

## ***Il corpo (proprio) rappresentato***

Tonino Griffero (Università di Roma Tor Vergata)

**1. Vissuto o rappresentato?** Emancipato in Occidente da forme tradizionali di sfruttamento come la guerra e il lavoro manuale, il corpo appare oggi ossessivamente vincolato a un principio tecnico-estetico di *rendimento*, che colpevolizza chiunque non sia, o meglio non abbia saputo diventare, all'altezza degli standard imposti (nello sport come nel sesso, nella cura di sé come nel mantenersi giovani). Ma, forse proprio per compensare questa visione eccessivamente performativa, il corpo può finalmente essere riscoperto anche nella sua dimensione non fisico-anatomica ma, detto nel gergo fenomenologico, *propria* o *vissuta*. E questo non solo perché i *cultural studies* caldeggiano da tempo l'abbandono del piano anatomico-biologico per quello socioculturale (dal *sex* al *gender*, ad esempio), giustamente interessati a quelle «qualità preobiettive» (Waldenfels 2000: 332) del corpo che, come la differenza maschile/femminile, impregnano atmosfericamente la nostra intera esistenza. E neppure solo perché, incrinatasi la visione disincarnata della mente (persino del “cervello in una vasca”)<sup>1</sup> caratteristica delle scienze cognitive classiche, fundamentalmente platonizzanti nell'escludere il contributo del corpo alla cognizione, crescente è la convinzione che il cervello sia plasmato dalla situazione corporea non solo in senso anatomico<sup>2</sup>. Alla tesi secondo cui «il corpo biologico (quel che consente ed esclude, data la sua struttura, la postura di base e la capacità motoria) forgia il modo in cui percepiamo e pensiamo il mondo» (Gallagher-Zahavi 2008: 204), si deve infatti obiettare che questo ruolo enattivo, quindi non di schermo ma di *transcendentale* della relazione soggetto/mondo, stante un *Gestaltkreis* tra moto spontaneo e *feedback* ambientale percepito (von Weizsäcker), spetta soprattutto al corpo proprio (o comunque lo si chiami: vissuto, vivo, corpo-soggetto)<sup>3</sup>, a ciò che, detto in primissima approssimazione, «è non solo un costrutto composto da membra e organi, un ensemble di sensazioni e movimenti [ma] un corpo proprio storicamente formatosi, le cui esperienze si sono depositate nelle sue disposizioni invisibili» (Fuchs 2008: 57). Se è vero che il solo contatto con il mondo consiste nell'essere già *nel mondo* (Sartre 1943, parte III), questo essere-in va inteso anzitutto in senso corporeo ed escludendo qualsiasi *point from nowhere*, ma precisando anche fin d'ora che è più il mondo, con i sentimenti che gli sono

---

<sup>1</sup> «Il sistema di supporto completo e speciale che occorrerebbe affinché un cervello in una vasca esperisse le cose così come le esperiamo noi o [...] per consentire a un cervello in una vasca di essere fenomenologicamente nel mondo e non solo fisicamente in una vasca, dovrebbe replicare il sistema corporeo che già sostiene la nostra esistenza ordinaria» (Gallagher-Zahavi 2008: 201).

<sup>2</sup> La mobilità e liberazione delle mani, la distanza e indipendenza da tutto, il predominio della vista e quindi della previsione: tutte evidenti conseguenze, queste, della posizione eretta.

<sup>3</sup> L'ultimo Merleau-Ponty (1964) parlerà, pur di cercare un nome non dualisticamente compromesso, addirittura di “carne”.

immanenti (atmosfera), a determinare la nostra situazione corporeo-affettiva che non la nostra *Stimmung* a tonalizzare proiettivamente il mondo esterno (Griffero 2010b).

Ma è decisamente troppo sbrigativo ribadire stancamente i limiti della visione naturalistica, rammentando l'impossibile esplicazione fisiologica della mancata evasione di Socrate (*Fedone* 98c sgg.), evocando magari qualche tecnica meditativa di auscultazione corporea, o, più semplicemente, valorizzando la più fine sensibilità somatica che in età matura subentra alla giovanile eccedenza pulsionale, e affermare infine, trionfalmente, che il corpo *non lo si ha ma lo si è*. Una formula senz'altro vera nell'alludere, sul piano della storia delle idee, all'inflazionismo somatico da sempre auspicato nella mistica e nelle innumerevoli ed eterodosse *enclaves* antidualistiche dell'epistemologia occidentale (Griffero 2006; 2009), e, sul piano teoretico, allo statuto non cosale ma inconsapevolmente trascendentale (rispetto a qualsiasi esperienza) del corpo, e tuttavia certamente troppo indulgente verso la (presunta) incomunicabilità del vissuto. Pur senza vellicare qui alcun ineffabilismo, si deve comunque ammettere che è difficile *rappresentare*, e a maggior ragione *definire*, un corpo (vissuto), che non è propriamente una cosa, neppure se «di un genere particolare» (Husserl 1913-52 II: 159). Tanto più se si riconosce che gli interrogativi sulla sua natura fungente (che cosa fa? come funziona? – soprattutto, come lo si vive?) precedono e ridimensionano quelli *solo* teorico-cognitivi formulati in terza persona (che cos'è? che attributi ha?) (Böhme 2003: 9; Waldenfels 2000: 42). Per queste ragioni è qui necessaria una rappresentazione più performativa, o addirittura esortativa, che solo constativa, ossia una rappresentazione che limiti al massimo l'obiettivazione causalistica del proprio tema, contando su una percezione del proprio corpo che è del tutto ignorata dalla scienza naturale (Schmitz 2010: 257) e fatalmente reificata se ricondotta alla visibilità per-altri<sup>4</sup>. Una rappresentazione, inoltre, che ecceda quella ancora troppo cognitivistica del “corpo fungente”, la troppo primitiva distinzione tra corpo in atto e corpo abituale, corpo naturale e corpo culturale<sup>5</sup>, non confidando neppure più di tanto sul pur indispensabile “discorso” sociale sul corpo (alla maniera di Foucault o di Butler) e su certe prospettive *virtuali* suggerite dal costruzionismo culturalista<sup>6</sup>, per interrogare invece fenomenologicamente il modo in cui, *toccandoci* da vicino e coinvolgendoci affettivamente (terrore, angoscia, dolore, fame, sete, piacere, disgusto, vigore e

---

<sup>4</sup> Se «sentire il nostro corpo proprio implica già la tendenza a distanziarsene nella coscienza», e, a maggior ragione, «l'esplicita articolazione linguistica del proprio-corporeo è [...] un prodotto della sua rimozione perfino se le è contrapposta» (Böhme 2010: 112, 119), si potrebbe comprendere il corpo vissuto solo praticandolo. Ora, è ovvio che, nel presente contesto, «parlare del corpo proprio non significa semplicemente parlare “a partire dal corpo proprio”» (Waldenfels 2000: 270).

<sup>5</sup> Persino Merleau-Ponty pensa, in ultima analisi, pur sempre ancora a un corpo composto da organi, semplicemente distinto da quello solo fisico per la sua apertura al mondo.

<sup>6</sup> Che le cose possano essere diverse non vuol dire che debbano esserlo o che possano esserlo del tutto! (Waldenfels 2000: 362).

sposatezza, ecc.), il corpo proprio garantisce un'esperienza di sé più autentica oltre che più certa, nella sua qualità di «medium della vita emozionale» (Böhme 2003: 130), del *cogito*, suggerito in Cartesio da un dubbio ancora squisitamente intellettuale e tardivo («sono già sempre al mondo quando dico “io”») (Waldenfels 2000: 306). Un approccio fenomenologico, questo, che va debitamente integrato sul piano etico ed estesiologico rispetto all'ancora circoscritto approccio ontogenetico husserliano (sintesi passiva) e che dovrebbe mirare a descrivere con la massima precisione le esperienze involontarie dell'uomo. Senza dimenticare, naturalmente, la *memoria implicita* nel e del corpo vissuto, alla quale si deve l'*habitus*, detto altrimenti quello *stile* o *melodia*, che dà continuità alla persona, permettendogli di fare qualcosa, per così dire, con *grazia*, in virtù di un sapere tacito (in larga misura analogico) assente dalla memoria esplicita o autobiografica e manifesto per contro in figure motorie intracorporee di valore fisiognomico (pensiamo alla diteggiatura del musicista) suscitate da ripetute suggestioni motorio-espressive da parte di cose e ambienti.

In breve: possiamo chiamare in causa il corpo come cosa fisica, tangibile, tra le altre (*Körper*), presupponendo così già semanticamente il dualismo cartesiano<sup>7</sup> e una prospettiva osservativa di terza persona (ma anche seconda, vista l'accessibilità del corpo fisico nell'interazione con un “tu”) (Demmerling/Landweer 2007: 22, n. 42), scientifica o di senso comune che sia. Oppure come corpo proprio o vissuto (*Leib*), riabilitando così un vocabolo più arcaico e religiosamente connotato, ma ripreso nello scorso secolo (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, per limitarsi ai più noti) anche per la sua valenza critica rispetto alla ragione strumentale, per il suo riferirsi a qualcosa di indubbiamente rimosso, con conseguenze anche patologiche (pensiamo all'epidemia ipocondriaca del XVIII secolo), in favore di quel corpo fisico-anatomico che, a rigore, è sempre un corpo altrui, anche quando fossi io a possederlo; che è una sorta di *black box* i cui segnali, appunto perché (divenuti) ignoti e distonici rispetto al dogma efficientista, si è portati subito a medicalizzare e a manipolare. Intendiamoci: la scelta terminologica (corpo proprio o vissuto) suona imprecisa, giacché il corpo fisico implica comunque una *forma di vita* (anzi quella privilegiata dall'odierno narcisismo) e quello vissuto qualcosa di relativamente oggettivabile. Eppure, affinché la giusta diffidenza ermeneutica per la *via breve* non diventi un alibi, si dovrà ben ammettere che è differente qualche parlare del corpo in terza persona, distanziandosi così grazie al privilegio umano della ex-centricità (Plessner) da quanto è reificato dallo sguardo medico-naturalistico (fisiologico, chimico, neuroscientifico e, perché no, anche genetico) e perfino patologicamente derealizzato (come quando si assimila la propria mano a ogni altro oggetto presente), oppure in prima persona, e non soltanto in quanto obiettivazione della

---

<sup>7</sup> Con le sue note conseguenze storico-teoriche (materialismo, occasionalismo, parallelismo psico-fisico, psicosomatica) e terapeutiche (psicofarmaci per i disturbi psichici e, viceversa, pratiche suggestive per le disfunzioni fisiche).

volontà (Schopenhauer), ma come fulcro di una forma patica dell'esistenza (Straus 1930-35: 42 sgg.) che, proprio per la sua irriducibile *destinalità* e soggettività, la vita quotidiana moderna tende a rimuovere o a manipolare tecnologicamente, trasformando inesorabilmente ciò che ci è “dato” in qualcosa di “fabbricato” (Böhme 2003: 75).

Si tratta, beninteso, di due forme di vita auspicabilmente integrabili (Fuchs 2000), nel senso che solo una loro sana dialettica pare in grado di prevenire fenomeni psicopatologici come quelli che accompagnano il mutamento corporeo della pubertà<sup>8</sup>, ma anche di garantire una scientificità non gravemente estraniata, visto che, come dimostra notoriamente lo Husserl della *Krisis*, la corporeità *lebensweltlich* dev'essere sempre presupposta anche dalla semplice misurazione (Waldenfels 2000: 255-257). Il che non toglie che solo quella del corpo proprio sia una sfera integralmente preriflessiva, spazialmente estesa a differenza della psiche, priva di superfici<sup>9</sup> e indivisibile a differenza del corpo fisico (Schmitz 2010: 261), nella quale si sente ciò che è presente nel proprio corpo, ma anche nello spazio pericorporeo, pur senza la mediazione degli organi di senso e, come vedremo, di schemi corporei (Schmitz 2010: 210). E che, invece, il corpo fisico, avvertito in quello vissuto per lo più in forma negativa, ossia come peso, sfinimento, malattia, imperizia pratica, ecc., o perché reificato dallo sguardo altrui, occasionale (il passante indiscreto) o professionale (il medico), non sia affatto sentito come tale nel prevalere della felice ed efficace spontaneità motoria (Fuchs 2005: 244), svolgendo quasi sempre nella storia una funzione rigidamente normativa rispetto al corpo vissuto, stigmatizzando anatomicamente, ad esempio, la sensazione diffusa fino al Settecento che l'utero sia un organo nomade all'interno del corpo femminile. Esso mi si presenta, a sua volta, solo come ciò che mi si sottrae (in senso lato) perché inverte l'orientamento spontaneamente *statico* del corpo proprio quale *Nullpunkt*, paralizzandolo o comunque rendendolo goffo e ridicolo. Si tratta, insomma, di due prospettive, *da fuori* o *da dentro* (Jonas), radicalmente indipendenti ancorché entrambe rappresentabili, quanto meno se interrogare a ritroso l'antepredicativo e il preintenzionale, nella fattispecie un *essere-presso* proprio-corporeo più originario della distinzione di soggetto e oggetto, non deve affatto comportare una regressione primitivista.

**2. Sentir-si come corpo proprio.** Come coordinata di ogni altra coordinata, il corpo vissuto funge dunque da luogo assoluto, polifunzionale nel metterci in relazione

---

<sup>8</sup> A cominciare dall'angoscia paranoide della vergogna, intesa come impossibilità di tollerare l'esposizione allo sguardo altrui (percepito come reificante e de-centrante la propria persona), per arrivare alla disestesia e, soprattutto, alla dimorfofobia in quanto percezione esagerata e quindi impropria di qualche parte del corpo (un disturbo chirurgicamente insanabile), erroneamente sentita al centro dell'altrui attenzione.

<sup>9</sup> «Le superfici sono estranee al corpo proprio; non esistono superfici nel nostro sentire proprio-corporeo» (Schmitz 2010: 280).

con noi stessi, col mondo e con l'altro da noi. Fuorviante se esterna, come si impara dall'abituale difficoltà a riconoscersi allo specchio o in fotografia, la sua rappresentazione non può che essere interna, oppure mediata da esperienze proprio-corporee peculiari, come il dolore, alla cui certificazione si deve la genesi del soggetto stesso (Böhme 2003, Griffero 2011), o come la *duplice riflessione sensibile*, che si ha quando il corpo proprio è contemporaneamente percipiente (toccante) e percepito (toccato) (Husserl 1910-52 II: 150). E in misura ancora maggiore da tutte quelle esperienze involontarie che, teoreticamente incomprese per la loro familiarità, riescono perfettamente (si pensi anche solo all'addormentarsi e all'amore fisico) solo se vi ci si abbandona. Analogamente a come un avvicente evento presuppone che non si presti attenzione al battito delle palpebre, o l'afferramento dell'oggetto presuppone lo svanire della mano utilizzata (per citare noti esempi di Merleau-Ponty e Sartre), il senso (propriocettivo preriflessivo) del corpo vissuto è una dimensione normalmente non tematizzata, tanto concettualmente vaga quanto *atmosfericamente* pervasiva e sicura (possiamo ben dirci "nervosi" senza parlare anatomicamente dei nervi!).

Si tratta qui di non cercare esoticamente a Oriente quel che può offrire anche l'Occidente, e cioè una fenomenologia antidualistica (*in primis* quella di Hermann Schmitz)<sup>10</sup> tanto rigorosamente fedele al fenomenico-sensibile (per Goethe, com'è noto, teorico già in sé) da prescindere da ogni manipolazione e misurazione, comunque sia tecnologicamente mediate, e da poter legittimamente affermare, ad esempio, che il cervello *non* è un fenomeno. Alla luce di questo approccio provocatorio, si può ben dire che, a differenza del corpo-oggetto, esteso nello spazio dimensionale e sezionabile, composto da organi e circoscritto da confini cutanei, il corpo proprio o vissuto è l'insieme di ciò che si prova *indipendentemente* dagli organi di senso, sentendolo in sé (dolore, fame, sete, piacere, vigore, rilassamento, ecc.) ma anche nei *dintorni* di sé come nel caso del tempo climatico e dei sentimenti atmosferici, delle *affordances* di cose ed eventi e, più in generale, di quei *qualia* la cui analogicità intermodale – l'amaro, il caldo, l'acuto, il pesante, ecc. –, lungi dall'essere *solo* metaforica (Griffero 2010c), esemplifica piuttosto un'analogia universale fondata su risonanze esistenziali e proprio-corporee e, come si è anticipato, indipendente dallo spazio solo locale. Ma restiamo per ora alla sola questione della localizzazione.

Quando il bruciore, il prurito, e così via, sembrano segnalare una visita indesiderata, la mano prevalente ci arriva in modo fulmineo, senza che la si debba cercare in un luogo relativo (definito dalla posizione e dalla distanza); altrettanto rapidamente viene individuato il luogo della puntura, sebbene tale luogo per lo più non sia ancora registrato nello schema corporeo percettivo; viene individuato cioè in un luogo non meno assoluto di quello della mano che vi si dirige (Schmitz 2006: 30).

La prima localizzazione, cui si perviene qui «guidati unicamente dal luogo assoluto dell'isola proprio-corporea divenuta palese e dalle abituali traiettorie

---

<sup>10</sup> Della quale si può leggere ben poco in italiano (solo Schmitz 2006, 2011).

dello schema motorio-corporeo» (Schmitz 1990: 291), è evidentemente nel nostro esempio quella assoluta, mentre la seconda, possibile solo attraverso messe a fuoco successive del nostro dito, è relativa. Ma si tratta appunto, in prima istanza, di una comunicazione tra due isole proprio-corporee (vi torneremo) a partire da localizzazioni assolute, solo aiutate in ciò dallo schema motorio.

La prima e più vivida proprietà del corpo proprio è, dunque, quella di essere un «sistema concentricamente chiuso attorno a un centro assoluto, in uno spazio e un tempo dalle direzioni assolute» (Plessner 1928: 318), di fondarsi su una spazialità assoluta (per una sintesi Griffero 2010a), non tridimensionale e priva di superfici, palesemente assenti, come si è detto, in moti proprio-corporei come la fame o il dolore. Dicendo un *qui* fisico e insieme traslato, si allude infatti invariabilmente a un punto-zero del corpo fisico e vissuto, da cui deriva una direzione non percepibile in terza persona, né assimilabile a quella che conduce agli oggetti nel mondo, pena la caduta nel patologico<sup>11</sup>. Lo stesso decentramento, comunque necessario allo sviluppo della razionalità, deve riferirsi costantemente alla prospettiva centrica se vuole identificare veramente il soggetto di questo o quel movimento corporeo, a una spazialità assoluta (pragmaticamente ancora poco influente secondo Böhme 2003: 61), irriducibile cioè sia allo spazio allocentrico sia a quello egocentrico e analoga piuttosto a quella «spazialità di situazione» che rasenta l'inaccessibilità osservativa (Merleau-Ponty 1945: 153).

Alla spazialità assoluta dell'intero corpo proprio corrisponde quella, altrettanto assoluta, dei moti proprio-corporei indivisibilmente estesi nonché dei luoghi (proprio-corporei e insieme fisici) loro corrispondenti, proprio per questo incontraddittoriamente coesistenti con i luoghi relativi delle parti fisico-corporee *in cui* eventualmente li si sente. Pur nel comune riferimento a una qualche temperatura, la fronte calda sentita dal febbricitante, ad esempio, contraddice la fronte fresca rilevata col tatto non più di quanto l'aver caldo (per varie ragioni proprie) contraddica la freddezza esterna misurabile: questo perché la fronte, con la sua spazialità assoluta, è una delle molteplici *isole proprio-corporee*<sup>12</sup>, voluminose ancorché prive di superfici, che avvertiamo diffusamente come focolai d'impulsi e che non possiamo certo identificare con le più numerose e articolate *parti* discrete cui perviene l'analisi naturalistica (che del resto giunge, per la sua grana più fine, perfino alle particelle subatomiche). Nel loro incarnare una salienza esistenziale e simbolica, in parte anche culturalmente e storicamente variabile, tali isole sono talvolta stabili (cavo orale, zona anale, petto, schiena, ventre, genitali, pianta dei piedi, ecc.), talvolta soggette a formarsi e a dissolversi in relazione ai flussi dell'eccitazione affettiva (prurito, palpitazioni, vampate di calore, dolori, ecc.) e talvolta anche inglobate in moti complessivi (vigoria,

<sup>11</sup> È il paziente schizofrenico, infatti, che alla domanda “dove ti trovi?” risponde “so dove sono, ma non sento di essere lì” (Minkowski 1933: 280 sgg.).

<sup>12</sup> Schmitz vi si riferisce in ogni sua opera a partire dal secondo volume del suo sistema (1965). Per una parziale bibliografia schmitziana, cfr. Griffero (2011: 22-23).

prostrazione, piacere, disagio). Relativamente occultate, sul piano pratico, dalla permanente opera di integrazione dello schema corporeo percettivo-sensoriale e, su quello teorico, dal paradigma dualistico-psicofisico predominante, le isole proprio-corporee sono invece perfettamente rivelate, come ebbe a rinoscere *en passant* Kant stesso<sup>13</sup>, dall'esperienza *strettamente* fenomenica o, se proprio si vuole, dall'esperimento mentale consistente nel verificare ciò che si sente, di noi stessi e dei nostri *dintorni*, prescindendo dai cinque sensi (Schmitz 2010: 225). È solo in questo contesto che il petto, come isola proprio-corporea in cui si sente il coinvolgimento affettivo, è tutt'altro dagli organi che vi sono localizzati (e a maggior ragione dalle cellule, dai geni, dai cromosomi, dagli atomi, ecc.); che la testa, che sentiamo effettivamente impegnata (attualizzata) quando pensiamo intensamente, è tutt'altro dal cervello anatomicamente inteso; che lo stomaco, in cui, come si suol dire, sentiamo *le farfalle* quando c'innamoriamo, è tutt'altro dal cuore come organo. E così via.

Il già accennato problema dell'ardua rappresentabilità del corpo vissuto investe, a maggior ragione, anche le isole proprio-corporee. Se probabilmente una rappresentazione relativamente unitaria dell'intero corpo proprio è possibile solo col darsi di un qualche equilibrio, sempre precario, tra (per usare la terminologia neurofisiologica di Henry Head liberamente ripresa da Schmitz) la fase epicritica (fine e discriminata) e fase protopatica (diffusa e grossolana), cioè tra la massima contrazione, che ottunde le isole proprio-corporee, e la massima espansione, che invece le *scioglie* diffusamente, quando lo si percepisce nelle sue isole il corpo proprio assume l'aspetto di un "paesaggio esteso e ricco di articolazioni o addirittura [di] un vasto continente" (Schmitz 1965: 157). Un paesaggio talora tanto eccedente il confine fisico, come nel caso dell'arto fantasma o del bastone del non vedente quali estremità sensibili-esperienziali, da non prestarsi a una stabile resa topografica e da esigere, piuttosto, una sorta di rappresentazione surrealista (Schmitz 1965: 27 sg.; Soentgen 1998: 19) o, più sobriamente, una percezione fenomenologica *fine*, un'autoscopia *ingenua* priva di pregiudizi anatomici e insieme sintattico-ontologici – pensiamo, ad esempio, alla difficoltà con cui i transessuali si sforzano di far coincidere il loro corpo vissuto con l'ordinamento topografico del loro nuovo corpo fisico –, in forza della quale della mano come isola non sarebbe corretto dire «"io sento la mia mano"», poiché

ciò che viene sentito, cioè la mano, altro non è che il sentire stesso. E questo sentire non è neppure il sentire di un io che avrebbe la mano come oggetto, bensì nient'altro che il consapevole esser-mano. Ma una simile coscienza non è usuale, bensì qualcosa che va esercitato (Böhme 2003: 120).

---

<sup>13</sup> «Nell'inquietudine o nella gioia, la sensazione par che abbia la sua sede nel cuore. Molti affetti, anzi la massima parte di essi, manifestano la loro forza principale nel diaframma. La compassione muove gli intestini, ed altri istinti manifestano la loro origine e la loro sensibilità in altri organi» (Kant 1766: 357\*).

**3. Al di là dello schema corporeo.** Ma un corpo siffatto (spazialmente assoluto e formato da isole extra-anatomiche) non può che trascendere lo *schema corporeo*, concepito, peraltro un po' confusamente, come «immagine tridimensionale che ciascuno ha di se stesso [e che] non è semplicemente percezione sebbene ci giunga attraverso i sensi, ma comporta schemi e rappresentazioni mentali, pur non essendo semplicemente una rappresentazione» (Schilder 1950: 35)<sup>14</sup>. Sentito come naturale, in quanto insieme di esperienze, atteggiamenti e credenze il cui oggetto è il corpo, probabilmente solo perché consolidato socialmente, in specie tramite lo sguardo altrui (Böhme 2003: 29), e perché in grado di placare la moderna angoscia epistemica localizzando comunque il sentito in qualche substrato anatomico, lo schema corporeo si rivela qui un ferro vecchio. È ovvio che lo si abbandoni a malincuore, essendo pur sempre ciò che ci permette di «tener testa» (Schmitz 1965: 32) alle situazioni in cui c'imbattiamo, e tuttavia esso fornisce una garanzia di vivibilità unitaria del corpo fisico fondamentalmente *solo* culturale. Il fatto che per la sua astrattezza contesto-indipendente non si riduca né all'approccio associazionista, sempre deficitario nel non poter indicare la regola delle associazioni, né a quello olistico-gestaltico, sempre deficitario nel non poter spiegare come si pervenga a tale totalità, e neppure a ben vedere a quello dinamico, che per il suo radicale concretismo pragmatico non potrebbe mai spiegare come sia *possibile fare come se* (ad esempio muovere le mani fingendo di salutare) (Waldenfels 2000: 114-5), non significa che goda dell'immediatezza originaria del sentire affettivo e proprio-corporeo<sup>15</sup>, con la cui disintegrazione, soltanto, si perviene invece, in situazioni artificialmente sperimentali, a singoli meccanismi reciprocamente estranei.

Pur con la presenza tacita, gestalticamente di sfondo, del sentire proprio-corporeo, lo schema corporeo risulta, allora, soggetto a ingenti variazioni geografiche, storiche e finanche individuali. Non sempre, infatti, ci si è rappresentati il corpo come un'unità, con buona pace dello stadio dello specchio (Lacan)<sup>16</sup>, né si è sempre conferito il medesimo significato alle sue parti (si pensi, emblematicamente, a cuore e testa), diversamente simbolizzate a seconda del genere sessuale, del modo di esercitarle (si pensi a quanto erano più disciplinate in epoche più "militari") e, non da ultimo, di come si pensa siano viste dagli altri<sup>17</sup>. Ma proprio la caratteristica della penetrabilità storico-culturale dello schema

---

<sup>14</sup> Minore è la differenza, ovviamente, se si definisce lo schema corporeo come sistema automatico di processi senso-motori e coscienza preriflessiva e propriocettiva (Gallagher-Zahavi 2008: 225-226) e vi si vede una «rete invisibile dell'orientamento spaziale [che non è] limitata al corpo proprio, ma include sempre anche il suo rapporto con l'ambiente e il suo commercio con le cose» (Fuchs 2000: 41).

<sup>15</sup> Situazione ben più normale della possibilità (costante secondo Waldenfels 2000: 141) di analizzare ciò che si fa nella situazione concreta.

<sup>16</sup> L'originaria frammentazione del corpo, che si appalesa spesso a livello onirico, lascerebbe secondo Lacan il posto a un'unità (come tale fantasmatica) solo attraverso l'immagine speculare.

<sup>17</sup> «Lo schema corporeo, il modo e la maniera in cui il corpo si articola, [è] al tempo stesso un'espressione del modo in cui gli altri mi vedono» (Waldenfels 2000: 121).



corporeo e del suo essere una cerniera tra il per-me e il per-altri (come direbbe Merleau-Ponty), accanto a quelle già citate (mediazione organico-sensoriale, localizzazione relativa), ne svela, appunto, il carattere non originario, il suo presupporre, anche qualora s'insistesse su una rappresentabilità non solo visiva ma anche e soprattutto motoria e come *impegno* nel mondo, come in Sartre e Merleau-Ponty, un sentimento del corpo anteriore e più fondamentale.

Formato da rappresentazioni successive guadagnate con la vista e il tatto, lo schema corporeo rappresenta, ad esempio, *il* piede come una configurazione unitaria (dove l'unitarietà anche semantica) la cui localizzazione spaziale è stabile e misurabile, mentre il sentire proprio-corporeo in certe condizioni, normali (addormentarsi, risvegliarsi, prendere il sole), patologiche (intossicazioni, arto fantasma<sup>18</sup>, ecc.) o artificialmente prodotte che siano (training autogeno, massaggi, carezze, unzione) (Schmitz 2010: 231-232), vi percepisce una peculiare voluminosità e delle isole variabili e dai confini molto sfumati come la caviglia, il malleolo, la pianta del piede, ecc. Lo schema corporeo, e perfino uno schema del corpo proprio<sup>19</sup>, arriva, in generale, troppo tardi, non può cioè spiegare la percezione già neonatale tanto dell'unità quanto della struttura insulare del corpo proprio, vincolandosi tra l'altro a due forme non originarie della spazialità come quella locale (schema corporeo percettivo) e quella direzionale (schema corporeo motorio) (Griffero 2010a). La «consapevolezza non osservativa propriocettiva e cinestetica» che generosamente gli si attribuisce, insieme a quell'assolutezza intracorporea per la quale, ad esempio, «non si possono mettere le mani davanti al proprio corpo, dato che sono parte del corpo e non possono essere poste davanti a se stesse» (Gallagher-Zahavi 2008: 220-221), andrebbe pertanto integrata dai *qualia* patici forniti dal corpo vissuto, i quali, per parafrasare quanto osserva Merleau-Ponty (1945: 154) circa le abilità corporee che cessano di essere tacite solo quando non *funzionano*, sono un po' come «l'oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo». Una donna che senta «desiderato e guardato il proprio corpo da segni impercettibili, senza nemmeno guardare essa stessa coloro che la guardano» (Merleau-Ponty 1964: 257), sente questo sguardo indiscreto concentrato sulle parti anatomiche corrispondenti al suo schema corporeo o non, piuttosto, su quelle isole proprio-corporee che, pur avvertite nel movimento, non può *rappresentarsi* più di quanto il musicista non possa rappresentarsi il sapere incorporato nelle proprie dita?

---

<sup>18</sup> Inspiegabile solo come illusione della coscienza rappresentazionale o solo come malfunzionamento dei funicoli nervosi, e infatti significativamente reinterpretato sul piano insieme psicologico e fisiologico (“esistenziale”) da Merleau-Ponty (1945: 124-138), l'arto fantasma è un'isola proprio-corporea, illusoria, come indica nella sua equivocità il termine, solo quando la si parametrizza sullo schema corporeo, ad esempio appoggiandosi sulla gamba assente e quindi cadendo: così Schmitz (1965: 30), respingendo peraltro (2003: 387) come grottesca la spiegazione “psicoanalitica” merleau-pontyana.

<sup>19</sup> In quanto «rappresentazione sistematica e culturalmente specifica del corpo vissuto e dei suoi moti» (Rappe 1995: 34).

**4. Fuori tutto!** Per quanto oggi difficilmente *rappresentabile*, può darsi che in passato il corpo vissuto fosse la norma. Nella Grecia arcaica anteriore alla *scoperta* dello spirito (per usare la celebre formula di Bruno Snell), per la quale il *Körper* era qualcosa di “morto” e perciò di estraneo al cosmo, al corpo ci si riferiva infatti solo al plurale, indicando le diverse membra o, nel lessico qui adottato, le *isole proprio-corporee*<sup>20</sup>. La svolta psicosomatica e quindi dualistica (anima o spirito vs. corpo), attestabile nell’*Odissea*, consolidatasi nel V secolo a. C. attraverso Platone e lo Stoicismo e tuttora vigente, è stata certo pedagogicamente funzionale nel garantire all’uomo il dominio razionale del mondo interno ed esterno, minimizzando il ruolo dell’esperienza vitale involontaria e del coinvolgimento affettivo-corporeo. Una volta segregati però i sentimenti in un contenitore interno fittizio come la psiche, tanto privato da rendere per millenni incomprensibile il loro nesso con l’esterno – è, appunto, l’eterna irrisolta questione del dualismo psicosomatico – e per comodità contrapposto a una corporeità puramente materiale, venne a mancare ogni spazio per una dimensione esperienziale proprio-corporea dinamica e involontaria che, essendo comunque presente nella vita di ciascuno, ci si limitò a proiettare compensativamente in dimensioni (natura, Dio, ecc.) relativamente estranee all’uomo (Schmitz 1965: 365 sgg.), sentendosi viceversa obbligati a cercare per ogni vissuto non più un’isola proprio-corporea ma un quantificabile supporto organico-anatomico.

Intendiamoci: non ha alcun senso parlare del corpo, fingendo di essere dei Greci arcaici ai quali il nome di Cartesio non dice nulla<sup>21</sup>. Si può però avviare una campagna di de-psicologizzazione e di diversificazione somatica, *kulturkritisch* proprio per la sua apparente controintuitività, senza sposare la nichilistica tesi francofortese che ravvisa nella peraltro impossibile<sup>22</sup> (ri)trasformazione del corpo fisico in corpo proprio un’esaltazione fascistoide della funzionalità somatica<sup>23</sup>, ma anzi contrapponendole l’osservazione, emergente peraltro dal medesimo contesto *critico*, che colui che non riduce la passeggiata a movimento, il vitto a calorie e quindi il corpo a dimensione misurabile, è proprio colui che non ha forse ancora perso ogni speranza. Si tratta, detto in breve, di proprio-corporizzare per quanto

<sup>20</sup> Cfr., nel solco dell’interpretazione di di Schmitz, il lavoro sistematico di Rappe (1995).

<sup>21</sup> Se la percezione umana non è storico-socialmente invariante, ed è oggi egemonizzata da compiti di mera constatazione di dati e/o di decodifica di segnali, come si può pensare che essa possa sottrarsi, per di più solo in seguito a un nuovo paradigma teoretico, a tali profondi condizionamenti antropologici, e tornare così a essere una percezione sensibile-corporea, un perfetto sismografo della propria situazione affettiva?

<sup>22</sup> Poiché «solo la civiltà conosce il corpo come una cosa che si può possedere, solo in essa è separato dallo spirito [...] come oggetto, cosa morta, *corpus*», esso «rimane un cadavere, per quanto possa essere allenato e irrobustito» (Horkheimer-Adorno 1947: 249-250).

<sup>23</sup> «Quelli che, in Germania, esaltavano il corpo, ginnasti e camminatori, hanno sempre avuto la massima affinità all’omicidio, come gli amici della natura alla caccia. Essi vedono il corpo come un meccanismo mobile, le parti nelle loro articolazioni, la carne come imbottitura dello scheletro. Essi maneggiano il corpo, trattano le sue membra come se fossero già separate [...] misurano l’altro, senza saperlo, con lo sguardo del costruttore di bare» (Horkheimer-Adorno 1947: 251).

possibile gran parte del fisico-anatomico e tutto lo psichico<sup>24</sup>, visto che, «fondamentalmente, cioè indipendentemente da tutto ciò che le è accessibile solo tramite autoattribuzione, la persona non è qualcosa di psichico, come pretendeva Platone, bensì un corpo proprio » (Schmitz 2010: 288), riportando alla luce, anche della ricerca, l'ampia sfera di esperienza *ingenua* da millenni segregata prima nello psichico e oggi nel mentale o soggetta a ogni genere di manipolazione ipertecnologica (dalla chirurgia estetica in là) sulla scorta di forme percettive altrettanto ipertecnologiche (radiografie, ecografie, ecc.)<sup>25</sup>. Una riscoperta, tra l'altro, decisamente antisolipsistica, dal momento che nel coinvolgimento affettivo rientra a pieno diritto anche la comunicazione proprio-corporea, ossia il processo che incorpora, o meglio corporizza<sup>26</sup>, non solo i nostri strumenti<sup>27</sup> ma, più generalmente, tutto ciò di cui nello spazio pericorporeo *viviamo* la continuità con la peculiare voluminosità del nostro corpo proprio, che sia l'auto che guidiamo o il passante che quasi miracolosamente evitiamo sul marciiede.

**5. Dalla rappresentazione all'etica: il corpo proprio è un compito.** Ciò che sentiamo sapendo, e sappiamo sentendo, del corpo proprio, compresa l'incorporazione di strutture abituali irriducibili alla sommatoria di cognizioni e azioni discrete, è però anche sempre una forma di espressione. Senza peraltro intendere con ciò, dualisticamente, l'estrinsecazione (magari solo segnica) di un'interiorità già data alla quale si cerca di accedere dall'esterno, bensì l'eventualizzarsi di un senso (letteralmente) incarnato<sup>28</sup>. Ma l'espressione, così intesa da una fenomenologia rigorosamente non introspettiva, chiama in causa anche un'etica dell'esistenza (Böhme 2008) che, facendo del corpo proprio non un dato ma un *compito*, e cioè esaminando il modo in cui lo si vive (anche nei lati spiacevoli), precisi anche il tipo di uomini che si è<sup>29</sup> e magari, suggerendo non solo una critica concettuale ma soprattutto altre consuetudini di vita, ne promuova il cambiamento.

Come si vede, in una filosofia *dal punto di vista pragmatico*, che integri antiriduzionisticamente la sfera patica (sentimenti atmosferici compresi), non importa ora se interpretata come sviluppo più plastico del fisso sistema istintuale

---

<sup>24</sup> Non è l'anima, in quanto tale un non-ente sotto il profilo sia anatomico sia fenomenologico, a essere (aristotelicamente) ogni cosa, bensì il corpo proprio: "corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo" (Nietzsche 1886: 34).

<sup>25</sup> Si pensi a quanto è più artificiale (detto avalutativamente) il rapporto tra la madre e il feto una volta che, con la diagnostica prenatale, sia possibile oggettivare e visualizzare il feto (trasformato così in un certo senso in un artefatto) prima del parto (Böhme 2003: 37).

<sup>26</sup> Che è qualcosa di più dell'"incorporamento", grazie al quale una certa abilità, allenata e ripetuta, pervade alla fine sul piano pratico-operativo l'intera nostra corporeità (Leder 1990: 31).

<sup>27</sup> «Lo strumento viene integrato nel sentire proprio-corporeo in modo tale da essere e da essere mosso come una mia parte» (Böhme 2003: 305).

<sup>28</sup> La collera, ad esempio, non si manifesta nello stringere i pugni, ma è proprio tale stringere (Waldenfels 2000: 226).

<sup>29</sup> «Dalla nostra corporeità propria ci giungono dei problemi morali, quindi probemi seri, decidendo dei quali noi decidiamo pure che cosa siamo e come siamo in quanto esseri umani» (Böhme 2008: 67).

degli animali o come risorsa mimetica resa possibile dai neuroni-specchio, il problema solo teoretico della *rappresentazione* appare riduttivo rispetto a quello, affatto etico, di come vivere il nostro coinvolgimento corporeo-affettivo in ciò che *accade*. Poiché «il me o l'a-me, col quale articolo il mio coinvolgimento nell'accadere proprio-corporeo, è addirittura anteriore e più originario del famoso io della persona» (Böhme 2008: 156), impariamo chi noi siamo<sup>30</sup> più dal patire (etico-estetico), da come *sappiamo* esporci ed essere eterodeterminati nel modo giusto – e proprio-corporeo significa, in fondo, potersi spaventare! (Schmitz 2010: 248) –, che non dall'agire, non a caso patologicamente sopravvalutato, insieme all'autonomia del soggetto, proprio dalla Modernità.

Il nostro tema iniziale si è quindi complicato. E di molto. Suggerendo, da un lato, col richiamo al corpo come *grande ragione* (Nietzsche), la critica di una civilizzazione fondata appunto sulla rimozione della presenza corporea in favore di quella fisica – donde ogni genere di rimedi artificiali esterni (sonniferi, lassativi, afrodisiaci, analgesici, eccitanti) per indurre il corpo a fare ciò che nella sua inintenzionalità dovrebbe riuscirci perfettamente – e sul privilegio di ciò che ha un contenuto proposizionale (Böhme 2010: 117-118); dall'altro, suggerendo la valorizzazione di quell'indispensabile sapere ingenuo che ritroviamo compendiato nell'ordine “fai pressappoco così!”, semanticamente ricco (anche proprio-corporalmente) ma informativamente tanto vago da risultare incomprensibile (per ora?) alla più perfetta delle intelligenze artificiali. Ma le complicazioni – lo si è visto – investono anche il piano etico-pragmatico, senza tralasciare quello estetico, per il quale basterà qui ricordare il suggestivo progetto, ancora solo abbozzato e forse un po' troppo trionfalmente performativo, della somaestetica (pratica e teoretica), intesa come «lo studio critico, migliorativo dell'esperienza e dell'utilizzo del proprio corpo come sede di fruizione estetico-sensoriale (aisthesis) e di automodellazione creativa» (Shusterman 2000: 220; cfr. ora anche 2008).

Ora, quale che sia l'*alfabeto* della corporeità vissuta cui ci si rifà<sup>31</sup> per spiegarne la peculiare *economia*, nel corpo proprio non si può non ravvisare una *disposizionalità* regredendo alla quale, soltanto, la soggettività agisce fluidamente e sa di sé senza ricorrere all'estrinseco autoriferimento. Un compito che non ha, fortunatamente, nulla di straordinario o di mistico: «esperirsi nella presenza del corpo vissuto e vivere proprio-corporalmente anche nella natura, in una strada, in una riunione, è oggi possibile solo grazie all'esercizio e al superamento di atteggiamenti alienanti» (Böhme 2010: 127).

---

<sup>30</sup> «Io sono in generale un sé solo in quanto è inevitabile che mi dia a me»; «il mio corpo non è mio perché me ne sono appropriato, ma perché sono dato a me stesso come corpo proprio» (Böhme 2008: 157, 160).

<sup>31</sup> Il più esaustivo ed euristicamente fecondo ci pare quello suggerito dalla Nuova Fenomenologia. Un alfabeto le cui “lettere” (ovviamente combinabili) sono: «angustia, vastità, contrazione, espansione, direzione, tensione, dilatazione, intensità, ritmo (economia proprio-corporea come insieme di intensità e ritmo), espansione privativa, contrazione privativa, tendenza protopatica, tendenza epicritica, formazione di isole proprio-corporee, decremento di isole proprio-corporee» (Schmitz 1965: 170). Per una prima introduzione al pensiero di Schmitz cfr. Soentgen (1998) e Griffero (2011).

Böhme Gernot

2003 *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kunsterdingen.

2008 *Ethik leiblicher Existenz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

2010 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Edition Sirius, Bielefeld-Basel (1985<sup>1</sup>).

Demmerling Christoph/Landweer Hilge

2007 *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Metzler, Stuttgart-Weimar.

Fuchs Thomas

2000 *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

2008 *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, Die Graue Edition, Kunsterdingen.

Griffero Tonino

2006 *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano 2006.

2009 *La materia sottile e i suoi paradossi. Note sulla corporeità spirituale*, «Sanctorum», 6, 2009, pp. 136-147

2010a (ma 2009) *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in M. Di Monte e M. Rotili (a cura di), *Spazio fisico/Spazio vissuto* (Sensibilia 3-2009), Mimesis, Milano, pp. 207-239.

2010b *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari.

2010c *Atmosfera: non metafore ma quasi-cose*, in E. Gagliasso-G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, Angeli, Milano, pp. 123-131.

2011 *Come ci si sente qui e ora? La "Nuova Fenomenologia" di Hermann Schmitz*, introd. a Schmitz (2011): 5-23.

Horkheimer Max- Adorno Theodor W.

1947 *Dialettica dell'illuminismo*, tr. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1976<sup>2</sup>.

Husserl Edmund

1910-1952 *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, n. ed. a cura di V. Costa, intr. di E. Franzini, 2 voll., Einaudi, Torino 2002.

Kant Immanuel

1766 *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in Id, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, n. ed. riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenmser, Laterza, Roma-Bari 1953, pp. 347-383.

Leder Drew

1990 *The absent body*, University of Chicago Press, Chicago.

Merleau-Ponty Maurice

1945 *Fenomenologia della percezione*, tr. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

1964 *Il visibile e l'invisibile*, testo stabilito da C. Lefort, trad. di A. Bonomi, nuova ed. a cura di M. Carbone, Bompiani 1993.

Minkowki Eugène

1933 *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, tr. di G. Terzian, pref. di E. Paci, Einaudi, Torino 1971.

Nietzsche Friedrich

1886 *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari, introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 1988<sup>13</sup>.

Rappe Guido

1995 *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Akademie Verlag, Berlin.

Sartre Jean-Paul

1943 *L'essere e il nulla*, tr. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1975<sup>5</sup>.

Schilder Paul

1950 *Immagine di sé e schema corporeo*, trad. di R. Cremante e M. Poli, introd. di D. Cargnello, Angeli, Milano 1981<sup>3</sup>.

Schmitz Hermann

1965 *System der Philosophie*, Bd. II.1, Der Leib, Bouvier, Bonn.

1990 *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn.

2003 *Was ist Neue Phänomenologie?*, Koch, Rostock.

2006 *I sentimenti come atmosfera*, trad. di T. Griffero, in T. Griffero-A. Somaini (a cura di), *Atmosfera*, fascicolo monografico della «Rivista di estetica», n.s., 33, pp. 25-43.

2010 *Jenseits des Naturalismus*, Alber, Freiburg i. B.

2011 *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, trad. e cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano.

Shusterman Richard

2000 *Estetica pragmatista*, trad. di T. Di Folco, a cura di G. Matteucci, Aesthetica edizioni, Palermo 2010.

2008 *Body consciousness. A philosophy of mindfulness and somaesthetics*, Cambridge Un. Press, Cambridge.

Soentgen Jens

1998 *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn.

Straus Erwin

1930-35 *Le forme della spazialità - Paesaggio e geografia*, in E. Straus-H. Maldiney, *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, tr. di P. Quadrelli e altri, Mimesis, Milano 2005, pp. 35-79.

Waldenfels Bernard

2000 *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.