

Trasparenze e apparenze dell'essere corporeo. Ripensare la realtà dell'essere corpo, tra vecchie e nuove sfide

Donatella Pagliacci

Transparencies and appearances of bodily existence.
Rethinking the reality of bodily existence, between old and new challenges

ABSTRACT

This essay aims to highlight the anthropological relevance of the theme of the body and our relationship with corporeality; to focus on the identity-forming dimension of the human being, both to argue that we must – and not merely can – revive a reflection on the body, and to recognise that any consideration must also take the body into account, insofar as the body, in its bio-physiological dimension, plays a part in this reflection. To address the question of the centrality of the body, the starting point takes two references into account: neuroscientific research and ancestral anthropological cultures. Drawing on the thought of Helmuth Plessner, Günther Anders and Maurice Merleau-Ponty, the essay reflects on the internal relationality of the body and on the bodily experiences through which we perceive the world and work towards its transformation.

Il saggio si propone, da un lato, di sottolineare la pertinenza antropologica del tema del corpo e delle differenti relazioni alla corporeità; dall'altro, di focalizzare la dimensione identitaria dell'essere umano sia per dire che dobbiamo e non solo possiamo recuperare una riflessione sul corpo, sia per cogliere che qualunque considerazione passa anche dal corpo, nella misura in cui il corpo, nella sua dimensione bio-fisiologica, coopera nella riflessione. Per affrontare la questione della centralità del corpo vengono presi in considerazione due riferimenti: il lavoro della ricerca neuroscientifica e le culture antropologiche ancestrali. Attraverso una ripresa del pensiero di Helmuth Plessner, Günther Anders e Maurice Merleau-Ponty si riflette sulla relazionalità interna al corpo, sulle esperienze corporee attraverso le quali si percepisce il mondo e si opera per la sua trasformazione.

Un corpo, dei corpi:
non può esserci un solo corpo,
e il corpo porta la differenza [...]
Il mio corpo esiste contro il tessuto dei vestiti,
i vapori dell'aria che respira,
lo splendore delle luci o i fruscii delle tenebre

(J. L. NANCY, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2008, 99).

L'idea di fondo, attorno alla quale ruotano le nostre diverse sottolineature, pennellate di un molto più grande e composito

affresco come è quello che si potrebbe dipingere sul corpo, inerisce il carattere relazionale del corpo, una relazionalità irriducibile perché interna, intracorporea (come rileva Ortega y Gasset, nel saggio del 1929 *La percezione del prossimo*), ma anche rivolta verso l'esterno, il mondo e gli altri corpi con cui entra a contatto.

Vorremmo prendere le mosse da un'espressione di David Le Breton, il quale osserva: «Il corpo è un tema particolarmente propizio per l'analisi antropologica perché esso appartiene a pieno diritto alla tensione identitaria dell'uomo. Senza il corpo che gli dona un aspetto, l'uomo non sarebbe. Vivere è ridurre continuamente il mondo al suo corpo attraverso il simbolismo che lo incarna»¹.

Il giudizio di Le Breton apre ad una varietà di considerazioni, che si vorrebbero mettere a tema per la trattazione della presente esposizione. Per un verso, infatti, si cercherà di sottolineare la pertinenza antropologica del tema del corpo e della relazione alla corporeità; per un altro verrà focalizzata la dimensione identitaria dell'essere umano sia per dire che *dobbiamo* e non solo *possiamo* recuperare una riflessione sul corpo, sia per cogliere che qualunque riflessione *passa* anche dal corpo, nella misura in cui il corpo coopera nella riflessione, se non altro attraverso il *dire* in cui sono implicate le corde vocali e tutto l'apparato orofaringeo. Si tratta in questo caso di scoprire una relazionalità interna al corpo e per farlo seguiremo brevemente la via segnata da Helmuth Plessner. Per dirlo con Maurice Merleau-Ponty: «Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formarne una idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa. Esso è sempre altro da ciò che è, sempre sessualità nello stesso tempo che libertà, radicato nella natura nel medesimo istante in cui si trasforma mediante la cultura, mai chiuso in sé e mai superato sia che si tratti del corpo altrui o del

¹ D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, puf, Paris 1990, 10 (nostra traduzione).

mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso. Io sono dunque il mio corpo, perlomeno nella misura in cui ho un'esperienza, e reciprocamente il mio corpo è come un soggetto naturale, come un abbozzo provvisorio del mio essere totale»². La terza e conclusiva parte del saggio concerne l'opera di trasformazione del mondo che viene compiuta dal corpo; ciò perchè in effetti la percezione che abbiamo del mondo si traduce in esperienze corporee. Qui sarà importante cogliere il posizionamento del corpo rispetto al mondo e del mondo rispetto al corpo.

1. Scoprire i corpi

Per affrontare la questione della centralità del corpo può essere opportuno, preliminarmente, utilizzare due riferimenti: il lavoro della ricerca neuroscientifica e uno sguardo che ci riporti agli albori delle società. Due mosse che rispondono all'esigenza di risalire alla dimensione *originaria* della costituzione corporea, per riscattare il corpo da secoli, per così dire, di insignificanza.

In primo luogo, il riferimento alle neuroscienze pare apprezzabile perché la ricerca in questo ambito ha contribuito a superare una visione dualistica e riguadagnare così una considerazione positiva del corpo. In particolare, il lavoro di Antonio Damasio segna un punto di svolta per la sua capacità di ripensare sentimenti ed emozioni, a partire dalla dimensione corporea³. La pau-

² M. MERLAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 271.

³ «Ecco l'errore di Cartesio: ecco l'abissale separazione tra corpo e mente – tra la materia del corpo, dotata di dimensione, mossa meccanicamente, infinitamente divisibile, da un lato, e la “stoffa” della mente, non misurabile, priva di dimensioni, non attivabile con un comando meccanico, non divisibile; ecco il suggerimento che il giudizio morale e il ragionamento e la sofferenza che viene dal dolore fisico o da turbamento emotivo possono esistere separati dal corpo [...]. La mente non solo deve muoversi da un “cogito” non fisico al regno dei tessuti biologici, ma deve anche essere correlata con un organismo biologico intero, in possesso di un cervello e di un corpo integrati e in piena interazione con un ambiente fisico e sociale» (A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio, Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, 338-339; 341).

ra, il desiderio, ma anche le scelte che facciamo dipendono, come ha opportunamente rilevato Antonio Damasio, dal marcatore somatico. In questo senso parliamo di emozioni di natura corporea, cioè di una condizione o verità dell'essere corporeo che precede e che comunque incide sulle scelte di base, ma anche su quelle più complesse di un individuo. Si chiede Damasio: «che cosa fa il *marcatore somatico*? Esso forza l'attenzione sull'esito negativo al quale può condurre una data azione, e agisce come un segnale automatico di allarme che dice: attenzione al pericolo che ti attende se scegli l'opzione che conduce a tale esito»⁴.

Questa affermazione e questo riconoscimento ci mettono dinanzi ad una *verità* irriducibile del corpo che, nello specifico, si manifesta attraverso un *segnale* che può farci abbandonare immediatamente il corso negativo di un'azione e portarci a scegliere tra alternative che lo escludono, oppure *protegge* da perdite future senza ulteriori fastidi, permettendo di scegliere entro un numero minore di alternative. Si tratta di dispositivi che attribuiscono un segno. I marcatori somatici assistono il processo di cernita entro una ricchezza di particolari. Precisa ancora Damasio: «*i marcatori somatici sono esempi speciali di sentimenti generati a partire dalle emozioni secondarie. Quelle emozioni e sentimenti sono stati connessi, tramite l'apprendimento, a previsti esiti futuri di certi scenari. Quando un marcatore somatico negativo è giustapposto a un particolare esito futuro, la combinazione funziona come un campanello d'allarme; quando invece interviene un marcatore positivo esso diviene un segnalatore di incentivi*»⁵. E ancora Damasio spiega come i marcatori somatici assistono nel processo di cernita, «perché forniscono una rilevazione automatica dei componenti dello scenario che è più probabile siano rilevanti. Dovrebbe risultare così evidente l'associazione tra processi cosiddetti cognitivi e processi chiamati "emotivi"»⁶.

⁴ Ivi, 245.

⁵ Ivi, 246.

⁶ Ivi, 247.

Una seconda osservazione attiene al risalire dalle procedure odierne di comprensione dei corpi a quelle molto più remote, ancestrali. Ora se è vero che il corpo svolge un ruolo decisivo, per cui la nostra realtà corporea non può essere più obliterata, è altresì vero che la considerazione che riserviamo al corpo risente profondamente del contesto culturale nel quale siamo inseriti. Merita a questo riguardo un breve riferimento a come veniva percepito il corpo ad esempio nelle società primitive. Per farlo potremmo fare solo un rapidissimo cenno alla riflessione di Umberto Galimberti, il quale chiede anzitutto di riferirci al contesto primordiale nella quale si colloca la «scissione della vita dalla morte che i primitivi scongiurano, perché sospettano, in ciò che non si scambia, quell'*accumulo di valore* che essi temono come “la parte maledetta”, come la parte del potere, dove la reciprocità si interrompe in quel dare senza ricevere e senza restituire che ne definisce l'essenza»⁷.

I primitivi vivono di scambi, scambiano tutto, nella forma di doni da dare e ricevere, in un'alternanza inesauribile che non consente di pensare la morte come la fine o la nascita come suo inizio. In questo senso, specifica l'Autore, il corpo viene considerato come un «centro di *irradiazione simbolica*»⁸, dove tutto può essere oggetto di scambi e dove in comunità si gestiscono quelle presunte forze che potrebbero incidere negativamente sulle vite individuali. «Concependo la nascita e la morte non come un fatto biologico ma come un rapporto sociale, il fratello dona la moglie al morto della famiglia al fine di farlo rivivere col cibo che essa gli porta. Nutrito, il morto è incluso nella vita del gruppo, ma, per la reciprocità dello scambio, il morto dona sua moglie, la terra del clan, a un vivo della sua famiglia, al fine di rivivere assimilandosi a lui e di farlo rivivere assimilandolo a se stesso»⁹.

Essenziale da riconoscere nel contesto delle società primitive è la dimensione comunitaria del corpo, che non è semplicemente una struttura anatomica individuale e separata, ma parte di un

⁷ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, 32.

⁸ Ivi, 33.

⁹ Ivi, 32.

tutto che, con il tutto, compie anche i passaggi fondamentali della sua esistenza. Riti di passaggio e scambio di corpi, compresa la prostituzione appartengono a questa logica dello scambio. Si parla in tal senso di un *corpo comunitario* che non è semplicemente il “mezzo”, attraverso il quale i singoli corpi si incontrano e si scambiano effusioni, carezze, contatti, ma si tratta piuttosto di una “zona”, sottolinea ancora Galimberti, «in cui si esprime il senso, e a cui i singoli partecipano come frammenti o anelli del corpo comunitario, dove circola quell'ordine simbolico che compone (*sym-bàllein*) le energie di ogni corpo umano con quelle degli altri uomini, degli animali, della terra e del cielo»¹⁰.

La nascita come la morte sono eventi comunitari. Alla nascita, il figlio nel venire al mondo non è consegnato alla madre, ma alla comunità che attua anche la prima forma di riconoscimento identitario. Questa appartenenza ridefinisce i ruoli e le funzioni genitoriali, non c'è un solo padre che spezza il legame con la madre, ma un'intera comunità salvaguarda il figlio rispetto al pericolo di una fusione con il materno. Il nuovo nato è, infatti, preso in carico dalla comunità ed è grazie e in presenza della comunità che i giovani compiono i passaggi fondamentali della loro vita, dalla iniziazione alla vita sessuale al riconoscimento, sempre comunitario, del loro divenire adulti. L'ultima e per noi estrema espressione della dimensione non individuale degli esseri corporei può essere la pratica del cannibalismo che, di fatto, spiega Galimberti, è volta a evitare che i morti, «abbandonati all'ordine biologico della putrefazione, sfuggano all'ordine sociale e si ritorcano contro il gruppo». In questa prospettiva, divorare i cadaveri, prosegue Galimberti, è «un segno di rispetto che significa non considerare il morto o il nemico come noi consideriamo i cadaveri che esiliamo fuori delle città, ma “riasorbirli” nella società in quel processo comunitario in cui è in gioco tutto il metabolismo del gruppo»¹¹.

¹⁰ Ivi, 33.

¹¹ Ivi, 39.

2. Essere corpo, nel corpo, oltre il corpo

L'essere corporeo definisce una condizione, quella di ciascuno di noi rispetto a chiunque altro, e istituisce una relazione, mai del tutto pacificata, tra il nostro essere e sentirci come esseri corporei e il peso di una presenza che, a volte, esibisce e fa sentire tutte le proprie resistenze e fragilità. Il nostro corpo è un corpo sentito, percepito oltretutto la realtà che ci permette di percepire; è percepito quando avvertiamo il dolore che colpisce alcune parti, o ancora quando sperimentiamo attraverso il corpo il piacere dell'essere preso in cura, accarezzato, custodito, pulito.

Attraverso la relazione al nostro corpo, facciamo esperienza della totalità del nostro essere, infatti, relazionandoci al nostro corpo, noi siamo sempre in relazione al tutto del nostro essere io e mai solo ad una singola parte.

Il corpo permette un sentire irriducibilmente nostro, anche quando sperimentiamo l'incontro tra corpi percepiamo chiaramente la salda autonomia del nostro essere corporeo e l'impossibilità di penetrare completamente nel corpo dell'altro. Nemmeno la fusione carnale o l'essere uno nel corpo dell'altra, come nel caso della gestazione, consente di superare il limite invalicabile dell'identità separata del nostro essere corporeo.

Ci chiediamo se, rispetto al passato, rispetto a quelle epoche che più di altre hanno messo in ombra il valore del corpo, oggi si possa parlare più che di una liberazione *dal* corpo di una liberazione *del* corpo, nel senso che il corpo sia stato a poco a poco liberato da un'ipoteca e da un'aura di negatività. In questo senso proviamo a recuperare solo un segmento di questo processo di liberazione, quello tracciato, disegnato dalla riflessione antropologica degli anni '30, perché riteniamo possa offrire interessanti spunti anche per la nostra esperienza attuale che vede sfilare numerosi corpi sul palcoscenico della vita pubblica.

Corpi esposti, vilipesi e offesi, messi a nudo ed esibiti come trofei, corpi sottoposti al potere del mercato o disegnati fino ad ostentare il loro irriducibile e colorato desiderio di essere. Corpi

abbandonati, dimenticati, relitti o rifiutati di una società che non ha tempo per prendersi cura di loro, corpi osceni, nascosti, quasi fossero un inciampo, un terribile e inaccettabile errore della natura. Rispetto a questo scenario e alle molte fisiologie e patologie dei corpi una rilettura antropologica sul corporeo potrebbe essere opportuna e valida per rilanciare la questione della cura dei corpi, di un ascolto efficace delle loro esigenze e per esprimere nei loro riguardi un'attenzione sempre più mirata ed opportuna.

Il corpo esibisce una vulnerabilità ed una fragilità che vale la pena di essere attraversata, perché in esso sono coagulate le tensioni dell'essere e del vivere umano. Passività del corpo, o anche, semplicemente, il suo legame con il desiderio sono già due nodi problematici sui quali riflettere, perché in taluni casi i corpi assecondano, talvolta anche in modo osceno, la spinta del desiderio, altre volte invece ne costituiscono il peggior ostacolo, un impedimento vincolante, manifestando una crescente resistenza, che diviene man mano più odiosa specie in un tempo, come il nostro, che desidera oltrepassare ogni ostacolo e ogni limite, fino al paradosso estremo rappresentato dal desiderio di eliminare dai corpi i segni del naturale decorso temporale che li definisce in modo indelebile.

Pesanti e ingombranti o ridotti a scheletri ricoperti di pelle, i corpi scontano le colpe delle nostre vite, si potrebbero definire come i capri espiatori delle sofferenze e del potere, della mercificazione e del denaro, che non riusciamo a salvaguardare.

Il discorso sui corpi o dei corpi è, come abbiamo sentito e come verrà detto a più riprese, articolato e complesso. Non potendoci soffermare, in questa sede, sui molti aspetti e implicazioni in gioco, preme valorizzare e ripercorrere la riflessione sul significato del corpo, formulata in un ambito molto ristretto, ma che si ritiene estremamente significativa per l'apertura d'orizzonte che è in grado di offrire e per i motivi che è capace di intercettare e rilanciare, sviluppata dallo zoologo-filosofo Helmuth Plessner.

Plessner, in effetti, si preoccupa di articolare un ampio discorso sulla corporeità, a partire dal suo *I gradi dell'organico e l'uo-*

*mo*¹², nel quale definisce come *equivoco* il senso del rapportarsi dell'uomo al suo corpo, una equivocità che si mostrerebbe anche e soprattutto nel più maturo lavoro dedicato al *riso* e al *pianto*, nel quale consacra un'intera sezione alla questione del rapporto dell'uomo con il suo corpo.

Innanzitutto, Plessner osserva che «il proprio corpo non viene collocato del tutto nel mondo corporeo, ma anzi viene trattato come il limite dell'Io nei confronti dell'interiorità. [...] Il mio corpo è un oggetto esteso e nello stesso tempo il portatore dei sensi, mediante i quali l'Io riceve notizia di un mondo "esterno" che lo trascende»¹³.

Mediante il corpo, infatti, avviene il rapporto che l'io vive con il mondo. L'io non è solo in un corpo, ma è il suo corpo e per mezzo del legame con ciò che lo limita si apre al mondo¹⁴. Anche se viene inteso come periferia dell'io, il corpo garantisce in ogni modo una salda unitarietà, perché «fa parte tanto del mondo esterno quanto del mondo interno»¹⁵.

Ora Plessner osserva che rispetto a quella vegetale, che è aperta, e a quella animale, che è chiusa, la forma dell'uomo è eccentrica, nel senso che il modo peculiare di manifestarsi dell'essere umano è il suo vivere prima e oltre sé, appunto eccentricamente¹⁶.

Distanziandosi dal mondo e da se stesso, l'uomo riesce a mantenersi in equilibrio proprio perché non è né autocentrato, né soggiogato dalla necessità. Grazie alla sua posizionalità eccentrica¹⁷, l'essere umano è sempre fedele a se stesso, ma anche aperto

¹² H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

¹³ Ivi, 76.

¹⁴ Cfr. ivi, 82.

¹⁵ Ivi, 82.

¹⁶ «L'essere vivente eccentrico [...], assume come propria "una posizione utopica", è posto nel tempo e nello spazio, senza tempo né spazio» (J. FISCHER, «Posizionalità eccentrica». *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a cura di A. Borsari-M. Russo, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, 29).

¹⁷ Cfr. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, 313.

al nuovo. Questo è ciò che gli consente di interpretare i limiti non come ostacoli, ma anche come possibilità¹⁸.

L'uomo è, dunque, portato in un certo modo ad infrangere la relazione con se stesso e a ridefinire sempre nuovamente il proprio rapporto con sé e con ciò che lo circonda. Aperto ed esposto, egli ha anche la possibilità di sfuggire ai condizionamenti del mondo e di ritrarsi in se stesso per oltrepassarli. In definitiva, l'essere umano non è fatto per sostare, ma per oltrepassare se stesso e il mondo¹⁹. Vi è piena consapevolezza della difficoltà di vivere nella frattura tra ciò che precede e ciò che segue, tra dentro e fuori²⁰.

È proprio nel caso dell'opera sul riso e il pianto che l'autore precisa come riso e pianto sono una *manifestazione opaca del corpo umano*, che può essere compresa muovendo dal rapporto dell'uomo con il suo corpo. Da questo punto di vista occorre ripartire dagli errori commessi dalla riflessione filosofica, che ha sempre pensato il corpo in una sorta di opposizione alla dimensione psichica, pneumatica, immateriale. Apice di questa tensione tra materiale e spirituale sarebbe senz'altro il dualismo cartesiano, vero bersaglio polemico di tutta la riflessione antropologica.

Plessner sembra, dunque, anzitutto preoccupato di correggere quelli che definisce "i pregiudizi metafisici o scientifici" che conducono sulla cattiva strada. Riso e pianto offrono, dunque, la possibilità di intraprendere un'altra via, più capace di saldare dentro e fuori, interiore ed esteriore, psichico e fisico. Plessner è convinto, infatti, che «fenomeni come il riso e il pianto costringono a mettere le carte in tavola e ad affrontare le reali difficoltà dell'esistenza umana. Non accade lo stesso con il linguaggio, l'azione, la creazione, la gestualità. Qui la corporeità dell'uomo si adatta agli impulsi e alle intenzioni di carattere psichico-spirituale»²¹.

¹⁸ Cfr. H. PLESSNER, *Spazi senza parola*, in «Discipline filosofiche», XIII (2003), 1, 13.

¹⁹ Cfr. B. ACCARINO, *Introduzione*, in H. PLESSNER, *Potere e natura umana*, Manifestolibri, Roma 2006, 23.

²⁰ Cfr. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, 316.

²¹ H. PLESSNER, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2000, 61.

Questo perché, spiega ancora Plessner, «il riso e il pianto hanno un diverso quadro del rapporto dell'uomo con il suo corpo. La loro forma di manifestazione, espressiva o inespressiva, eloquente o meno che sia, non mostra come tale alcuna impronta simbolica [...]. L'uomo risponde con il suo corpo in quanto corpo, come se gli fosse impossibile trovare una risposta. E nella perdita del controllo di sé e della propria corporeità egli si rivela contemporaneamente un essere esterno alla corporeità, che vive in tensione con la sua esistenza fisica, ma affatto vincolato a essa»²².

Viene in tal senso messo in primo piano quello che definisce il doppio valore o il biunivoco rapporto con il corpo da parte dell'essere umano che non solo *ha* il corpo, ma appunto è il suo corpo, il che costituisce, come spiega Plessner, una vera frattura, di cui i fenomeni del riso e del pianto sono una espressione. Una frattura che non può e non deve essere intesa nel senso della duplicità, ma che è «piuttosto la base della sua esistenza; la fonte, ma anche il limite della sua potenza»²³.

Esistere è esistere *in* un corpo e *come* corpo. Mediante questa esistenza corporea si rivela e si conferma il carattere relazionale dell'essere umano, la sua capacità di distanziarsi e la sua posizionalità eccentrica. Questi motivi sono tutti sottesi al riconoscimento essenziale di Plessner che afferma: «l'esistenza corporea è perciò per l'uomo un *rapporto*, in sé non univoco ma duplice; è un rapporto tra sé e sé»²⁴.

Accanto a ciò, spiega ancora Plessner, «l'uomo non è solo corporeità e non *ha solo corporeità* (corpo). Ogni esigenza dell'esistenza fisica richiede un accordo tra essere e avere, tra il fuori e il dentro»²⁵. A differenza dell'animale, l'uomo è consapevole di dover sempre cercare un sano bilanciamento tra il suo essere interno e il suo essere esteriore, tra dentro e fuori, tra essere e avere

²² Ivi, 62.

²³ Ivi, 63.

²⁴ Ivi, 67.

²⁵ Ivi, 69.

un corpo. In altre parole: «il suo rapporto con se stesso come corporeità ha sin dall'inizio un carattere strumentale, poiché egli vive tale corporeità come 'un mezzo'. Costretto a trovare compromessi sempre nuovi tra il corpo che egli è, in qualche modo, e la corporeità da lui abitata e controllata, egli scopre – e non solo attraverso l'artificio dell'astrazione – il carattere mediato, il carattere strumentale della propria esistenza fisica»²⁶.

Un ulteriore elemento di un certo interesse è costituito dalla *prossimità*, che si realizza mediante l'essere corporeo, che rende possibile all'uomo il suo essere presso le cose. In questo contesto, Plessner risale alla seconda legge antropologica fondamentale, esposta nel suo primo lavoro, ossia la *legge dell'immediatezza mediata*. Rispetto ai *Gradi dell'organico e l'uomo*, dove tale legge veniva introdotta per motivare l'uso degli strumenti, come un primo e originario modo di essere dell'uomo, – quindi si trattava di definire la *strumentalità della corporeità* – ne *Il riso e il pianto* Plessner si riferisce a questa "legge" per definire in particolare l'espressività della corporeità, «che si manifesta in maniera assai diversa nei gesti, nella mimica, nella condotta, nel linguaggio e naturalmente anche in forme espressive come il riso e il pianto»²⁷.

Strumentalità ed espressività consentono di apprezzare e comprendere funzioni e compiti della realtà corporea. Dunque, se per un verso occorre riconoscere che mediante il corpo siamo e operiamo nel mondo, per l'altro si tratta di ammettere che la nostra dimensione corporea si manifesta in modo autonomo e creativamente irriducibile ad ogni altra forma o modalità proveniente dall'esterno, in particolare spiega Plessner: «l'espressività è un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di avere un corpo»²⁸. Mediante l'espressività l'essere umano dimostra altresì una certa continuità e discontinuità con l'animale che rimanda, ancora una volta, al

²⁶ Ivi, 71.

²⁷ Ivi, 78.

²⁸ Ivi, 78.

problema del limite dell'essere corporeo. Limite vuol dire, infatti, che per un verso il corpo delimita l'essere umano, ma vuol dire anche che è ciò che consente un'apertura, come nel caso della membrana della cellula, a cui Plessner ama fare riferimento.

In tali prospettive Plessner ribadisce che «il corpo, in quanto oggetto esteso, appartiene comunque all'autocoscienza, e cioè alla sfera della percezione esterna, ma chiaramente fornisce all'io, alla sfera della percezione interna, materiali per la costruzione delle sue rappresentazioni. Il sé nel suo insieme psicofisico, dove la zona più esterna dei suoi stessi organi racchiude in un legame permanente il puro qui dell'io, si presenta in questo duplice aspetto, che lo si guardi in modo idealistico o non idealistico. Il proprio corpo rappresenta la periferia della sfera dell'immanenza, perché fa parte tanto del mondo esterno quanto del mondo interno»²⁹.

In questo contesto l'elemento che esprime e rivela questa duplice apertura verso l'interno, mediante la quale ciò che delimita definisce e identifica, e verso l'esterno, mediante la quale si rende possibile l'essere nel mondo, in modo peculiare e precipuo, è il volto. Il volto è invisibile e trasparente, «attraverso il volto l'uomo guarda fuori di sé ed emette suoni; con esso capta lo sguardo altrui e le immagini del mondo. Il suo essere nascosto e aperto fa del volto la superficie frontale di limitazione e di mediazione di ciò che è proprio con ciò che è altrui, dell'interno con l'esterno»³⁰.

Il volto assume un ruolo e svolge un compito ulteriore che viene precisato nell'indagine antropologica qui condotta. Il volto non è, infatti, la somma dei tratti che lo costituiscono è qualcosa che supera e oltrepassa il semplice dato fisico; è luogo, spazio espressivo, condizione di possibilità del prodursi della voce; è apertura e via d'accesso per l'esterno verso l'interno, chiuso e aperto; è svelamento e nascondimento; è accessibilità all'io, ma anche rifiuto, inaccessibilità, estraneità e ribellione.

²⁹ PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, 82.

³⁰ Ivi, 80.

Nel corpo e mediante il corpo, l'io rivela anche un suo potere personale, potere seduttivo, potere di affermazione su altri corpi, potere di usare e abusare dei corpi altrui. Da qui si scorge quella che possiamo definire e riconoscere anche essere una certa *potenza* o *potenzialità* del corpo; una potenza che si manifesta come *presa* o come *possibilità* di imporre il proprio corpo come forma e modello di riferimento anche per i corpi altrui. Da un certo punto di vista i corpi esibiti, come nel caso dei corpi tatuati, sono dei corpi che non solo rivendicano una propria unicità, originalità e si direbbe che manifestino così una loro liberazione da certi condizionamenti; ma, da un altro punto di vista, questo occupare la scena pubblica da parte di questi corpi può essere avvertita come una imposizione, come un imporsi alternativo alla struttura anonima dei corpi.

Questo aspetto ci pare che possa essere messo in relazione in modo interessante con la riflessione che Günther Anders ha condotto nel suo volume del 1956: *L'uomo è antiquato*, opera nella quale appunto l'autore faceva riferimento alla tematica della iconomania o mania delle immagini.

L'uomo è infatti immaginato da Anders «stretto tra due forze, che, tutte e due, gli contestano il suo essere-io: da un lato oppresso dalla forza dell'“es naturale” (quello del corpo, della specie, ecc.), dall'altro da quella dell'“es macchina”, “artificiale” (burocratico e tecnico)»³¹.

In riferimento al contesto industriale da cui muove la sua ricerca, Anders spiega che, nel suo essere escluso dalla produzione in serie, tuttavia, l'essere umano, se fotografato, si trasforma in una produzione riprodotta. Così almeno in effigie, anch'egli acquista un'esistenza multipla, alle volte persino moltiplicata in migliaia di copie. E se anche egli stesso vive “soltanto” nell'originale, è come se l'individuo esistesse anche nelle sue copie. Il sorriso della diva, che

³¹ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*. I. *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 109.

rappresenta per Anders un caso paradigmatico, potrà continuare a splendere anche quando il modello, un giorno, avrà avuto il destino di tutti i mortali. La diva diventa così *immortale*, anche quando è ancora in vita viene, per così dire, affrancata dal destino che tocca a tutti i mortali. La fotografia l'ha immortalata nel momento di maggior bellezza, senza le naturali imperfezioni di ogni volto segnato dal tempo e così rimarrà per sempre più giovane di se stessa.

I corpi esibiti di oggi, infatti, hanno molto a che vedere con le numerose fotografie che le dive all'epoca di Anders divulgavano di se stesse. Allora come oggi si tratta di riconoscere in questa esposizione ipertrofica dei corpi una volontà di resistere a quella che il filosofo tedesco definiva la minaccia della liquidazione, ovvero il rischio concreto, il pericolo al quale necessariamente è soggetto l'essere umano nella sua finitezza. Il timore della fine, la paura della morte fa sorgere nell'essere umano il bisogno di permanenza, quasi un'esigenza di rimanere, di essere fissato nella memoria delle future generazioni appunto attraverso l'esibizione, l'esposizione del proprio corpo che, oggi ancora più di ieri, resiste nei meandri della rete, impedendo ai soggetti di venire dimenticati, obliati per sempre. Per dirlo con le parole di Michela Marzano, «l'uomo è immerso in un universo fisico come un corpo fra gli altri, modellato alla stessa stregua delle realtà che lo circondano. Come avviene per tutti gli altri corpi anche per il corpo umano il primo carattere è l'estensione, che si traduce in termini di spazialità, volume e materialità. Nondimeno, pur essendo esteso, resistente, pesante e opaco, il corpo umano non è un corpo come tutti gli altri. È una cosa, ma è quella cosa che io sono. Il carattere di unicità del corpo umano è dato, in effetti, dall'essere l'incarnazione di una persona: è il luogo in cui hanno origine si manifestano desideri, sensazioni, emozioni; è lo strumento tramite il quale possiamo dimostrare quale specie di essere morali noi siamo»³².

³² M. MARZANO, *La filosofia del corpo*, il melangolo, Genova 2007, 44.

La presa di coscienza dell'enorme impatto che i corpi hanno nel loro imporsi nella scena pubblica porta inevitabilmente a considerare anche l'aspetto difettivo dei corpi. È chiaro, infatti, che la permanenza del corpo è solo un ideale irrealizzabile perché i corpi sono quanto di più soggetto al divenire temporale vi possa essere in ciò che attiene alla sfera dell'umano.

Veniamo qui a contatto con una questione essenziale e determinante che concerne la fragilità, la vulnerabilità, la passività dei corpi. Come osserva Vladimir Jankélévitch, il corpo rappresenta l'organo ostacolo dell'umano, segnalando in questo modo il carattere di una sorta di impotenza di fronte alla quale non possiamo che assumere un grado di consapevolezza e di maturità capace di qualificare la nostra relazione alla corporeità e contemporaneamente del valore che è connesso al nostro essere corporeo.

Il corpo è una realtà che riceviamo, che non abbiamo scelto, che possiede delle misure ed una forma del tutto indipendente dalla nostra volontà, una forma che possiamo apprezzare, di cui ci possiamo compiacere e di cui, nonostante tutto, siamo anche le vittime. Vittime delle deformità, delle imperfezioni, della sproporzione del corpo, tutti elementi dei quali non sempre siamo in grado di liberarci completamente.

Nonostante la verità di quest'ultima affermazione, non possiamo non renderci conto, così come è stato sottolineato da alcuni interpreti, che il nostro corpo ha anche necessariamente bisogno del contatto con il corpo dell'altro. Il corpo ci dispone, ci rende accoglienti e ci fa vivere l'esperienza dell'incontro con l'altro. Il sentire corporeo possiede e manifesta una tensione interna ed una rivolta verso l'esterno. Siamo il nostro corpo e siamo più del nostro corpo. Con e mediante il corpo possiamo ascoltarci e guardarci dall'esterno, ritornare riflessivamente sulle esperienze vissute e percepire ciò che di buono è custodito in ogni umano contatto con sé e con l'altro da sé.

3. La relazionalità corporea

Sentire e percepire l'incontro con l'alterità, che si presenta anche attraverso il nostro stesso essere corporeo, consente di sperimentare la prima e fondamentale apertura ad altri, decisiva per la nostra esperienza di prossimità ed estraneità con sé e con l'altro da sé.

Vulnerabilità e fragilità sono intimamente connesse al nostro essere e sentire corporeo. Ci esponiamo sempre attraverso il corpo, il nostro sguardo è una prima finestra sul mondo e sull'altro che ci apre al mondo e agli altri, ma che proprio per questo consente anche ad altri di entrare nel nostro essere più intimo. Il corpo può divenire territorio di conquista da parte dell'altro, essere ferito, offeso, ripudiato, gettato e violentato. Al corpo possono essere inflitte le peggiori atrocità che la crudeltà umana è in grado di concepire.

La mancanza di una relazionalità tra corpi produce in un singolo corpo un ripiegamento su se stesso da cui possono nascere non poche patologie, come è stato messo in evidenza dall'economista Noreena Hertz che ha sottolineato il grave pericolo del nostro tempo caratterizzato dalla solitudine di cui soffrono anzitutto i nostri corpi. In particolare, avverte l'Autrice: «la presenza chimica della solitudine nel corpo [...] è essenzialmente identica alla reazione di "attacco o fuga" che abbiamo quando ci sentiamo minacciati. È questa risposta allo stress ad alimentare alcuni degli effetti più insidiosi della solitudine sulla salute»³³. In altri termini, corpi isolati e senza la relazione, il contatto, con altri corpi. Tutto ciò «ci rende più deboli e più soggetti alle malattie, specialmente ai virus»³⁴.

Ma la nostra realtà corporea è anche la prospettiva che ciascuno di noi ha sul mondo, il nostro angolo visuale, che permette

³³ N. HERTZ, *Il secolo della solitudine*, il Saggiatore, Milano 2020, 28.

³⁴ Ivi, 37.

di sperimentare quel punto di vista di prima persona – di cui parla Charles Taylor – o “punto zero dello sguardo”³⁵. Il nostro essere situati ci colloca entro uno spazio, un angolo prospettico, a partire dal quale ciascuno di noi si posiziona, si relaziona al mondo, entra in contatto con il mondo, lo osserva lo interpreta lo modifica lo trasforma, opera in esso. È infatti a partire da questo nostro sguardo sul mondo che è fatto anche di contatto, di percezione sensibile, che noi esprimiamo un punto di vista personale ed elaboriamo una visione del mondo, grazie alla quale sempre ci relazionano rispetto al mondo e agli altri. Sottolinea Virgilio Melchiorre: «Sempre siamo riportati alla condizione di un asse corporeo che si orienta, che fa centro su di sé e che ad un tempo si rivolge ad altro»³⁶.

Noi siamo il nostro corpo, questo permette di compiere delle esperienze nel mondo, ci identifica, consente di fare esperienza del mondo e dell’incontro con l’altro; è possibilità di apertura, eppure non manca di farci rendere conto dei limiti, della pesantezza, dell’opacità e della passività con le quali siamo costretti quotidianamente a fare i conti. Noi siamo il nostro corpo, siamo nel corpo ma siamo anche sempre oltre il nostro corpo.

Dobbiamo anche aggiungere, a questo punto, che il corpo permette di situarci come corpi sessuati. Sappiamo, avverte ancora Melchiorre, che «non è possibile parlare di una differenza sessuale in modo assoluto e che in ogni caso è rintracciabile una certa coesistenza di maschilità e di femminilità: anche qui dobbiamo parlare di una prevalenza ed è inutile sottolineare quanto sia decisiva questa prevalenza in un senso o nell’altro. Da un punto di vista fisiodinamico possiamo parlare del maschile come di un ruolo mobile instabile intrusivo e del femminile come di un ruolo accogliente, stabile e ricettivo»³⁷. Si tratta di una intenzionalità, di un modo di porsi e di disporsi del deside-

³⁵ V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, 99.

³⁶ Ivi, 100.

³⁷ Ivi, 103.

rio rispetto al mondo e al desiderato. Sottolinea Merleau Ponty: la sessualità «fa sì che un uomo abbia una storia. Se la storia sessuale di un uomo fornisce la chiave della sua vita, è perché nella sessualità dell'uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, cioè nei confronti del tempo e degli altri uomini. All'origine di tutte le nevrosi ci sono i sintomi sessuali: a leggerli bene questi sintomi simbolizzano tutto un atteggiamento sia per esempio un atteggiamento di conquista sia un atteggiamento di fuga»³⁸.

E ancora la sessualità, avverte l'Autore «si dice, è drammatica poiché noi vi impegniamo tutta la nostra vita personale ma per l'appunto perché lo facciamo? Il nostro corpo è per noi lo specchio del nostro essere solo in quanto è un io naturale, una data corrente esistenza, cosicché non sappiamo mai se le forze che ci sostengono sono le sue o le nostre, o meglio: esse non sono mai del tutto sue o nostre. Non c'è superamento della sessualità, così come non c'è sessualità chiusa in se stessa. Nessuno è salvo e nessuno è perduto completamente»³⁹.

Proprio perché il corpo ci situa nel contesto mondano, non possiamo fare a meno di considerare la visione che il mondo, la società, la cultura elaborano a proposito e in riferimento del corpo. Infatti, non deve essere trascurata la visione sociale che si costruisce intorno alle realtà corporee. Ogni cultura elabora una visione per così dire ideale del corpo, grazie o per colpa della quale i corpi si modellano, cioè tengono conto di questa prospettiva di carattere sociale. Come è stato sottolineato: «l'antropologia ha messo in evidenza come il corpo non sia soltanto un'entità biologica e materiale, ma sia anche il prodotto di processi sociali, storici, culturali. La cultura forgia i corpi, ne segna la superficie esterna, li modifica internamente, ponendo come punto di vista privilegiato per analizzare i

³⁸ MERLEAU PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 225.

³⁹ Ivi, 240.

modi in cui le soggettività sono prodotte e le forme culturali elaborate»⁴⁰.

Nella visione contemporanea domina ad esempio una spinta di tipo prestazionale per cui i corpi, per così dire, socialmente accettabili sono i corpi che possiedono e garantiscono, assicurano una certa capacità in termini di funzionalità, ma anche di godimento estetico. Da qui si potrebbe ritenere che siano accettabili quei corpi che possiedono determinate caratteristiche di agilità, plasticità, energia, cioè corpi che si esibiscono con la precisa volontà di salvaguardare una conformità da un lato all'interesse sociale e, dall'altro, specificità o individualità con cui ciascun corpo desidera occupare un posto nel mondo assolutamente unico e irripetibile.

Come si diceva poc'anzi, in effetti uno dei rischi maggiori a cui possono andare incontro le soggettività è quello di identificare la forma del corpo, che è totalmente indipendente da noi, come un valore della persona. Si compie in questo modo un indebito e pericolosissimo passaggio dalla consistenza esteriore del corpo alla consistenza interiore della persona.

Si tratta di riflettere sulla dimensione del corpo ideale che è una specie di istanza simbolica e onnipervasiva che tende a inserire tutti gli individui di una società o di un gruppo all'interno di un tessuto di pratiche e di credenze. È un modello cui conformarsi per potersi riconoscere e, al tempo stesso, un'oasi-miraggio. Il corpo è presentato come un substrato materiale e geneticamente determinato che ostacola la libertà individuale e come il luogo per eccellenza in cui la libertà individuale può realizzarsi. Il che sembra implicare quasi un duplice comandamento che chiede, per un verso, di combattere contro il determinismo materiale che la materialità del corpo impone e, per l'altro, di considerare la realtà corporea come ciò che consente in effetti di realizzare i progetti. Si tratta in altri termini di prendere le distanze e utilizzare il corpo nei diversi frangenti delle nostre vite.

⁴⁰ MATTALUCCI-YILMAZ, *Introduzione*, in «Anthropologica», Meltemi, Milano 2003, 8.

Oggi in particolare si parla di controllo del corpo, per permettere all'anima e allo spirito di accedere alla verità; l'ideale sembra cioè quello di un corpo capace di permettere l'integrazione sociale e di farci accedere al successo. Si attua in molti casi una vera e propria manipolazione del corpo per costruire la propria identità.

Dentro questo registro di considerazioni possiamo collocare un'ultima, ma per noi determinante, questione che riguarda l'esposizione virtuale della corporeità che rischia di far perdere la centralità e rilevanza dei corpi, quasi che si possa fare a meno della presenza fisica dei soggetti nelle relazioni. Parliamo di una specie di derubricazione dei corpi, un metterli in sospenso, presumere o pretendere di eliminarli, ricondurli entro uno spazio neutro come lo è quello "dietro una testiera". L'ipertrofica connessione attraverso i *social network* interrompe l'ordinaria esperienza dell'incontro tra sguardi e rende la presenza dei corpi irrilevante, inessenziale.

Si crea così un'altra situazione paradossale che riguarda l'opposizione tra invisibilità ed eccesso di visibilità dei corpi. A fronte di una quantità di corpi sovraesposti (specialmente i corpi delle donne e dei bambini), c'è un'altrettanta quantità di corpi cancellati, obliati, dimenticati resi invisibili da pratiche di cancellazione seriale che, sottraendoli allo sguardo comune, ne rendono impossibile qualsiasi forma di riconoscimento.

Si vorrebbe concludere la presente riflessione sottolineando come le questioni esaminate siano riuscite a comporre il senso di una relazionalità, evocata all'inizio, come condizione di possibilità della salvezza, ovviamente nel senso di una salvezza nella prospettiva antropologica, dei corpi. Salvezza che si dà nella consegna dei corpi ad un'alterità, scoperta, pensata, tematizzata, vissuta. Infatti, come abbiamo cercato di ripercorrere, i corpi sono costitutivamente e originariamente percepiti nella loro relazionalità, un essere in relazione che li preserva da una loro possibile perdita. Senza rinunciare alla dimensione della singolarità, pensare il corpo permette di percepirne la sua apertura e la sua

disponibilità ad andare oltre ogni possibile deriva individualista che, isolando i corpi, sembra consegnarli al loro carattere limitato, alla loro vulnerabilità e alla inevitabile espressione della loro finitezza.