempo, provocandone così la crisi. Ciò che a Deleuze interessa del tempo è il suo essere legato all'affezione, al “sentimento”, che trascorre inesorabilmente, restituendo – dell'umano – il suo carattere “condizionato”, provvisorio, essenzialmente “inadatto”, disadattato. È in questa prospettiva, attenta più alla “forma” che ai “contenuti” del tempo, che si manifesta il carattere minaccioso di quel tempo che “ci impone dalla nascita un fardello di sentimenti” che appaiono inadeguati, un carico/onere traducibile nella veste di una “vecchia morale” (“vecchi valori” e “frusti miti”). Ma al di là della morale articolata/concretizzata nella successione cronologica, c'è qualcosa di ancora più “vecchio”, riassumibile nella forma del “tu devi”, alla quale si lega la forma pura del tempo: è in questi termini che si distende la relazione specifica tra la morale e il tempo, laddove la forma del “tu devi” precede la successione cronologica dei contenuti, come qualcosa che “folgora” *dal fondo del tempo*. Seguendo la riflessione deleuziana, è importante partire dall’“abito dei sentimenti”, perché è attraverso tale “abito” che si entra in rapporto con i problemi che riguardano la forma, l'entrata nel tempo (o la fuori-uscita da esso). Certamente si può schivare la complicazione fondamentale facendo del “tu devi” un vero e proprio *contenuto* del tempo, ma ciò rappresenta soltanto una sorta di passo falso, che

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze

<sup>1</sup> Ringrazio S. Palazzo per avermi messo a disposizione la sua parafrasi di alcune parti delle Lezioni deleuziane del 1983-1984. Di Palazzo cfr. anche l'introduzione *La catastrofe di Kronos* in Deleuze 2004.

fa cadere addirittura in una situazione peggiore rispetto a quella delineata dallo stesso “tu devi”, vale a dire quella della nevrotizzazione dell’amore che altro non mostra se non una “commovente ostinazione” a restare fedeli ai vecchi valori, anche quando sappiamo che non valgono più (Deleuze ha qui presenti i “personaggi” delle opere cinematografiche di M. Antonioni).

Ciò che conta è comunque la messa in crisi della verità operata dal suo rapporto con il “fondo” del tempo, con la sua forma non riducibile al carattere cronologico, ed è decisivo in questa considerazione l’idea che alla base di tale relazione della verità con il tempo non ci sia la conoscenza scientifica, bensì la morale, nella sua qualificazione “quasi ‘sentimentale’”. C’è un’avventura della verità che si sviluppa non all’interno dell’ambito della conoscenza scientifica, trovando invece occasione di attuazione nel traballante dominio dei sentimenti, in quel mondo della sperimentazione vitale, per dirla con Nietzsche, che si oppone al mondo delle rappresentazioni. La morale va vista come l’imposizione di regole ai sentimenti e sono questi ultimi – con il loro orizzonte “morale” e in definitiva “sensibile” (estetico) – a mettere in crisi la verità.

Parlando di orizzonte è impossibile, nell’ottica deleuziana, non ritornare a Kant, soprattutto in un contesto di indagine su ciò che mette in crisi la verità (che è – lo ricordo – “il tempo come fondo”). Nella lezione del 13 dicembre 1983, il filosofo francese ritorna sulle tre illusioni generate dalla ragione, che in Kant sono quelle di Io, mondo e Dio. Tali illusioni sono “inseparabili” ed è una ragione ben desta a produrle, facendo con ciò vacillare il problema della verità. Per Deleuze, la ragione si presenta non soltanto come una denuncia delle illusioni, ma anche come la loro genitrice, proprio perché Kant delinea una concezione originale del tempo: le illusioni costituiscono ciò che la fenomenologia definirà come “orizzonte” e Io, mondo e Dio sono appunto “le tre forme inseparabili dell’orizzonte”, di qualcosa di reale che vale però come un’illusione, rispetto alla quale non si può operare in vista di una sua dissipazione, bensì soltanto per prenderne infine coscienza. È per me particolarmente interessante l’inciso della lezione, che Deleuze dedica ad un chiarimento sulla specificità della filosofia che ritornerà ancora – e in forma definitiva – nell’ultima grande opera scritta con F. Guattari: *Che cos’è la filosofia?*: la filosofia è semplicemente una “pratica di concetti” (più tardi si dirà: “produzione di concetti”), una sorta di “pragmatica” che non è così “separabile da percetti e affetti”. Richiamando ancora Nietzsche, Deleuze sottolinea come un concetto non sia niente se non porta ad una modificazione

della natura dei nostri affetti e dei nostri percetti. Quando si cerca di comprendere il senso di una proposizione, bisogna senz'altro ricondurre il tutto al concetto da cui dipende: ma lo sforzo non si esaurisce in questo movimento, in quanto è necessario ancora cogliere l'affetto a cui il concetto è legato (insieme a ciò che il concetto fa percepire). Mettendo in gioco anche il "suo" Spinoza, Deleuze osserva che alla produzione di nuovi affetti corrisponde la trasformazione della potenza di esistere e che la realizzazione di concetti differenti varia il modo di sentire e di percepire un mondo (affetta dunque l'esistenza). Il concetto, come espressione del sentire, da parte di qualcuno, la necessità di legare due cose considerate separate (ma si può anche pensare al procedimento inverso), è sempre "una variazione nella forma di esistere".

Dopo aver rievocato così la "grande identità Spinoza-Nietzsche", sulla quale ritornerò, la ripresa di Kant si chiarisce ancor di più nella segnalazione puntuale dell'originalità della sua filosofia, che produce nuovi affetti e nuovi percetti, anche e soprattutto nell'introduzione di quel concetto, l'illusione generata dalla ragione, che la fenomenologia chiamerà "orizzonte", al quale è da riferire tutto quello che appare nell'esperienza. Sempre in questa lezione, Deleuze sintetizza la carica innovativa della critica kantiana in "formule" (che diverranno "poetiche", nel saggio intitolato *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, compreso in *Critica e clinica*). La prima formula è quella shakespeariana del tempo uscito "fuori dei suoi cardini" (nell'*Amleto*), che indica come il tempo non si ponga più come misura del movimento, non si presenti più come il tempo dell'astronomia e della psicologia (si è infatti liberato di "Io, mondo e Dio"). Il tempo diventa una forma pura e il mio rapporto con esso si trasforma radicalmente: sono infatti nel tempo, esisto nel tempo, prendendo atto, arrivando alla consapevolezza, che sono separato – e così relazionato – a "Io, mondo e Dio". Da qui deriva la seconda formula, quella che afferma che "Io è un altro" (come scrive Rimbaud nel maggio del 1871), formula quanto mai kantiana, che necessità, per essere afferrata, di una riflessione sul "cogito", prima in Cartesio e poi nello stesso Kant. Per il filosofo del *cogito ergo sum*, è il pensiero a determinare una esistenza di per sé indeterminata: la determinazione del "penso" determina il "sono" di una esistenza in prima battuta appunto indeterminata. In Kant, tale passaggio dal "penso" al "sono" è condiviso, nel senso che dire "penso" rinvia automaticamente all'esistenza di qualcosa di indeterminato, che "è". Deleuze evidenzia come sia però impossibile, nell'ottica di Kant, passare dal "sono" al

“sono una cosa che pensa”, cioè affermare che la determinazione determina l’indeterminato: se è ammissibile che la determinazione implichi l’indeterminato, ciò non ci dice però ancora sotto quale veste, meglio: in che modo, l’indeterminato sia determinabile dalla determinazione. Ai termini della determinazione, dell’indeterminato e del determinato bisogna aggiungere un altro termine, quello del determinabile, della forma sotto la quale l’indeterminato può essere determinato. Cartesio afferma che “penso” dunque “sono”, ma non dice in quale forma il “sono” possa essere determinato. La parola allora “mancante” viene aggiunta da Kant, che sostiene come l’“io sono” possa essere determinato soltanto sotto la forma di un tempo puramente lineare e “vuoto”. La “mancanza” viene compensata da un “vuoto”... e sotto la forma del tempo l’io si presenta come essenzialmente passivo, ricettivo (l’esistenza dell’io è quella propria di un essere fondamentalmente passivo); ma insieme a ciò va anche rilevato come la determinazione dell’“io penso” sia quella di un’attività spontanea. Kant arriva quindi alla conclusione che il “me” (*moi*), esistenza determinata nel tempo come qualcosa di passivo, ricettivo, non può rappresentare la “sua” attività spontanea se non come quella di un altro “io” (*je*). È in questo senso che viene apprezzata la qualifica kantiana della formula di Rimbaud, dell’io che è un altro, prendendo atto che tra il “me” e l’“io” si sviluppa la linea del tempo, presentando il “me” – proprio nel tempo – come un essere passivo che non può che rappresentarsi la propria attività come quella spontanea di un “altro”. Insomma: la generazione di illusioni avviene mediante una illusione fondamentale che è quella del nostro esistere nel tempo, il che vuol dire che le illusioni di Io, mondo e Dio derivano da quella decisiva, non legata ai sensi, dell’essere nel tempo. Proprio perché siamo nel tempo, ci rappresentiamo la nostra attività come quella di un altro (“sono un *moi* il cui *je* è un altro”).

La questione della verità, kantianamente impostata, si profila su tale sfondo e Deleuze mette in evidenza che così il vero viene fatto coincidere con la forma e il mondo vero appare appunto come il mondo colto nella sua forma (nel suo *eidos*), in quel suo concetto che ce lo restituisce come “ciò che non è prospettico”. È rispetto a quest’ultima osservazione che si impone il rinvio a Nietzsche (quel passaggio “critico” da Kant a Nietzsche che già aveva lasciato segni di sé nelle pagine di apertura di *Nietzsche e la filosofia*, del 1962): il filosofo della “volontà di potenza” ha sempre sostenuto che il mondo si presenta come vero agli occhi dell’“uomo veridico” e se si prende sul serio tale considerazione allora è da rimarcare il fatto che il vero si pone come tale

soltanto nella *prospettiva* dell’“uomo veridico”, mettendo così fuori gioco il concetto di verità e sostituendolo con la “potenza del falso”. Le domande che sorgono spontanee sono infatti quelle sull’impossibilità di volere il vero, ciò che è senza prospettiva, nella prospettiva dell’“uomo veridico” e sul configurarsi della prospettiva secondo la quale ciò che si vuole è il privo di prospettiva. Il filosofo francese richiama, a questo punto, i paragrafi 344 e 345 della *Gaia scienza*, laddove si indica lo sfondo morale dello sguardo dell’“uomo veridico”, che combina il suo volere il vero con la volontà di non essere ingannato, e si segnala anche la valenza debole, fiacca, della personalità che si manifesta in tal volontà morale, insieme all’indifferenza, propria dei privi di personalità, del non avere prospettive. Freddezza, indifferenza, impersonalità non hanno niente a che vedere con un pensiero problematico, effettivamente sperimentale, che richiede vigore e amore. La progressione concettuale non vale a prescindere dalla sua relazione con gli stati vitali che se ne appropriano o la creano. Muovendo verso Spinoza, meglio: in direzione della “grande identità Spinoza-Nietzsche”, si delinea qui l’idea di uno stato vitale come fase di passaggio, transizione, da una minore ad una maggiore forza di vita o viceversa; questo transito è l’affetto, “ebbro” nel momento in cui la potenza di vita viene aumentata. Se il proposito nietzscheano è quello di legare il concetto all’affetto (e non “di sostituire il vero con l’utile”), allora si può tornare a riflettere sul rapporto tra la forma e quella forza del tempo che aumenta o diminuisce la potenza vitale, rinviando a quest’ultima nel momento in cui il suo incremento si traduce anche in una più incisiva capacità percettiva. È su questo punto che si può ben apprezzare il riferimento a Spinoza, proprio nel momento in cui per il pensatore dell’*Ethica* non si percepisce niente, non si vede nulla, con le “passioni tristi”, nel decremento della potenza di vita. E ancora: Deleuze sottolinea (forse anche con un occhio di riguardo per alcune delle tesi dromologiche di P. Virilio) come si abbia “normalmente”/“normativamente” una percezione “solida”, di “forme”, accanto alla quale può però venir messa anche una percezione di ciò che sta in mezzo alle cose, tra le forme, ai margini – è “vero” che ciò che è solido appare come l’oggetto della percezione nella sua veste spaziale, ma la percezione non è soltanto quella fenomenologicamente centrata/spaziata e lo dimostra il fatto che accrescere la sua capacità vuol dire “abbandonare la prospettiva spaziale per raggiungere la prospettiva temporale”. In termini quasi proustiani, il tempo agisce qui come prospettiva.

Per continuare a richiamare la presenza di Spinoza in queste lezioni del 1983/84, è opportuno prestare attenzione al terzo libro dell'*Ethica*, che consente al filosofo francese di osservare come il concetto, vero e proprio fattore di variazione della potenza di esistere, costituisca l'affetto. Spinoza distingue appunto tra la rappresentazione o concetto, la potenza variabile di esistenza e il percetto inteso come capacità propria del concetto di accrescere la percezione. Ciò viene commentato nel senso di cogliere nel primo aspetto il corrispondente della forma del vero e di smarcare però la coppia affetto-percetto dalla presa di quest'ultima, tanto che si può ben affermare che tale coppia costituisce "il dominio della potenza", "la potenza come etica". Da qui si può ritornare a Nietzsche, alla sua concezione della volontà di potenza non come semplice volontà di "potere", ma in termini di aumento di forza: di affetti e percetti. È da notare, tra l'altro, come l'incremento della potenza percettiva consista dunque in un percepire altrimenti, differente da quell'accrescimento quantitativo a cui è possibile lavorare nel momento in cui si ha a che fare con la percezione "solida", "spaziale". La forma del vero, il concetto e la potenza, gli affetti e i percetti: la prima appartiene al prospettare tipico dell'"uomo veridico"; la seconda, sotto veste di affetto, corrisponde alla forza del tempo; si può anche dire che "il tempo è la forza dell'affetto", in senso buono e in senso negativo: appesantisce o alleggerisce l'esistenza, per riprendere ancora Nietzsche. Il percetto vale qui come altro aspetto della potenza, insieme all'affetto, dato che esso esprime un accrescimento della capacità percettiva riassumibile nel "passaggio da una prospettiva spaziale ad una prospettiva temporale". È su questo sfondo di rinvii e di sollecitazioni che si può meglio afferrare il legame tra la crisi della nozione di verità e il confronto decisivo del concetto con l'affetto e il percetto.

A questo punto, mi pare importante prendere più direttamente in considerazione il saggio sulle *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, testo-chiave – per la sua sinteticità e chiarezza di esposizione di alcuni temi fondamentali – della ricerca del filosofo francese. La prima formula, quella del tempo *out of joint* (che rimanda alla porta fuori dai cardini), indica con nettezza il rovesciamento iniziale operato dalla filosofia kantiana, che subordina il movimento al tempo che lo condiziona, tempo che non viene più reso così dipendente rispetto al movimento che misura:

Il movimento non è più una determinazione d'oggetto, ma la descrizione di uno spazio, da cui dobbiamo fare astrazione per scoprire il tempo come condizione dell'atto. Il tempo diventa quindi unilineare e rettilineo, non più nel senso in

cui misurerebbe un movimento derivato, ma in sé e per sé, in quanto impone a ogni movimento possibile la successione delle sue determinazioni. È una rettificazione del tempo. Il tempo cessa di essere curvato da un Dio che lo fa dipendere dal movimento. Cessa d'essere cardinale e diventa ordinale, ordine del tempo vuoto. Nel tempo non c'è più niente né di originario né di derivato che dipenda dal movimento. Il labirinto ha cambiato aspetto: non è più né un cerchio né una spirale, ma un filo, una pura linea retta, tanto più misteriosa quanto più semplice, inesorabile, terribile. (Deleuze 1996, p. 44)

È Amleto che realizza l'emancipazione del tempo, *operando* il rovesciamento (a differenza di Edipo, che erra in termini di semplice *movimento* di deriva), facendo del suo movimento il risultato della successione della determinazione. La prima *Critica* kantiana è il libro del "principe del Nord" e Kant è il filosofo che si trova effettivamente in una situazione storica che gli permette di comprendere come il tempo decisivo sia ormai quello delle città (il "puro ordine del tempo") e non più "quello cosmico del movimento celeste originario" o "quello rurale del movimento meteorologico derivato". Viene meno insomma il primato di una concezione del tempo che lo fa dipendere dalla successione: al suo posto si afferma un'idea del tempo come definizione del succedersi delle parti in movimento, da lui determinate. Deleuze sottolinea come sia insostenibile una concezione del tempo come successione, perché ciò vorrebbe dire farlo succedere in un altro tempo e così via, all'infinito. Accanto a ciò si può porre anche la riflessione sul fatto che le cose si succedono in tempi differenti e però sono anche simultanee e permangono in un tempo qualunque:

Non si tratta più né di definire il tempo per mezzo della successione, né lo spazio per mezzo della simultaneità, né la permanenza per mezzo dell'eternità. Permanenza, successione e simultaneità sono dei modi o dei rapporti di tempo (*durata, serie, insieme*). Sono le schegge del tempo. (Deleuze 1996, p.45)

Non è allora sicuramente possibile definire il tempo in quanto successione, ma non si può neppure definire lo spazio in termini di simultaneità e di coesistenza. È chiaro che da qui scaturisce la necessità di trovare nuove determinazioni dello spazio e del tempo. Il tempo si presenta infatti come forma "immutabile e immobile" di tutto ciò che si trasforma, passa, transita. Non è una forma eterna, ma proprio la forma – autonoma – del movimento, di ciò che non è eterno. Questa autonomia è decisamente "misteriosa" ed è questo "mistero" a reclamare una nuova definizione del tempo e dello spazio. In questa direzione è allora da cogliere la seconda formula, quello dell'"io" che

è un “altro”, rispetto alla quale vale, in prima battuta, la considerazione che il *cogito* cartesiano rappresenta una sorta di “secolarizzazione/laicizzazione” di un’altra concezione, “antica”, del tempo, che ce lo restituisce come “modo del pensiero”, “movimento intensivo dell’anima”, appunto nella veste “di tempo spirituale e monacale”. Cartesio delinea l’“io penso” come un atto di determinazione istantanea che ha come sua implicazione quell’esistenza indeterminata dell’“io sono” che viene appunto determinata come l’esistenza di una “sostanza pensante” (“*io sono una cosa che pensa*”). A questo punto, Deleuze propone la questione che si è già compresa nel riferimento alle *Lezioni*, quella della determinazione che verte sull’indeterminato e che richiede l’indicazione del modo della determinabilità di quest’ultimo. Si sa già che la risposta alla domanda “kantiana” è quella del tempo, cioè della forma del tempo, sotto la quale soltanto l’esistenza indeterminata risulta infine determinabile. Il tempo come forma non dipende dal movimento intensivo dell’anima, al contrario è la “produzione intensiva di un grado di coscienza nell’istante” che appare dipendere dal tempo, inteso proprio come forma della determinabilità:

[...] l’io penso’ affetta il tempo, e non determina se non l’esistenza di un io che cambia nel tempo e presenta a ogni istante un grado di coscienza. (...) L’Io [*Moi*] è nel tempo e cambia continuamente: è un io [*moi*] passivo o piuttosto ricettivo che prova dei cambiamenti nel tempo. L’Io [*Je*] è un atto (io penso) che determina attivamente la mia esistenza (io sono), ma che può determinarla solo nel tempo, in quanto esistenza di un *io* [*moi*] passivo, ricettivo e mutevole che si rappresenta solo l’attività del *suo* pensiero. L’Io [*Je*] e l’Io [*Moi*] sono quindi separati dalla linea del tempo che li mette in rapporto l’uno con l’altro a condizione di una differenza fondamentale. La mia esistenza non può mai essere determinata come quella di un essere attivo e spontaneo, ma come quella di un io [*moi*] passivo che si rappresenta l’Io [*Je*], ossia la spontaneità della determinazione, come un Altro che lo affetta (‘paradosso del senso interno’). (Deleuze 1996, p. 46)

È Amleto quindi a caratterizzarsi in senso kantiano, a porsi come “l’uomo della Critica”, sulla base del suo presentarsi come un’esistenza passiva che riceve però il suo “pericoloso potere” di pensare attivamente, in grado di sfidare la stessa “ragion pura”:

Io sono separato da me stesso dalla forma del tempo, e tuttavia sono uno, perché l’Io [*Je*] affetta necessariamente questa forma operando la sua sintesi, non soltanto di una parte successiva all’altra, ma a ogni istante, e perché l’Io

[*moi*] ne è necessariamente affetto come contenuto in questa forma. La forma del determinabile fa sì che l'Io [*Moi*] determinato si rappresenti la determinazione come un Altro. Insomma, al tempo fuori dei suoi cardini corrisponde la follia del soggetto. È come una doppia deviazione dell'Io [*Je*] e dell'Io [*Moi*] nel tempo, che li collega l'uno all'altro, li cuce l'uno all'altro. È il filo del tempo. (Deleuze 1996, p. 47)

L'io passivo e mutevole nel tempo è quello proprio di una esistenza determinata dal *Je*, il che ci restituisce una definizione del tempo come variazione continua, come “Affetto di sé per sé”, come “la possibilità formale di essere affetti da sé”. È così che il tempo si presenta come la “forma d'interiorità” (e non più attraverso la mera successione) e lo spazio come “forma d'esteriorità”, cioè come possibilità formale di essere affetti da un oggetto esterno. Interiorità ed esteriorità non vanno considerati come collocazione del tempo all'interno dello “spirito” e riconduzione ad ancora “altro” (visto che è proprio lo spazio che rende possibile la rappresentazione di qualcosa di “esterno”). La forma d'esteriorità

significa che l'esteriorità implica tanta immanenza (poiché lo spazio resta interno al mio spirito) quanta è la trascendenza implicata dall'interiorità (poiché il mio spirito rispetto al tempo si trova rappresentato come altro da me). Non è il tempo che è interno a noi, o almeno non particolarmente; siamo noi che siamo interni al tempo, e a questo titolo siamo sempre separati per opera sua da ciò che ci determina attraverso l'affezione del tempo. L'interiorità ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga. Uno sdoppiamento che non va fino in fondo, perché il tempo non ha fine, ma *una vertigine, un'oscillazione che costituisce il tempo*, così come uno slittamento, un ondeggiamento costituisce lo spazio illimitato. (Deleuze 1996, p. 48)

Tutto questo permette di entrare in rapporto con il testo, determinato teoricamente, della prima grande *Critica* kantiana. La terza formula – quella del Kafka *Intorno alla questione delle leggi*: “Che supplizio essere governati secondo leggi che ci sono ignote! [...] Poiché il carattere stesso di queste leggi esige che il loro contenuto sia mantenuto segreto...” – introduce ai temi della seconda *Critica*, soprattutto laddove Kant opera una sorta di rovesciamento del rapporto tra le leggi e il Bene, che per la “coscienza antica” indicava una relazione di imitazione, da parte delle leggi (quindi sotto veste di conoscenza), con ciò che è il Bene medesimo. È proprio nella *Critica della ragion pratica* che Kant eleva la legge “all'unicità pura e vuota”, affermando che il bene è quello che la legge dice, facendo così dipendere appunto il bene dalla legge, la quale,

come principio “primo”, non può avere interiorità/contenuto, in quanto ciò “la ricondurrebbe a un Bene di cui sarebbe l’imitazione”. Intesa in questi termini, la legge appare come “pura forma”, priva di oggetto, “né sensibile né intelligibile”:

Non ci dice che cosa bisogna fare, ma a quale regola soggettiva bisogna obbedire, qualunque sia la nostra azione. Sarà morale ogni azione la cui massima potrà essere *pensata* senza contraddizione come universale, e la cui motivazione non avrà altro oggetto che questa massima (per esempio, la menzogna non potrà essere pensata come universale, perché implica per lo meno delle persone che ci credono e che non mentono credendoci). La legge si definisce quindi come pura forma di universalità. Non ci dice quale oggetto la volontà deve perseguire per essere buona, ma quale forma deve prendere per essere morale. Non ci dice che cosa si deve, ci dice solo: Si deve!, salvo dedurne il bene, ossia gli oggetti di questo imperativo puro. La legge non è conosciuta, perché non c’è nulla in lei da conoscere: è l’oggetto di una determinazione puramente *pratica*, e non teorica o speculativa. (Deleuze 1996, p. 49)

La collocazione in prima posizione della legge fa sì che essa abbia realtà sul soggetto/oggetto che com-prende, confondendosi quindi con il suo “cuore” e la sua “carne: non si distingue più la legge dalla sua sentenza, così come quest’ultima dalla sua applicazione/esecuzione. Viene meno anche la distinzione tra l’accusa e la difesa e ciò che lo stilo della legge scrive sulla nostra carne non è l’espressione della conoscenza della nostra colpa, dato che ci restituisce soltanto il senso decisivo dell’“agisci per dovere”. A ciò corrisponde una rinuncia agli interessi e alle inclinazioni che si fa sempre più profonda nell’esercizio rigoroso della legge stessa. Rinviando al Freud di *Il disagio della civiltà*, Deleuze sottolinea come in tale prospettiva la coscienza morale non si pacifichi affatto nel rispetto della legge, dato che questa si fa più esigente, severa, “*non ci lascia mai esenti*”, nel suo essere rinforzata, rinvigorita, dalle nostre rinunce. La legge si nutre delle rinunce e allora

si può solo sperare un’assoluzione ‘che rimedi all’impotenza della ragione speculativa’, non più in un momento dato, ma nella prospettiva di un progresso che va all’infinito verso l’adeguamento sempre più esigente alla legge (la santificazione come coscienza della perseveranza nel progresso morale). Questo cammino, che travalica i limiti della nostra vita ed esige l’immortalità dell’anima, segue la linea retta del tempo inesorabile e incessante sulla quale restiamo in contatto costante con la legge. (Deleuze 1996, p. 50)

Ma è proprio rispetto a tale cammino che Deleuze prende partito, in una modalità caratteristica della sua sensibilità e produttività teorica, nel momento in cui osserva che ciò non annuncia affatto una “immortalità”, perché invece “ci distilla una ‘morte lenta’” e “continuamente *differisce il giudizio della legge*”. All’uscita del tempo dai cardini corrisponde cioè una morte lenta, il differimento del giudizio, il debito infinito contro il quale si alzerà la *voce* di Artaud. La terza formula reclama allora la consapevolezza di Kafka, nel momento in cui l’“alternativa giuridica” appare profilarsi nella veste dell’“assoluzione apparente” o della “dilazione illimitata”.

A questo punto, l’elaborazione poetica del Kant delle due prime *Critiche*, quello del protagonismo delle facoltà del soggetto, nella presa d’atto della pluralità delle facoltà stesse (senso esterno, senso interno, immaginazione, intelletto, ragione), si distende con grande nettezza: nella prima *Critica* è l’intelletto a porsi come facoltà dominante, capace di imporre la sua regola alle altre, in quanto in grado di determinare il senso interno attraverso una sintesi dell’immaginazione. Nella seconda *Critica*, è la ragione a presentarsi come fondamentale, in quanto costitutiva della “pura forma di universalità della legge”, mentre le altre facoltà seguono a ruota, per così dire («l’intelletto applicava la legge, l’immaginazione riceveva la sentenza, il senso interno provava le conseguenze o la sanzione»). È su questa base che però Kant riapre la “critica”, arrivando a quella “del giudizio”, rispetto alla quale si presenta la quarta formula, che ancora fa riferimento a Rimbaud: «Arrivare all’ignoto attraverso la sregolatezza di tutti i sensi [...], una lunga, immensa e ragionata sregolatezza di tutti i sensi» (Deleuze 1996, p. 50). Deleuze osserva come infatti Kant pervenga ad una questione cruciale, dopo le due *Critiche*:

se le facoltà possono entrare così in rapporti variabili, ma regolati di volta in volta dall’una o dall’altra, bisognerà pure che, tutte insieme, siano capaci di rapporti liberi e senza regola, in cui ciascuna va fino in fondo a se stessa, e tuttavia mostra così la sua possibilità di un’armonia *qualsiasi* con le altre. (Deleuze 1996, p. 51)

Affrontare tale problema significa essere consapevoli del fatto che l’estetica della terza *Critica* non è quella che considera il sensibile come una qualità rapportata a un oggetto nello spazio e nel tempo (non è da intendersi come una “logica del sensibile” e neppure come quel nuovo “logos” che sarebbe da individuare nel tempo). Quella della terza *Critica* è “un’estetica del Bello e del Sublime”, rispetto alla quale bisogna apprezzare il fatto che “il sensibile vale per se stesso e si dispiega in un *pathos* al di là di ogni logica”, in grado appunto

di afferrare “il tempo nel suo sgorgare, nella sua origine e nella sua vertigine”. Questo sensibile non è da identificare con l’affetto messo a tema dalla prima *Critica*, laddove rapportava effettivamente l’Io (*Moi*) a quell’altro Io, in un rapporto ordinato per via del tempo: si tratta appunto qui di un *pathos* che li lascia liberi di evolversi, di combinarsi come delle vere e proprie sorgenti del tempo, delle “forme arbitrarie d’intuizioni possibili”, e non è allora neppure da cogliersi come determinazione dell’Io (*Je*) che si congiunge alla determinabilità dell’Io (*Moi*) per realizzare conoscenza: “è ora l’unità indeterminata di tutte le facoltà (Anima) che ci fa entrare nell’ignoto”.

La *Critica del giudizio* si occupa di come certi fenomeni concorrano alla definizione del bello ed è proprio in tale trattazione che si riesce a far vedere come questi fenomeni “diano al senso interno del tempo una dimensione supplementare autonoma”, “all’immaginazione un potere di riflessione libero”, “all’intelletto una potenza concettuale infinita”. Anche in questo saggio, Deleuze si sofferma su un accordo tra le facoltà che non è determinato da esse, che si rivela tanto più profondo, quanto meno è segnato dalla presenza della regola (anzi, ne è risolutamente privo): tale accordo si concretizza spontaneamente fra il *Moi* e il *Je* appunto “sotto le condizioni di una Natura bella”. In quest’ottica, si può comprendere ancora meglio la radicalità del Sublime kantiano, il quale

fa giocare le diverse facoltà in maniera tale che si contrappongono l’una all’altra come dei lottatori, di modo che l’una spinge l’altra al suo massimo o al suo limite; ma l’altra reagisce spingendo la prima a un’ispirazione che da sola non avrebbe avuto. L’uno spinge l’altro al limite, ma ciascuno fa sì che l’uno sorpassi il limite dell’altro. È nel più profondo di se stesse e in quel che hanno di più estraneo che le facoltà entrano in rapporto. Si abbracciano nella massima distanza. È una lotta terribile fra l’immaginazione e la ragione, ma anche fra l’immaginazione e l’intelletto, il senso interno, lotta i cui episodi saranno le due forme del Sublime e poi il Genio. Tempesta all’interno di un abisso aperto nel soggetto. (Deleuze 1996, pp. 51-52)

L’accordo che si concretizza nella terza *Critica* è assolutamente dissonante/discordante ed è proprio “l’emancipazione della dissonanza” a porsi come “la grande scoperta della *Critica del giudizio*”, cioè appunto quella “dissonanza che fa accordo”, nel senso dell’ “*esercizio sregolato delle facoltà che segnerà di sé la filosofia a venire*”, così come la sregolatezza dei sensi avrebbe dovuto definire la poesia futura, secondo Rimbaud.

Se si riprendono in considerazione, dopo questa fin troppo lunga parafrasi del saggio sulle formule poetiche capaci di riassumere il percorso critico kantiano, le lezioni del 1983-1984, non si può che ritornare sulla messa in evidenza, da parte di Deleuze, del fatto che in Kant la forma sotto la quale l'esistenza indeterminata (l'io sono) appare determinabile non può essere che quella del tempo, il cui "filo" separa il *Moi* dal *Je*, come si è già detto. È proprio sotto la forma del tempo che l'io si presenta non come un *Je*, bensì come un *Moi* contraddistinto dalla sua mutevolezza e ricettività. In questo senso si deve afferrare l'idea del filosofo francese che il *cogito* kantiano risulti inevitabilmente "incrinato" dal filo del tempo, anche se rispetto a ciò possono indubbiamente essere accolte le osservazioni critiche di interpreti attenti come F. Cassinari e S. Palazzo<sup>2</sup>: l'indipendenza del tempo si fa particolarmente apprezzare, in ogni modo, allorché si afferma il valore/valere di un tempo ordinario che non ammette più la tradizionale distinzione tra un tempo originario e un tempo derivato, di una liberazione della forma pura del tempo che fa del *Je*, distinto dal *Moi*, un "altro", di una verità che appare soltanto nella forma della produzione del nuovo, non più intesa cioè come semplice scoperta di qualcosa di già dato e avvertita così come correlato del tempo ordinario. Deleuze ha ben presente come l'io permanga, in Kant, un "centro privilegiato", indicando quindi un "istante o punto" fondamentale: il venir però meno del "centro", una volta che si fa i conti con la realtà dell'io passivo, ricettivo, porta anche al dileguare del tempo ordinario, a cui non corrisponde (non si può avanzare tale pretesa...) il ritorno a un tempo originario (e alla stessa concezione di un tempo meramente derivato): si dà allora la possibilità di creare nuove figure del tempo (*nel tempo*, in questo tempo non banalizzato e scontato), dotate sì di un privilegio, da accogliere però soltanto "in senso estetico".

L'immagine dell'io ricettivo e mutevole mi consente un salto, forse non troppo ardito, ad un tema essenziale della produzione teorica deleuziana, cioè alla sua lettura del rapporto anima-corpo, il cosiddetto "parallelismo", delineato dall'*Ethica* di Spinoza, che sfocia nella rilevazione che qualsiasi modo "forma un *individuo* con l'idea che lo rappresenta nell'attributo pensiero". Il modo è in effetti una modificazione della sostanza, una sua "affezione", con una sua specificità che "si basa meno sulla sua finitezza che sul tipo di infinito

<sup>2</sup> Di Palazzo, oltre al già richiamato *La catastrofe di Kronos*, cfr. *Deleuze lettore di Kant* (2008). Di F. Cassinari è molto importante "Dottrina delle facoltà, monismo ontologico e questione fondativa. Deleuze lettore di Kant" (1993).

che gli spetta”. In Spinoza, il corpo è da intendere come un modo dell'estensione e la mente come un modo del pensiero:

Dato che l'individuo ha un'essenza, la sua mente è costituita da ciò che è primario nel modo del pensiero, vale a dire da un'idea (*Ethica*, II, ass.3 e prop.11). La mente è dunque l'idea *del corpo* corrispondente. Non che l'idea si definisca per il suo potere rappresentativo; ma l'idea che noi siamo sta al pensiero, e alle altre idee, così come il corpo che noi siamo sta all'estensione e agli altri corpi. Vi è un automatismo del pensiero (*Trattato della riforma*, 85), come un meccanismo del corpo capace di meravigliarci (*Ethica*, III, 2, sc.). Ogni cosa è mente e corpo insieme, cosa e idea; è in questo senso che tutti gli individui sono *animata* (II, 13, sc.). Il potere rappresentativo dell'idea non deriva da questa corrispondenza. (Deleuze 1991, p. 100)

Deleuze sottolinea ancora come noi non si abbia l'idea di ciò che siamo, almeno non immediatamente (dato che essa è in Dio, affetto da un'infinità di idee), potendo avere però l'idea di ciò che “accade” al nostro corpo, le idee delle nostre affezioni, dalle quali arriviamo a conoscere direttamente il nostro corpo e gli altri corpi, la nostra mente e le altre menti. Se c'è una corrispondenza fra le affezioni del corpo e le idee nella mente, secondo cui queste ultime rappresentano le prime, allora la formula del “parallelismo”, delineata da Leibniz in riferimento al proprio sistema, può essere impiegata anche per la filosofia spinoziana, avvertendo però che

non vi è solamente identità 'di ordine' fra i corpi e le menti (*isomorfismo*). Vi è anche l'identità di 'connessione' fra le due serie (*isonomia* o *equivalenza*) cioè eguale dignità, uguaglianza in linea di principio fra estensione e pensiero, e ciò che accade nell'una e nell'altro: in virtù della critica spinozista di ogni eminenza, di ogni trascendenza ed equivocità, nessun attributo è superiore all'altro, nessuno è riservato al creatore, nessuno è restituito alle creature e alla loro imperfezione. Non solo dunque la serie del corpo e la serie della mente presentano il medesimo ordine, ma anche il medesimo concatenamento secondo principi uguali. Infine vi è identità di essere (*isologia*), quando la medesima cosa, la medesima modificazione vengono prodotte nell'attributo pensiero nel modo di una mente, nell'attributo estensione nel modo di un corpo. (Deleuze 1991, p. 102)

È soprattutto in termini di filosofia pratica, in contrapposizione con la concezione tradizionale della morale, che va apprezzata la novità introdotta dall'*Ethica*, che ci restituisce il fatto che tutto ciò che è azione nel corpo lo è anche nell'anima, così come ciò che vale in quanto passione nell'anima è anche

passione nel corpo. Il parallelismo tra mente e corpo è ciò che spiega bene come la conoscenza delle facoltà del corpo non abbia affatto come suo presupposto quello di privilegiare quest'ultimo rispetto all'"anima", bensì si ponga l'obiettivo di cogliere – parallelamente – quelle facoltà della mente che sfuggono alla coscienza. Al di là delle ovvie considerazioni sul seguito della dimostrazione del parallelismo (II, 7, sc.), che vedono la individuazione di un "parallelismo ontologico" dopo quello più propriamente "epistemologico", a me interessa soprattutto ritornare sulla "formula finale del parallelismo", già parzialmente richiamata, che afferma come una medesima *modificazione* sia «espressa da un modo in ogni attributo, dato che ogni modo forma un *individuo* con l'idea che lo rappresenta nell'attributo pensiero» (Deleuze 1991, p. 104). A ciò bisogna affiancare il fatto che Spinoza propone in ogni caso ai filosofi un nuovo modello, cioè il corpo, dato che non sappiamo ciò che esso può: tale assunzione di modello non vuol dire sostenere – è opportuno ripeterlo – una superiorità del corpo sull'anima, contro coloro che sostengono l'eminenza di quest'ultima sul corpo. Il "parallelismo" opera un rovesciamento – questo è vero! – che va però colto a livello del suo significato pratico, riferito al "principio tradizionale" su cui si articola la morale come "impresa di dominio delle passioni da parte della coscienza". Rispetto a Cartesio (che presentava la sua "regola del rapporto inverso": il corpo agisce, l'anima patisce; l'anima agisce, il corpo subisce), l'*Ethica* afferma che l'azione nel corpo è anche azione nell'anima, così come la passione nel corpo è anche passione nell'anima. Rifiutando risolutamente l'eminenza di una serie sull'altra, Spinoza invita a prendere il corpo come modello per evidenziare come esso vada sempre oltre la conoscenza che se ne possiede – e di conseguenza, anzi: in parallelo, come il pensiero oltrepassi la coscienza che se ne ha. Deleuze sottolinea tale considerazione, perché è particolarmente attratto dalla sua radicalità, che viene restituita in pieno nel momento in cui si riflette sul tentativo di acquisire conoscenze sulle potenze del corpo per poter cogliere "parallelamente" le capacità della mente che sfuggono alla coscienza, al fine di "poter *comparare* le potenze":

Non vi sono meno cose nella mente che oltrepassano la nostra coscienza che cose nel corpo che sorpassano la nostra conoscenza. È dunque per un solo e medesimo movimento che arriveremo ad afferrare la potenza del corpo al di là delle condizioni date della nostra conoscenza e a cogliere la potenza della mente al di là delle condizioni date della nostra coscienza. (...) In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del pensiero in

rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un *inconscio del pensiero*, non meno profondo che l'*ignoto del corpo*. (Deleuze 1991, p. 29)

È il corpo, come figura del desiderio, che esprime una sua variabilità (provvisorietà/revocabilità) di fondo che è dovuta agli affetti di cui è capace, nella passione e nell'azione. E gli affetti sono appunto modi di divenire, che a volte diminuiscono la potenza e altre rendono più forti. Ma come si può conoscere meglio un corpo, acquisire consapevolezza delle potenze della mente, al di là delle condizioni date della coscienza? La risposta non può che essere "pratica", non può che indicare nella sperimentazione, certo "prudente", sicuramente accorta, la via più soddisfacente per tentare di liberarsi da quei poteri stabiliti che hanno tutto l'interesse a comunicarci degli affetti tristi ("poteri che hanno meno bisogno di reprimerci che di angosciarci"), a non mollarci "finché non ci avranno comunicato la loro nevrosi e la loro angoscia, la loro prediletta castrazione, il risentimento contro la vita, l'immondo contagio". L'*Ethica* è un libro che

insegna all'anima a vivere la propria vita e non a salvarla [...] a fuggire la peste, organizzare gli incontri, aumentare la potenza d'azione, commuoversi di gioia, moltiplicare gli affetti che esprimono o sviluppano un massimo di affermazione.<sup>3</sup> (Deleuze e Parnet 1998, p. 67)

Fare del pensiero una potenza non riconducibile alla coscienza nelle sue condizioni *date*: ciò si concatena con l'invito a fare del corpo una potenza non riassumibile nelle sue organizzazioni presenti e passate.

#### BIBLIOGRAFIA

Cassinari, F. (1993). Dottrina delle facoltà, monismo ontologico e questione fondativa. Deleuze lettore di Kant. *Fenomenologia e società*, 16(2), 97-111.

Deleuze, G. (1991). *Spinoza. Filosofia pratica*. (trad. it. a cura di M. Senaldi). Milano: Guerini e Associati. [1970]

<sup>3</sup> Rinvio qui, oltre al fondamentale studio deleuziano *Spinoza e il problema dell'espressione* (1999), al volume che raccoglie le lezioni di Deleuze su Spinoza del 1980-1981: *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (2007).

- Deleuze, G. (1996). Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana. In G. Deleuze, *Critica e clinica* (trad. it. di A. Panaro) (pp. 43-52). Milano: Cortina. [1993]
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione*. (trad. it. di S. Ansaldi). Macerata: Quodlibet. [1978]
- Deleuze, G. (2004). *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*. (trad.it. di S. Palazzo). Milano: Mimesis.
- Deleuze, G. (2007). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. (trad. it. di A. Pardi). Verona: Ombre corte. [1980]
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1998). *Conversazioni*. (trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr). Verona: Ombre corte. [1977-1996]
- Palazzo, S. (2008). Deleuze lettore di Kant. In M. Iofrida, F. Cerrato, & A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero* (pp. 63-79). Firenze: Clinamen.



Comunicazione

# Corporeità e potere a partire da Nietzsche e Foucault

*Stefano Berni*\*  
stefanoberni@hotmail.com

Intendo brevemente delineare un ragionamento sul corpo e sulla sessualità a partire dalla filosofia di Nietzsche e Foucault. Il primo ha rovesciato, criticandola, la filosofia razionalistica di due millenni riportando l'interesse della speculazione filosofica sul corpo, sulle sue istanze attive e vitali che se non debitamente conosciute possono creare tensioni, malattie, nevrosi. Non solo egli ha permesso di aprire nuovi scenari quali quelli intrapresi dalla psicoanalisi, ma ha denunciato i rischi di una ragione che, se astrattamente intesa, può rimuovere i piaceri della sessualità e scivolare in comportamenti schizofrenici e reificanti. Foucault invece, attraverso il metodo genealogico, ha cercato di individuare i dispositivi di sapere e di potere della nostra società che plasmano la corporeità riducendola da un lato a mera funzione di consumo e dall'altro a produzione macchinale, corpi docili tesi solo alla produzione economica. Tuttavia i dispositivi sulla sessualità sono stati indagati in modo più approfondito nelle ultime sue opere e portano alla luce l'estrema attualità sociale e politica di tali riflessioni. Riprendendo gli studi di Nietzsche e di Weber, Foucault ha sottolineato l'aspetto coercitivo ma anche produttivo della normalizzazione avvenuta nella modernità che ha condotto alla formazione di una vera e propria *scienza sexualis* rispetto all'ars erotica dei Greci e dei Romani.

All'interno di questa cornice filosofica la domanda che bisogna porsi oggi è se siamo in presenza, come si presume, di una reale emancipazione delle pratiche sessuali e corporee o se i discorsi scientifici e psichiatrici sul corpo, accompagnati da una sostanziale produzione di immagini del corpo stesso e di produzione di discorsi sul sesso, non siano invece il contrassegno di un potere pervasivo e coercitivo, sistemi di controllo che Foucault rubricava sotto il concetto di biopolitica, dispositivi e pratiche di assoggettamento che non

\* Università di Siena

permettono una vera e propria ars erotica, una pratica sana e naturale delle istanze del corporeo.

Contro la tesi di matrice cristiana che sostiene che saremmo in una società immorale perché pratica liberamente la sessualità, io propongo l'ipotesi che siamo ancora invece in una società moralistica, normalizzante che permette la sessualità solo all'interno di discorsi sul corpo, società erede proprio della tradizione cristiana. Insomma la tradizione cristiana in cui viviamo, benché a parole svolga una certa critica contro pratiche trasgressive della sessualità, in realtà ne sarebbe corresponsabile, anzi l'avrebbe interamente prodotta.

Tale normalizzazione razionalistica e scienziata di controllo delle pratiche sessuali certamente produce non solo regimi discorsivi sulla sessualità, sul sapere del corpo, ma anche pseudo liberazione e produzione: di immagini pornografiche a vario livello, dalle veline alle pubblicità; programmi ammiccanti di corpi erotizzati e feticistici, con immagini su parti del corpo, o che richiamano a falli maschili, fino a trasgressioni particolari, come atti violenti, per non parlare poi di quello che sta accadendo nell'arte contemporanea in particolare nelle arti visive da Bacon alla body art.

Secondo la mia opinione, la iperproduzione di immagini sessuali anziché liberare energie libidiche produce regressione e frustrazione: dobbiamo capire che il sesso è intimamente legato alla sfera aggressiva oltre a quella emotiva. Un'eccessiva stimolazione della nostra immagine libidica può condurre, se non liberata con pratiche sessuali, ad una vera e propria violenza fisica.

Tuttavia anche la violenza a sua volta produce eccitamento sessuale, ma si preferisce, per esempio nei mass media, permettere la visione di film violenti come se fossero meno pericolosi di immagini pornografiche, quando non sono che la produzione di affettività frustrate che riverberano e generano a loro volta eccitazione anche sessuale.

Si vuol far passare l'idea che le immagini non comportino reazioni, né che vi sia un pericolo di fronte alle immagini violente. D'altronde siamo da sempre in una società iconolatra. Ciò ha ormai legato da tempo nella nostra società eros a thanatos. La violenza implosiva ha condotto, come aveva intravisto Freud e poi Baudrillard, a saldare la sessualità con la morte, il feticismo con la necrofilia.

Vi è ormai un desiderio perverso che si eccita di fronte a immagini violente e necrofile.

Si viene così ad innescare una situazione in cui gli individui rincorrono rapidamente il proprio desiderio alla ricerca del soddisfacimento di piaceri che

però sono sempre e continuamente irreggimentati da un potere normalizzante che controlla e non permette se non pratiche trasgressive.

Si forma nell'individuo stesso una doppia morale e un doppio io semicosciente e schizofrenico: da un lato un io pubblico, che ricerca ancora una vita normale nella famiglia e nella società; dall'altra un io privato alla ricerca di surrogati sessuali: prostituzione, pedofilia, pornografia, violenze carnali sempre di più in aumento nella sfera affettivo familiare, *stalking*, bullismo etc.

Questa sessualità *scissa* tra un corpo, un inconscio che ricerca la soddisfazione rapida, e una mente cognitivamente impegnata in un agire strumentale ma anche altamente desiderante con un *ideale dell'io* stereotipato (si dovrebbe qui indagare il fenomeno dell'anoressia) è il prodotto di una società immatura, regredita ad una fase narcisistica e infantile come ormai gli psicologi e i sociologi più avvertiti hanno messo in chiaro. Se i maschi sono sempre più spinti a frequentare un sesso mercificato, le donne hanno raggiunto una pseudo liberazione sessuale solo nell'aver fiutato l'affare e il profitto.

Attraverso il sesso, il potere economico mantiene il controllo utilizzando anche l'industria culturale che contribuisce a fare regredisce sempre di più il sapere ad un mero apparato di divertimento e di evasione (qui le analisi della Scuola di Francoforte sono purtroppo ancora attuali); il potere religioso può svolgere la sua funzione di controllo sulle anime dei peccatori, trattandoli per quello che hanno contribuito a trasformare, persone eteronome, bisognose dell'autorità e della fede; il potere politico può contare su cittadini non in grado di pesare sulla vita pubblica, schiavi dei propri vizi e sempre di più autistici e solitari sia mentalmente che fisicamente, rinchiusi all'interno della moderna tecnologia, impossibilitati a interpretare i messaggi mediatici che proliferano in quantità ma non in qualità.

Non sto sostenendo qui che le trasgressioni sessuali tradizionalmente intese non vadano praticate. Non sto svolgendo un ragionamento moralistico. Sto dicendo che le trasgressioni sessuali non sono che l'iceberg di una sessualità che riduce il corpo a solo oggetto di consumo, consumo anche affettivo e non solo venale. E sto dicendo che occorre guardare con attenzione e preoccupazione a quelle trasgressioni che degenerano sempre di più in atti violenti. E d'altra parte queste trasgressioni, benché prodotte da dispositivi di controllo, e da una morale sessuale asfissiante, sono il sintomo di una malattia sociale e tali vanno valutate. Sintomo appunto e non causa della malattia sociale, e proprio perché sintomo possono rivelare agli psicologi sociali le vere

cause. Esse sono le benvenute non perché sono di per sé auspicabili ma perché possono chiarire i moventi dell'agire umano. D'altronde esse sono anche il sintomo di una vitalità, di un'energia che non è facilmente addomesticabile da chi per secoli prosegue nell'azione di controllo e di assoggettamento dei corpi. Come ci insegnano gli studi di Norbert Elias, la civilizzazione è consistita nel sublimare energie sessuali e nell'aumentare la capacità di controllo sulla propria sfera sessuale. Tuttavia questa autodisciplina e autonormalizzazione funziona in parte per l'io sociale accidentalmente appreso, ma l'io privato si ritira e si riduce in un io minimo sempre più feticistico e narcisistico, come gli studi di Lasch hanno mostrato, quello che Foucault chiama una *rinuncia del sé*. Si praticano fughe in territori sempre più oscuri e di difficile visibilità al potere in cui il sé si ritira per difendersi dagli attacchi colonizzanti del potere. D'altra parte il potere, sempre più pervasivo, tenta e tende a controllare ogni gesto minimo della sfera sessuale alla ricerca della trasgressione su cui esercitare la propria coercizione. D'altronde il potere sa bene quale sia la posta in gioco nel controllare la parte più importante dell'uomo: la sfera emotiva e sessuale.

La fuga del sé oggi potrebbe avvenire sempre più all'interno del virtuale, nuova frontiera del sesso. Non sarà lontano il giorno in cui si potrà vivere la propria sessualità con un robot o addirittura all'interno di macchine produttrici di immagini che ridurranno la sessualità stessa al sesso e alla propria carne e in cui la scienza e la tecnologia ci insegneranno a procurarci il piacere (fuori dall'orario di lavoro si intende, a meno che la pratica autoerotica non consenta una produzione migliore).

Il sé, ridotto e rimpicciolito, potrà fare a meno del tutto dell'altro, della relazione affettiva e responsabile. Paradossalmente si sarà attuata la più grande conquista della tarda modernità: l'individualità perfetta, l'apparente autonomia di un sé che anziché rafforzare le sue potenzialità si sarà ritirato in un onanismo solitario.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adorno, W., & Horkheimer, M. (1976). *La dialettica dell'illuminismo*. (trad. it. di L. Vinci). Torino: Einaudi. [1947]
- Baudrillard, J. (1979). *Lo scambio simbolico e la morte*. (trad. it. di G. Mancuso). Milano: Feltrinelli. [1979]

- Elias, N. (1983). *Potere e civiltà*. Bologna: Il Mulino.
- Foucault, M. (1977). *Sorvegliare e punire*. (trad. it. di A. Tarchetti). Torino: Einaudi. [1975]
- Foucault, M. (1978). *La volontà di sapere*. (trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci). Feltrinelli, Milano. [1976]
- Foucault, M. (1984). *L'uso dei piaceri*. (trad. it. di L. Guarino). Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (1985). *La cura di sé*. (trad. it. di L. Guarino). Milano: Feltrinelli. [1984]
- Foucault, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto*. (trad. it. di M. Bertani). Milano: Feltrinelli. [1981-1982]
- Fromm, E. (1983). *Anatomia della distruttività umana*. (trad. it. di S. Stefani). Milano: Mondadori. [1973]
- Lasch, C. (2001). *La cultura del narcisismo*. (trad. it. di M. Bocconcelli). Milano: Bompiani. [1979]
- Lasch, C. (2004). *L'io minimo*. (trad. it. di L. Cornalba). Milano: Feltrinelli. [1984]
- Nietzsche, F. (1984). *Genealogia della morale*. (trad. it. di F. Masini). Milano: Adelphi. [1887]



Comunicazione

# Una nota su corporeità e coscienza alla luce delle neuroscienze

*Gaspare Polizzi*  
gaspare.polizzi@tele2.it

Nella presente nota toccherò il tema del rapporto tra corporeità e coscienza soffermandomi soltanto sul punto relativo agli interrogativi sulla coscienza umana sorti con lo sviluppo delle neuroscienze, punto intorno al quale mi pare possa valutarsi bene il divario fra la tradizione filosofica moderna e la filosofia del presente, rispondendo, in questo caso, positivamente alla domanda se si dà progresso in filosofia.

È ormai acquisito – basti menzionare tra i volumi di sintesi più recenti *Human* (2009) di Michael Gazzaniga – che le neuroscienze non consentono più l'uso del termine generico di 'coscienza', ma richiedono l'espressione "stati o livelli di coscienza": dall'incoscienza alla coscienza di base, propria anche di altri animali, alla coscienza estesa, a sua volta costituita da vari livelli, fino a quello più elevato che «consiste nel sapere che si è consapevoli di ciò che ci sta attorno» (Gazzaniga 2009, p.351).<sup>1</sup>

Una coscienza vigile è ben diversa da una coscienza di base, espressa dalla semplice 'accensione' dei neuroni del tronco encefalico. La neuroanatomia di base, studiando i cento miliardi di neuroni presenti nel cervello umano e i centomila miliardi di connessioni sinaptiche, permette oggi di riconoscere nella corteccia del cingolo, «grande ammasso di neuroni che collega l'emisfero destro e l'emisfero sinistro», «il luogo in cui la coscienza di base e la coscienza estesa si sovrappongono» (Gazzaniga 2009, p. 353). La dimensione dinamica, plastica e connettiva degli stati di coscienza risulta agganciata a configurazioni chimico-fisiche definite che pervadono l'insieme del territorio corporeo e che risultano suscettibili di un elevato gradiente di oscillazione, non soltanto da un individuo a un altro, ma anche all'interno dello stesso individuo (basti pensare alle trasformazioni psico-fisiche conseguenti a stati depressivi o all'uso di sostanze psicotrope).

<sup>1</sup> Utile, per un primo sguardo d'insieme, Oliverio 2002.

Gli stati ‘superiori’ di una coscienza umana vigile presentano una durata limitata e appaiono come fragili processi di stabilizzazione funzionale in equilibrio precario con le barriere corporee e ambientali e con le precondizioni genetiche ed evolutive: il linguaggio, la lettura, la capacità di apprezzare la musica, la comprensione della matematica e lo stesso comportamento morale sono rese impossibili o vengono sensibilmente alterate a causa di lesioni cerebrali, di stati depressivi o dell’uso di sostanze psicoattive. Se volessimo richiamare la tradizione filosofica classica, ci troveremmo oggi a convergere più verso la concezione dell’io come fascio dinamico di percezioni di David Hume che non verso quella della *res cogitans* cartesiana o dell’io intuitivamente stabile prospettato da John Locke. Non è casuale che nel titolo di un suo noto libro Damasio abbia voluto rimarcare “l’errore di Cartesio”, ponendo una forte ipoteca sulla solidità dell’ipotesi dell’esistenza di un principio extracerebrale autonomo chiamato ‘mente’.<sup>2</sup> In subordine emergono – con un buon apporto di descrizioni sperimentali – anche interrogativi sull’irriducibilità ‘umana’ degli stati di coscienza o sulla sua connotazione evolutiva espressamente ‘organica’ e ‘naturale’.

Di pari passo le neuroscienze consentono di accantonare definitivamente il parallelismo mente-computer (termine peraltro impreciso, da sostituire a mio avviso con l’espressione “elaboratore elettronico”), sostituendolo con vari altri modelli tra i quali emerge quello sostenuto da Gerald Edelman<sup>3</sup>, secondo il quale il cervello si forma attraverso due processi selettivi – la selezione naturale e la selezione somatica, strettamente connessa all’esperienza (teoria della selezione dei gruppi neurali o “darwinismo neurale”) – e su un terzo principio, il ‘rientro’, fondamentale per spiegare la genesi della mente cosciente. Il ‘rientro’ permette di spiegare l’interazione fra le mappe cerebrali e la sincronizzazione dell’attività dei gruppi neuronali, ed è riconosciuto come il meccanismo centrale per consentire la coordinazione spazio-temporale dei diversi eventi sensoriali e motori; esso permette l’integrazione degli stati neurali e si può riconoscere come la base fisiologica della coscienza. Secondo Edelman il cervello umano non riceve dall’ambiente informazioni univoche che può elaborare attraverso un calcolo, ma abbisogna di «una forma di coscienza che permette di costruire e di collegare fra loro scene trascorse e future ma anche [con] una forma superiore di coscienza che richiede lo sviluppo di capacità sintattiche e linguistiche» (Edelman e Tononi 2000, p. 129).

<sup>2</sup> Cfr. Damasio 1995.

<sup>3</sup> Cfr. Edelman 1995.

Una chiarificazione della configurazione umana della coscienza si avvale oggi anche dei risultati dei progetti di ricerca connessi alla scoperta dei neuroni-specchio, sui quali qui non mi soffermo. Mi limito a far propria l'osservazione conclusiva di Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, che vedono in tale studio «una base unitaria a partire dalla quale cominciare a indagare i processi cerebrali responsabili di quella variegata gamma di comportamenti che scandisce la nostra esistenza individuale e in cui prende corpo la rete delle nostre relazioni interindividuali e sociali» (Rizzolatti e Sinigaglia 2006, p. 183).

Rimangono naturalmente ancora molti aspetti da spiegare nell'attività cosciente del cervello. Soprattutto in riferimento al modo in cui le informazioni modulari che si presentano nelle diverse aree della corteccia cerebrale possono essere integrate in un pacchetto unico, possono cioè trovare una loro coerenza fluida e autobiografica nella coscienza di ciascuno di noi. Gli studi sperimentali legati soprattutto all'analisi degli effetti di lesioni cerebrali che colpiscono selettivamente la coscienza, come la negligenza spaziale unilaterale (*emineglect*), l'anosognosia, la paramnesia reduplicativa e la sindrome di Capgras, hanno chiarito varie funzioni degli emisferi cerebrali, conducendo a ipotizzare che l'emisfero sinistro svolgerebbe una funzione di interprete cosciente dell'informazione sensoriale.<sup>4</sup> L'autocoscienza troverebbe quindi la sua dimensione fisiologica, specificamente umana, nell'emisfero sinistro che svolge il ruolo dell'interprete, «la colla che tiene unita la nostra storia e crea il nostro senso di essere un agente coerente, razionale» (Gazzaniga 2009, p. 376). Da tale funzione deriverebbero le varie forme della conoscenza di sé (individuate da John Kihlstron e Stan Klein in quattro categorie: sé concettuale, sé narrativo, sé visto come immagine, sé come rete di tratti custoditi nella memoria episodica e semantica):

Io ritengo che sia l'interprete nell'emisfero sinistro a elaborare la teoria, la narrazione e l'immagine di sé, prendendo le informazioni da varie fonti, dallo “spazio di lavoro neurale” e da strutture di conoscenza, e mettendole insieme, per creare con il sé, l'autobiografia, dal caso informativo (Gazzaniga 2009, p. 378).

<sup>4</sup> Scrive Gazzaniga: «L'emisfero destro mantiene una traccia accurata degli eventi, lasciando così l'emisfero sinistro libero di elaborare e costruire inferenze a partire dal materiale presentato. In un cervello intatto, i due sistemi si completano a vicenda, consentendo di elaborare l'informazione senza dover sacrificare l'attendibilità» (Gazzaniga 2009, p. 371).

Nonostante sia ancora lungo il percorso per raggiungere una conoscenza sicura dei processi coinvolti nella coscienza umana, queste e altre indicazioni di ricerca consentono innanzitutto di rintracciare un successo di metodo: le neuroscienze nella loro efficacia ‘sperimentale’ hanno mostrato la capacità di osservare il cervello umano con strumenti che per molti versi possono essere paragonati al cannocchiale di Galileo. Il parallelismo permette di rintracciare il valore teorico e paradigmatico dei nuovi strumenti di *brain imaging* (dalla TAC, tomografia assiale computerizzata, alla PET, tomografia a emissione di positroni, basata sul riconoscimento del consumo energetico dei neuroni attivati, che si può misurare rilevando il consumo di ossigeno e il corrispettivo incremento del flusso sanguigno in una determinata area, alla fMRI, risonanza magnetica funzionale, che misura anch’essa il consumo di ossigeno e il flusso sanguigno in modo più sensibile e meno invasivo, in quanto non fa uso di composti radioattivi): come il cannocchiale ha mutato irreversibilmente l’immagine del cosmo, i nuovi strumenti di indagini disponibili per le neuroscienze stanno radicalmente mutando l’immagine della coscienza umana, l’immagine che gli uomini si sono fatti di se stessi.

Il ‘salto’ o la ‘rottura’ epistemologica rispetto alla tradizionale immagine filosofica della coscienza è ben evidente; come è evidente il legame problematico che si instaura con le riflessioni epistemologiche del primo Novecento. Come ha ben messo in luce Sinigaglia, filosofi-scienziati come William James, Henri Poincaré, Ernst Mach, ma anche filosofi attenti alle ricerche neurologiche come Maurice Merleau-Ponty, hanno proposto concetti come quello di “azione ideomotoria” (W. James) o concezioni senso-motorie dello spazio (Mach e Poincaré) o indagini fenomenologiche della percezione.<sup>5</sup>

Le mie brevi annotazioni intendono mostrare come intorno alla questione della coscienza umana possa darsi progresso in filosofia e come tale progresso si possa descrivere integrando efficacemente sapere scientifico e filosofico. Ma l’evocazione di un ‘progresso’ filosofico non deve far dimenticare la persistenza di riflessioni che, se pure prive delle attuali cognizioni scientifiche sul funzionamento del cervello, ponevano il problema della coscienza con forza e radicalità nel quadro di una visione antidualistica e materialistica. Vorrei chiudere dunque con una citazione da un pensatore che mi è particolarmente caro, Giacomo Leopardi, che attesta – a mio avviso – la possibilità di squarciare

<sup>5</sup> Cfr. Rizzolatti e Sinigaglia 2008, pp. 65-75, 126-127 e 136-137.

il velo di credenze e superstizioni spiritualistiche accumulatesi intorno alla coscienza con una nitida affermazione della “materia pensante”:

La materia pensante si considera come un paradosso. Se si parte dalla persuasione della sua impossibilità, e per questo molti grandi spiriti, come Bayle, nella considerazione di questo problema, non hanno saputo determinar la loro mente a quello che si chiama, e che p. lo innanzi era lor sempre saputo, un'assurdità enorme. Diversam. andrebbe la cosa, se il filosofo considerasse come un paradosso, che la materia non pensi; se partisse dal principio, che il negare alla materia la facoltà di pensare, è una sottigliezza della filosofia. Or così appunto dovrebbe esser disposto l'animo degli uomini verso questo problema. Che la materia pensi, è un fatto. Un fatto, perché noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire, altro che materia. Un fatto, perché noi veggiamo che le modificazioni del pensiero dipendono totalm. dalle sensazioni, dallo stato del nostro fisico; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo. Un fatto, perché noi sentiamo corporalm. il pensiero: ciascun di noi sente che il pensiero non è nel suo braccio, nella sua gamba; sente che egli pensa con una parte materiale di se, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co' suoi occhi, di toccare colle sue mani. Se la questione dunque si riguardasse, come si dovrebbe, da questo lato; cioè che chi nega il pensiero alla materia nega un fatto, contrasta all'evidenza, sostiene p. lo meno uno stravagante paradosso; che chi crede la materia pensante, non solo non avanza nulla di strano, di ricercato, di recondito, ma avanza una cosa ovvia, avanza quello che è dettato dalla natura, la proposizione più naturale e più ovvia che possa esservi in questa materia, forse le conclusioni degli uomini su tal punto sarebbero diverse da quel che sono, e i profondi filosofi spiritualisti di questo e de' passati tempi, avrebbero ritrovato e ritroverebbero assai minor difficoltà ed assurdità nel materialismo. Firenze, 18. Sett. 1827.<sup>6</sup>

#### BIBLIOGRAFIA

- Damasio, A. R. (1995). *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. (trad. it. di F. Macaluso). Milano: Adelphi. [1994]
- Edelman, G. M. (1995). *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neurali*. (trad. it. di S. Ferraresi). Torino: Einaudi. [1987]

<sup>6</sup> Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, autografo, pp. 4288-9.

- Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*. (trad. it. di S. Ferraresi). Torino: Einaudi.
- Gazzaniga, M. S. (2009). *Human - Quel che ci rende unici*. (trad. it. di L. Sparaci). Milano: Cortina. [2008]
- Oliverio, A. (2002). *Prima lezione di neuroscienze*. Roma-Bari: Laterza.
- Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Cortina.

Comunicazione

Il peccatore, ma non il peccato.

La democrazia e la frivolezza dei corpi

Paolo Bonari\*  
paolo.bonari@unifi.it

Se si scrive una storia politica dalla parte del piacere, dal punto di vista del piacere, del piacere dei corpi, si nota che ha molto a che fare con le vicende della democrazia, del totalitarismo e della teocrazia e spero di riuscire a svolgere una minima riflessione, al riguardo.

Gli esercizi di piacere del corpo, nella contemporaneità, si fanno sempre più noiosi, come si può notare dalla frenesia compulsiva con cui vengono ricercate forme di espressione di tale piacere che sembrano sempre più automatiche e prive di spirito. Il soggetto contemporaneo, di cui non conosciamo la posizione, nella parabola della modernità – sarà davvero una parabola? Sarà un'iperbole? –, sembra *soggetto a* forme di piacere ipostatizzate, sempre meno personali e, in quanto tali, obbligatorie e non liberatorie.

Alle radici della cristianità occidentale, sta una pratica di cui ha parlato Michel Foucault, nel corso di un suo seminario organizzato dall'University of Vermont nel 1982: si tratta dell'*exomolosis* (Foucault 1992, pp. 37-47) ed è il riferimento a tale pratica che giustifica il mio titolo. In essa veniva rovesciato il proverbio contemporaneo “si dice il peccato, ma non il peccatore”: a me questa consuetudine è sempre parsa un po' pruriginosa, proprio perché esprime il nostro interesse per quanto è stato commesso, piuttosto che per l'individuazione dell'attore: siamo davvero sicuri che sia liberatoria? Nell'*exomolosis* avveniva un tale ribaltamento: il peccatore si faceva avanti, non confessando ciò che aveva compiuto o, almeno, non indulgiando sui dettagli delle proprie azioni, ma riconoscendosi quale peccatore, indistintamente. L'*exomolosis* è sì un gesto di sottomissione, di affidamento della verità della propria anima alla comunità, un pubblico

\* Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze

riconoscimento dei propri limiti, ma è anche un riconoscimento di sé, in pubblico: un pubblico riconoscimento di sé.

Dire il peccato, ma non il peccatore, scatena la caccia al colpevole, fomenta il clima dei sospetti, fino all'individuazione della vittima involontaria – ovvero quella che viene indicata da altri, che non si mostra volontariamente –, probabilmente un innocente, almeno a seguire – anche in modo sommario – la teoria vittimaria di René Girard. Dire il peccatore, ma non il peccato, può provocare una benefica e comune, condivisa, chiamata di correità: alle radici della cristianità occidentale, sta il modello della vittima volontaria, colui che indica se stesso come il responsabile di certi peccati che non è obbligato a confessare, a verbalizzare.

Nell'area della visibilità, appare l'uomo; nell'area dell'invisibilità, vengono confinate le azioni dell'uomo. Entrando in scena, si ridiventa vergini, si riacquisisce continuamente la verginità perduta: è un passaggio di rigenerazione. L'esposizione del corpo peccatore permette di non dire i peccati, dire la verità su chi è stato consente di non dire che cosa questi abbia fatto: ci sembra contro-intuitivo? Nella contemporaneità politica, peraltro, si dice chi è stato, ma anche che cosa ha fatto: è uno spazio della visibilità totale, o totalitaria, dell'ottica invasiva.

Qual è il peccato di cui tutti ci macchiamo, quotidianamente? La frivolezza. Peccare, in questo senso, è curarsi di sé e del proprio corpo, ma non nella forma totalitaria dell'esibizione marziale dei muscoli e della perfezione formale. La democrazia è stata sempre dileggiata, dagli ideologi totalitari di ogni tempo, per la sua mancanza di serietà, per la sua mollezza: la democrazia non è una cosa seria, secondo loro. Tuttavia, è nella democrazia che la pratica della "cura di sé" (*epimeleia heautou*), che stava alla base della filosofia greca, gioca un ruolo fondamentale, come lo gioca nell'uscire dall'ideologia politica, dal pensiero chiuso del fondamentalismo e nel creare forme di resistenza anti-totalitarie. Converrà identificare, ai fini del nostro discorso, la "cura di sé" con il rispetto per se stessi e per il proprio corpo, per le debolezze del proprio corpo.

Tradizionalmente, si è soliti associare gli inizi della filosofia occidentale non alla massima del "curarsi di te stesso" (*epimeleistai heautou*), ma a quella, ben altrimenti nota, del "conosci te stesso" (*gnothi seauton*): ciò che è avvenuto, nella ricostruzione storica della filosofia greca, mi pare che non possa che essere definito che un trucco, una vera e propria truffa filosofica, dalle conseguenze secolari. Seguendo la ricostruzione foucaultiana delle linee

evolutive della filosofia occidentale (Foucault 1996, p. 112), si può comprendere come non fosse l'imperativo introspettivo quello preponderante, nella tradizione greca, ma l'altro, quello pratico. Per Foucault, i due imperativi danno luogo a due tradizioni filosofiche alternative: la prima, quella che obbedisce al "conosci te stesso", viene definita analitica; la seconda, quella del "curati di te stesso" è la tradizione critica, e sarebbe stata sconfitta, nella modernità epistemologica, a partire da Descartes, a tutto vantaggio dell'altra, grazie al perpetrarsi della truffa di cui sopra: quella dell'aver diffuso un'immagine falsificata della filosofia greca quale indagine dell'anima, un'indagine tutta rivolta alla conoscenza degli stati interiori.

In realtà, se i Greci hanno avuto un vantaggio, rispetto a noi, esso risiede proprio nell'essere stati un po' più furbi e nel non avere perso qualche secolo per decidere in che cosa consistesse l'essenza del sé: mi pare che la loro concezione del sé fosse processuale, ovvero che, messa tra parentesi l'indagine sulla reale natura di esso, essi avessero concluso che convenisse, nel frattempo, fare sì che il sé potesse curarsi di se stesso, ai fini di una trasformazione del soggetto: in definitiva, il sé si strutturava nell'azione, nel processo ascetico di miglioramento di se stesso.

«À bien y réfléchir, je dirais que "humanisme mou" est une formule purement redondante, et que "humanisme" implique de toute manière "mollesse"» (Foucault 1994, p. 615): queste sono parole di Foucault, pronunciate nel corso di un'intervista realizzata nel 1967, e mi sembrano parole decisive ai fini del mio discorso, perché voglio affermare che la democrazia funziona unicamente se prevede l'esercizio delle pratiche di sé e degenera, d'altra parte, in forme che definirei nichilistiche, nel caso in cui subentri alla "cura di sé" il disinteresse di sé e l'oblio di sé. E che cosa c'entra la frivolezza con tutto ciò? A Teheran, si vietano i rossetti, i trucchi, l'apertura delle *boutiques* occidentali e spero di riuscire a farvi capire il perché. Le democrazie sono quelle forme di governo poco serie che ammettono i corpi volontariamente rovinati, l'esibizione sfrontata del peccatore, il narcisismo gioioso o decadente.

Mi è capitato di leggere le pagine del diario che il giovane György Lukács teneva, al tempo dei suoi venticinque anni (Lukács 1983): sono rimasto scosso e mi è sembrato di essere riuscito a cogliere la verità delle sue riflessioni intime, della sua disperazione. In quelle pagine, si avverte come in nessun altro testo, forse, la volontà di un uomo di farsi intellettuale anche a costo della propria vita, e di negarsi ogni piacere, ogni cedimento ai piaceri del corpo.

Ecco: se si va a fare un'analisi minuziosa della ricorrenza dei termini che Lukács utilizza maggiormente, in quelle pagine, si nota una presenza inusitata, abnorme, proprio del termine "frivolezza". L'essere frivoli sarebbe, secondo l'autore, il peggiore peccato che gli uomini possano commettere: perché? Il giovane intellettuale Lukács si trova continuamente a mettere su carta il proprio disgusto, il disgusto che egli prova per se stesso, quando è costretto a concedersi una tregua dagli studi, o una passeggiata all'aria aperta, in qualche bella giornata di sole – alcune pagine sono state scritte nella nostra città, a Settignano, a pochi chilometri da noi: il sole italiano lo conobbe, Lukács: non si poteva sopportare, in quei frangenti, e sfogava tutta la delusione che gli derivava dal non riuscire a conformarsi all'immagine di sé che voleva rigidamente rispettare, quella di un intellettuale a tutto tondo, che non concedesse alcunché ai bisogni del proprio corpo.

Io ho sempre pensato che la lotta contro le ideologie e contro le tentazioni totalitarie sia da combattere dentro di noi, principalmente, e non negli altri: ciascuno pensi per sé e vedrà che avrà già fatto tanto, tantissimo, tutto. Mi pare che sia da rintracciare dentro di noi quella linea che divide il carnefice dalla vittima, il perseguitato dal persecutore, che la lotta sia tutta interiore: cedere alle tentazioni totalitarie significa aver ceduto all'idea che si possano plasmare, rifare gli altri come si è tentato di rifare, di plasmare se stessi: l'"uomo nuovo", il sogno di sempre dei totalitari, i più spietati ideologi hanno voluto crearlo al proprio interno, hanno voluto impersonarlo.

Un'*exomologesis* non religiosa significherebbe riuscire a riconoscerci peccatori del peccato più comune, quello dell'umanità, ovvero della "mollesse", della mollezza, della debolezza o della frivolezza, nella mia formulazione. Ammettere di subire il fascino della frivolezza significa essere democratici, perché amare la frivolezza – anche la frivolezza o soprattutto la frivolezza – degli uomini significa essere umanisti, proprio perché ci si riconosce come umani: vorrei quasi dire che la democrazia è tale perché si fonda sull'apprezzamento per le nostre piccole frivolezze umane. A che scopo? Uno degli scopi di sempre: la lotta contro l'ipocrisia, la tentazione di farsi giudici degli altri, il fariseismo.

## BIBLIOGRAFIA

- Foucault, M. (1992). *Tecnologie del sé*. In L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé* (pp. 11-47). Torino: Bollati Boringhieri.
- Foucault, M. (1994). *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*. In D. Defert, F. Ewald & J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. I 1954-1969 (pp. 601-620). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1996). *Discorso e verità nella Grecia Antica*. (trad. it. di A. Galeotti). Roma: Donzelli.
- Lukács, G. (1983). *Diario (1910-1911)*. (trad. it. di G. Caramore). Milano: Adelphi. [1981]



Book Review

Supersizing the Mind:  
Embodiment, Action and Cognitive Extension

Andy Clark  
Oxford University Press, Oxford, 2008

*Mirko Farina* \*  
farinamirko@gmail.com

*Supersizing the Mind* sets out a dazzling and bewitching account of Andy Clark's Extended Mind Theory. (EMT thereafter) The book begins as a manifesto, with a précis aimed at summarising Clark's more recent achievements. It goes on with a defence of the claim that mind, body and world intermingle in the service of adaptive success, thereby arguing against some recent critical attacks, and ends with a solid and balanced portrayal of the new embodied perspective. It consists of 3 parts, each of which contains cogent statements and compelling explanations chaperoned by witty and wisecracking critiques of potential opponents. The volume is further divided into 10 chapters, sorted with a specific purpose: to make the extended mind thesis a revolutionary hypothesis and a theoretical framework for cognitive science. Clark defends a conception of the mind that dares one to abandon virtually every vestige of the comfortably Cartesian standpoint. Cartesianism postulates, among other things, the superiority of the mind to the body. Mind and body are wholly separated and incommensurably opposed. The mind must be a non-bodily entity, a mental substance (*res cogitans*) isolated from the world which dominates the physical from above. Clark challenges such a view and does a striking job in presenting a vision of cognition in which the organism and its interactions with the environment takes center stage; an original portrait in which dynamic couplings with the milieu chaperon internal representations. This account promises to reconfigure our understanding of the relationship between brain, body and world. Minds are not encapsulated in the head nor are

\* School of Philosophy, Psychology and Language Sciences – University of Edinburgh

they exclusively embedded in the milieu; rather they emerge through the plastic, constitutive and dynamical ties which reciprocally and proactively interconnect them with the world by means of the lived body.

The EMT is a view about the location of the physical mechanisms of thinking and thoughts that envisions the emergence of augmented cognitive systems through the coupled combination of externally located resources, bodily manipulations, and in-the-head processing. It allows for distributed representations to extend into the environment and to transcend the boundaries of the cognitive architecture of the biological cognizer through dynamical couplings and cognitive loops. The EMT radically differs not only from any orthodox approach to cognitive science, but also from any embedded account of mind. It individuates certain circumstances under which thinking and thoughts (or better, the material vehicles that realize thinking and thoughts) are spatiotemporally distributed over brain, body and world, in “a such a way that the external (beyond-the-skin) factors concerned are rightly accorded fully-paid-up cognitive status” (Wheeler, forthcoming), and cognitive systems are taken «as reaching beyond individuals into their physical and social environments» (Clark and Wilson 2009). Accordingly, the main thesis of the book is that our thinking doesn’t solely happen in our heads by virtue of certain, undefined intracranial processes; rather it occurs in the dynamical and holistic interplay between neural structures, body and world as this reciprocal interaction constitutively moulds, shapes and augments our skills. As Clark pointed out “certain forms of human cognizing include inextricable tangles of feedback, feed-forward and feed-around loops: loops that promiscuously criss-cross the boundaries of brain, body and world”. Cognition ain’t all in the head; rather it embraces bits of the extracranial body and items in the world beyond. *Supersizing* thus offers an unremitting argument in favour of a view that sees cognition as a transcranial activity; an organism centred occurrence.

This lead us to the analysis of one of the main themes of the book. That is, the relationship between the EMT and functionalism. According to the canonical formulation of functionalism, “what makes something a mental state of a particular type does not depend on its internal constitution, but rather on the way it functions, or the role it plays, in the system of which it is a part” (Levin 2008). Classical functionalism therefore provides both a theoretical framework and a solid basis for the claim that creatures, whose minds happen to be scaffolded out of bio-physical constrains, may still be cognizers. The

EMT relies on such a view and fully embraces this perspective. One of the main arguments used in the literature to argue for the EMT is the Parity Principle. The Parity Principle forges a strong connection, an inextricable bond between functionalism and EMT by providing a well established platform for securing the multiple realizability thesis. That is, the thesis that same mental property can be implemented by different physical properties. The Parity Principle runs as follow:

If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, *were it done in the head*, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world is (so we claim) part of the cognitive process. (Clark and Chalmers 1998, p. 222)

Clark now revisits and further specifies its range:

it was meant to engage our rough sense of what we might intuitively judge to belong to the domain of cognition—rather than, say, that of digestion—but to do so without the pervasive distractions of skin and skull. (Clark and Chalmers 1998, p. 114)

Many objections have been raised against functionalism some of which also apply to the EMT. Rupert (2004, 2009) and Adams and Aizawa (2001, 2008) have consistently engaged the EMT, challenging Clark on many fronts. Many of these objections will be familiar to people who have kept abreast with the critical literature directed at the EMT in the past decade. These are, the worry about the causal-constitution conflation which generates the need for a mark of the mental (mark of the cognitive thereafter). The worry that there couldn't be a science of the extended mind and the question about how to individuate functional roles. Let me spend a few lines on each of these objections trying to summarize Clark's replies.

Adams and Aizawa have highlighted that it is not sufficient for genuine and authentic cognitive extension that thinking be spatially and dynamically distributed over brain, body and world in the sense that applies when some instance of intelligent behaviour is revealed to be causally dependent on the bodily exploitation of certain external props or aids. They have argued that the hypothesis of extended cognition confuses the claim that some problem solving behaviour is causally dependent on a part of the external environment for the claim that a part of the external environment can form a part of a cognitive process. Such a causal-constitution conflation would entail, on their account, the need for a mark of the cognitive to distinguish factors that are genuinely

parts of a cognitive system from factors that are only making a causal contribution. They have insistently argued that there must be such a mark in place prior to efforts to justify extended cognition. Without such a mark there wouldn't be any possible defence for the claim that cognition extends. But do we really need a mark of the cognitive? While, Wheeler in his forthcoming book (*The Extended X*, forthcoming) embraces such a perspective and believes that we must deploy a mark of the cognitive to argue for the EMT, Clark is quite suspicious about this claim. In the first instance, he shows that Adams & Aizawa tell us very little about non-derived representations and then he poses the following question: «Do Adams and Aizawa really believe that the cognitive status of some target process requires that process to exhibit all the idiosyncratic features of terrestrial neural activity?» (p. 93). In other words, to embrace their' view would cause us to scale new heights of anthropocentrism and neurocentrism. What is truly needed is, on the contrary, the constitutive dependence of mentality on external factors, the sort of dependence that Wheeler calls ontological distribution. «To demand identity of fine-grained causal role is surely to set the cognitive bar too high and way too close to home» (p. 93).

The second objection concerns the nature and «feasibility of the scientific enterprise implied by taking so-called transcranialism seriously» (p. 93). In its simplest form it says that «science tries to carve nature at its joints» (Adams and Aizawa 2001, p. 51). Adams and Aizawa have argued that transcranial extended processes, (such as those prescribed by the EMT) are unlikely to give rise to interesting scientific regularities. Out of the three this is certainly the weaker worry and Clark himself doesn't spend too much time in replying to it. His response is sharp and run as follows:

The argument from scientific kinds is doubly flawed. It is flawed by virtue of its rather limited conception of what makes for a proper scientific or explanatory enterprise. And it is flawed in its assessment of the potential for some form of higher level unification despite mechanistic dissimilarities. It is, above all else, a matter of empirical discovery, not armchair speculation, whether there can be a fully fledged science of the extended mind. (p. 96)

The last objection pertains to memory and is closely related with the first. Detractors of the Extended Mind have argued that a Parity Style Argument cannot be deployed to describe Otto's relationship with his notebook because the cognitive routines embracing biological memory significantly differs from those involving external stores of information. In particular, Adams and Aizawa

have argued that certain phenomena (such as that of negative transfer) would not exist for notebook entries, as these are distinctively developed in the bosom of biological memory. Moreover, Otto's "remembering" involves perception whereas Inga's memory does not. According to such critics, Otto's relation to the notebook wouldn't be identical to the relation a normal person would have to its reminiscences; likewise the notebook wouldn't be able to process genuine memory. Such a conclusion, on Adams and Aizawa's view, would substantiate the aforementioned scepticism, casting mighty doubts on the validity of the EMT. Clark replies as follows:

[the] claim was not that the processes in Otto and Inga are identical, or even similar, in terms of their detailed implementation. It is simply that, with respect to the role that the long-term encodings play in guiding current response, both modes of storage can be seen as supporting dispositional beliefs. It is the way the information is poised to guide reasoning [...] and behaviour that counts. (p. 96)

In other words, Clark denies the need of a fine-grained correspondence. What matters in his account is the coarse similarity between Otto and Inga. This coarse similarity is then exploited 1) to show that Otto's mind extends in his notebook; 2) to demonstrate that there is no logical base to distinguish between inner and outer contributions; 3) to deny the need for a mark of the cognitive.

Many accounts of mind take the body as a fixed entity, an immutable and unalterable entirety. Clark challenges such a mindset by picturing the body as a flexible, boundless and fully "negotiable" unit; thereby offering a fresh and challenging view aimed at describing the role of embeddedness for cognitive agents in cultural environments. The idea of scaffolding minds in the milieu becomes crucial and it guides us through the notions of incorporation and transparency. With these ends, *Supersizing* substantiates what *Natural Born Cyborgs* (2003) had only envisioned. According to Clark, cognitive agents alter their environments in an effort to enhance their cognitive capacities. The dynamical coupling with embedded interactive features (such as sensory substitution devices) via cross-modal multisensory integration, directly exploits our innate neural opportunism, opening us to augmented processes of deep biotechnological symbiosis. Such symbiotic processes are carried out by means of incorporation. Incorporation of non-bodily artefacts into body representations involves radical changes both in motor and perceptual capacities. Such diachronic inclusions profoundly alter our peripersonal space,

allowing our body schema to extend along the wielded tool and incorporate it. Once the apparatus becomes incorporated, tool-use results into a feeling of transparency in which the contrivance itself co-enables a new form of experience. In other words, such couplings exploit the plasticity of our brain to couple with highly modular, portable, adaptive and non-invasive interfaces (Clark suggestively calls such interfaces “mind enhancing tools”), so as to give rise to significant somatosensory and cognitive extension.

In the third part of the book, Clark tries to restrain the ambitions of those who have pushed the embodied perspective beyond its limits. Primary object of his critique is Alva Noë. Clark believes that Noë went wrong in attributing too much dependence of perceptual experience on features of the body. In a number of co-authored papers written with Susan Hurley and Kevin O’Regan, Noë has promoted the idea that perception is a function of (implicit) knowledge of sensorimotor contingencies. This claim has been further developed both in *Action in Perception* (2004), and in the more recent *Out of our Heads* (2009). Here Noë puts forward the idea that the qualitative character of an organism’s experience is determined by its particular sensory organs. Such a qualitative character is identified with specific sensorimotor contingencies. Differences in sensory apparatus give rise to differences in sensorimotor contingencies. Therefore, on Noë’s view, differences in sensory apparatus yield differences in qualitative experience. On Clark’s account, Noë is guilty of *sensorimotor chauvinism*, as he «holds, without compelling reason, that absolute sameness of perceptual experience requires absolute sameness of fine-grained sensorimotor profile» (p. 177). And Clark continues:

strong sensorimotor model of perceptual experience do us a service by foregrounding embodied skills and eschewing appeals to qualia as traditionally conceived. But they fail to do justice to the many firewalls, fragmentations, and divisions of cognitive labour that characterize our engagements with the world our senses reveal. (p. 195)

So, why not replace this common sensorimotor currency, with a more complex picture which allows certain organisms with dissimilar perceptual capabilities, or different modes of interacting with the world, to have analogous perceptual occurrences? In other words, why not assume that some perceptual experiences are impassive or unresponsive to differences in sensorimotor contingencies?

The last two paragraphs lead us to the final section of this review, in which I briefly analyse the possibility for Extended Consciousness and cast some

doubts on Clark's view. *Supersizing* contains the seeds of a bounded intracranial account of Consciousness. Such an account has been further argued for by Clark in a recent article (Clark 2009), where he has explicitly denied the existence of extended conscious experience. The argument he provides to corroborate his claim is strictly functionalist and, as far as I am concerned, a little too conservative. Consider in this context sensory substitution devices. Clark accepts that SSDs could realise new kinds of experience, but he holds that the machinery of consciousness remains pretty much in the head. Clark is committed to the possibility of SSDs contributing to the realisation of new kinds of experiences because such a possibility 1) promises to stretch and further enrich our understanding of cognition; 2) would in turn corroborate his active externalist account. (The view that sees cognition as continuous with processes in the environment). He nevertheless believes that «it seems far from plausible that consciousness extends outside the head» (p. 223). New kinds of occurrences can only be experienced because of the constitutive contribution of the organism. In other words, the naked brain taken on its own could perfectly do the job without the need of any external resource. The couplings with the technological domain wouldn't therefore significantly affect the machinery of consciousness. I want to say something slightly different and perhaps push Clark's claim a little bit further. Through the coupling with such devices, the agent acquires novel sensorimotor contingencies; he develops new somatosensory connections, masters new skills and experiences new occurrences in a way that would have been impossible without them. Sensory Substitution thus stretches the bounds of cognition, as well as those of perceptual awareness. We put forward the idea that "if perceivers using sensory substitution devices do count as extended cognitive systems, the experiences they enjoy should also be counted as extended conscious experiences" (Kiverstein and Farina, in progress).

Where Clark sees only an alteration of the content underlying conscious experience, we envision an extension of the machinery of consciousness itself. We therefore postulate an alteration of the mechanism underlying conscious experience.

*Supersizing* sets, in a masterly manner, the stage for the next round of theoretical speculations in this area, fabulously interweaving lots of different disciplines in the service of philosophical Truth. Highly accessible, judiciously written and visionary conceived, it will turn you "into a smarter, deeper and more insightful person" (Chalmers, preface). The book is written for academic

professionals and deals with sophisticated topics, but Clark's admirable style makes it very enjoyable reading. Enlightened reasoning, stylish arguments, intense prose and witty digests make it well worth your time. Rigorous and pragmatic as Dewey, bright and sharp as Feyerabend, visionary and demiurgic as Merleau-Ponty; Clark will passionately enthuse new generations of thinkers. A philosophical masterpiece.

## REFERENCES

- Adams, F., & Aizawa, K. (2001). The Bounds of Cognition. *Philosophical Psychology*, 14(1), 43-64.
- Adams, F., & Aizawa, K. (2008). *The Bounds of Cognition*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Clark, A. (2003). *Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence*. New York: Oxford University Press.
- Clark, A. (2009). Spreading the joy: Why the machinery of consciousness is (probably) still in the head. *Mind*, 118(472), 963-993.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- Clark, A., & Wilson, R. (2009). How to Situate Cognition Letting Nature Take Its Course. In P. Robbins & M. Aydede (Eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. New York: Cambridge University Press.
- Kiverstein, J., & Farina, M. (in progress). *Sensory substitution, plasticity, and extended consciousness*. John Benjamins collection.
- Levin, J. (2008). Taking Type-B Materialism Seriously. *Mind and Language*, 23(4), 402-425.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Noë, A. (2009). *Out of our Heads*. New York: Hill & Wang.
- Rupert, R. (2004). Challenges to the Hypothesis of Extended Cognition. *Journal of Philosophy*, 101(8), 389-428.

Rupert, R. (2009). *Cognitive Systems and the Extended Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Shapiro, L. (2009). *Review of Supersizing the Mind*.  
<<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=16245>>

Wheeler, M. (forthcoming). *Extended X: Recarving the Biological and Cognitive Joints of Nature*.

Wheeler, M. (forthcoming). In defence of functionalism. To appear in R. Menary (Ed.), *The Extended Mind*. MIT Press.



Recensione  
Il Tunnel dell'io.  
Scienza della mente e mito del soggetto

Thomas Metzinger  
Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010

*Matteo Baccharini*\*  
bccmtt@unife.it

“Ogni teoria che compia progressi è destinata originariamente a essere inizialmente controintuitiva”, avvertiva il filosofo Daniel Dennett. Proprio da questa riflessione prende idealmente le mosse Thomas Metzinger – nel suo *Il tunnel dell'io* – per raccogliere la sfida della coscienza, cercando di riproporre il problema in modo da renderlo accessibile anche a un pubblico di non specialisti. Una scelta simile non deve stupire, poiché si tratta di un interrogativo che tutti, prima o poi, ci siamo posti almeno una volta nella nostra vita. Ognuno di noi infatti ha cercato almeno una volta, non necessariamente ricorrendo a termini tecnici, di capire che cos'è quella cosa che – affidandoci al senso comune – chiamiamo “sé”, o di capire che cosa possa significare attribuire a qualcuno la qualifica di soggetto.

Si tratta senza ombra di dubbio di domande che sono state e stanno tutt'oggi al centro di molti dibattiti scientifici e filosofici, ma che al tempo stesso – e è sicuramente questa la tesi portante di *questo libro* – poste così sono destinate a rimanere irrisolte. Nessuno infatti, a ben vedere, “è mai stato o ha avuto un sé” – come si dice all'inizio dell'Introduzione – e l'unico modo in cui possiamo parlare di soggetto è paragonandolo a un mito – come recita invece il sottotitolo di *questo libro*.

Si tratta, però, di un'assunzione che va motivata e non semplicemente postulata, in quanto del tutto opposta alla nostra esperienza comune. Nel momento stesso in cui ammettiamo di stare provando un'esperienza cosciente, ammettiamo implicitamente anche l'esistenza di un qualche cosa – che possiamo chiamare anima spirito o mente, a seconda della tradizione cui facciamo riferimento – capace di provare esperienze coscienti e soggettive.

\* Università di Ferrara

Ben consapevole della necessità di confrontarsi con argomentazioni di questo genere, Metzinger propone di risolvere la questione introducendo la metafora del *Tunnel dell'io*, cercando in questo modo di tracciare un quadro teorico generale al cui interno poter coniugare i contributi più rilevanti delle scienze cognitive, delle neuroscienze e delle scienze umane.

L'immagine è di chiara, nonché esplicita, derivazione platonica. Come i prigionieri protagonisti del mito raccontato da Socrate nel libro VII della *Repubblica*, anche noi, esseri viventi appartenenti alla specie *Homo sapiens*, vivremo in una condizione di immobilità, obbligati a fissare un muro su cui compaiono delle ombre che noi scambiamo ingenuamente per oggetti reali. Non ci troviamo più, però, all'interno di una caverna, e la nostra prigionia non si sviluppa più bidimensionalmente nei confronti di una parete, quanto piuttosto in relazione alle molteplici dimensioni che possono avere rappresentazione all'interno del nostro sistema nervoso centrale. Di conseguenza, il mondo che noi ingenuamente consideriamo reale non è altro che una proiezione fenomenica di un mondo estremamente più ricco e articolato, cui però non possiamo avere accesso a causa della presenza delle pareti del nostro tunnel.

Consapevole del fatto che un ragionamento simile potrebbe essere difficile da accettare, in *questo libro* Metzinger si propone di accompagnare il lettore in un tour all'interno del tunnel dell'io, alla scoperta della sua geografia e della sua struttura. Ne risulta una storia accattivante, scioccante nella sua *pars destruens* e a tratti addirittura provocatoria nella sua *pars costruens*, cui però va attribuito l'indiscutibile merito dell'onestà intellettuale e della chiarezza cristallina. La ricchezza di *questo libro*, però, non risiede solo nel tentativo – peraltro perfettamente riuscito – di descrivere in modo semplice e intuitivo le caratteristiche proprie del tunnel dell'io, ma anche e soprattutto nell'aver inserito questa teoria della coscienza all'interno di un contesto concettuale decisamente più ampio e multidisciplinare – grazie anche al contributo di eminenti neuroscienziati e psicologi del calibro di Singer, Gallese e Hobson – in cui la riflessione del filosofo si dimostra inestricabilmente legata alla pratica del ricercatore scientifico.

Recensione

## La cura di sé come processo formativo

Franco Cambi  
Laterza, Roma-Bari, 2010

*Riccardo Furi*

L'ultimo lavoro di Franco Cambi, docente di Pedagogia generale all'Università di Firenze e Presidente del Centro italiano per la ricerca storico-educativa, *La cura di sé come processo formativo* (Laterza 2010) si presenta nella sua struttura editoriale come una raccolta di saggi e studi, alcuni già usciti in volumi collettivi, altri inediti. Tale struttura rimarca l'impegno profuso in un programma di ricerca, pedagogico e meta-pedagogico, intrapreso dall'autore fin dal 2005 e che ha notevolmente influenzato studi più formali come *Metateoria Pedagogica*, o il più recente *Pedagogie critiche in Europa* (2009).

L'argomento di questa ricerca riguarda una categoria concettuale chiave per la contemporanea Pedagogia occidentale: la cura di sé, o *cura sui*, come frequentemente la troveremo definita nel testo. Una categoria che nella sua declinazione teoretica esprime anche un'interpretazione de-ontologica delle discipline che ne seguono i fondamenti teorici, come la Pedagogia, scienza sociale che più di tutte si è strutturata intorno al concetto di *cura sui*, ma non la sola. La prima parte dell'opera ci introduce infatti il concetto generale della cura di sé e come si riveli strumento fondamentale, sia teorico che meta-teorico che pratico, di tutte le discipline che regolano lo scibile e la tecnica *humana* oltre che progetto riflessivo della formazione dell'individuo come *persona*, sociale, professionale, emotiva. Il testo si svolge in quattro parti argomentative e soddisfa esaustivamente le questioni poste sull'argomento sia dal punto di vista storico-bibliografico tanto che puramente teoriche; la maggior forza argomentativa tuttavia risiede nella presentazione delle pratiche formative in cui la cura di sé si realizza.

Chiaramente espresso nell'introduzione, Franco Cambi esorta il, non già lettore, ma fruitore del volume ad interpretare l'opera come un vero e proprio strumento: "un *vademecum* riflessivo per «abitare» la formazione e in essa portare a piena consapevolezza dei mezzi e dei fini quel processo che sviluppa l'*anthropos*" come egli stesso dice. Una sorta di bussola che possa indicare

quali direzione l'uomo moderno può intraprendere nel proprio viaggio per attraversare la realtà *liquida* di oggi. Il viaggio, quindi, come momento formativo assoluto, come percorso si svolge attraverso le parole dell'autore, dalla prima parte in cui si delineano le caratteristiche generali della *cura sui*, ad una seconda peculiarmente rivolta all'importanza che questa ha nella disciplina pedagogica e meta-pedagogica, dove oltre che fondamento intrinseco diventa vero e proprio strumento didattico con cui si fa Pedagogia e di cui la Pedagogia è fatta.

La terza parte e la seguente mostrano invece l'uso soggettivo che si può fare della cura di sé: come intraprenderla o rafforzarla, definendola, ed insieme ad essa definendo se stessi. Senza sminuirne il resto, questa è sicuramente la parte più originale sia per l'aspirante pedagogista che per ogni soggetto che voglia sviluppare la propria *humanitas*: è con non comune naturalezza che dalla terza parte, spartiacque dell'opera, l'autore trasforma il lettore in soggetto, attivo e responsabilizzato formatore di sé e non più passivo contenitore nozionistico ed il libro non più un programma di ricerca della cura di sé ma l'esperienza stessa della *cura sui*.

Recensione  
L'attore sportivo.  
Azione collettiva, sport e cittadinanza

Nicola Porro  
La Meridiana, Bari, 2006

*Alessia Tampieri*  
tampieri.a@gmail.com

Il concetto di fondo, implicito eppure potente in ogni pagina di questo testo, è quello che, per parafrasare un'espressione foucaultiana, potremmo definire "onnipresenza dello sport": *lo sport è dappertutto*.

Alla base delle considerazioni che hanno portato alla genesi di quest'opera vi è la convinzione che lo sport, e più in generale la formazione sportiva, sia analizzabile come una sorta di *cantiere in formazione*: tramite lo studio delle organizzazioni sportive, dei linguaggi e della storia nazionale dello sport, Porro sfida la distanza concettuale fra attività sportive e sociologia, criticando la trascuratezza dello sguardo con il quale le scienze sociali si rivolgono allo sport.

L'opera, che si colloca all'interno della collana PER SPORT, curata da CSI (Centro Sportivo Italiano) e UISP (Unione Italiana Sport Per Tutti), ripercorre da un lato il meglio della ricerca scientifica e dall'altro le trasformazioni del sistema sportivo – in relazione al ruolo educativo dello sport e della cultura –,

per accrescere la consapevolezza del ruolo sociale e della responsabilità pubblica, che sono elementi nevralgici nella definizione dell'identità [...] degli attori sportivi. (p. 11)

Tentativo di dare una risposta in questa direzione ai cambiamenti in atto nella società, questo testo si potrebbe definire «più che un lavoro di sociologia dello sport, [...] un compendio di sociologia il cui baricentro tematico è lo sport» (p. 11).

Il mercato dello sport coinvolge milioni di persone di età e abilità assai diverse fa loro; all'espandersi della domanda è ovviamente seguita una estrema diversificazione dell'offerta proposta dalle varie organizzazioni sportive.

Ma, sostiene l'autore, nella realtà sportiva persiste un deficit di regolazione

e di sostegno pubblico, persiste un'inadeguatezza degli strumenti concettuali e metodologici con cui mal si destreggiano anche le neonate facoltà di scienze motorie; e sono proprio queste le lacune che Porro cerca di colmare in un testo che coniuga storia e ricerca scientifica, e che, soprattutto, possa fornire nuovi stimoli allo sport e agli sportivi.

Le scienze sociali, infatti, hanno iniziato solo di recente ad occuparsi dello sport come fenomeno di azione collettiva, come sistema culturale specifico; e tuttora, il risultato dell'analisi spesso propone esclusivamente affreschi antropologici – quali la rivoluzione della corporeità, la mitologia della prestazione e del campionismo – o denunce morali – come, per esempio, il doping farmaceutico e amministrativo, le cupole del calcio, la violenza e la colonizzazione mediatica) oppure ancora una critica della spettacolarizzazione sportiva – come il lampante caso del calcio.

La causa di questo deficit di visibilità sociologica, anzi vera e propria assenza di una sociologia delle organizzazioni sportive, secondo Porro, sarebbero proprio questi

approcci e letture che si sono serviti di prestiti culturali e che hanno mutuato metodi e strategie di ricerche dedicate ad altre problematiche, per lo più senza produrre apprezzabili sforzi di adattamento e acclimatamento al sistema sportivo. (p. 13)

Nel far decollare la sua analisi, l'autore propone quindi un avvio originale: l'elaborazione del concetto di "attore sportivo", costruito che vuole colmare la tradizionale scissione epistemologica fra soggetto individuale e organizzazione sportiva.

Prendendo le mosse da questo punto di vista, infatti, si può indirizzare fruttuosamente una riflessione sullo sport, un sistema, cioè, che coniuga in maniera ambigua e multidimensionale regole universali (stabilite dalle sedi istituzionali) ed esperienze individuali (come per esempio la partecipazione volontaria dei praticanti).

Sfruttando dunque questa duplice dimensione dell'attore sportivo – dimensione che coniuga collettivo e individuale, dentro e fuori, io e mondo – Porro raggiunge il suo obiettivo: un ritratto del mondo dello sport come fenomeno di massa che comprenda sia un approccio teorico che verificabilità empirica, i cui protagonisti sono l'attore sportivo e le logiche d'azione da questi prodotte.

Recensione  
Memorie Olimpiche

Pierre De Coubertin  
Mondadori, Milano, 2003

*Cosimo Di Bari* \*  
cosimo.dibari@tin.it

La traduzione delle *Memorie Olimpiche* di Pierre De Coubertin, a più di un secolo dalla rinascita delle Olimpiadi – o, meglio, dalla nascita dei Giochi Olimpici dell’epoca moderna –, offre un dettagliato ritratto del barone francese che ostinatamente decise, spesso isolato e incompreso, di rilanciare (e di proporre) l’olimpismo come valore autenticamente formativo e democratico. Questi ricordi, dati alle stampe nel 1931 sotto forma di *mémoires*, conducono il lettore ad un percorso duplice: tra i principi teorici della pedagogia sportiva del barone francese, ma anche tra le sue abilità diplomatiche e organizzative, senza le quali le Olimpiadi difficilmente sarebbero arrivate fino ai giorni d’oggi.

Il testo di De Coubertin, scandito soltanto da pochi riferimenti teorici ai concetti-chiave della sua pedagogia sportiva, acquista profondità e densità soprattutto grazie ai saggi introduttivi. I contributi, teorici e storici al tempo stesso, conducono il lettore nel contesto culturale europeo a cavallo tra ‘800 e ‘900 e tracciano le linee guida del pedagogo – sì, pedagogo: come spiega Franco Cambi – De Coubertin. Alla fine del XIX secolo, tra industrialismo e Stati nazionali – fa notare Gaetano Bonetta – si sviluppa la consapevolezza che la formazione del soggetto non possa prescindere da una educazione del corpo. Pierre de Coubertin, affascinato e influenzato sia dal modello educativo inglese che da quello tedesco – e ispirato da principi etici, politici, sociali come da finalità salutiste e igieniste –, sintetizza ed interpreta teorie e pratiche diffuse in tutta Europa e individua l’attività sportiva come il “fulcro qualificante” di tutti i processi formativi.

Franco Cambi rintraccia la “vocazione pedagogica” del complesso intellettuale francese. Che è *soprattutto* un pedagogo. Cambi traccia una

\* Dipartimento di Scienze dell’Educazione – Università di Firenze

bio-bibliografia che consente di evidenziare i punti cardine della innovativa riflessione dell'intellettuale-pedagogista. Tra *respect mutuel, équilibre e religio athletae*, sono riscontrabili in De Coubertin le linee di una pedagogia che si rivolge sia alla società di massa che all'uomo planetario. Di una pedagogia che aspira alla formazione morale e civile del cittadino, secondo un ideale democratico fondato sulla partecipazione e sulla responsabilità. Rosella Frasca offre un interessante intreccio storico, tra la genesi del movimento olimpico e la ricostruzione delle Olimpiadi nell'Antica Grecia; il suo saggio introduttivo individua anche i limiti delle idee del barone francese, il cui "isolamento" e la cui scarsa chiarezza sono anche da ascrivere «alla mancanza di un supporto filosofico teoreticamente delineato» (p. LIII).

Grazie ai saggi dei tre pedagogisti (e storici della pedagogia) che introducono il testo, biografia, auto-biografia e bibliografia interagiscono tra loro, aiutando a restituire di De Coubertin un'immagine complessa. Di un personaggio in parte estraneo al suo tempo ("non afferravano il mio pensiero"), ma anche interprete di valori, ideali e modelli che si sarebbero diffusi capillarmente nel mondo occidentale. Pur coinvolgendo attori politici e sociali nell'organizzazione di ogni edizione, egli capisce la necessità di un organo quale il CIO che gli garantisca indipendenza da altri poteri. E cerca spesso di essere "uomo solo" per avere le "mani libere" e scansare gli inevitabili conflitti: il testo tradotto da Maria Luisa Frasca mette a fuoco come l'utopico progetto si scandisca costantemente tra entusiasmo (spesso dovuto al fraintendimento) e scetticismo (spesso dovuto a prese di posizione politiche), tra approvazione ed indifferenza. E manifesta l'ostinazione del barone che riesce a dar vita alla prima edizione ateniese del 1896, alla seconda parigina del 1900, alla terza statunitense del 1904 (che lo lasciò molto perplesso, in particolare per gli *Antropological days*) e alle successive fino all'interruzione per la Grande Guerra, dimostrando al tempo stesso abilità persuasive, diplomatiche ed organizzative. Come ci suggeriscono queste *Memorie* – e come potrebbe consentire un'attenta lettura della "Revue Olympique", spesso citata nel testo –, la "battaglia" di De Coubertin si rilancia ciclicamente per ogni edizione e, possiamo forse sostenere, culmina con la pubblicazione nel 1930 della "Carta della riforma sportiva", che sancisce per il barone francese la riuscita del suo progetto e la consacrazione dei giochi all'insegna del motto *Citius, altius, fortius* e di quella *religio athletae* che contrassegna tutto il suo pensiero. All'insegna di valori che, pur tra tutt'altro che pacate insidie (tra

mediatizzazione, spettacolarizzazione, professionismo e doping), sono ancora oggi attuali e pregnanti per ogni edizione delle Olimpiadi moderne.



Recensione  
Soggetti di desiderio

Judith Butler  
Laterza, Bari, 2009

*Alessia Tampieri*  
tampieri.a@gmail.com

Quando i filosofi, nel loro sforzo di divenire filosofi, non hanno espunto o soggiogato il desiderio umano, essi si sono accorti che la verità filosofica è la vera essenza del desiderio. Che la strategia sia la negazione o l'appropriazione, la relazione filosofica con il desiderio è stata prepotente e diretta. (p. 3)

Probabilmente Judith Butler, ventottenne all'epoca in cui scrisse questo testo, doveva avvertire molto chiaramente la pericolosa – ed a maggior ragione affascinante – presa del desiderio sul pensiero umano.

Ancor prima di avere compreso i suoi stessi confini, il soggetto (questa sfuggente entità i cui caratteri sembrano essere ancora in via di definizione) avverte pulsioni di possesso verso qualcosa che è fuori da sé, ne esperisce l'irriducibile alterità, ripensa se stesso in virtù di questa distanza. Prima di chiederci “Che cosa è il soggetto?”, dunque, dobbiamo riflettere sulle sue pulsioni e sul modo in cui queste lo determinano; dobbiamo, in altri termini, chiederci cosa è il desiderio.

Lo studio della Butler – opera prima che le fruttò il dottorato di ricerca in Filosofia a Yale nel 1984 – propone un'indagine circa un particolare percorso del desiderio, quello operato, cioè, da un soggetto desiderante universale ed astratto, «che non ha nome né genere» (p. XXV).<sup>1</sup> Movendo dalle considerazioni hegeliane sul desiderio e sul riconoscimento, l'autrice apre poi il ventaglio dell'analisi nel senso della ricezione del filosofo tedesco nei pensatori della Francia del Ventesimo Secolo: Kojève, Hyppolite, Sartre, Lacan, Deleuze e Foucault.

<sup>1</sup> L'autrice stessa tiene a fare questa precisazione, certamente in linea con l'impostazione alla base hegeliana di questo scritto. Tuttavia, tale precisazione mi pare notevole soprattutto considerando la direzione che i suoi studi avrebbero successivamente preso e tramite i quali la Butler ha raggiunto notorietà internazionale: l'analisi di soggettività ben radicate in un genere e con questo in conflitto, cioè la teorizzazione del pensiero femminista, i *gender studies* e la *queer theory*.

Vediamo quindi la concettualizzazione del desiderio così come Hegel la presenta nella *Fenomenologia dello spirito*.

In Hegel, il desiderio corrisponde al principio permanente di autocoscienza: il soggetto, che vuole conoscere se stesso, vuole allo stesso tempo trovare anche il mondo esterno nella sua interezza; il suo desiderio, in altre parole, consiste nella necessità di scoprire l'intera dimensione dell'alterità come una riflessione di se stesso: «è l'alterità che sollecita l'autocoscienza, inducendola ad articolarsi in quanto desiderio» (p. 39). Proprio poiché la coscienza è in questo senso riflessiva –deve divenire altro da sé al fine di conoscere se stessa–, e poiché, in quanto esterna a sé nel momento in cui si rapporta a ciò che è altro da sé *desiderandolo*, è autocoscienza, possiamo quindi capire che il desiderio altro non è che desiderio-di-riflessione: desiderio, cioè, di identità con qualcosa che sembra differente. Per questa ragione, per la ricerca di identità come motore del desiderio, Hegel sostiene che l'esperienza del desiderio è il modo di porre il problema dell'identità umana: l'autocoscienza, di cui il desiderio è espressione, coincide con lo sforzo costante di superare l'apparente disparità ontologica tra coscienza e mondo. Un passo successivo del percorso verso l'autocoscienza porta il filosofo tedesco a teorizzare il problema del riconoscimento e del ruolo dell'Altro come parte attiva in tale percorso; analizzando le figure hegeliane del servo e del padrone la Butler focalizza l'attenzione su un tema, quello del rapporto conflittuale con l'alterità, che ricoprirà un posto centrale nella riflessione del secolo a Hegel successivo:

Nello sforzo teso ad ottenere la riflessione del sé attraverso il riconoscimento di e da parte dell'Altro, questo soggetto scopre che la propria dipendenza non è solo uno dei suoi tanti attributi, ma è il suo stesso sé. L'interdipendenza che costituisce questo nuovo soggetto è ancora desiderio, ma un desiderio che cerca una soddisfazione metafisica attraverso l'articolazione della posizione storica del soggetto in una data comunità. (p. 66)

Riguardo alla ricezione francese di Hegel, la Butler considera in primo luogo l'elaborazione del desiderio e dell'agire storico in Alexandre Kojève. Punti chiave di questa riflessione sono il problema dell'azione umana, la creazione del significato e le condizioni sociali necessarie alla costruzione di soggettività pensabili storicamente. Kojève parte dall'idea che il soggetto sia necessariamente confinato all'interno di un tempo storico e legge dunque Hegel per sviluppare un'antropologia dell'esperienza storica in cui la

trasformazione del desiderio in azione e il riconoscimento universale come obiettivo di tale azione divengono caratteristiche salienti dell'agire storico.

Questa calante certezza della propria posizione caratterizza anche un altro autore preso in esame dalla Butler: Jean Hyppolite.

Questi intende la suddetta posizione del soggetto nel senso di temporalità dell'identità: l'esperienza che il soggetto fa del tempo è condizionata, e in realtà determinata nella sua stessa origine, dalla consapevolezza del tempo limitato e, dunque, della morte. È la paura della morte, secondo Hyppolite, a causare l'individuazione – intesa come consapevolezza di voler lottare per la Vita e per la Morte, rifacendoci alla terminologia hegeliana. In quest'ottica, il desiderio

rappresenta il tentativo di fuga dalla vulnerabilità e dal nichilismo dell'essere positivo attraverso la trasformazione del corpo finito in espressione di negazione, ossia di libertà e potere creativo. Il desiderio cerca di sottrarsi al verdetto di morte anticipando il proprio potere – il potere del negativo. (p. 101)

Il desiderio, in Hyppolite, afferma quindi se stesso come progetto impossibile – e il sentimento che ne deriva è quell'inquietudine imprescindibile che caratterizza il vivere; la possibilità di una soddisfazione ultima è negata, e proprio questa ostinazione del desiderio costituisce la temporalità umana.

L'inevitabile frustrazione causata dalle esigenze temporali sull'esistenza umana forma dunque un soggetto di desiderio il cui agire pertanto è un agire paradossale, «un progetto la cui realizzazione deve restare *immaginaria*» (p. 103). Il progetto di stabilire un'unità ontologica con l'alterità è costantemente ostacolato dal movimento temporale che mina l'acquisizione di ogni qualsivoglia unità.

L'idea che il desiderio possa ottenere soddisfazione solo negando la temporalità viene ripresa da un altro pensatore francese, Jean-Paul Sartre.

L'idea sartriana per “realizzare l'irrealizzabile” consiste nella formulazione dello *stato immaginario*: solo in questo stato, infatti, può essere trattenuta una presenza a-temporale, «una temporalità trasfigurata che ci sospende provvisoriamente dalle esigenze di transitorietà e auto-alienazione perenni e che costituisce l'ideale di soddisfazione» (p. 107). Ma se consideriamo come questo desiderio, chiamiamolo desiderio-di-essere del soggetto, sia un desiderio governato dalle possibilità, piuttosto che dalle attualità, ben possiamo capire come Sartre fundamentalmente iscriva una *frattura* nell'unità soggetto-desiderante/mondo-esterno che era stata postulata da Hegel: in

questo senso, infatti «è precisamente la dimensione del meramente possibile che condiziona il desiderio; le condizioni del desiderio sono le *non-realtà* delle nostre vite» (p. 112).

Quindi la Butler ci presenta, forse con sadico piacere, ad un autore dal quale verremo privati anche dell'unica certezza rimasta –quella della coerenza interna alla coscienza.

Il desiderio non può più essere considerato come ciò che rivela, esprime o tematizza la struttura della coscienza, ma, piuttosto, come il momento in cui si dà l'opacità della coscienza. Il desiderio è ciò che la coscienza, nella sua riflessività, cerca di *nascondere*; [...] deve essere inteso come l'incoerenza interna alla stessa coscienza. (p. 207)

Il personaggio, noto internazionalmente per il suo essere criptico, è Jacques Lacan. Provando abilmente a decifrare i suoi scritti, la Butler ci spiega come il desiderio, in quest'autore, sia quindi da un lato uno sforzo per dissolvere il soggetto –primo nemico in quanto ostruisce la strada verso il soddisfacimento del piacere-, e dall'altro la prova stessa dell'impossibilità di recuperare tale piacere. Il desiderio è, allora, destinato ad una vita immaginaria in cui il soggetto è *ossessionato* e condizionato da una «memoria libidinale» (p. 208) che non si può assolutamente recuperare.

La Butler chiude quindi in bellezza la sua analisi della ricezione francese di Hegel evidenziando il tema del desiderio nel pensiero di due filosofi del ventesimo secolo, i quali condividono con Lacan la tesi del soggetto come costruito totalmente immaginario: Gilles Deleuze e Michel Foucault.

Deleuze trae da Nietzsche l'idea che il desiderio possa essere disgiunto dalla negatività: il soggetto della tradizione hegeliana sarebbe «falsa apparenza dell'autonomia» (p. 230), poiché, in quanto manifestazione della moralità dello schiavo – era lui, infatti, nella «Fenomenologia dello spirito», a portare a termine il percorso verso l'autocoscienza, grazie alla consapevolezza del proprio potere creativo datogli dal lavoro –, tale soggetto sarebbe piuttosto reattivo, anziché auto-generativo. Richiamandosi alla volontà-di-potenza nietzschiana, Deleuze presenta dunque un modello alternativo del desiderio, basato sulla pienezza della vita, sulla sua incessante fertilità, piuttosto che sulla negatività dell'autocoscienza.

In quanto ad alternative del modello di desiderio proposto anche Foucault offre interessantissimi contributi: collocando la soggettività in un conteso storico sempre e comunque dominato da dinamiche di potere e di controllo, il filosofo francese mette in luce l'egemonia del potere giuridico, delle leggi

restrittive e proibitive nella loro penetrazione della società civile, delle forme della vita culturale e, all'interno delle dinamiche del desiderio che qui ci interessano, delle teorie dell'organizzazione e dello sviluppo psichico.

Foucault pertanto sostiene che

il desiderio è creato dalla stessa legge repressiva e non ha altro significato se non quello prodotto inconsapevolmente da una particolare forma storica di potere giuridico. (p. 243)

Di conseguenza, per Foucault, non vi è alcun desiderio al di fuori del *discorso* – della parola creatrice e padrona del soggetto – e nessun discorso libero dalle relazioni di potere. A differenza del soggetto hegeliano, quindi, il quale riesce a risolvere le opposizioni che incontra lungo il percorso verso l'acquisizione dell'identità, il soggetto foucaultiano è invece sempre più privo di capacità di azione rispetto al potere del discorso – che, contrariamente, risulta essere in continua crescita.

Con quest'opera la Butler ci mostra con cruda chiarezza – cruda, in quanto è proprio il fondamento di *noi* in quanto soggetti ad esser messo in profonda discussione – che il desiderio umano non consiste semplicemente in un'esperienza, in un rapporto con l'altro quale esso sia; desiderio è soprattutto ciò che *determina* quella stessa esperienza.

In chiusura dei lavori troviamo un soggetto di desiderio che sembra essere, in realtà, ben più che diviso, oltremodo lacerato: una maschera.

Come conclude la Butler,

A partire da Hegel, fino a Foucault, sembra che il desiderio ci renda strani esseri di finzione. E che la risata susseguente a tale riconoscimento sia l'occasione per una comprensione più profonda. (p. 266)



Rilettura

Corpo, potere e self-preservation:  
Hobbes e Foucault sul suicidio

*Suicidal thoughts: Hobbes, Foucault and the right to die*  
Thomas F. Tierney

*Enrica Fabbri\**  
enrica.fabbri@unito.it

Lo spunto della mia breve riflessione prende avvio da un articolo di Thomas F. Tierney comparso qualche anno fa sul diritto di morire in Hobbes e in Foucault. L'intento dell'autore è da subito chiaro e consiste nello sviluppare «an alternative to the liberal approach to the right to die by engaging the seemingly discordant philosophical perspectives of Michel Foucault and Thomas Hobbes» (Tierney 2006, p. 601). E in effetti, la strada percorsa da Tierney si rivela alquanto originale: anziché insistere sulle implicazioni giuridiche del *right to die*, come fanno i teorici liberali che vedono nella sua affermazione, nel suo riconoscimento e nella sua tutela da parte delle istituzioni un meccanismo di bilanciamento tra diritti dell'individuo e potere dello Stato, ciò che gli preme è indagare la natura peculiare e tipicamente moderna di quel soggetto che lo rivendica, profondamente segnata, come vedremo, da un preciso rapporto tra morte e potere.

Il punto fondamentale della sua argomentazione è che la riflessione foucaultiana sul modo di concepire la morte nella modernità, soprattutto in rapporto al potere politico, sia rilevante dal punto di vista filosofico poiché mette a fuoco, innanzitutto, le caratteristiche del soggetto moderno, ovvero di quel soggetto che rivendica e afferma il diritto di morire. In questa prospettiva, nonostante la dichiarata riluttanza di Foucault ad accettare certi assunti teorici di Hobbes (ad es., la concezione dello stato di natura), Tierney intravede proprio nella filosofia politica hobbesiana una sorta di completamento dell'argomentazione foucaultiana: non solo il Leviatano rispecchierebbe appieno il potere moderno, così come viene concepito dal sociologo francese,

\* Università di Torino

ma la combinazione delle due prospettive rivelerebbe alcuni degli aspetti fondamentali del soggetto che è implicato nell'affermazione del diritto di morire.

Il presente contributo non ambisce a ricostruire la complessità delle tesi proposte da Tierney, che indaga a fondo la riflessione foucaultiana sul suicidio<sup>1</sup> e si confronta, ad esempio, con problematiche attuali come il dibattito sull'eutanasia, ma intende piuttosto raccogliere alcune sollecitazioni provenienti dal suo lavoro al fine di mettere in luce, in un primo momento, un aspetto abbastanza specifico e poco indagato del pensiero di Hobbes – la concezione del suicidio appunto – e, in un secondo momento, saggiare la validità della proposta teorica dell'autore del nostro saggio, che vede nella complementarità delle prospettive dei due pensatori una valida, convincente e ben più fruttuosa problematizzazione del diritto di morire, rispetto a quella avanzata tradizionalmente dai teorici contemporanei del liberalismo.

Fin dall'antichità, la storia del pensiero esibisce una notevole pluralità di posizioni teoriche in merito al suicidio, che vanno dalla più aspra condanna alla più eroica esaltazione. Coerentemente con la propria visione naturalistica e organicistica dello Stato e della società, la filosofia greca, con l'eccezione delle correnti ciniche e stoiche, assume un atteggiamento prevalentemente contrario al suicidio, considerato come il venir meno dell'individuo ai compiti verso la *polis*, mentre quella romana mantiene nel suo complesso una posizione favorevole, che trova la più elaborata giustificazione ed esaltazione in Seneca. Con l'affermarsi del cristianesimo, e per tutto il Medioevo, l'atto dell'uccidere se stessi suscita una condanna pressoché unanime, per essere invece esaltato o per lo meno legittimato a partire dal secolo XVIII, nel contesto dell'individualismo e soggettivismo illuministico, con la connessa concezione della libertà come rifiuto di ogni dipendenza da qualunque autorità e da principi o riferimenti religiosi. Il suicidio viene perciò a significare l'affermazione emblematica di questa libertà individuale; basti pensare ad autori come Hume, Voltaire, Rousseau, Montesquieu e, in seguito, Schopenhauer, Nietzsche, Jasper.

Tuttavia, anche nel panorama moderno, e anche in quegli autori che tradizionalmente vengono considerati i padri del liberalismo politico, troviamo aspre condanne del suicidio: pensiamo innanzitutto a Locke e a Kant, ai quali

<sup>1</sup> Cfr. Foucault 1987, Foucault 1988, Foucault 1996.

possiamo aggiungere Hobbes, da più parti ritenuto pensatore liberale *ante litteram*.

In generale, per i giusnaturalisti del XVII il suicidio è sbagliato perché contraddice il naturale fine dell'autoconservazione comune a tutti gli esseri viventi; anche per quegli autori che si dichiarano esplicitamente cristiani, il suicidio è, prima ancora che usurpazione del potere divino, una violazione della legge di natura. Già nell'elenco dei tre motivi per cui sarebbe illegittimo uccidere se stessi, riportato da San Tommaso nella *Summa Theologiae* (II-II, q. 64, art. 5), il suicidio come abuso nei confronti del potere di vita e di morte di Dio è all'ultimo posto; in primo luogo, infatti, quell'atto è illecito poiché contraddice il fine naturale dell'autoconservazione e, in secondo luogo, poiché contrasta con ciò che è dovuto allo Stato.

Le argomentazioni contro il suicidio si fondano dunque sulla legge naturale: tale atto è innaturale, dal momento che tutti gli organismi viventi condividono il naturale fine dell'autoconservazione. Essendo innaturale è perciò sbagliato, dal momento che viola la legge della natura. Ma Hobbes si spinge oltre: il desiderio di essere uccisi è un'inclinazione non solo innaturale, ma anche, come vedremo subito, irrazionale e folle.

Secondo l'antropologia hobbesiana, l'istinto di autoconservazione rappresenta la regola universale dell'agire:

Ciascuno infatti è portato a desiderare ciò che per lui è bene e a fuggire ciò che per lui è male, soprattutto il massimo dei mali naturali, che è la morte; e questo con una necessità naturale non minore di quella per cui una pietra va verso il basso. (Hobbes 1979, I, 7, p. 84)

Poiché «non possiamo voler agire diversamente» (Hobbes 1979, I, 7, p. 84), l'uccidere se stessi si connota come un atto innaturale e contro ragione. Tuttavia, il filosofo di Malmesbury riconosce che certi individui possono talora percepire l'incombenza di mali maggiori della morte<sup>2</sup>, ad esempio, il sentirsi disprezzati e odiati, «al punto che molti preferiscono perdere la vita, per non dire la pace, piuttosto che sopportare un insulto» (Hobbes 1979, III, 12, p. 105). Queste osservazioni di Hobbes hanno autorizzato alcuni interpreti a vedere nelle sue opere l'affermazione della razionalità del suicidio, seppure

<sup>2</sup> Cfr. Hobbes 1839, XI, 6, p. 98: «Bonorum autem primum est sua cuique conservatio [...] Contra vero, malorum omnium primum mors, praesertim cum cruciatu; nam tantae possunt esse vitae aegritudines, ut, nisi earum finis propinquus praevideatur, faciant mortem inter bona numerari».

limitata a certi casi particolari.<sup>3</sup> A mio parere, tale ipotesi trova una precisa smentita nel *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, l'unico testo nel quale il filosofo affronta in maniera diretta ed esplicita la questione del suicidio, senza lasciare spazio a equivoci: è contro ragione credere che esista qualcosa di peggiore della morte e colui che si toglie la vita è appunto vittima di un offuscamento delle proprie capacità razionali:

*Filosofo.* [...] Io non riesco tuttavia a capire come faccia un uomo a nutrire nei propri confronti tanto *animus felleum*, o tanta malizia, da farsi volontariamente del male, e tanto meno da uccidersi. Per natura, infatti, ed anche per necessità, tutti gli uomini tendono a raggiungere qualcosa che per essi è buona, ad assicurare la propria conservazione, e pertanto, secondo me, chi si toglie la vita deve essere ritenuto non *compos mentis*, ma turbato da un tormento interiore, dal timore di qualcosa ben peggiore della morte. (Hobbes 1959, p. 486)

La morte può apparire preferibile ad altri mali, ma solo a quei soggetti che non sono pienamente in possesso delle proprie facoltà mentali. L'indagine hobbesiana sulle passioni e sulla natura umana lascia infatti emergere in maniera chiara come la sola paura razionale – e, cosa rilevante dal punto di vista politico e sociale, l'unica in grado di spingere gli uomini a uscire dallo stato di natura – è la paura della morte. Tutti gli altri timori sono per il filosofo irrazionali: essendo l'autoconservazione il fine primario dell'individuo, impostogli dalla stessa necessità naturale, e, potendosi pienamente assicurare solo con l'istituzione dello Stato, tutte le paure che allontanano o minano la conservazione del potere politico sono irrazionali, poiché in contraddizione con la preservazione della propria vita, che si rivela la *conditio sine qua non* per il soddisfacimento di ogni altro desiderio. La paura razionale della morte è l'unica passione – razionale perché appunto sorretta dalla ragione – capace di spingere gli individui a porsi sotto un potere comune e a rimanere obbedienti a esso. Ovviamente esiste uno scarto notevole fra chi teme più della morte una vita senza onore e quindi si uccide, e chi teme più della morte terrena la dannazione eterna e quindi preferisce disobbedire al sovrano; mentre la prima condotta non ha ricadute politiche, la seconda viene espressamente indicata da Hobbes come massimamente pernicioso per lo Stato. Chi si uccide per il timore di vivere senza dignità compie un atto individuale, sì irrazionale, ma

<sup>3</sup> Cfr. Hampsher-Monk 1992.

tutto sommato irrilevante per il Leviatano, neppure suscettibile di essere punito in quanto, come abbiamo visto, il suicida non è *compos mentis*. Chi sacrifica la propria vita per affermare una verità diversa da quella sancita dal sovrano, chi preferisce morire piuttosto che obbedire al Leviatano, compie al contrario un atto non solo politicamente rilevante, ma anche sovversivo; allorché il darsi più o meno volontariamente la morte diventa la modalità con la quale si rifiuta l'obbedienza al sovrano, si tratta di ribellione. In questo senso la figura del martire – così come viene interpretata, secondo Hobbes, dalla teologia cristiana – è esemplare: la morte volontaria (di chi, cioè, potrebbe aver salva la vita ma vi rinuncia pur di continuare a sostenere qualcosa di contrario alla legge) diventa il simbolo della disobbedienza e della ribellione.

Laddove il suicidio non palesi motivazioni politicamente rilevanti è trattato da Hobbes alla stregua di un atto individuale, irrazionale, come un disturbo della mente. Proprio su questo terreno Tierney rintraccia il legame tra Hobbes e Foucault:

This humane Hobbesian stance toward suicide, I would like to suggest, fits quite well with the exercise of bio-power in a system of governmentality. Since Hobbesian subjects could be counted upon to pursue corporeal preservation without any compunction whatsoever, suicide was best viewed as a medical problem that should be treated not by punishments inflicted by agents of the sovereign, but rather by mental health professionals who aimed at maintaining a healthy, productive population. (Tierney 2006, p. 624)

Arriviamo quindi a Foucault e al bio-potere: nonostante Hobbes non sia particolarmente amato dal sociologo francese, Tierney individua proprio nella sua concezione del potere e del soggetto il completamento della prospettiva foucaultiana. Detto altrimenti, l'individuo hobbesiano, con le sue caratteristiche, rappresenta, secondo la lettura dell'autore, il soggetto di quel bio-potere che Foucault teorizza, si fa cioè portatore di quei mutamenti che la modernità ha introdotto nel modo di concepire la morte e la vita in rapporto al potere politico: l'individuo hobbesiano rappresenta il requisito per l'esercizio del bio-potere. In questo senso sono particolarmente illuminanti alcune pagine del primo volume della *Storia della sessualità*, laddove Foucault analizza i cambiamenti intervenuti nel rapporto tra morte e potere nel corso delle epoche, al fine di mostrare il passaggio da una concezione repressiva e militaristica dello Stato a quella di bio-potere:

Il diritto che si formula come “di vita e di morte” è nei fatti il diritto di far morire o di lasciar vivere. [...] Il potere era innanzitutto un diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi e infine la vita; fino al culminare nel privilegio di impadronirsene per sopprimerla. [...] L’Occidente ha conosciuto fin dall’età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi del potere. Il “prelievo” tende a non essere più la forma principale, ma solo un elemento fra altri che hanno funzioni d’incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette. [...] questo formidabile potere di morte [...] si presenta ora come il completamento di un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d’insieme. (Foucault 1976, pp. 120-121)

Poiché «è sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento che il potere stabilisce la sua presa» e poiché

la morte ne è il limite, il momento che gli sfugge [...] il “privato” [...] Non bisogna stupirsi che il suicidio – crimine un tempo, poiché era un modo di usurpare il diritto di morte che solo il sovrano, quello terreno o quello dell’aldilà, aveva il diritto di esercitare – sia divenuto nel corso del XIX secolo uno dei primi comportamenti a entrare nel campo dell’indagine sociologica; esso faceva apparire, alle frontiere o agli interstizi del potere che si esercitava sulla vita, il diritto individuale e privato di morire. (Foucault 1976, p. 122)

Se nel Medioevo il cuore della *potestas* sovrana risiedeva nel diritto assoluto sulla vita e sulla morte dei sudditi, fin dal Rinascimento essa inizia a diminuire e si afferma un potere diverso, connotato essenzialmente come tecnica disciplinare. Non più la morte inferta direttamente dal sovrano, bensì una serie di mezzi più indiretti, tesi a promuovere gli interessi del corpo sociale. In questo contesto svolge un ruolo cruciale nell’esercizio della nuova forma di potere la medicina clinica, che intrattiene un rapporto positivo con la morte.

Secondo Foucault, la conoscenza prodotta da un lato dallo sviluppo della medicina clinica, dall’altro dalle scienze sociali in generale hanno contribuito a plasmare una nuova concezione della morte che ha reso possibile il passaggio dal diritto di vita e di morte del sovrano al biopotere, a quella forma cioè positiva di potere che amministra e ottimizza la vita nella modernità. A dispetto delle obiezioni di Foucault, la teoria politica di Hobbes riflette un ulteriore mutamento della concezione della morte, strettamente connesso agli altri due: anziché essere animato dal desiderio di immortalità, come lo erano gli eroi dei poemi omerici o gli attori tucididei, o dalla speranza della vita ultraterrena,

come è nella tradizione platonico-cristiana, l'individuo hobbesiano ha paura della morte e desidera sopra ogni altra cosa preservare la propria vita e per questo si connota come il soggetto *par excellence* del bio-potere, che ha come scopo appunto la promozione della longevità e della salute dei cittadini.

## BIBLIOGRAFIA

- Foucault, M. (1987). The Ethics of Care for the Self as a Practice of Freedom. In J. Bernauer & D. Rasmussen (Eds.), *The Final Foucault* (pp. 1-20). Cambridge: MIT Press.
- Foucault, M. (1988). Social Security. In L. D. Kritzman (Ed.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (pp. 159-177). New York: Routledge.
- Foucault, M. (1996). The Simplest of Pleasures. In S. Lotringer (Ed.), *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984* (pp. 295-97). New York: Semiotext.
- Foucault, M. (2001). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. (trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci). Milano: Feltrinelli. [1976]
- Hampsher-Monk, I. (1992). *A history of modern political thought: major political thinkers from Hobbes to Marx*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hobbes, T. (1839). *De Homine*. In W. Molesworth (Ed.), *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* (pp. 1-132). London: John Bohn. [1658]
- Hobbes, T. (1959). *Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*. In N. Bobbio (a cura di), *Opere politiche*, vol. 1 (pp. 391-558). Torino: UTET. [1664]
- Hobbes, T. (1979). *De cive*. (trad. it. di T. Magri). Roma: Editori Riuniti. [1647]
- Hume, D. (1981). *Sul suicidio*. In P. Casini (a cura di), *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio* (pp. 117-130). Roma-Bari: Laterza. [1783]
- Kavka, G. S. (1986). *Hobbesian moral and political theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

King, P. T. (1999). *The ideology of order: A comparative analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*. New York: Routledge.

Tierney, T. F. (2006). Suicidal thoughts: Hobbes, Foucault and the right to die. *Philosophy Social Criticism*, 32(5), 601-638.

Rilettura  
**Mente e natura**  
Gregory Bateson  
Adelphi, Milano, 2008

*Mary Malucchi* \*  
mary.malucchi@unibg.it

“Il tempo è fuori squadra” è il titolo che Gregory Bateson assegna ad un *memorandum* del 1978, come monito ed invito per chi ha la responsabilità di formare le giovani generazioni. Si tratta, a suo avviso, di una missione che implica la presa di coscienza dello stato di obsolescenza dei presupposti del pensiero più comuni e consolidati. L’antropologo di Grantchester, che in quello stesso anno sta completando *Mente e natura*<sup>1</sup>, l’opera che racchiude gli esiti del suo multiforme percorso intellettuale, annuncia l’inattualità di alcune nozioni particolarmente diffuse come il dualismo cartesiano che separa la mente dalla materia o l’assunto che tutti i fenomeni (anche quelli mentali) debbano essere studiati e considerati in termini quantitativi. Le modalità conoscitive lineari e deterministiche si rivelano, infatti, inadeguate alla comprensione non solo dei fenomeni propriamente fisici, ma anche dei fenomeni viventi che rispondono ad esigenze primariamente “creaturali” e vanno perciò compresi con linguaggi inediti, ancora da inventare. Linguaggi che non seguono contrapposizioni dualistiche (natura-cultura, mente-corpo, individuo-società, io-tu, etc.), ma si esprimono nella “danza” interattiva della relazione, che si nutre del contributo di tutti i suoi componenti.

La mente stessa, oggetto primario della sua riflessione in questa opera della piena maturità, viene assunta come un aggregato di parti interagenti, un insieme interconnesso, un *plot* policentrico ed interattivo i cui elementi sono costitutivamente in relazione reciproca. La sua è una teoria della mente olistica e, «come ogni olismo serio, si basa sulla premessa della differenziazione e dell’interazione delle parti» (Bateson 2008, p. 128). Quella teorizzata da

\* Università di Bergamo

<sup>1</sup> L’opera viene pubblicata l’anno successivo e il *memorandum* è collocato in appendice: Bateson G. (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Dutton, New York; trad. it. *Mente e natura. Un’unità necessaria*. Adelphi, Milano (2008).

Bateson è, infatti, una nozione di mente inedita e innovativa che oltrepassa il tradizionale dualismo cartesiano, nonché la contrapposizione fra principi antitetici e si presenta come processo interattivo, non collocabile in nessuna singola componente dell'organismo (scatola cranica, anima, personalità), ma in una unità più ampia strettamente connessa all'ambiente. Come afferma Mauro Ceruti (1998), oggi è iniziato un percorso di riformulazione delle identità tradizionali all'interno di ecologie concettuali unitarie:

per ciascuna delle polarità, delle dicotomie, delle coppie concettuali, onnipresenti nelle nostre narrazioni e teorie della storia naturale e del tempo profondo, perde di senso sia la metafora dello 'scontro frontale' fra le due polarità, che dovrebbe condurre alla vittoria e alla scelta di una delle due, sia la ricerca di un punto di vista sintetico, a metà strada nell'angusta linea che le interconnette. (Ceruti 1998, p. 233)

L'idea di mente come processo interattivo, autocorrettivo ed evolutivo rimanda ad un'impostazione ecologica alla quale i vari elementi contribuiscono secondo nessi di relazione e scambio reciproci. Mentre la tradizione oggettivista riteneva che l'individuo fosse un'entità fissa e determinata, dotata di una mente delimitata e circoscritta, per Bateson «la relazione viene per prima, *precede*» (p. 179). Al posto di un mondo popolato da "io" isolati e ben definiti, egli annuncia comunità circolari e comunicanti di soggetti che esistono in quanto sono, per definizione, in relazione con altri soggetti. Il "*cogito ergo sum*" cartesiano viene così sostituito dal "penso dunque siamo" di Heinz von Foerster, per il quale la formulazione di ogni pensiero, pur appartenendo al singolo individuo, deriva dall'interazione con un meccanismo mentale più vasto. Del resto Bateson, prendendo le distanze da Sigmund Freud che apriva la mente verso l'interno riportando tutti i processi all'interno del corpo, estende invece la mente al mondo esterno. Come affermava già in *Verso un'ecologia della mente*, la mente può essere considerata come un processo ecologico simile a quello attivato da un individuo che stia abbattendo un albero con un'ascia, che deve correggere ogni colpo a seconda dell'intaccatura lasciata dal colpo precedente. Il complesso "albero-occhi-cervello-muscoli-ascia-colpo-albero" si configura come un sistema totale che ha le stesse caratteristiche del processo mentale. Come sostiene Tim Ingold, a partire dalla metafora dell'uomo cieco il cui bastone rappresenta una vera e propria estensione del corpo secondo una linea di continuità che non ci permette di sapere se la mente sia collocata nella testa oppure fuori dal corpo, nel mondo toccato dalla canna, Bateson spiega come la mente sia «unfolding of the whole

system of relations constituted by the multi-sensory involvement of the perceiver in his or her environment» (Ingold 2000, p. 18). Criticando l'identificazione della mente con il cervello come punto fisso ed immutabile a cui arrivano i dati dall'esterno, egli ritiene possibile l'informazione solo se questa viene intesa come interazione del soggetto con il suo contesto ambientale. Ogni immagine o raffigurazione di un oggetto resta impercettibile se non ci poniamo in relazione con esso. Come l'uomo cieco costruisce configurazioni del mondo muovendo il bastone sul terreno, così l'uomo vedente realizza lo stesso processo attraverso i suoi occhi. Per Bateson «the world opens out to the mind through a process of revelation» (Ingold 2000, p. 18).

Questa impostazione ecologico-relazionale comporta che parole ed azioni assumano significato solo entro quadri più generali di riferimento, ovvero – per dirla con Bateson – contesti:

Prive di contesto, le parole e le azioni non hanno alcun significato. Ciò vale non solo per la comunicazione verbale umana ma per qualunque comunicazione, per tutti i processi mentali, per tutta la mente, compreso ciò che dice all'anemone di mare come deve crescere e all'ameba cosa fare il momento successivo. (p. 30)

È solo definendo il significato di un contesto che un'azione assume valenza positiva o negativa, un pensiero diviene corretto o inefficace, un gesto adeguato o sbagliato. La mente si configura quindi come un aggregato simile ad un vero e proprio sistema in senso ecologico.

Anche nel caso di patologie schizofreniche Bateson attribuisce un ruolo non secondario ai circuiti interattivi che coinvolgono tutti gli attori di una relazione, aprendo un filone di studi seguito poi da molti psicoterapeuti. L'individuo deve essere inserito in un contesto più ampio della sua singolarità, secondo un criterio ecologico, poiché «solo mantenendo ben saldi il primato e la priorità della relazione si potranno evitare spiegazioni dormitive» (p. 179). Infatti, «non ha senso parlare di 'dipendenza', di 'aggressività' o di 'orgoglio' e così via. Tutte queste parole affondano le loro radici in ciò che accade tra una persona e l'altra, non in qualcosa che sta dentro una sola persona» (p. 179).

Definendo l'ecologia della mente come un nuovo modo di pensare la natura dell'ordine e dell'organizzazione nei sistemi viventi Bateson inaugura un'inedita analogia tra il mondo della mente e il complesso dei viventi, tra il processo dell'apprendimento e i meccanismi biologico-evolutivi del sistema

naturale. Come spiega egli stesso, «stavo superando quel confine che si suppone racchiuda l'essere umano. In altre parole, mentre scrivevo, la mente diventò, per me, un riflesso di vaste e numerose porzioni del mondo naturale esterno all'essere pensante» (p. 17). Inizia così la sua presa di coscienza non soltanto di un metodo di comprensione dei processi cognitivi e mentali, ma di un «*più ampio sapere* che è la colla che tiene insieme le stelle e gli anemoni di mare, le foreste di sequoie e le commissioni e i consigli umani» (p. 17).

Se ogni atto di conoscenza ci mette in relazione con il mondo intero, questo significa che la mente si configura come un processo immanente al cosmo, mediante una continua interazione con l'insieme complessivo dei viventi. Secondo l'interpretazione di Brian Goodwin, la biologia risulta finalmente aggiornata con la concezione di Bateson sulla creatività organica e naturale, che giunge alla conclusione che i membri di una specie «make meaning of their inherited text by generating a form (a distinctive morphology and behaviour pattern) that is dependent on both genetic text and external context» (Goodwin 2008, p. 145).

Siamo di fronte all'intuizione batesoniana dell'unità del tutto che ha messo in discussione paradigmi e riduzionismi del passato e che rappresenta, ancora oggi, una imprescindibile categoria di analisi della nostra condizione umana. Esortando a pensare in maniera unitaria mente e natura e a stimare la conoscenza non come la rappresentazione dell'oggetto da parte di un pensiero o di uno spirito indipendente, Bateson ci restituisce una visione creativa e non deterministica del sapere, come pure un'inedita e innovativa ecologia della vita. Se, come scrivono Humberto Maturana e Francisco Varela, «*ogni atto di conoscenza ci porta un mondo fra le mani*» (Maturana e Varela 1999, p. 45), quello avviato da Bateson è un processo di rifondazione epistemologica e anche di ricollocazione dell'uomo in un *tutto interconnesso*. La stessa parola "animale" nel suo significato di «dotato di mente o di spirito» (p. 18), traducendo il complesso intreccio di componenti cui è sottoposto l'essere umano, lo posiziona in una cornice sistemica che riconosce «il nostro *essere parte di* come condizione ineludibile della nostra esistenza» (Manghi 2004, p. 93).

## BIBLIOGRAFIA

- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. (trad. it. di G. Longo). Milano: Adelphi. [1972]
- Bateson, G. (2008). *Mente e natura. Un'unità necessaria*. (trad. it. di G. Longo). Milano: Adelphi. [1979]
- Bertrando, P., & Bianciardi, M. (a cura di) (2009). *La natura sistemica dell'uomo. Attualità del pensiero di Gregory Bateson*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ceruti, M. (1998). Ecologia della contingenza. In S. Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali* (pp. 227-235). Milano: Raffaello Cortina.
- Charlton, N. G. (2008). *Understanding Gregory Bateson: mind, beauty and the sacred earth*. Albany: State University of New York Press.
- De Biasi, R. (a cura di) (1992). Bateson: dove gli angeli esitano. *Aut aut*, 251.
- De Biasi, R. (1996). *Gregory Bateson*. Milano: Raffaello Cortina.
- Goodwin, B. (2008). Bateson: Biology with Meaning. In J. Hoffmeyer, *A Legacy for Living Systems*. New York: Springer.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. London-New York: Routledge.
- Lipset, D. (1980). *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Manghi, S. (a cura di) (1998). *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*. Milano: Raffaello Cortina.
- Manghi, S. (2004). *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*. Milano: Raffaello Cortina.
- Maturana, H., & Varela, F. (1999). *L'albero della conoscenza*. (trad. it. di G. Melone). Milano: Garzanti. [1984]
- Zoletto, D. (1995). Le bucce di Bateson. *Aut aut*, 269.



Rilettura

Le corps redressé.  
Histoire d'un pouvoir pédagogique

Georges Vigarello  
Armand Colin Éditeur, Paris, 2004

Tommaso Codignola  
tcodign@tin.it

*Le corps redressé* – in italiano “Il corpo raddrizzato” o “rettificato” – è un saggio giovanile di Georges Vigarello, risalente al 1978 e tratto dalla sua tesi di laurea. L'editore Colin lo ha ripresentato nel 2004 in veste nuova: snellito in alcuni capitoli (i primi due e l'ultimo), arricchito da un'utile postfazione dell'autore, che colloca questo lavoro storiografico (di storia delle idee e delle pratiche) nel contesto culturale in cui vide la luce: la Francia degli anni '70 del Novecento, battuta dai venti di una stagione fortemente “libertaria” e nella quale un'indiscussa forza di suggestione esercitarono la figura e il magistero di Michel Foucault, probabilmente il più influente, certo il più affine allo *Zeitgeist* tra i pur molti e significativi intellettuali francesi di allora (Derrida, Deleuze, Lyotard, Barthes, etc.).

E per ammissione dello stesso autore, *Le corps redressé* è un libro foucaultiano, che ne adotta il metodo e in parte il linguaggio. Si tratta, cioè, di dissotterrare le origini storico-concettuali di aspetti significativi dell'arredo del nostro “mondo sociale”, consegnati altrimenti a una *in-pensata* ovvietà. In questo modo, dietro allo sguardo addomesticato, essenzializzante, che – facendo leva non di rado su una categoria ad alto potere normativo come quella di “natura” – tende a vedere ovunque proprietà e funzioni, emergerà una vicenda genuinamente culturale, fatta di scelte, finalità e intenzioni, tutt'altro che lineare nel suo svolgersi, che neutra nei suoi presupposti, che necessitata nei suoi esiti. È il metodo del Nietzsche della *Genealogia della morale*, è il metodo ereditato da Foucault e poi articolato e esteso a nuovi ambiti, è il metodo del giovane Vigarello, di cui *Le corps redressé* costituisce senz'altro un'interessante applicazione, in buona misura riuscita.

L'elemento in oggetto, come dice il titolo, è il corpo e più in particolare le pratiche di raddrizzamento, di rettificazione della sua postura. Un tema marginale, verrebbe da credere. Se ne ricava invece una conferma dell'intuizione già leibniziana, secondo cui da ogni angolatura dell'universo può aprirsi una prospettiva sulla sua interezza. In questo caso l'universo è quello storico e quella parte di esso che va dal XVII secolo alla recente contemporaneità, ma non c'è dubbio che attraverso il tema in apparenza circoscritto, quasi tecnico, dei modi di concepire la correttezza posturale del corpo ci si dispieghi davanti la storia di alcune delle idee chiave degli ultimi tre secoli della nostra civiltà.

La ricostruzione ha inizio nella Francia del Seicento. Le conoscenze dell'età classica sulla fisiologia del corpo sono ancora almeno approssimative, lo stadio a cui ci si trova è quello che Vigarello denomina con felice espressione del "corpo passivo" (*corps passif*): il corpo umano, concepito come composto da "umori", deve essere plasmato dall'esterno, così da assumere l'aspetto corrispondente ai dettami estetici dell'epoca. Lo strumento in uso per dare alle membra la forma desiderata sarà allora il corsetto, da cui ci si attende che svolga la sua mansione attraverso la semplice ma prolungata pressione esercitata sulla carne. Ma il corsetto non è solo il figlio di una fisiologia del corpo ancora rudimentale. Il suo utilizzo è rivelatore del valore supremo, in termini di eleganza, che l'aristocrazia francese accorda a uno stato di semi-immobilità fisica.

Contro tale pratica si leveranno alcune voci isolate (tra cui quella di Erasmo da Rotterdam), ma anche in quest'ambito della vita associata si dovrà attendere il secolo successivo per assistere a modifiche veramente rivoluzionarie. Toccherà infatti al '700 riscoprire e valorizzare il dinamismo interno del corpo umano, trasformare alla radice l'ideale precedente di un corpo immobilizzato, conformabile dal di fuori in modo sostanzialmente meccanico e vincolato nei suoi gesti pubblici a quelli rigidi e ritualizzati della danza, in un corpo attivo, spinto fin da neonato a muoversi liberamente e al servizio di compiti che gli si offrano finalmente come "naturali", come libera estrinsecazione delle sue tendenze. Sono i principi di una nuova classe che si affaccia sulla scena del mondo e che dell'attitudine all'attività e all'intraprendenza farà i suoi vessilli. Come però la pratica del corsetto correttore era frutto non solo delle teorie scientifiche dell'epoca, ma anche di alcuni valori profondamente radicati nella società aristocratica, simmetricamente il "movimento riconquistato" del secolo successivo non è da attribuire tutto a una modificazione nei valori portanti, ma

anche a un approfondirsi oggettivo delle conoscenze sul corpo umano. È in particolare la sostituzione del concetto di “umore” con quello di “muscolo” e la parallela scoperta del potere dello sviluppo della muscolatura sulla postura a costituire una modificazione radicale: all’epoca della fisiologia degli umori si tenta di correggere la postura scorretta di una parte del corpo con una fasciatura rigida rivolta nella direzione contraria, cento anni dopo – all’epoca della fisiologia dei muscoli – si attaccheranno dei pesi nella stessa direzione dell’incrinatura che si vuole combattere, così che il muscolo si sviluppi per porvi resistenza.

In Francia, in pedagogia è il secolo di Rousseau e non è un caso che due elementi centrali del suo pensiero attraversino, pur carsicamente, questa parte del libro. L’uno lo si è appena visto: la valorizzazione della spontaneità, del dinamismo interno, dell’attitudine esplorativa del corpo infantile, la scoperta, in chiave filosofica, di quel concetto di libertà come “autonomia”, come auto-legislazione, che passerà poi nelle mani di Kant e nei confronti del quale le pagine successive del testo di Vigarello istituiscono un controcanto critico di chiara matrice foucaultiana, che è senza dubbio uno degli assi portanti del volume. Ma lo vedremo meglio nelle conclusioni. L’altro elemento rousseauviano a fare la sua comparsa è invece, inaspettatamente, quello della degenerazione (*dégénération*). Inaspettatamente, perché qui al lettore si presenta una sorpresa: il tema del decadimento fisico e morale della specie attraverso la storia, che si è soliti considerare non solo specifico dell’opera e della personalità di Rousseau, ma anche responsabile (almeno in sede teorica) della rottura del ginevrino col gruppo dell’*Encyclopédie* – ebbene, questo tema ci si rivela invece, grazie a un utilizzo approfondito e accorto delle fonti da parte di Vigarello, come ampiamente diffuso nella pubblicistica pedagogica dell’epoca. Per Ballexserd, ad es., autore di una *Dissertation sur l’éducation physique des enfants*, uscita nel 1762 (lo stesso anno dell’*Emilio*): «Il paraît très constant que l’espèce humaine dégénère insensiblement en Europe». Infatti: «La constitution corporelle des Allemands de nos jours, quoique la meilleure peut-être qu’il y ait encore en Europe, ne répond que faiblement à l’idée que Tacite nous donne de ces vigoureux Germains». Mentre nell’*Essai sur la manière de perfectionner l’espèce humaine* (1761) di Vandermonde leggiamo che: «Notre corps languit, s’affaibit et perd le belles proportions qu’il a reçues de la nature». Le proposte avanzate per recuperare la vigoria originaria non saranno lontane da quelle del Rousseau dell’*Emilio*, erede e ammiratore del *cliché* educativo lacedemone e repubblicano romano: corse a

pie di nudi, escursioni in montagna, esposizioni alle intemperie e ai climi più diversi, etc.

Col secolo XIX si entra in un'età ancora diversa, quella dello sviluppo ormai inarrestabile delle scienze della natura e dell'applicazione tendenzialmente incondizionata del loro metodo ad ogni campo possibile d'esperienza. Nell'ambito della pedagogia del corpo, il lungo Ottocento sarà di fatto il secolo della ginnastica, cioè di una scomposizione sempre più analitica della muscolatura in sede teorica, cui far corrispondere a livello pratico una moltiplicazione quasi parossistica degli esercizi atti a modellarlo: nei manuali si arriveranno a individuare (e a proporre!) anche centinaia di esercizi in relazione a un singolo arto. Di nuovo, ed è uno dei meriti del volume il saperlo far sempre risaltare, mutamenti nel sapere e mutamenti nella società si saldano in un'unica direzione di marcia: alla scomposizione atomizzante del movimento negli esercizi ginnici corrisponde sia l'affermarsi del lavoro parcellizzato dell'operaio di massa, sia il primo ingresso dei ceti popolari in quelle scuole elementari dove verrà loro impartito proprio questo genere di educazione fisica. Anche sorretti dalla nuova metafora del corpo come motore, di cui calcolare e possibilmente incrementare l'efficienza, i teorici dell'epoca si mostreranno tutt'altro che inconsapevoli degli stretti legami funzionali tra i tre ambiti: accesso all'istruzione del popolo, disciplinamento fisico, lavoro di fabbrica. Una nuova omologazione si è sostituita alla *bienséance* aristocratica seicentesca: quella, ben più oppressiva in potenza, perché intrinsecamente universalistica nella portata, delle moderne scienze naturali. La tesi di Vigarèllo, che le pratiche di raddrizzamento del corpo esprimano una forma di controllo sociale tanto mutevole nei modi, quanto presente lungo tutta la modernità e che – a dispetto dei proclami emancipatori settecenteschi – tale controllo tenda ad aumentare di fatto per estensione e capillarità, acquista in queste pagine un'innegabile forza di convincimento: «Dans une société comme la nôtre, on ne doit rien négliger pour assurer la bonne santé des masses et l'autorité ne doit pas craindre, afin d'arriver à ce but, d'entrer dans le plus petits détails» si legge su un numero della *Gazette médicale* del 1847, mentre frequenti sono espressioni come “discipline”, “rationalisation” e perfino “capital humain”, facenti capo a un universo concettuale di tipo tecnocratico, economicistico, a tratti addirittura zootecnico.

Si arriva così al secolo XX, segnato da due ulteriori, profonde trasformazioni. La prima in ordine di tempo è l'affacciarsi dello sport sulla scena delle pratiche di addestramento del corpo. Diversamente da quanto ci si

potrebbe attendere, ginnastica e sport non vengono avvertiti come contigui: al contrario, l'obiettivo polemico privilegiato dei teorici dello sport d'inizio secolo, De Coubertin in testa, sarà proprio quella pratica di scomposizione infinitesima dei gesti e loro ripetizione seriale capace di distruggere ogni piacere nel movimento. Interessante – e certo di conferma alla prospettiva generale di Vigarello – è la soluzione prospettata allora, secondo cui mentre la ginnastica, coi suoi caratteri di omologazione e adeguazione meccanica agli ordini dell'insegnante, dovrà essere impartita alle classi subalterne, lo sport, contraddistinto invece da spirito d'iniziativa e individualismo, servirà di preparazione alla vita per i giovani delle classi dirigenti. La seconda trasformazione si lega alla rivoluzione informatica e al connesso affermarsi del vocabolario delle scienze cognitive: il corpo viene adesso concepito come un sistema in relazione di scambio con l'ambiente esterno e in grado di reagire per *feed back* alle risposte di questo alle sue azioni, in un processo di auto-correzione continua del comportamento, cui l'individuo dovrà provvedere con lo sviluppo di un'attenzione propriocettiva ai rapporti tra risultati della cinestesi e “schema corporeo” (*schéma corporel*).

Come accennato in inizio, la postfazione del 2004 aggiunta da Vigarello al suo lavoro di venticinque anni prima è strumento assai utile alla collocazione culturale e anche ideologica del testo: l'autore vi ribadisce le ascendenze foucaultiane della sua tesi fondamentale – raramente esplicitata, eppure vero *basso continuo* della sua esposizione –, secondo cui “l'enfance moderne” sarebbe stata «“opprimée” pour être mieux éduquée» e più in generale: «le travail de la modernité» andrebbe considerato «un travail de “répression”» (p. 218). Vigarello riconosce ora alcuni eccessi di quella lettura e forse una certa sottovalutazione degli aspetti progressivi pur presenti in questo cammino. Meno convinzione, in effetti, destano oggi le critiche alla pedagogia settecentesca (che rinnoverebbe con strumenti diversi e più subdoli il dominio nei confronti del soggetto in formazione), l'intento repressivo dell'arredo scolastico quale emergerebbe dall'altezza omogenea di sedie e tavoli, la riduzione dello sport a mero riflesso alienato dello spirito di competizione proprio della società capitalistica, nonché una lettura tutta al negativo della scienza e soprattutto delle sue ricadute sulla società. Anche facendo leva su alcuni degli stessi elementi, parrebbe possibile la ricostruzione di un quadro teorico più mosso: a partire, ad es., dalla notevole somiglianza tra le argomentazioni anti-ginniche del partito degli sportivi e quelle contro la danza dei pedagogisti della spontaneità del XVIII secolo, così che, più che a un

dominio crescente delle tecniche di irregimentazione, assisteremmo, in società anche molto lontane tra loro e profondamente trasformatesi, al ripresentarsi della dialettica, non spenta a vantaggio di nessuna delle parti in gioco, tra ragioni del controllo (danza, ginnastica) e ragioni dell'individuo (gioco, sport).

Ma il vero fulcro teorico che il volume ci lascia in consegna è situato forse di un grado più in profondità: non si tratta semplicemente di stabilire il carattere liberatorio o repressivo della modernità, ma di valutare in quei termini un aspetto più circoscritto, ma fortemente caratterizzante di essa, come l'“interiorizzazione del normativo”, cioè da ultimo il rapporto tra autorità extra-psichica ed intra-psichica. Qui ci si offrono due letture possibili: una apertamente emancipatoria (la linea Rousseau-Kant: dall'eteronomia del comando esterno all'autonomia nel comando interiore), l'altra inquietantemente repressiva (Foucault-Vigarello: l'eteronomia del comando esterno subdolamente insediatasi nel foro soggettivo sotto forma di falsa voce di coscienza). Ed è un bivio, verrebbe da dire, che ancora oggi non abbiamo alle spalle.

Resta l'innegabile forza euristica di una ricerca senz'altro convincente nel mostrare la capacità plasmante di alcune idee guida della modernità fino nell'ambito a prima vista più inaccessibile alla loro azione: quel residuo di apparente pura biologicità, cui diamo il nome di “corpo”.

Rilettura

## Corpo e modernità. Strategie di formazione

Alessandro Mariani (a cura di)  
Unicopli, Milano, 2004

*Giulia Pieri\**  
giuliapieri@gmail.com

La Modernità ha rilanciato la corporeità, come “struttura” e “sovrastuttura” della nostra esistenza, come mezzo principale e privilegiato per definire la nostra identità ed il nostro stare nel mondo, ma anche come luogo di una educazione che attraverso il corporeo si fa affettiva, sentimentale, sociale, intellettuale, etica, per il corpo cosiddetto normale e anche per quello disabile. Il volume nasce come risposta all’esigenza di una lettura in chiave pedagogica del corpo, che si deve fare appunto vero e proprio dispositivo pedagogico, entrando in gioco come dimensione chiave di ogni processo formativo, e della corporeità, di una educazione/formazione/istruzione che deve guardare criticamente al corporeo imparando a leggerne la diversità, a comprenderlo, a smascherarlo dalla confezione con cui si presenta al mondo, a rispettarlo, a guardare a quello dell’altro per leggere autenticamente il soggetto e custodirne l’individualità, anche alla luce delle sfide a cui è sottoposto oggi con l’avvento del corpo cibernetico.

Il corpo ha attraversato millenni di oblio e di repressione, ha visto il predominio di precise immagini del corporeo che hanno veicolato conseguenti modelli educativi. Il Cristianesimo, prima, ha veicolato un’immagine del corpo come peccato: il corpo, infatti, è luogo di tentazione e di allontanamento dall’autentica formazione spirituale e la donna incarna in pieno questa negatività. Il Medioevo, poi, rilancia un dualismo del corpo, una rigida contrapposizione tra corpo e spirito che si traduce in una vera e propria rivoluzione antropologica solo nell’Umanesimo e che nel Rinascimento delinea un pluralismo di visioni del corpo, come l’arte pittorica e la letteratura sublimemente ci testimoniano. Il corpo ha una sua finitezza, ma è anche allo stesso tempo un corpo privato, valore e fondamento per l’individuo, ed un

\* Dipartimento di Scienze dell’Educazione – Università di Firenze

corpo sociale, essere per gli altri e per l'azione sociale *tout court*. Botticelli e Beato Angelico prima, Raffaello, Michelangelo e Caravaggio più tardi, ci rimandano ad una curata attenzione al corpo, alla luce di una lettura che inizia a farsi moderna, cioè plurale, problematica e complessa.

Il Rinascimento è anche il periodo in cui iniziano a proliferare i galatei, trattati di buone maniere che ci consentono di ricostruire i costumi e le maniere ritenute più opportune all'interno delle varie epoche storiche, quando la grazia e la misura nel portamento si fanno garanti di un individuo equilibrato e opportunamente formato, integro e dalle nobili virtù interiori. Nelle corti del Rinascimento, infatti, il corpo è educato nei minimi dettagli, addestrato ad atteggiamenti raffinati e graziosi, occupa spazi definiti secondo una precisa scansione temporale, si muove seguendo una rigida ritualità, costituisce l'immagine che gli altri hanno dell'identità del soggetto e deve sottostare a precise norme di igiene e di pulizia delle parti visibili mentre tutto ciò che di primordiale e di non omogeneo caratterizza il soggetto viene spazzato via.

L'antinomia tra una dimensione intima e privata del corpo, e una sociale, che lo regola e conforma in base ai paradigmi dominanti attraversa e caratterizza tutta la Modernità. Questa antinomia è una vera e propria legge del Moderno che vede il succedersi di molteplici modelli del corpo e di sue letture non lineari e complesse. Il soggetto diventa, allo stesso tempo, singolare, libero e autore responsabile del proprio destino, ma anche individuo da controllare, regolamentare e conformare in chiave sociale. La scuola *in primis*, ma anche l'esercito, la magistratura, la famiglia si preoccupano di socializzare il corpo: l'esercizio del controllo viene esercitato a partire dalla verifica della postura e del tono della voce, all'interno di un più ampio progetto di esaltazione del corpo come espressione di forza fisica e morale di de Coubertiana memoria e di una modellizzazione secondo quanto espresso dalle ideologie totalitarie, della quale il nazismo si fa portavoce con l'esaltazione dell'ariano puro e il declassamento di altre razze giudicate inferiori. In Italia il fascismo esalta e valorizza al massimo l'educazione fisica, soprattutto per le nuove generazioni, per il suo alto valore educativo, sia prettamente fisico sia morale. L'attività fisica, pertanto, si rende materia obbligatoria per i giovani di entrambi i sessi nelle scuole del Regno, ma opera ben presto un'alterazione nella metamorfosi delle giovani donne scatenando una vera e propria mobilitazione contro l'impegno del gentil sesso in questo campo. L'attività fisica delle donne viene ben presto vista dalla maggior parte delle persone come una distrazione dalle funzioni femminili primarie e primitive, un

tentativo pericoloso e fuorviante di emancipazione, un pericolo per l'equilibrio sociale tra i due sessi. Dobbiamo attendere l'età moderna e contemporanea per assistere ad una riconquista del corpo femminile, ad opera soprattutto dei "femminismi", di tutti, cioè, quei movimenti femminili che hanno rappresentato la pratica delle donne in campo politico. La donna è stata pensata in modelli preconfezionati, racchiusa in stereotipi rigidi e detta dagli altri con un linguaggio che ne sottolinea l'inferiorità fino all'avvento degli studi sulle/delle donne che ne recuperano la possibilità di essere pensata e vista come soggetto autonomo.

Tutta la Modernità occidentale ha visto il corpo come luogo di conformazione e di disciplinamento in base alle mode, alle condizioni sociali e alle ideologie che si sono succedute: il corpo si è fatto mezzo e strumento delle forme di potere che hanno avuto il sopravvento nel corso della storia. E proprio nell'età moderna ed in quella contemporanea si sviluppa un nesso tra formazione e conformazione del soggetto, il potere sotto le sue molteplici forme ha operato un'intrusione nei corpi degli individui, nei loro atteggiamenti e nei loro pensieri, operando una conformazione che prima di tutto è corporea, ma non solo. In questo senso il corpo manifesta tutta la sua non finitezza e dinamicità, non tanto perché il corpo in sé non è identico a se stesso, ma perché nella storia delle idee si è guardato al corpo da una pluralità di punti di vista, seguendo idee e atteggiamenti differenti, rendendolo oggetto di studio mutevole e mutante a seconda delle mode e dei contesti. Ci sono state società che hanno esaltato il corpo e lo hanno valorizzato in ogni modo e società che lo hanno rifiutato e mortificato il più possibile, soprattutto quando ha avuto a che fare con la diversità. Talvolta infatti è un corpo che non si conosce nella sua diversità, che proprio per questa sua differenza genera paura, dubbio e allontanamento. La cultura antica condanna e marginalizza la diversità, manifestata in misura massima proprio nel corpo, come il Medioevo cristiano, quando la disabilità psichica e/o fisica viene interpretata come una punizione divina. Dobbiamo attendere l'età moderna per assistere ai primi tentativi di avvicinamento e di educazione del corpo disabile, al quale si inizia a guardare non come ad un diavolo, ma come ad un angelo, innocente e non colpevole per la sua condizione. Un corpo disabile a cui si guarda per educarlo, agli affetti, alla sessualità, alla comprensione di sé e all'intimità, dimensioni che nel diverso non sono oggi più negate né nascoste.

D'altra parte non si può negare che il Soggetto fonda il suo senso, il suo stare nel mondo e con gli altri proprio nel corpo, manifestazione visibile e

tangibile dell'Essere nel mondo, essenza e contenitore visibile di una identità e del suo spazio vitale. Nel corpo l'Essere di ciascuno si manifesta e si concretizza in un senso che è per sé e per gli altri allo stesso tempo. Oggi la realtà del corpo si trova a fare i conti con le potenzialità e le novità apportate dalla realtà virtuale, dalla cibernetica e dai nuovi ambienti multimediali, dove abbiamo a che fare con veri e propri corpi, virtuali però. Il corpo si fa tecnologico, la tecnologia cioè diventa estensione del corpo e, allo stesso tempo, il corpo stesso si fa artificiale attraverso l'invasione diretta della tecnologia. La realtà virtuale propone ai soggetti un campo di esperienza e di conoscenza che sembra completamente altro e separato da quello reale, ma col quale si confonde e si fonde, dove ognuno sceglie il proprio percorso che i soggetti devono essere educati a leggere criticamente.

Intervista

Mente, corpo ed esistenza:  
a colloquio con Sergio Moravia

A cura di Riccardo Furi\*

SERGIO MORAVIA (Bologna, 16 gennaio 1940) è un filosofo e antropologo italiano. Docente ordinario di Storia della Filosofia all'Università degli studi di Firenze. Allievo di Eugenio Garin si è formato in ambiente fiorentino conseguendovi la laurea in filosofia nel 1962 con tesi su Gian Domenico Romagnosi. Professore incaricato dal 1969 e poi ordinario dal 1975 di Storia della Filosofia all'Università di Firenze. Nel corso della sua carriera si è interessato particolarmente *dell'illuminismo* francese e del pensiero del novecento, della storia e dell'*epistemologia* delle *scienze umane*, con particolare attenzione dedicata alla filosofia della mente e all'esistenzialismo. Attualmente le sue attenzioni di studio sono rivolte verso l'opera e il pensiero del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche del quale nel 1976 pubblicò già una celebre antologia dal titolo *La distruzione delle certezze* e nel 1985 una raccolta di saggi intitolata *Itinerario nietzscheano*. Proprio un nuovo modo di avvicinarsi e concepire il pensiero del filosofo tedesco lo hanno reso uno dei suoi interpreti più originali e più discussi. I suoi contributi filosofici l'hanno portato ad essere *Visiting Professor* o *Fellow* presso l'Università della California a Berkeley, l'Università del Connecticut a Storrs e il Center for the Humanities della Wesleyan University. Conferenziere presso altre Università americane (Harvard, UCLA, Boston Univ.) ed europee (Francia, Belgio, Germania). Co-fondatore della "Società italiana degli studi sul XVIII secolo". Membro del Comitato direttivo delle Riviste filosofiche "*Iride*" e "*Paradigmi*".

1. "*L'enigma della mente*", 1986, ritradotto anche in America è stato il primo libro a parlare di filosofia della mente, e a colmare un vuoto teorico della filosofia italiana. Cosa l'ha spinto ad intraprendere questi studi?

\* Si ringrazia Alessia Tampieri per la collaborazione.

Da filosofo giramondo in quegli anni ero in Francia a studiare l'illuminismo, dove poi ho scoperto Lévi-Strauss e lo strutturalismo francese; poco dopo giunto in Inghilterra per delle conferenze ho scoperto il *Mind Body Problem*, una questione che animava l'intera area analitica di lingua inglese. Non ritengo tuttavia questo libro un contributo verso un problema specifico; esso è da leggersi come un testo di riflessione ermeneutica nei confronti di un interesse filosofico che andava oltre il problema mente-corpo.

## 2. Può spiegarsi meglio?

Certo. Nella sua questione fondante del *Mind Body Problem*, o M.B.P come viene abbreviato, si cela un interrogativo che non riguarda soltanto la “*natura*” della mente ma la stessa identità dell'uomo. Quasi una metafora per riferirsi alle identità esistenziali.

## 3. Come la ricorrente domanda filosofica su “*che cosa è l'uomo*”?

Vedete, è proprio questo che in breve sintesi contesto nell'approccio sulla relazione mente/corpo: il fatto che si metta l'accento su *cosa* è l'uomo. L'uomo non è una *cosa*. In effetti di questo *Mind Body Problem* contesto tutti e tre i termini.

4. Mi par di capire che si riferisca a quell'area teorica rappresentata dai Riduzionisti alla teoria dell'identità mente-corpo elaborata per la prima volta in un saggio di U.T. Place del 1956: “La coscienza è un processo cerebrale?”. Pur essendo una domanda sempre presente nella ricerca filosofica che ha coinvolto quasi tutti i più grandi pensatori della storia della filosofia – da Platone a Cartesio, Kant e molti altri – e che nel suo percorso si è arricchita di molte posizioni, oggi possiamo dire che nell'attuale Filosofia della Mente e all'interno delle Neuroscienze esistono due blocchi di pensiero: uno, appunto, riduzionista e la fazione opposta anti-riduzionista. Quale ritiene sia più vicina a una interpretazione convincente del problema?

Dunque, prima di tutto vi vorrei correggere indicando almeno un'altra posizione: dunque tre. Sergio Moravia, vi confesso, non si trova

completamente d'accordo con nessuna delle tre. “*L'enigma della mente*” e gli altri testi che riguardano l'argomento dell'identità esistenziale (*L'enigma dell'esistenza* e *L'esistenza ferita*) sono stati sovente definiti come la solita riproposizione delle polemiche tra spiritualisti e riduzionisti. Vorrei adesso chiarire che non difendo affatto la posizione mentalista e quasi tutta la seconda parte del libro è volta a criticare questa posizione per motivi che poi vi dirò. Mi preme insistere però sul senso di questa ricerca che definisce la mia posizione: ovvero non si può parlare del problema mente-corpo senza considerare la soggettività e l'ermeneutica fenomenologica dei contesti esistenziali del soggetto. Non a caso nei libri successivi, dal termine *mente* passo al termine *esistenza*.

Vorrei ora rispondere alla domanda spiegandovi quali sono le critiche e le aporie che vedo nelle tre posizioni principali che riguardano il *Mind Body Problem*.

## 5. Smart e Place...

Sì, abbiamo citato Place e Smart, e mi viene in mente anche Armstrong. È curioso che nonostante la diffusione del dibattito sulla natura della mente riguardi tutta l'area analitica anglofona, proprio in Australia sia fissato l'inizio di una delle teorie più importanti del *Mind Body Problem*.

Personalmente, rispetto a molte altre questioni filosofiche, anch'io ritengo che l'M. B. P. abbia una data di inizio precisa, che risale tuttavia ad una ventina di anni prima del saggio di Place. Mi riferisco ai secondi anni '30 e alle riflessioni di Feigl.<sup>1</sup>

Fuoriscito dalla Germania nazista, negli Stati Uniti Feigl ha legato con i neo-positivisti, pur senza partecipare a dibattiti più radicali.

Egli si immerse con un atteggiamento non banale nella questione della natura della mente, nel tentativo di rimodernarlo in modo da trovare una risposta scientificamente valida. I saperi scientifici stavano riorganizzando le loro ricerche giustificati dal neo-positivismo; Feigl si domandava quale posto avessero la mente ed il soggetto in una realtà deterministicamente descritta –

<sup>1</sup> Herbert Feigl (Reichenberg, 14 dicembre 1902 – Minneapolis, 1 giugno 1988) è stato un filosofo austriaco. Il giovane Feigl si appassionò allo studio della scienza e della filosofia grazie all'opera di Albert Einstein e di Moritz Schlick.

come se fosse una cosa fisica. Ma una cosa fisica almeno *in principles* si può vedere, calcolare.

Ma come si calcola l'anima, lo spirito, la mente, la coscienza?

Perché la nostra civiltà d'occidente di parole e metafore suggestive per indicare un *qualcosa* oltre il corpo – ciò che siamo oltre un mero aggregato di cellule – ne ha molte. È vero che il linguaggio qui fallisce ma noi sentiamo che ciò che coincide con me ma non è solo il mio braccio o il mio corpo.

Pensate a quando ci si specchia: io, quando mi guardo allo specchio, non vedo solo il mio corpo e non mi vedo sempre lo stesso. Mi posso vedere fuori forma in una giornata uggiosa, o triste o ancora felice ed entusiasta perché sto per incontrare qualcuno o perché mi aspetto una giornata importante.

Ma torniamo al fermento neo-positivista e alla prima posizione tra le tre che abbiamo citato: il *riduzionismo*.

L'*identity theory* dice che la mente è il cervello.

Se mi si dicesse che la mente oltre ad avere occorrenze come le memorie, le emozioni, e i sentimenti, fosse anche cervello lo condividerei, ma essi invece sostengono che la mente è *nient'altro che cervello, nothing but brain*.

6. La ricerca neuro scientifica però oggi ha dimostrato numerose connessioni specifiche tra l'attività cerebrale e i nostri comportamenti; sono stati scoperti i neuroni-specchio e sempre più spesso tecniche di brain-imaging ci mostrano sconosciute relazioni tra il corpo/soggetto e il mondo.

Non contesto assolutamente questo tipo di ricerca, bensì ne contesto l'esclusività e l'isolamento culturale e disciplinare che i suoi promotori auspicano.

Filosofi e scienziati come Stephen Stich, o i Churchland.<sup>2</sup> *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, è il titolo di un libro del 1983 di Stephen Stich, e secondo l'autore la psicologia è una scienza del senso comune, mentre per avere delle vere risposte bisogna passare alla *scienza cognitiva*. Per i Churchland's, moglie e marito, parlare di coscienza, altruismo o sentimenti è un errore; in breve ciò che siamo, ciò di cui siamo

<sup>2</sup> Paul Churchland (Vancouver, 1942) è un filosofo statunitense. Entra nel dibattito internazionale della filosofia della mente negli anni ottanta con una critica della psicologia del senso comune (*Folk-psychology*) combinata con l'epistemologia naturalizzata di Willard Van Orman Quine. Patricia Churchland ha insegnato filosofia presso l'Università di Manitoba dal 1969 al 1984 ed è la moglie del filosofo Paul Churchland.

costituiti è un'architettura sinaptica e genetica: lì finisce il mondo dei Churchland's.

Non finisce lì però il mondo di Sergio Moravia...

7. Sta pensando all'attuale ricerca fenomenologica? Al fatto che sono le esperienze individuali che determinano il soggetto?

Sì, ma non solo. Che fine farebbero tutte le teorie e gli studi intorno al soggetto, pensatori come Nietzsche, Freud o Foucault nella prospettiva riduzionista? Pensando a Edward Osborne Wilson<sup>3</sup>, un grande biologo, studioso dei comportamenti delle formiche, ebbene immagino questo scienziato che alla metà degli anni '70 entra nel suo laboratorio ed avverte il suo team che non si occuperanno più di formiche ma che, con lo stesso metodo con cui studiavano le formiche, si occuperanno dell'uomo. Egli è conosciuto come il fondatore della *Sociobiologia*.

Wilson decide di varare questo programma di ricerca che si occuperà delle caratteristiche bio-genetiche umane. *Sociobiologia e nuova sintesi*, testo del 1975, è un lavoro tecnico-scientifico, per me filosoficamente poco interessante, almeno fino all'ultima parte in cui parla delle prospettive future di ricerca. Vorrei citare una frase che riassume la posizione di Wilson: “*i filosofi etici intuiscono i canoni deontologici del comportamento confrontando le strutture del sistema ipotalamico-limbico*”. Ebbene trovo questo atteggiamento assolutamente errato ed insoddisfacente quando si parla della mente.

8. Lei ha parlato anche di una terza posizione.

Esatto. L'identitismo ha quasi subito prodotto un amico/nemico la teoria eliminativista, o eliminazionista, che respinge con buoni motivi *destruens* la teoria identitista.

La teoria dell'eliminazione viene introdotta nei primi anni '60 da due illustri filosofi: Feyerabend e Rorty.

<sup>3</sup> Edward Osborne Wilson (Birmingham, 10 giugno 1929) è un biologo statunitense (mirmecologia, una branca dell'entomologia), ricercatore (sociobiologia, biodiversità), teorico e naturalista (conservazionismo).

L'assunto eliminazionista consiste nel prendere atto del dualismo concettuale e fisico in contrapposizione tra mente e corpo e come sia impossibile conciliare questa relazione. Richard Rorty, che conosco e stimo come uomo e filosofo ma del quale non condivido le posizioni, si esprimeva nei confronti degli identitisti come non sufficientemente radicali, poiché secondo lui essi cercano una relazione tra due questioni troppo diverse. Ciò che è realmente necessario, sostiene, è eliminare tutti i concetti che riguardano il mentale. Come nel 1700 le scoperte della Chimica di Lavoisier hanno rivoluzionato la chimica eliminando vecchie ed errate nozioni come il *flogisto*, anche le scienze cognitive e la filosofia, a fronte del nuovo modello di ricerca, dovrebbero eliminare completamente qualsiasi riferimento o concetto non scientifico sulla mente.

Dovrebbero smettere, come gli piaceva sostenere, di parlare *mentalese*. Ad onor del vero, come ho detto, questa era la posizione di Dick Rorty negli anni '60; vi devo confessare, tuttavia, che quando lo contattai agli inizi degli anni '90 con l'intenzione di curare l'edizione italiana di quegli scritti sull'eliminativismo, garbatamente mi rispose: "Caro Sergio devo purtroppo declinare la tua offerta, che pur mi lusinga, perché ormai quella ricerca non ha per me nessun interesse e non ne condivido più le conclusioni".

9. Ciò nonostante la ricerca sulla struttura del cervello e le implicazioni genetico-evoluzionistiche ha fatto passi da gigante; molte scoperte sono diventate di dominio comune ed anche il vocabolario che le definisce, come anticipava Rorty, si è notevolmente modificato. Non solo: già agli inizi del '900, penso ad esempio a Konrad Lorenz, si affermava la notevole importanza della ricerca scientifica sulla struttura del cervello.

Niente in contrario. Avete parlato del *brain-imaging*: oggi è possibile collegare una persona ad un apparecchio, dirgli di pensare ad un sentimento, o a qualcosa che provochi un'emozione e vedere che nello stesso momento nel cervello accade qualcosa, un aumento o diminuzione delle scariche elettriche delle sinapsi. Bene, tutto questo è molto importante ma questi signori vorrebbero farci credere che queste variazioni d'intensità elettro-chimiche siano proprio quel sentimento.

Cari signori, un sentimento complesso, gli rispondo, non è una scarica elettro-chimica, ma prevede un soggetto, dei vissuti, un canone estetico. Guardando

un sistema ipotalamico- limbico non capiremmo mai il significato di quel sentimento.

Avere un sistema ipotalamico- limbico è una condizione necessaria ma non sufficiente ad avere proprio quell'emozione.

L'amore non è una formula chimica.

10. In sostanza è quello che sostengono gli *anti-riduzionisti*, e cioè la presenza di un elemento irriducibile quale centro della nostra soggettività e che nessuno strumento scientifico è in grado di individuare o descrivere.

Un superscienziato marziano che andasse nei laboratori di Wilson, pur sapendo tutto di analisi cerebrale del sistema ipotalamico limbico ma che ignorasse comunque cosa siano i sentimenti – un'infatuazione, ad esempio, provata, faccio per dire, da una giovane assistente – sicuramente noterebbe dei valori particolari nella sua analisi cerebrale, ma non potrebbe mai darle un significato o interpretarla in qualche modo comprensibile; per lui sarebbe solo una questione di onde che ad un certo punto si trovano in una certa posizione. Questo per noi non ha senso.

Come ho detto, io non ho mai negato, come invece hanno sostenuto, di dare importanza enorme al corpo; esso è architettura e fondamento di un sentimento complesso, che richiede memorie e modelli estetici.

La corporeità nelle sue diverse articolazioni è condizione necessaria ma non sufficiente per capire i sentimenti; infatti, anche studiando tutte le componenti biogenetiche cerebrali possibili non avremmo comunque dati sufficienti a capire il mistero dell'amore. Non c'è un algoritmo dell'amore.

Come spero di avervi dimostrato, all'interno della problematica del *Mind Body Problem* c'è una presa di campo e di militanza politico-filosofica intorno all'identità dell'uomo che è bene evidenziare.

11. Come suggerisce dunque di procedere?

Quando si studia l'esperienza esistenziale del soggetto, overosia un discorso complessivo che riguardi la mente, il corpo, le sinapsi, il divenire, la metamorfosi, l'agire fenomenologico di questa persona, non bisogna perdersi nelle secche e nelle curve e nelle giravolte delle sinapsi.

12. Abbiamo capito che grazie alle emozioni e alle passioni possiamo fondare una ricerca fenomenologica ed ermeneutica del soggetto completando quelle che sono le scoperte scientifiche e riuscendo a dare così una visione d'insieme del soggetto, di una *mente incarnata*. Può spiegare il significato di questo concetto, e quale sia la sua ontologia?

Io definisco la passione un 'costrutto'. La passione è una modalità costruttiva di carattere intenzionale. La passione è sempre passione per qualcosa e di qualcosa; è, appunto, una determinazione intenzionale, una specie di mondo sommerso incredibilmente troppo poco studiato dalla filosofia occidentale - anche se per fortuna in via compensatoria abbiamo le grandi arti, il cinema, le arti figurative.

La passione non esiste. Esistono *le passioni*, per due ragioni: in primo luogo, le passioni sono tante, ed in secondo luogo le passioni non esistono in sé e per sé ma in diretta relazione con un soggetto appassionato ed appassionante.

13. In alcuni dei suoi interventi lei ha sottolineato il carattere di difficile raggiungibilità dell'oggetto delle passioni, e di come proprio questa distanza divenga sforzo e motore stesso della ricerca. Esistono delle analogie tra il suo concetto di passioni e il concetto di desiderio hegelianamente inteso quale momento dell'autocoscienza, o anche come esso si presenta nella corrente esistenzialista di matrice sartriana? Più in generale, che influsso ha questa una spinta interiore verso qualcosa che è fuori-di-noi su un piano politico, sociale, di esperienza intersoggettiva dell'individuo?

Nietzsche per un verso ha sempre esaltato in modo militante la forza e la ragion d'essere delle passioni, dall'altro ha sempre avuto parole molto limitative sul desiderio.

La tesi che ricavo dai miei studi su Nietzsche potrebbe essere riassunta così: il desiderio è una modalità articolata, una passione debole. La passione è un desiderio forte che va autodeterminandosi, tenace, durevole; va autoprecisandosi fino a sboccare in una serie plurima di traguardi: ecco quindi la passione politica, la passione amorosa, la passione artistica.

La passione parte da un desiderio ma non si ferma al desiderio, va avanti, si determina, si sottilizza, diventa una scelta esistenziale. Il desiderio è qualcosa

di molto lato, mentre la passione è un amore che non vuol fermarsi distante dal suo oggetto, ma lo tiene sempre ben presente e cerca di dirigersi verso di esso. La passione può essere figlia di un desiderio, può assomigliarvi, ma sviluppandosi marcia per vie proprie, accresce la sua complessità immanente e la sua forza poetica.

14. Tornando un passo indietro, considerando il lavoro di *neurofenomenologia* cominciato da Varela, possiamo quindi intendere il *quid* di cui parlavamo prima, questa cosa irriducibile all'interno di questo auto-costruirsi, come la intende Varela in *Autopoiesis*, cioè con l'ambiente, nella relazione fra soggetto e ambiente?

Delle posizioni di Varela e Maturana io ho sempre ammirato soprattutto il concetto di *autopoiesis* come autocostruzione. Di questi scienziati sono propri concetti quali metafora, costruzione, plasticità, reversibilità, tutte idee molto lontane dal filone che parte dal meccanicismo radicale di Cartesio e arriva al *coté* cibernetico-informazionale dei robot o agli omuncoli neodarwiniani dei sociobiologi.

La vita è innanzitutto un'esperienza di cui conosciamo molto poco le origini; l'uomo è un'esperienza e nella letteratura sul *Mind Body Problem* l'esperienza, la persona, il soggetto, tutti questi concetti restano un po' a sé.

Oggi i nuovi materialisti sono meno radicali. Damasio, un nome che oggi va per la maggiore, è un neurobiologo dall'esposizione raffinata e ha cercato di rendere più plastico il concetto di emozione. Sta a loro mostrare la prova fisica del diverso sentire. Qualcosa sta cambiando, tutti si definiscono naturalisti. Nel nome della natura oggi si cerca di spiegare le credenze religiose o le convinzioni politiche. Forse non sarà più necessario approfondire le possibili relazioni tra la mia soggettività e i contesti in cui io vivo. Perché noi, va ricordato, non apparteniamo ad un solo contesto, noi viviamo una molteplicità dei contesti.

15. In chiusura, possiamo considerare i suoi studi sulla soggettività in relazione al guardare, al pensare, all'osservare, la soggettività e l'esistenza da un punto di vista ermeneutico-fenomenologico come un consiglio rivolto ai materialisti-naturalisti, o anche un inizio di linea di ricerca per poter ampliare l'orizzonte del *Mind Body Problem*?

Mi rammarico nel confessarvi che purtroppo ho un po' sospeso un dialogo coi naturalisti. Loro non citano “*L'enigma della mente*”, anche se c'è chi si riferisce a Nietzsche o alla fenomenologia. Io sono ermeneuta nel senso che come Nietzsche credo nella pluralità dei saperi.

Tutti puntano a cercare delle costanti, delle regole abbastanza leggiformi; ma parimenti esistono interpretazioni che non puntano a cercare la legge del pathos.

Il pathos non ha leggi, il *pathos* si lascia vedere; l'emozione si lascia vedere.

Report

Word and Object, 50 Years Later.

Colloquium in Celebration of W.V.O Quine

Università “La Sapienza”, Roma, 28-29 Maggio 2010

*Stefano Vaselli* \*  
stefano.vaselli@gmail.com

Nei giorni 28 e 29 maggio, salutato per lettera dagli auguri e dai migliori auspici di Douglas Quine, figlio del grande maestro della filosofia americana, ha avuto luogo a Roma, presso l’Aula 2 della Facoltà di Filosofia dell’Università “La Sapienza” di Villa Mirafiori, il *Colloquium* celebrativo per il mezzo secolo di vita di uno dei capolavori unanimemente riconosciuti non solo della filosofia analitica (e, in particolare, non solo della filosofia americana) ma del pensiero di tutto il XX secolo, *Word and Object* di Willard Van Orman Quine (Akron 1908 – Boston 2000). Il *Colloquium* è stato strutturato e organizzato ufficialmente come una *International Postgraduate Conference*, avvalendosi di un prestigioso comitato scientifico composto da Massimiliano Carrara e Pierdaniele Giaretta (Università di Padova), Carlo Cellucci e Roberto Cordeschi (Università degli Studi di Roma, “La Sapienza”), Mario De Caro (Terza Università di Roma), Leon Orsten (University of Bristol), Marco Santambrogio (Università di Parma), Teresa Marques e Celia Texeira (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa). Il Comitato Organizzativo è stato invece formato dai membri del gruppo di ricerca APhEx (Analytical and Philosophical Explanation, Vera Tripodi, Francesca Ervas, Marianna Antonutti, Daniele Santoro e Stefano Vaselli), assieme a Roberto Ciuni (Delft University of Technology), e ha potuto contare sul concreto appoggio economico, scientifico e logistico, rispettivamente, della Società Filosofica Italiana, della Società Italiana di Filosofia Analitica e dell’Università “La Sapienza” di Roma, che ha fornito una delle sue più belle sedi didattiche come locazione per le *lectures* i *talk* e le appassionanti discussioni che hanno fatto

\* Università “La Sapienza” - Roma

seguito ad essi, la suggestiva Villa Mirafiori sita tra Via Nomentana e Via Carlo Fea.

*Word and Object* rappresenta, per molti versi, assieme al fondamentale articolo *Two Dogmas of Empiricism* e alla raccolta *Ontological Relativity and Other Essays* uno dei punti-cardine dell'opera di Quine, autore che la storiografia filosofica del XX secolo tende a collocare, giustamente, come *trait d'union* tra la tradizione analitica, alla quale Quine appartenne sin dalla sua frequentazione (che lasciò sulla sua formazione un'impronta decisiva) di Rudolf Carnap e dei logici della scuola polacca – che conobbe durante i suoi viaggi in Europa – quella naturalistica – fu allievo ad Harvard di Alfred Norton Whitehead – e di quella pragmatista, assolutamente originaria della cultura statunitense, soprattutto di autori come Dewey e Peirce.<sup>1</sup> Il *Colloquium*, da questo punto di vista, ha scelto di aderire per spirito di fedeltà letterale – anche se non letteralistica – al significato stesso del titolo del libro di Quine, “Parola e oggetto”, scegliendo di aprire il proprio *call for papers* per eventuali contributi da presentare in differenti *talk* (contributi presentati in numero assai superiore alle aspettative), alle diverse aree della filosofia analitica che sono state toccate dal campo di analisi dell'opera: la filosofia del linguaggio, l'ontologia analitica, la teoria della conoscenza, la filosofia delle scienze naturali e della matematica. In questo senso vanno collocate le tre principali *Lectures* delle *Plenary Sessions* di Stephen White (Tufts University), Cesare Cozzo (Università “La Sapienza” di Roma), e di Alberto Voltolini (Università di Torino), intitolate significativamente, e rispettivamente, *Indeterminacy of Translations, Fifty Years Later, Quine's Argument for Meaning Holism, e All the Existences That There Are*, le quali, con gli argomenti svolti e i temi analizzati hanno praticamente coperto tutti i campi fin qui delineati e menzionati, fatta eccezione per le filosofie della matematica e della mente di Quine (che sono state oggetto di numerose e brevi dissertazioni nei *talk* dei giovani ricercatori accorsi con il loro contributi da Chicago, St. Andrews, Amsterdam, Bristol, Tampere, Murcia, dall'Università della Burgundia, dall'Università di Padova e di Catania). La lezione di S. White sull'indeterminatezza della traduzione, da questo punto di vista, non si limita a tracciare un bilancio storico e concettuale di uno dei problemi fondamentali trattati in *Word and Object*, ma cerca di delineare le prospettive che dopo

<sup>1</sup> Cfr. Zanet 2007, Introd. e Cap. 1.

Quine e a partire da questo l'analisi quineana dell'indeterminatezza ha potuto aprire, sia considerando tale prospettiva in positivo, sia cercando di mettere a confronto le intuizioni fondamentali dell'analisi di Quine con le critiche che gli sono state, e che possono, ancora oggi, essergli rivolte, considerando i cinquanta anni di dibattiti, analisi, e obiezioni sorte nel campo della teoria del significato. Critiche che, in particolare, grazie o nonostante Quine, hanno comunque portato il tema dell'imperscrutabilità del riferimento anche al di là del suo alveo originario di gestazione e discussione (la filosofia del linguaggio), fino a toccare tematiche della filosofia della mente e della psicologia (non a caso un altro filosofo di Tufts, il filosofo delle scienze cognitive Daniel Dennett è stato uno dei più importanti allievi di Quine). Se il tema dell'indeterminatezza della traduzione ha oltrepassato, da un lato, per importanza e capacità di stimolo i confini di area della filosofia del linguaggio e della linguistica per andare ben oltre, non è dissimile ciò che avviene con il tema della seconda lezione, quella di Cesare Cozzo. In essa, altro punto di partenza e premessa fondamentale, ricco di spunti e riferimenti inesauribili, diviene il problema se l'olismo della conferma di Quine – trattato e dimostrato, in verità, in *Two Dogmas of Empiricism*, ben nove anni prima di *Word and Object* – possa essere considerato come un argomento a sostegno della tesi dell'olismo linguistico del significato, quali nessi sostanziali sussistano tra le due teorie olistiche (del significato e della conoscenza) e se sia possibile uno sbocco “moderato” a favore di una delle due forme di olismo (quello epistemologico) a scapito dell'altra, optando, di fatto, per quest'ultima idea. La lezione di Cozzo, pur avendo in trattazione un tema assolutamente esterno (ma non per questo estraneo) a quelli di *Word and Object*, ha suscitato una delle discussioni più vivaci dell'intero *Colloquium*, sintomo, questo, dell'assoluta attualità di Quine, e della capacità di questo autore di rendere assolutamente reali ed effettive le interconnessioni di una filosofia mai suddivisa, nelle proprie sezioni disciplinari, in compartimenti completamente stagni. Nello stesso spirito di attualizzazione e ri-problematizzazione si pone, ma con piena aderenza ad un altro problema, proprio di *Word and Object*, e di opere successive come *Ontological Relativity and Other Essays* e cioè il problema ontologico, la lezione di Alberto Voltolini: *All the Existences That There Are*. In questo lungo intervento la posizione di Quine viene ripresentata all'interno di un problema oggi assai dibattuto nel campo della metafisica analitica: gli enti e i mondi finzionali. Voltolini, che si espone a favore di una concezione criticamente realista degli enti finzionali (personaggi letterari e fittizi, ma

anche fatti o stati di cose narrativi o poetici o semplicemente di finzione), prende spunto dalla posizione di sfondo “deflazionistica” di Quine, un filosofo che fu nominalista in ontologia, ma platonicamente “indispensabilista” in filosofia della matematica, e in ogni caso impegnato per la tesi – secondo una recente rilettura di Francesco Berto<sup>2</sup>, criptoparmenidea – per cui alla domanda “Cosa esiste”, si possa davvero rispondere “tutto” (e non, come avrebbe preferito un allievo di Quine, David Kellog Lewis “tutto quello che *potrebbe* esistere”). Quine si autodefinì, una volta, un teorico di ontologia amante dei paesaggi ontologici “alquanto desertici”, con un certo ossequio per lo spirito di parsimonia ontologica tipica degli ockamisti, coniando così, *usque ad finem* – ma senza per questo collocandoli sul trono concettuale appannaggio di due veri e propri “assiomi – i propri famosissimi *mantra*, per cui *essere è essere il valore di una variabile vincolata* e per cui *non v'è entità senza identità*. La lezione di Voltolini si incentra sulla discussione dei criteri di identità (e quindi di esistenza) che possono essere forniti guardando, innanzitutto, ai contributi “alternativi” all’approccio di Quine (contributi alternativi o radicalmente differenti come le teorie del riferimento diretto, le teorie di matrice brentiana come quelle di Meinong, i recenti sviluppi dell’ontologia degli oggetti fittizi di Amy Thomasson, ecc). Facendo – ma solo momentaneamente – *epoché* dell’argomentazione centrale del contributo di Voltolini, e andando oltre il reticolo tematico di *Word and Object*, viene subito da pensare al famoso finale dei *Due dogmi dell’empirismo* dove, recitando una sorta di professione di fede nel “Credo Empirista radicale” (un credo, senza dogmi) il filosofo americano finisce per affermare che:

In quanto empirista io continuo a pensare lo schema concettuale della scienza, in definitiva, come uno strumento che serve a prevedere le future esperienze alla luce dell’esperienza passata. Gli oggetti fisici sono concettualmente importati nella situazione come convenienti intermediari non per definizione in termini di esperienza, ma semplicemente come presupposti irriducibili che possono essere confrontati, sul piano epistemologico, agli dei di Omero. [...] Da parte mia, in quanto fisico laico, io credo negli oggetti fisici e non negli dei di Omero; e considero un errore scientifico pensarla diversamente. Ma nel momento di stabilire un fondamento epistemologico, *gli oggetti fisici e gli dei differiscono solo per il loro grado e non per il loro genere*. Entrambi i tipi di

<sup>2</sup> Cfr. Berto 2010, Cap. I.

entità entrano nelle nostre concezioni solo come presupposti culturali (corsivi nostri. (Quine 1966b, p.44, *corsivi nostri*)

Questo passo, in effetti, senza approfondire la conoscenza dell'ontologia e della metafisica quineana, improntate ad una severa, quasi religiosa, osservanza del monismo ontologico naturalistico, potrebbe dare adito a spunti assolutamente arditi di interpretazione "creativa" dell'ontologia di Quine. Non è questo, ovviamente, l'intento della lezione di Voltolini, quanto, semmai, quello di chiarire che l'adesione al principio (più metodologico che metafisico) per cui *no entity without identity*, ammesso e non concesso che possa essere accettato senza se e senza ma, vale per il concetto di *entità* ma lascia aperti spazi di riflessione (se fecondi o fuorvianti, questo è tutto da vedere) per il concetto di *esistenza*. Quanti tipi di *esistenze* (da cui, eventualmente, poter far dipendere tante differenti e possibili entità) possiamo ammettere da una prospettiva "meta-ontologica" nel catalogo del mondo?

Andando oltre le riflessioni di Voltolini, come è noto, la risposta "desertica" di Quine è che, nello spirito di John Dewey

la conoscenza, la mente e il significato sono parte del medesimo mondo con cui hanno a che fare e che devono essere studiati nel medesimo spirito empirico che anima la scienza naturale. Non c'è posto per una filosofia prima. (Quine 1986, p. 59)

Questa è di fatto la posizione, con cui Quine, aprì il cantiere (ancora aperto) delle grandi opere di naturalizzazione delle diverse aree della filosofia, dove egli riservò il primo posto all'epistemologia, alla naturalizzazione, cioè, della teoria della conoscenza, portando, così, a compimento un ciclo significativo della storia della filosofia analitica. Questa era iniziata con i *mantra* antipsicologistici di Frege, Husserl (l'Husserl delle *Ricerche Logiche*), di Russell, del primo Wittgenstein, ma con Quine, che chiude davvero una sorta di *concezione* epocale, abbiamo che

La vecchia epistemologia aspirava a contenere, in un senso, le scienze naturali, ricostruendole a partire dai dati sensoriali. Inversamente, l'epistemologia, in questa nuova ottica, è contenuta nelle scienze naturali, come capitolo della psicologia. [...] La nostra stessa impresa epistemologica, allora, e la psicologia, di cui è un capitolo componente e l'intera scienza naturale di cui la psicologia è un libro componente – tutto questo è una *nostra costruzione* o una *nostra proiezione* a partire da stimolazioni analoghe a quelle che assegnavamo al nostro soggetto epistemologico (Quine 1986, pp. 106-107, *corsivi nostri*).

Molti degli interventi che hanno fatto seguito – tanto nelle osservazioni dei *discussants*, quanto negli interventi dei giovani ricercatori – alle *Lectures* della sessione plenaria sembrerebbero aver orbitato attorno all'estrema problematicità – si pensi alla filosofia della matematica e all'argomento di indispensabilità di H. Putnam, che deve, almeno problematicamente, moltissimo alle posizioni di Quine – di queste (e altre) proposizioni programmatiche del filosofo americano. Problematicità sempre feconda e ormai non più “destinata” a *diventare* un topos classico<sup>3</sup> del pensiero occidentale ma ad esserlo già e a restarlo, probabilmente, per sempre.

## BIBLIOGRAFIA

- Berto, F. (2010). *L'esistenza non è logica*. Roma-Bari: Laterza.
- Bottani, A. (1996). *Il riferimento imperscrutabile*. Milano: Angeli.
- Quine, W. V. O. (1939). Designation and Existence. *Journal of Philosophy*, 39, 701–709.
- Quine, W. V. O. (1966a). Su ciò che vi è. In W. V. O. Quine, *Il problema del significato* (trad. it. di E. Mistretta) (pp. 3-19). Roma: Ubaldini. [1948]
- Quine, W. V. O. (1966b). Due dogmi dell'empirismo. In W.V.O. Quine, *Il problema del significato* (pp. 20-44). Roma: Ubaldini. [1951]
- Quine, W. V. O. (1970). *Parola e oggetto*. (trad. it. di M. Mondadori). Milano: Il Saggiatore. [1960]
- Quine, W. V. O. (1986a). *La relatività ontologica ed altri saggi*. (trad. it. di M. Leonelli). Roma: Armando Editore. [1968]
- Quine, W. V. O. (2004). *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*: Cortina: Milano.
- Valore, P. (2001). *Questioni di ontologia quineana*. Milano: Cusl.

<sup>3</sup> Anche se, da questo punto di vista, i programmi della filosofia insegnati nelle nostre scuole superiori e recentemente “riaggiornati” in uno strano “profilo unico” stentano ancora a prendere atto di quella che è la reale portata della contemporaneità filosofica, soprattutto del XX secolo, proprio a proposito di un autore come Quine.

Zanet, G. (2007). *Le radici del naturalismo. W.V.O. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*. Macerata: Quodlibet.



HUMANA.MENTE - ISSUE 14, JULY 2010

***The Body: The Role of Human Sciences***

Edited by Alessandro Mariani

*Issue 14 of Humana.Mente is a special volume of the journal dedicated to the proceedings of the international conference “La corporeità: il contributo delle scienze umane” (“The Body: The Role of Human Sciences”), held in March 2010, in Florence (Italy).*

*The event was organized by Humana.Mente - Journal of Philosophical Studies in collaboration with the University of Florence and the Municipality of Florence.*

*The purpose of the conference was to focus the attention of the contemporary philosophical and pedagogical debate on the possibility of stimulating educational practices based on the motor, emotional and sensitive potentialities of the human body.*

For more information about the journal  
visit our website at:  
[www.humanamente.eu](http://www.humanamente.eu)

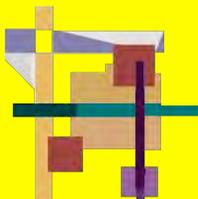
***Humana.Mente – Journal of Philosophical Studies*** was founded in Florence in 2007. It is a peer-reviewed international journal that publishes 4 issues a year. Each issue focuses on a specific theme, selected from among critical topics in the contemporary philosophical debate, and is edited by a specialist on the subject, usually an emerging researcher with both philosophical and scientific competence.

***Humana.Mente*** wants to be a place for exploring the most recent trends in the international philosophical discussion and wants to give the opportunity to the international community of young researchers to confront each other, and to discuss, control and verify their theories. An analytic perspective is favored, and particular attention is given to the relationship between philosophy and science, without however neglecting the historical aspects of the philosophical topics.

---

In this issue papers by:

**Alberto Peruzzi**, University of Florence - **J. Kevin O'Regan**, Université Paris Descartes - **Thomas Metzinger**, Johannes Gutenberg-Universität Mainz - **Roberta Lanfredini**, University of Florence - **Franco Cambi**, University of Florence - **Rosella Frasca**, University of L'Aquila - **Teresa González Aja**, Universidad Politecnica de Madrid - **Helene Illeris**, Aarhus Universitet.



HUMANA.MENTE  
Journal of Philosophical Studies

ISSN: 1972 -1293