

## Corpo e soggettivazione Una lettura fenomenologica.

Mimmo Pesare

Il nostro corpo è inequivocabilmente la prima forma di abitazione e il primo grado di partecipazione al mondo; la nostra corporeità, pensata come modalità e come *a priori* della vita, è il *luogo* e l'*evento* della nostra presenza. Come mai, dunque, certa produzione filosofica e antropologica di fine-millennio è stata caratterizzata così febbrilmente dall'aspirazione a sbarazzarsi, in qualche modo, del corpo, almeno nel senso tradizionale del concetto? Da cosa ci si vuole disincarnare, attratti da quella condizione che Benjamin definiva *sex-appeal* dell'inorganico? La filosofia dell'educazione di orientamento fenomenologico, ermeneutico e problematicista ha dato un contributo fondamentale a tali domande e ha contribuito a ridisegnare il perimetro stesso della questione.<sup>1</sup>

Il presente contributo parte dalla proposta secondo la quale la riflessione di correnti di studio che hanno inteso analizzare il concetto di umano emancipandolo dalla corporeità intesa in senso classico e letterale (penso all'anti-psichiatria, a certe tendenze poststrutturaliste e alle cosiddette cyberfilosofie), non possa che rintracciare la propria eziologia – consapevole o meno, dichiarata o meno – nella ermeneutica del corpo come luogo. A sua volta, tuttavia, quest'ultima (l'ermeneutica del corpo come luogo) trova le sue imprescindibili condizioni d'esistenza nella distinzione fenomenologica del concetto di corpo in corpocosa (*Körper-Ding*), cioè organismo, e corpo-vivente (*Leib*), cioè esperienza percettiva della propria esistenza reale. Dunque procederemo analiticamente attraverso un ordine di due livelli: per prima cosa la distinzione tra *Körper* e *Leib* ci servirà per definire quale delle due accezioni possa essere la più adatta alla legittimazione del corpo come peculiare forma di spazialità nella lezione di Martin Heidegger; successivamente si cercherà di chiarire come il passaggio dal concetto di spazio a quello di luogo (che dello spazio è una modalità che implica la nozione di abitare<sup>2</sup>) possa essere legittimamente riferito alla nozione di *Leib*. Solo a questo punto si potrà percorrere la suggestione di una abitabilità del proprio corpo come luogo, sia pure luogo caratterizzato da una assenza del corpo stesso, come del resto è emerso dalla proposta di stilemi culturali del tardo novecento che hanno trovato espressione negli scritti di Deleuze e Guattari e di Lacan e Bataille, nel teatro di Artaud o nella pittura di Bacon.

Come suggerisce Umberto Galimberti<sup>3</sup>, probabilmente il luogo *decisivo* per il superamento del dualismo cartesiano tra *res cogitans*-mente e *res extensa* corpo, di cui Binswanger parlava in termini di vero e proprio *cancro di ogni psicologia*<sup>4</sup>, risiede nella distinzione fenomenologica tra *corpo* e *organismo*.

È di Husserl<sup>5</sup> l'introduzione della scissione semantica del termine corpo in *Körper*, corpo fisico, o meglio organismo e *Leib*, corpo vivente; il primo è oggetto di analisi medica, fisiologica e anatomica, il secondo può essere descritto dal punto di vista psicologico ed è il teatro dell'esperienza vissuta<sup>6</sup>.

Tuttavia anche Martin Heidegger, per quanto marginale sia stato lo spazio della sua ricerca dedicato al tema della corporeità, ha mutuato dalle analisi husserliane la divisione fenomenologica del concetto di corpo per spingersi oltre la dicotomia in essa insita e trasferire nella semantica della seconda accezione, quella di *Leib*-corpo-vivente, il proprio contributo di analisi esistenziale, a partire dalla quale lo stesso Binswanger teorizzerà più tardi il suo impianto psichiatrico-fenomenologico.

La critica che Heidegger sferra al biologismo, quando ribadisce l'inoggettivabilità del corpo propriamente umano rifiutando la sua riduzione fiscalistica a corpo materialmente esteso (*Körper*), parte dalla convinzione secondo la quale il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale e il fatto che le scienze anatomiche e fisiologiche possano analizzarlo come

organismo dal punto di vista naturale, non è una prova che l'essenza dell'uomo stia nell'*organico*, cioè nel corpo quale è spiegato scientificamente:

Tutto ciò che noi chiamiamo la nostra corporeità [Leiblichkeit], fino all'ultima fibra muscolare e alla più recondita molecola ormonale, appartiene essenzialmente e intimamente all'esistere; fondamentalmente non è, dunque, una materia inanimata, bensì è un ambito di quel poter-percepire, non oggettivizzabile e non visibile otticamente, le significatività di ciò che si fa incontro, del quale poter-percepire consiste l'intero esser-ci<sup>7</sup>.

Non *abbiamo* un corpo-vivente (*Leib*), ma *siamo* corporei (*leiblich*) è il concetto che Heidegger a più riprese e in maniera rapsodica sembra voler fissare in tutta la sua produzione. La corporeità vivente dell'uomo, dunque, ha a che fare con una meta-dimensione che è sia organica in senso stretto, sia esistenziale, nel senso di inglobante l'intera esistenza vissuta. Proprio il termine esistenza può essere considerato il passaggio chiave che traghetta la riflessione dalla dicotomia *Körper-Leib* al passaggio successivo, ovvero quello della relazione tra corpo e spazio. In *Lettera sull'umanismo* Heidegger precisa quale sia il vero significato del termine: l'e-sistenza dell'uomo (*Ek-sistenz*) non si identifica col concetto di *esistenza* medievale, che significa realtà, *actualitas*, cioè possibilità reale che ha una cosa di esistere; al contrario *e-sistenza* significa stare fuori e ha la stessa semantica dell'aggettivo *estatico*, nel senso di ciò che non è statico, che è alternativamente dentro e fuori o di passaggio; questa condizione, per Heidegger, è la caratteristica dell'esistenza di fronte all'essere, il quale appare come uno spazio in cui verità e nascondimento dell'essere stesso sono alternati in un gioco di luce e ombra. L'esistenza dell'uomo, quindi, non è immobile e a-spaziale, ma caratterizzata da *Bewegung* ontologico, quindi estatica, soggiornante, e dunque l'accezione che prefigura l'aspetto dell'esistenza umana, cioè il corpo-vivente *Leib*, non può che essere concepito all'interno di una relazione spaziale.

Per esempio nei *Seminari di Zollikon* leggiamo:

Attraverso una distinzione dei diversi limiti [*Grenzen*] di corpo [*Körper*] e corpo-vivente [*Leib*], si può forse giungere più vicini al fenomeno del corpo-vivente. [...] Il limite del corpo, per il fatto che esso coincida in apparenza con il limite del corpo-vivente, non diventa mai esso stesso un limite del corpo-vivente. [...] Il vivere-comecorpo del corpo-vivente [*Das Leiben des Leibes*] si determina a partire dal modo del mio essere. Il vivere-comecorpo del corpo-vivente è quindi un modo dell'esser-ci. Ma quale? [...] Limite del vivere-come-corpo (il corpo-vivente è corpo-vivente, solo in quanto esso vive-comecorpo) [*der Leib ist nur insofern er leibt: Leib*] è l'orizzonte d'essere in cui io soggiorno. Perciò, il limite del vivere-come-corpo muta costantemente con il mutamento del campo d'azione [*Reichweite*] del mio soggiorno. Il limite del corpo, invece, di solito non si trasforma, se non al massimo nell'ingrassare o nel dimagrire<sup>8</sup>.

Come dire, essendo il corpo-vivente-*Leib* una modalità dell'esser-ci, cioè una modalità del luogo in cui c'è (*ist da*) la manifestazione dell'essere dell'uomo, ovvero l'esistenza, i suoi limiti devono essere pensati come i limiti dell'orizzonte in cui soggiorna il -*ci* del suo *esserci*, ovvero l'apertura al mondo che sottende al suo raggio d'azione (*Reichweite*) e il suo soggiorno (*Aufenthalt*) e non i limiti del suo corpo in quanto volume, corpo esteso. Già in *Essere e tempo* si trova un riferimento *in nuce* a questo rapporto tra corporeità e spazialità, quando Heidegger scrive:

L'Esserci, in senso letterale, prende spazio [*nimmt Raum ein*]. Esso non è mai semplicemente-presente in quella porzione di spazio riempita dal suo corpo [*Leibkörper*]. Esistendo, esso si è già sempre dato un ambito spaziale. L'Esserci determina sempre il proprio luogo in modo tale da riandare, dallo spazio che si è dato, verso il posto che si è riservato<sup>9</sup>.

Ecco quindi come il passaggio dal concetto di spazio al concetto di luogo avvenga in modo naturale nel momento in cui chi compie questo passaggio è l'essere umano nella sua interezza: il mio corpo, sia anche quello esteso, non occupa solo lo spazio che il volume della mia carne richiede, *quando mi muovo* anche *l'orizzonte si sposta. Ci si muove in un orizzonte. Ciò non significa soltanto trasportare il proprio corpo* [*Körper*]<sup>10</sup> scrive Heidegger, sottolineando appunto l'*estaticità* del *Leib*.

Per dare conclusione di senso a questo passaggio, bisogna dunque chiarire la differenza tra il concetto di *spazio* e il concetto di *luogo*. A questo proposito pare interessante partire dalla definizione della relazione *spazio-luogo* di Caterina Resta, secondo la quale

*i luoghi sono gli spazi che abitiamo*<sup>11</sup>. Da questo assunto, che possiede legittimamente i tratti di una riduzione di complessità del problema, emergono fundamentalmente due nodi tematici: il fatto che il concetto di luogo sia una sorta di sotto-carattere del concetto di spazio; e che questa relazione di specificità sia definita soddisfacendo la condizione della abitabilità del primo rispetto al secondo. Semplificando si potrebbe dire se rendo abitabile uno spazio, lo trasformo in luogo. A sua volta rendere abitabile significa umanizzare con il mio soggiorno ovvero rendere un soggiorno, cioè *esser-ci staticamente con il Leib* come si diceva precedentemente. Del resto, la prova di questo modo di interrogare il rapporto tra spazi e luoghi, Heidegger ce la fornisce continuamente nel saggio *Costruire, abitare, pensare*, dove ci imbattiamo in assunti quali *gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio, ma dai luoghi*<sup>12</sup> o *l'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra*<sup>13</sup> e anche *l'abitare è già sempre un soggiornare presso le cose*<sup>14</sup>, tutte affermazioni all'interno delle quali il filosofo ci presenta come indissolubile e imprescindibile il legame tra l'esistenza umana nella sua specificità e l'espressione abitativa intesa come pratica di soggiornabilità dei luoghi, dove il termine *soggiorno* chiude il cerchio semantico della faccenda, tant'è che, ancora in *Lettera sull'umanismo*, Heidegger scrive: *Ethos significa soggiorno [Aufenthalt], luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo*<sup>15</sup>.

Inoltre anche la filologia ci viene incontro per corroborare la solidità del legame semantico tra *essere e abitare*, dal momento che, come il filosofo ci rammenta, il tema del verbo tedesco *bin* (io sono), è lo stesso del gotico arcaico *buon* (costruire per abitare, cioè rimanere, trattenersi), quindi *ich bin, io sono* possiede lo stesso fonema di *io abito un luogo*.

Appare legittimo, allora, accostare il concetto di luogo (*Ort*) al concetto di corpo-vivente-*Leib*, se, come si è visto, entrambi sottendono la comune temperie dell'abitare, del soggiornare. In questo senso il corpo inteso come organismo (*Körper*) sembra essere stato accantonato un passo indietro, essendo rimasto nella sfera d'azione dello spazio (*Raum*), ma non per questo esso non partecipa dell'abitabilità dei luoghi, essendo esso stesso anche e sempre corpo-vivente. Dal punto di vista semiotico, tuttavia, il corpo esteso, l'organismo che ci portiamo e che ci porta, può solo attraversare gli spazi: è l'intenzionalità del corpo-vivente di abitarli che li rende luoghi e che rende luogo il corpo che vi soggiorna. Questo probabilmente è anche il motivo per cui le cosiddette cyberfilosofie che teorizzano, sulla scorta della teoria del *corpo senza organi* di Deleuze e Guattari<sup>16</sup>, una auspicabile inorganicità o smaterializzazione del corpo fisico, o una ibridazione di questo con apparati macchinici, in qualche modo esasperano coerentemente il rapporto tra spazi e luoghi alla luce della trasformazione che le nuove tecnologie digitali hanno imposto all'antropologia. In questo senso, infatti, lo spazio virtuale delle relazioni umane, cioè il cyberspazio offre molta più *autenticità (Eigentlichkeit)* e molta più *abitabilità* a livello di comunanza di interessi e di prossemica di alcuni spazi fisici che tradizionalmente hanno ospitato la vita dell'umanità, in quanto la differenziazione tra luoghi e spazi, tipica della modernità, ha fatto sì che, paradossalmente, si possa trovare una maggior densità di rapporti umani all'interno di questi nuovi luoghi immateriali, che non all'interno di alcuni luoghi reali di passaggio. Il riferimento è a quei luoghi denaturati definiti dall'antropologo Marc Augé, *nonluoghi* cioè luoghi dell'anonimato, frequentatissimi ogni giorno da individui simili ma soli e reciprocamente indifferenti (tanto le infrastrutture per il trasporto veloce – come autostrade, stazioni e aeroporti –, quanto i supermercati e le grandi catene alberghiere, i campi profughi e le sale da *bingo*) per accedere ai quali, paradossalmente, si richiede spesso una prova della propria identità (passaporto, patente, carta di credito, documenti di riconoscimento e accesso, ecc.). Secondo Augé, i *nonluoghi* sono il contrario della dimora, della residenza, dello spazio *umanizzato*.

Se, allora, come scrive Benjamin, abitare significa lasciare impronte, abitare il proprio corpo significa soggiornarvi come in un luogo, ovvero non come in uno spazio qualsiasi, bensì in una forma peculiare di spazio in cui lasciamo una traccia permanente della nostra esistenza perché questa è nella relazione, nella vicinanza e nel soggiorno-*êthos*, ovvero nella dimora umanizzata dell'etica.

---

<sup>1</sup> Si vedano monografie come: BALDACCI, M., 2012, *Trattato di pedagogia generale*, Roma, Carocci; CAMBI, F., 2010, *La cura di sé come processo formativo*, Roma-Bari, Laterza; ERBETTA, A., 2007, *Pedagogia e nichilismo. Cinque capitoli di filosofia dell'educazione*, Torino, Tirrenia; GENNARI, M., 2001, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani; GRANESE, A., 1976, *Dialettica dell'educazione*, Roma, Editori Riuniti; GRANESE, A., 2003, *Principia educationis*, Padova, Cedam.

<sup>2</sup> Per una trattazione propedeutica delle tematiche sulla dicotomia tra spazi e luoghi, cf. J. MEYROWITZ (1985), *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna 1992; D. HARVEY (1990), *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993 e relative bibliografie.

<sup>3</sup> GALIMBERTI, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>4</sup> BINSWANGER, L., *L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria* (1946), in *Il caso Ellen West e altri saggi* (1944-1946), Bompiani, Milano 1973.

<sup>5</sup> HUSSERL, E., *Meditazioni cartesiane* (1931), Bompiani, Milano 1960.

<sup>6</sup> Posizione assolutamente antitetica alla teoria husserliana è quella rappresentata dagli studi di Ronald Laing, il celebre psicanalista scozzese, esponente di spicco della cosiddetta anti-psichiatria. Nel suo lavoro più noto, *L'io diviso* (Tavistock Publications Limited, London 1959; tr. it di David Mezzacapa, Einaudi, Torino 1969), Laing propone, attraverso quelle che definisce *le basi fenomenologico-esistenziali di una scienza delle persone*, una interpretazione innovativa per la comprensione delle psicosi e della schizofrenia in particolare (che della divisione dal corpo sembra essere la psicopatologia *par excellence*), centrata sul concetto di *insicurezza ontologica*, ovvero quello stadio intrapsichico in cui progressivamente si attua la *Spaltung* tra *io-corporeo* e *io-incorporeo*.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M., *Seminari di Zollikon* (1965), Guida, Napoli 1991, p. 337.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 153-154.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M., *Essere e tempo* (1927), Utet, Torino 1969, pp. 530-531.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M., *Seminari di Zollikon*, p.67

<sup>11</sup> RESTA, C., *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, M., *Costruire, abitare, pensare* (1951), in ID., *Saggi e discorsi* (1957), Mursia, Milano 1976, p. 103.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M., *Lettere sull'umanismo* (1947), Adelphi, Milano 1995, p. 306.

<sup>16</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., (1980), *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 1996.