



Appunti per una pedagogia fenomenologica della *'bewusste Bewegung des Leibes'* Notes for a phenomenological pedagogy of the *'bewusste Bewegung des Leibes'*

Stefano Scarpa, Ph.D

Università degli Studi "Giustino Fortunato" di Benevento - s.scarpa@unifortunato.eu

ABSTRACT

The present paper intends to highlight the meaning and the peculiar value of human corporeity and its faculties of voluntary, intentional, free and creative movement. The starting point is supported by some fundamental results of phenomenological reflection which, thanks to the overcoming of the substantial dualism between soul and body that has marked the whole history of Western philosophy, recovers the integrity of the human person in the rediscovery of his corporeity. We intend to propose a contribution on the gnoseology of the motor sciences – which too often have seen their experts chasing the challenges of the contemporary without success – in the hope that we can continue a fruitful debate, which will involve all the experts of this emerging and still fragmented discipline. A solid epistemological foundation of the motor sciences could bring precious contributions and incentives to the progress of all the human sciences, and in a peculiar way to the pedagogical ones. The first step we take in this direction concerns the rediscovery of the expressive and communicative value of human motility. The main crux explained in the present work consists in having highlighted how – in spite of drastic and derogatory positions – that attempt to justify in absolute terms conceptions that ontologically degrade man and its constitutive dimensions, body and motor skills in primis, there are valid reasons to support a positive prospect of the full exploitation of human corporeality and of what we will call *'bewusste Bewegung des Leibes'*.

Il presente contributo intende porre in evidenza il significato e il valore peculiare della corporeità umana e delle sue facoltà di movimento volontario, intenzionale, libero, e creativo. Il punto di partenza è sorretto da alcuni risultati fondamentali della riflessione fenomenologica che, grazie al superamento del dualismo sostanziale tra anima e corpo che ha contrassegnato tutta la storia della filosofia occidentale, recupera l'integrità della persona umana nella riscoperta della sua corporeità. Intendiamo così proporre un contributo sulla gnoseologia delle scienze motorie – che troppo spesso hanno visto i loro cultori rincorrere senza successo le sfide della contemporaneità – nella speranza che si possa proseguire in un proficuo dibattito, che veda coinvolti tutti gli esperti di questa disciplina ancora emergente e frammentata. Una solida fondazione epistemologica delle scienze motorie potrebbe recare preziosi contributi ed incentivi al progresso di tutte le scienze umane, e in modo peculiare a quelle pedagogiche. Il primo passo che qui compiamo verso tale direzione riguarda la riscoperta del valore espressivo e comunicativo della motricità umana. Il nodo principale esplicitato nel presente lavoro consiste nell'aver messo in luce come – a dispetto di posizioni drastiche e denigratorie – che tentano di giustificare in termini assoluti concezioni che sviliscono ontologicamente l'uomo e le sue dimensioni costitutive, corporeità e motricità in primis, vi siano valide ragioni per sostenere una prospettiva positiva di piena valorizzazione della corporeità umana e di quella che definiremo *'bewusste Bewegung des Leibes'*.

KEYWORDS

Corporeity, Motor education, Phenomenology, Gnoseology, Pedagogy.
Corporeità, Educazione motoria, Fenomenologia, Gnoseologia, Pedagogia.

Il corpo vivo è l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente e che sia mezzo per produrre un movimento spontaneo e mediato di altre cose; [...] solo i corpi vivi possono essere mossi spontaneamente e immediatamente («liberamente»), e ciò attraverso l'io libero e la sua volontà, che al corpo vivo ineriscono.

E. HUSSERL

Introduzione

Questo saggio, di carattere gnoseologico, intende mettere in luce i risultati della ricerca fenomenologica su corpo e movimento, cercando di andare oltre nel delineare i possibili risvolti sul valore della corporeità umana e della sua motricità.

Innanzitutto necessita di essere riscoperto il valore umanistico e formativo delle scienze motorie. I cultori delle scienze epistemologicamente affermate non sono abitualmente benevoli nei confronti delle scienze emergenti. Anche verso le scienze motorie si sono manifestate opinioni di scarsa considerazione a livello accademico. Ma a noi sembra che occorra maggiore saggezza e più attenta riflessione. Anche posizioni di violenta denigrazione, come quelle del filosofo Redeker (2003), appaiono fortemente viziate da vistosi pregiudizi. La ricerca epistemologica¹ sulle scienze motorie merita di essere collegata con le più vitali esigenze dell'essere umano, considerato in tutto il suo valore ontologico. Pensiamo, per esempio, alle esigenze espressive e comunicative della persona: quale immenso contributo potrebbe dare alla loro comprensione lo studio puntuale e scientificamente corretto delle scienze motorie!

Abbiamo più volte manifestato un'altra convinzione profonda: difficilmente la motricità del soggetto umano potrà essere conosciuta in modo serio e approfondito se non si provano direttamente o non si tenta di intuire non superficialmente le sensazioni e le emozioni che essa induce nella concretezza delle esperienze. Si è assistito spesso, dolorosamente, all'impossibilità di dialogo con professori universitari e colleghi esperti di scienze teoretiche che qualificavano spregiativamente gli studenti di scienze motorie come 'palestrari'. E, a seguito di lunghe e stimolanti conversazioni tra colleghi, avremmo voluto invitare questi nostri contraddittori a provare ad indossare una tuta e 'scendere' in palestra con sincero desiderio di fare esperienza seria di motricità intelligente e consapevole; oppure a provare ad intuire le sensazioni e le emozioni di un danzatore o di una danzatrice che abbia conosciuto la fatica e l'alta gratificazione dell'impegno rigoroso nell'arte coreutica.

Continuare a 'costruire' una solida fondazione epistemologica² delle scienze motorie e rivitalizzare un conseguente sviluppo della ricerca specifica in questo settore investigativo potrebbe recare preziosi contributi ed incentivi al progresso di tutte le scienze umane, da quelle antropologiche a quelle psicologiche, da quelle sociologiche a quelle pedagogiche. Inoltre, la riflessione sulle linee di ricerca nell'ambito delle scienze del movimento umano ha posto in evidenza la ne-

- 1 In un secondo saggio, complementare al presente, sarà interessante esplorare approfonditamente i fondamenti epistemologici delle scienze motorie. Per il momento si invita alla lettura del volume di Casolo (2002) e di Lipoma (2014), autori dai quali abbiamo preso alcuni spunti.
- 2 Per quanto concerne le teorie dei paradigmi e la fondazione epistemologica del sapere scientifico si vedano: Khun (1969); Maturana & Varela (1985); Popper (1959).

cessità, sempre più pressante, di definire – in modo sempre più chiaro e preciso – uno statuto epistemologico per le scienze motorie, in modo da poter garantire un'identità solida alle emergenti prospettive di ricerca di questo ambito scientifico. In risposta a questa necessità, è auspicabile la prosecuzione di un dibattito che veda coinvolti docenti, ricercatori e dottorandi afferenti le diverse università italiane e internazionali, finalizzato a superare la frammentarietà che caratterizza il mondo delle scienze motorie, soprattutto in Italia. Il tentativo è quello di costituire e di consolidare una comunità di ricerca e di pratiche che sia in grado di riconoscere e di affermare una propria identità scientifica.

Contrariamente a quanto avviene all'estero, si assiste in Italia alla scarsa presenza di dibattito sulla filosofia dello sport. Ma è proprio nel contesto di studio e riflessione sull'epistemologia delle scienze motorie e della didattica del movimento che non dovrebbe essere tralasciato il contributo indispensabile proveniente dalla filosofia dello sport e dall'approfondimento dei fondamenti filosofici delle scienze motorie (Di Scala 1956). Andrebbero prese come esempio di riferimento quelle istituzioni scolastiche e quegli agenti educativi che promuovono l'intelligenza e la maestria motorie con valenza formativa, ai fini di rendere più proficua l'argomentazione che stiamo portando avanti in questo frangente. L'intento più pregnante ed attuale è quello di favorire il dibattito che possa condurre alla definizione di un coerente e scientificamente corretto itinerario formativo di scienze motorie, in grado di rispondere in modo organico ed armonico alle esigenze della persona.

Nello stesso tempo, vorremmo auspicare che il magnifico sogno pedagogico di interventi educativi capaci di indurre ed alimentare autentica gioia di vivere, mediante attività motorie e sportive, diventi sempre più esplicitamente e sempre più consapevolmente un insieme di concreti progetti reali. I cultori di scienze motorie possono e devono credere in questa prospettiva, che va perseguita con la conquista di una rigorosa competenza specifica, frutto di appassionata ricerca scientifica e di instancabile desiderio di miglioramento innovativo. A noi pare di poter scorgere il dischiudersi di un orizzonte di ricerca veramente appassionante: non solo si può ritenere credibile la legittimazione epistemologica delle scienze motorie, ma si può addirittura intravedere una specie di processo di gemmazione che possa accreditare le scienze della motricità, con particolare riferimento alla prospettiva pedagogica ad esse sottesa.

1. L'origine del fraintendimento sul tema della corporeità

È consuetudine tipica dei nostri tempi identificare la corporeità come peculiare ed esclusivo ambito di indagine delle scienze motorie e dell'educazione motoria. Quasi esistesse una sorta di corrispondenza prestabilita e incontrovertibile. Eppure, in altre epoche, si è assistito al consolidarsi di prospettive ben diverse da quella attuale, prospettive che sembrano de-legittimare quanto attualmente viene ostentato con certezza.

Un esempio emblematico è quello dell'antica Grecia, che – così come per la filosofia – nel suo seno ha visto nascere i Giochi Olimpici e ha teorizzato e praticato l'utilizzo dell'attività ginnica per la “formazione dei fanciulli” e, parallelamente, ha ospitato posizioni fortemente svalutative nei riguardi del corpo. In primis Platone che nell'identificare il corpo come tomba, come prigioniero dell'anima, ha dato origine ad un 'fraintendimento' sul tema della corporeità che ha accompagnato tutta la storia della filosofia occidentale. Lo stesso Platone – cosa che a noi sembrerebbe paradossale – individua nella 'Ginnastica' – appunto – una

delle vie privilegiate per la formazione dell'anima nell'educazione dei fanciulli (Scarpa & Carraro, 2011).

Giungendo ad una seconda esemplificazione, quasi per un gioco di opposizioni, la stessa cultura ebraica, che all'origine faceva propria una forte valorizzazione del corpo, in una visione unitaria dell'essere umano, esprimeva parallelamente un rifiuto della pratica sportiva, identificata come 'importazione' della cultura ellenica. Ma, col passare del tempo, quando inevitabilmente essa ne subirà l'influsso, si giungerà a prospettive come quella che si può leggere nel libro della *Sapienza*, dove si parla di "un corpo corruttibile" che "appesantisce l'anima e" di una "tenda d'argilla" che "grava la mente dai molti pensieri" (Ravasi, 2002; Scarpa, 2008).

Sembra dunque sfuggire al nostro sguardo la constatazione che il corpo non è 'oggetto' di indagine esclusivo delle scienze motorie e dell'educazione motoria, ma condizione centrale di ogni attività umana, sia questa di carattere sportivo, lavorativo, intellettuale o artistico.

Riprendendo la questione iniziale, in merito al fraintendimento 'originario' su corpo e movimento, è opinione condivisa il far risalire a Platone l'origine di una concezione che separa l'anima dal corpo considerandoli come due 'enti'³ distinti. Una concezione in cui è l'anima a identificarsi con l'uomo, mentre il corpo diviene uno strumento, un oggetto, mosso dall'anima stessa o, peggio ancora, un involucrio in cui l'anima è contenuta.

Certamente la prospettiva di Platone va contestualizzata tenendo conto dell'influenza della "tradizione orfico-pitagorica, per la quale l'anima presiste al corpo, anzi è da esso imprigionata nella vita terrena" (Berti, 2007, p. 141). Va poi tenuto conto di come già i Presofisti avevano introdotto il concetto di anima, mentre i Sofisti avevano teorizzato l'esistenza della natura umana senza chiedersi di che cosa fosse composta e, infine, del fatto che è a partire da Socrate che viene formulata per la prima volta la domanda «che cos'è l'uomo?».

Dopo aver esplicitato queste puntualizzazioni, non si può negare che "la prima enunciazione filosofica ampia e sistematica della concezione dualistica dell'essere umano si trova nelle opere di Platone, dove numerosissimi sono i passi su tale argomento" (Gava, 1977, p. 53). Tale enunciazione acquista poi un'estrema rilevanza per il fatto che influenzerà in modo decisivo tutto il successivo pensiero filosofico occidentale, insidiandosi a tratti anche all'interno del Cristianesimo (ATI, 2007; Galimberti, 1987). È così che Platone traccia

"i solchi per la successiva riflessione che dovrà interrogarsi tanto sulla intrinseca costituzione dell'uomo, quanto sulla effettiva possibilità di un itinerario antropologico che sorga con la negazione del corpo. L'influsso della ascesi platonica, rivisitata dal Neo-platonismo e corretta dal Cristianesimo tornerà ripetutamente nella storia della filosofia, particolarmente negli indirizzi di tipo spiritualista" (Melchiorre 1988, p. 49).

Ribadiamo come l'originaria posizione di Platone⁴ nei confronti della corporeità ha pervaso il pensiero occidentale, dall'antichità fino ad oggi, sia in senso

- 3 Usiamo le virgolette perché, a rigor di logica, secondo il Platonismo e il Neo-Platonismo, il corpo come tutte le realtà sensibili, non è un ente in senso proprio; solo l'anima appartiene alla sfera dell'essere.
- 4 Va sottolineato come nella tradizione occidentale non si è quasi per nulla tenuto conto dei dialoghi della vecchiaia.

positivo che negativo. Ovvero sia nell'accettazione che nel rifiuto. Ciò perché lo stesso rifiuto manifesta una reazione a qualcosa che è presente e che si è insediato nella cultura così come nel senso comune, altrimenti sarebbe inconcepibile la possibilità di una qualsiasi reazione.

2. Gli sviluppi del problema della corporeità nell'età moderna e contemporanea

Con l'avvento dell'età moderna, l'unità sostanziale dell'essere umano, che Tommaso aveva cercato di 'ricucire' a seguito della scissione inaugurata da Platone, è destinata ad essere vittima di un altro attacco che darà avvio ad una rinnovata dualità assoluta, di carattere sostanziale, tra anima e corpo. È questo il caso di Cartesio, che con l'affermazione *cogito ergo sum*, identifica la persona con il suo pensiero e pone le basi per una divisione sostanziale dell'uomo in *res cogitans* e *res extensa*.

"La riduzione della realtà fisica a materia estesa e moto locale", operata da Cartesio, "manifesta i suoi effetti più eclatanti nella descrizione cartesiana del regno dei viventi e in particolare dell'essere umano. Si ha qui la famosa assimilazione del corpo umano a una macchina, quindi a un congegno meccanico qualsiasi realizzato dall'uomo, da cui esso si eleva soltanto in virtù della presenza dell'anima donatagli dal creatore" (Timossi, 1999, p. 89).

È così che Cartesio lascia in eredità una nuova divisione nella costituzione dell'uomo stesso. Da ciò scaturirà anche il problema di determinare il rapporto fra queste due sostanze, nel tentativo di trovare una soluzione che permetta di conciliare l'anima con il corpo. Problema che già Cartesio si era posto rendendosi conto delle conseguenze del suo pensiero filosofico.

"La natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto." (Cartesio, in 1954, in Melchiorre 1988, p. 98).

Da Cartesio in poi, tutta l'età moderna e contemporanea sarà caratterizzata dallo sforzo dei vari filosofi per ridefinire il rapporto anima-corpo che, solo con l'avvento della fenomenologia⁵, vedrà il ricostituirsi di una completa unità sostanziale di anima e corpo nella forma personale. Infatti, se da un lato Malebranche proseguirà sulla linea tracciata dalle tesi Cartesiane ribadendo una dualità assoluta di carattere sostanziale, d'altro canto Spinoza e Leibniz attenueranno tale dualità definendola non sostanziale. Da qui poi i vari tentativi di superamento del dualismo che sfoceranno da una parte a favore dello spirito (si veda il pensiero dei filosofi: Berkeley, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Bergson) e dall'altra a favore del corpo (Hobbes, La Mettrie, D'Holbach, Feuerbach, Nietzsche; si veda anche Casini, 1990).

5 In questo breve saggio tratteremo i principali esponenti della fenomenologia che provengono dal mondo cristiano, ciò è dovuto – oltre che per una scelta basata sullo spazio a disposizione – soprattutto per sfatare le tesi che attribuiscono al Cristianesimo la responsabilità della svalutazione che corporeità e sport hanno vissuto nella tradizione filosofica occidentale.

Ma il superamento vero e proprio, ribadiamo, si realizzerà solo con l'avvento della prospettiva fenomenologica

“caratterizzata per lo sforzo di rivelare come il corpo si presenta alla coscienza. Il corpo acquista così le caratteristiche del corpo proprio o corpo vissuto, che permette di ridire la unità del composto sul versante della stessa autentica manifestazione della corporeità” (Melchiorre, 1988, p. 47).

È con il padre della fenomenologia, Edmund Husserl, dunque, che gli errori *seducenti* in cui erano caduti Cartesio e i suoi successori, troveranno una risoluzione organica e sistematica. Perché è nel passaggio dal *corpo scientifico* al *corpo vivente* che il dualismo *res cogitans* e *res extensa* può essere superato (Boncinelli & Galimberti, 2000)

Con la 'post-fenomenologia' di Henry (2000) si giungerà addirittura ad attribuire un'errata interpretazione del *cogito* cartesiano da parte dello stesso Husserl, la quale vede come conseguenze sia la svalutazione della vita singola e la sua sostituzione con l'"essenza" della vita nel viraggio tematico del metodo fenomenologico.

3. Persona e corpo proprio: oltre la filosofia fenomenologica

Prendendo come punto di partenza il pensiero della Stein (1917), condensato in poche righe, per poter procedere oltre nella presente trattazione, constatiamo il fatto che molteplici sono le definizioni che possono essere date al termine 'persona umana' e che nessuna può pretendere di raggiungere esaustività e completezza. Ogni definizione, infatti, enfatizza uno o più aspetti del fenomeno che va descrivendo e difficilmente può coglierlo nella sua interezza. Con la consapevolezza di tale limite ci accingiamo a considerare "l'essere umano come un microcosmo in cui tutti gli stadi si trovano in unità"⁶: egli è una cosa materiale, un organismo vivente, un essere animato e una persona spirituale, che si costituisce a partire da una posizione sociale e presenta una relazionalità, manifestata nel mondo stesso di cui è parte (Stein, 1930, p. 68).

Ciò che a noi preme analizzare in questa sede è la persona colta nel sua fisicità, nel suo essere anche corpo fisico. Un corpo particolare, diverso da qualsiasi altro corpo. Un corpo che rende l'uomo diverso da qualsiasi altro organismo vivente o animale. Riprendendo Plessner (1975), se la vita dell'animale è *centrica*, quella dell'uomo è *eccentrica*. L'eccentricità è la forma del posizionamento frontale dell'uomo rispetto al campo circostante. Il vivente è corpo, nel corpo e fuori del corpo. Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo si dice persona. La corporeità umana si contraddistingue, inoltre, per una triplice dimensionalità: corpo sentito, corpo trascendentale e corpo originario (*corps senti, corps transcendantal, corps originaire*; Henry, 2000).

Riassunto, come abbiamo avuto modo di approfondire precedentemente, la nostra analisi è stata fino ad ora sorretta da alcuni risultati fondamentali della riflessione fenomenologica che, grazie al superamento del dualismo sostanziale tra anima e corpo che ha contrassegnato tutta la storia della filosofia occidentale, recupera l'integrità della persona nella riscoperta della sua corporeità. Basti solo

6 Qui ritroviamo una affinità di linguaggio e pensiero con i sistemi autopietici e le teorie sui livelli di 'stadiazione' in Maturana & Varela, 1985.

rivedere poco addietro il concetto di *'sentimento fondamentale corporeo'* in Rosmini (1830): non si può dire che l'uomo abbia un corpo, l'uomo è il suo corpo (*je suis mon corps*, Marcel, 1927). Ma non solo, l'uomo è anche coscienza incarnata, Leib, corpo proprio, corpo vissuto. Un corpo che costituisce il radicamento e, al tempo stesso, l'apertura dell'uomo al mondo (ciò è ben esplicitato dai concetti di *Weltoffenheit* in Scheler (1928), Plessner (1975), Gehlen (1940) e di *Lebenswelt* in Merleau-Ponty (1945). Il corpo è *punto zero* di ogni sguardo, di ogni percezione, che si affaccia sul mondo. È un *qui* che non può in alcun modo diventare un *là* (Husserl, 1952), nel suo caratterizzarsi come *geometrico conoscitivo* (Melchiorre, 1987) attorno al quale il mondo e la dimensione intersoggettiva si dischiudono alla coscienza.

Ma, alla riflessione fenomenologica, noi aggiungeremo che non è sufficiente affermare che l'uomo sia coscienza incarnata, in quanto egli è al tempo stesso corpo cosciente di sé. È materia che, dopo aver acquisito la vita, è divenuta consapevole della propria esistenza. Non si vuole qui sostenere assolutamente una posizione materialistica, quanto piuttosto arricchire la nostra prospettiva con il contributo del *metarealismo*, in una concezione in cui trovano sintesi spiritualismo e materialismo su di un piano ontologico, così come idealismo e realismo su di un piano gnoseologico (Guitton, 1991).

3.2. Valore espressivo e comunicativo dei movimenti corporei

Seguendo l'indicazione di Gehlen (1940), collocheremo al centro della nostra analisi l'azione, definendo l'uomo come essere che agisce, o anche come essere in grado di prevedere o creare cultura, il che vuol dire la stessa cosa. Come afferma la Stein (1917; 1930), non è possibile mettere in atto la rappresentazione di un essere vivente assolutamente immobile: essere legato ad un luogo senza muoversi equivale a dire nello stesso tempo 'essere pietrificato'. Per la costituzione dell'individuo inteso come persona umana è necessario in maniera insuperabile il libero movimento. In assenza di movimento, inoltre, verrebbe meno la possibilità di una empatia riempiente.

Parafrasando il Wojtyła filosofo (*Wadowice, 1920 – Città del Vaticano, 2005*) in *Persona e atto* (1999), il focus dell'analisi che stiamo esplicitando non sarà lo studio dell'atto che presuppone la persona, ma sarà invece lo studio dell'atto che rivela la persona. Ovvero lo studio della persona attraverso l'atto. L'atto costituisce il particolare momento in cui la persona si rivela. Sperimentiamo il fatto che l'uomo è persona, e ne siamo convinti poiché egli compie atti.

Scrive Husserl nel secondo libro di *Idee per una fenomenologia* (1952, p. 154):

“Il corpo vivo è l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente e che sia mezzo per produrre un movimento spontaneo e mediato di altre cose; [...] solo i corpi vivi possono essere mossi spontaneamente e immediatamente («liberamente»), e ciò attraverso l'io libero e la sua volontà, che al corpo vivo ineriscono.”

La persona umana si estrinseca attraverso movimenti del corpo proprio vissuto. Ogni espressione intenzionale dell'uomo si realizza nell'attuazione di movimenti volontari, creativi e densi di significato per la soggettività che li pone in essere. Il movimento del corpo, il gesto, come afferma Bertolini in *L'esistere pedagogico* (1988, p. 174), non solo precedono e accompagnano la parola, ma sono la condizione irrinunciabile affinché la parola divenga parola vivente esplicitata.

In questo senso può essere riportata come esemplificazione emblematica tratta dalle *neuroscienze* in riferimento ad una peculiare condizione patologica. Si tratta della *sindrome di Locked in*, che può essere causata da trombosi dell'arteria basilare a livello del tronco dell'encefalo e che determina una sorta di 'paralisi generalizzata'. Detto in termini più semplici: il 'paziente' in questione è perfettamente cosciente ma non può eseguire nessun movimento volontario eccetto il movimento di ammiccamento degli occhi. È come se fosse murato vivo dentro il proprio corpo. L'unica modalità espressiva che gli rimane è la motricità oculare. Non riteniamo affatto superfluo questo esempio, che potrebbe apparire come una divagazione. Esso ci permette di confermare quanto detto in precedenza: l'unica modalità possibile di espressione volontaria è il movimento volontario, razionale, intenzionale, denso di significato del corpo proprio vissuto.

Qualcuno, ingenuamente, potrebbe controbattere che, in realtà, è la parola, il linguaggio verbale, la modalità espressiva principale dell'essere umano (si veda: Head, 1926). Affermando ciò però non si sarebbe accorto che sta sostenendo la medesima posizione di quella da noi appena proposta. Cos'è infatti la parola se non il frutto di un movimento volontario e razionale del corpo?

In una prima analisi poco attenta potrebbe non essere colto appieno l'aspetto motorio intrinseco al linguaggio verbale. L'inganno potrebbe risultare nel fatto che ciò che noi identifichiamo come parola è un suono che può essere udito e non un movimento che può essere visto. Ma questo suono che noi udiamo cos'è se non una vibrazione dell'aria prodotta da particolari movimenti del corpo?

Il movimento che genera la parola è guidato dunque dal sistema nervoso centrale che dà avvio alla contrazione dei muscoli responsabili della fonazione. Così, per dirla in modo semplicistico, è con il movimento combinato dei muscoli respiratori che favoriscono il flusso d'aria necessario per l'emissione della voce, dei muscoli della faringe e delle corde vocali che determinano la formazione appunto delle vocali (nonché del tono della voce, ecc.), dei muscoli della lingua e delle labbra che determinano la formazione delle consonanti, che vengono prodotte quelle vibrazioni dell'aria che vanno a costituire determinati suoni che noi chiamiamo parole.

Numerosissimi sono i muscoli coinvolti nella fonazione, tanto che – sotto un certo aspetto – il logopedista potrebbe essere visto come un particolare tipo di allenatore. E se si riflettesse sul fatto che solamente 'l'organo lingua' possiede almeno diciassette muscoli, ci si dovrebbe ricredere circa il detto "tutto muscoli e niente cervello".

Il linguaggio verbale, forma di comunicazione umana per eccellenza, rientra anch'esso nell'ambito della motricità, essendo quel peculiare suono causato da vibrazioni dell'aria prodotte da tipici movimenti del corpo proprio. E questo ci ricorda nuovamente come non ci sia nessuna espressione intenzionale che non avvenga attraverso un movimento volontario del corpo proprio.

Con una breve divagazione vorremmo inoltre specificare che è un errore di fondo sostenere che esista un linguaggio verbale e un linguaggio corporeo non verbale. Non si può contrapporre la comunicazione verbale a quella corporea, perché anche il linguaggio verbale è una forma di comunicazione corporea. Sia il linguaggio digitale che quello analogico si caratterizzano in quanto produzioni corporee. La loro peculiare differenza non ha a che fare con la corporeità ma è da ricercare altrove, come ad esempio nella tipologia dei codici linguistici.

Riassumendo, dunque, il movimento volontario corporeo è l'unica possibilità che l'uomo ha di esplicitare consapevolmente il proprio mondo interiore, in quanto anche il linguaggio verbale, forma peculiare di comunicazione umana,

può essere inteso come risultante di una serie di movimenti volontari e complessi del corpo, e in particolar modo dell'apparato deputato alla fonazione. Le stesse *neuroscienze* hanno dimostrato che tutti movimenti volontari del corpo e di tutte le sue componenti sono la risultante di una attività integrata di molti centri cerebrali che si attivano simultaneamente e in sequenza. È necessaria la 'collaborazione' tra strutture corticali e subcorticali in connessione con il funzionamento dei diversi sistemi sensoriali. Le basi neurofisiologiche del movimento volontario prendono così in considerazione, principalmente, le aree corticali efferenti o motorie –ovvero la *corteccia motoria primaria*, la *corteccia premotoria*, l'*area motoria supplementare*, le aree corticali afferenti o sensitive, le cortecce associative, il *cervelletto* e le strutture subcorticali –principalmente i *gangli della base*. Anche per la parola, così come per ogni altro movimento umano volontario, sono presenti a livello corticale un'area sensitiva (*Area di Wernicke's*) e un'area motoria (*Area di Broca*).

È qui riconosciuta l'estrema valenza del movimento umano volontario quale possibilità unica e insostituibile per la persona di esternare il proprio pensiero (Scarpa 2007), in quanto è grazie all'interazione dinamica dei corpi propri vissuti e alla messa in atto di movimenti volontari, intenzionali, 'razionali', densi di significato, che il contenuto delle coscienze è reso comunicabile e condivisibile con l'alterità. Ed è proprio questo che intendiamo per '*bewusste Bewegung des Leibes*', ovvero il corpo proprio che esegue movimenti coscienti e volontari: la corporeità nell'atto di motricità!

Merita infine attenzione quella che Henry definisce "possibilità originaria dell'azione", essa ci concede di procedere ad un livello di stratificazione ulteriore in questa trattazione, in quanto

"L'aporia sulla quale si sono infrante le teorie classiche dell'azione umana, intesa uniformemente come azione dell'anima sul corpo, come passaggio dall'«interno» all'«esterno», come «oggettivazione», come processo al termine del quale la nostra vita trascendentale si trasformerebbe essa stessa in una cosa, tale aporia è effettivamente eliminata. Se la nostra azione non opera mai su un corpo del mondo, il suo risultato non può essere una modificazione di tale corpo mondano, un qualche fenomeno o spostamenti oggettivi. *La nostra azione è quella della nostra corporeità originaria e dei suoi poteri; è la pulsione che si muove in sé e piega degli «organi» che cedono alla sua potenza*" (Henry, 2000, pp. 173-174).

Conclusioni

Grazie all'approccio fenomenologico e 'post-fenomenologico' così come ai suoi risvolti gnoseologici, nei paragrafi precedenti abbiamo esposto in modo piuttosto approfondito il valore della corporeità umana come radicamento e apertura dell'uomo al mondo, e della sua motricità che consente non solo all'uomo di compiere atti intenzionali ma che costituisce anche la forma privilegiata di espressività volontaria e di manifestazione dell'uomo nel mondo. Senza il corpo, inoltre, non è pensabile l'esistenza della mente. Il corpo, e in particolar modo quella struttura materiale chiamata cervello, costituisce la possibilità d'esserci della mente. Già Tertulliano (*Cartagine*, 155 circa – 230 circa), in un'epoca in cui la scienza era molto distante dagli sviluppi attuali, sosteneva che "la vita dell'anima è così strettamente legata alla carne che il non vivere, per lei, non è altro che separarsi dalla carne."

L'affermazione 'il corpo nella mente', che costituisce appunto lo sguardo e la

prospettiva dalle quali ha preso le mosse la nostra ricerca, nel momento in cui per rappresentazione mentale intendiamo l'atto o il contenuto dell'atto mediante il quale si riproduce un oggetto esterno o uno stato interno, rappresenta un'asserzione inusuale, che richiama la distinzione tra due concetti, attualmente considerati entrambi come costitutivi dell'umano. Per quanto concerne l'inusualità ci si riferisce al fatto che potrebbe raccogliere maggior consenso e destare meno scalpore l'espressione 'la mente nel corpo'. Come abbiamo visto in precedenza, la tradizione su cui si fonda la cultura occidentale, ci ha abituati a pensare la mente come qualcosa che è contenuto nel corpo, piuttosto che considerare il corpo come possibilità di esserci della mente. Qui non si tratta però di opporre, di creare una contrapposizione tra l'affermazione 'il corpo nella mente' e 'la mente nel corpo', in quanto, sotto la rispettiva ottica, entrambi plausibili. Si tratta piuttosto di delineare la prospettiva di indagine principale dalla quale abbiamo preso le mosse: analizzare il corpo come prodotto della mente, come rappresentazione mentale (Annett, 1995; Cash, 2004; Faccio, 2007; Fox, 1990; Freud, 1927).

Non vi è qui spazio per approfondire le varie rappresentazioni che l'uomo ha da sempre avuto nei confronti della propria corporeità: filosofica, scientifico/biomedica, neurologica, psicologica, sociologica, pedagogica, letteraria, artistica, ecc. (Kinsbourne, 2002; Marsh & Richards, 1994; Scarpa, 2011; Schilder, 1973; Zazzo, 1990). Merita un breve cenno quello che Galimberti (1987) definisce "corpo scientifico", ovvero il corpo studiato dalle scienze biomediche, che viene considerato come cosa tra le cose (Margiotta, 2009), e non come corpo proprio vissuto, ma come corpo organico senza vita, studiato dalla anatomia umana, attraverso la quale si cerca di comprendere le strutture dei tessuti, degli organi, ecc., separandoli dal *tutto*, ovvero togliendone ogni inerenza ad un centro identificativo di riferimento che Husserl (1963) definirebbe "io puro", negando, di fatto, la geometralità conoscitiva che identifica il corpo nella sua forma personale. Un discorso diverso va fatto nei riguardi del *corpo scientifico* studiato dalla fisiologia e dalla neurofisiologia – discipline che studiano il corpo umano e le leggi fisiche che lo *animano* – considerandolo come organismo vivente e non come salma priva di vita. Va precisato però che, recentemente, anche l'anatomia ha iniziato a studiare il corpo umano e le sue funzioni in qualità di organismo vivente. Ma va ricordato anche che, rispetto al corpo rappresentato e definito in ambito filosofico fenomenologico, qui ci troviamo ad un livello di "stadiazione" inferiore, ovvero non viene considerata la forma personale della corporeità umana, ma viene sottratto dal quel *microcosmo unitario* che è l'uomo, la componente che lo definisce anche (ma non solo) organismo vivente (si vedano: Stein, 1930; Varela, 1985). Questi ambiti disciplinari, infatti, analizzano e studiano il corpo solo a questo livello, che riteniamo riduttivo rispetto alla persona umana e alla unitaria complessità che la contraddistingue.⁷

La possibilità di analizzare la corporeità come prodotto della mente, come rappresentazione mentale, è sicuramente resa possibile dalla distinzione di cui si è parlato all'inizio, dalla frattura costitutiva che è stata posta sull'umano dal dualismo sostanziale tra anima e corpo (*ψυχή* e *σώμα*). È proprio a causa del dualismo sostanziale operato sull'uomo che si è cominciato a distinguere l'anima dal corpo (Melchiorre, 1987; 1988), considerato come un involucro in cui essa è racchiusa, una prigione in cui essa è imprigionata. La mente nel corpo (si vedano: Gava, 2005, 2008; Lalli, 1997; Popper & Eccles, 1981). Troviamo in questo frangente una stretta

7 In altra sede sarà interessante confrontare e fare un parallelismo tra il microcosmo umano definito dalla Stein e modello autopoietico di Maturana e Varela, quale teoria per l'individuazione e la definizione delle unità viventi.

affinità tra ciò che abbiamo definito ‘coscienza incarnata’ – o corpo cosapevole di sé – con il concetto di *embodied cognition* studiato tra gli altri da Popper-Eccless, e ripreso e tematizzato da Gava, in una intrigante e feconda relazione tra filosofia e neuroscienze.

“Il problema di come la consapevolezza dell’agire o dell’intendere di agire sia correlata all’attività cerebrale è stato di recente oggetto di molte ricerche neurologiche, che dimostrano come la coscienza dell’azione non sia da intendersi come la prerogativa di un qualche sistema esecutivo centrale, gerarchicamente sovrainposto alle funzioni senso-motorie [...] Essa è piuttosto da intendersi come un processo ricorsivo e generativo di simulazione incarnata” [...] “Parafrasando Gallese (2006a; 2006b), potremmo parlare di «*embodied simulation*», ovvero proprio ciò che Husserl (1950) identifica con *Leib*, cioè, come più volte ribadito corpo proprio vivo, vivente, vissuto, senziente e agente” (Margiotta 2015, p. 256).

Tornando alla questione filosofica di partenza, è interessante constatare che, prima della ‘rottura’ inaugurata da Platone, nella tradizione ebraica del Vecchio Testamento, non vi era una contrapposizione tra corpo e anima. L’uomo, nella sua complessità, era dato dall’unione simbolica dei vari elementi che lo costituivano, quali componenti di una realtà unitaria. Il linguaggio ebraico esprimeva in modo singolare tali elementi: *basar*, *ruah* e *neshamah*. Il primo termine sta ad indicare la fragilità, l’inconsistenza che caratterizza l’essere umano. L’uomo è un essere finito, limitato, debole. Il secondo termine indica il respiro che è presente nell’uomo come negli animali e sta a significare il principio vitale che caratterizza ogni essere vivente. È quello che oggi chiamiamo spirito. Vi è poi la coscienza, capacità tipicamente umana (oltre che divina) che permette all’essere di conoscere ed essere consapevole della propria ed altrui esistenza. Per *nefesh* si intende, infine, la creatura vivente che è costituita da questi tre elementi ed è rappresentata sinteticamente dalla corporeità umana. Il corpo, nella tradizione ebraica, assume dunque un forte ruolo simbolico (simbolo = σύμβολον), ovvero unificatore, per le varie componenti dell’essere. Esso non rappresenta solo l’aspetto fisico ma l’intera esistenza della persona (Ravasi, 2002).

Dopo aver ribadito l’unità psico-fisica dell’uomo nella forma personale, in questo in questo saggio abbiamo analizzato il corpo non solo nel suo essere radicato nel mondo, quanto nel suo costituirsi come ‘luogo’ privilegiato della sua manifestazione nel mondo, per giungere infine al riconoscimento del valore espressivo e comunicativo della corporeità umana. Ed è proprio in questo frangente che il corpo può essere ora considerato come *limen* – confine inteso nell’accezione di soglia, ingresso, passaggio – tra due mondi, in quanto possiede una duplice apertura: verso l’interno e verso l’esterno. Il corpo rappresenta dunque la soglia, il luogo di passaggio, di ‘messa in comunicazione’ del mondo interno con quello esterno⁸. È così possibile riscontrare una duplice direzionalità: dall’esterno all’interno (come ad esempio nella percezione di un oggetto) e dall’interno all’esterno (come ad esempio nell’esecuzione di un atto o di un movimento volontario). Ciò su cui si è focalizzata la nostra riflessione è la seconda delle due modalità. Ovvero, com’è che i contenuti della coscienza vengono ‘portati’ all’esterno? Come vengono manifestati, espressi, comunicati?

8 Non si intende qui sostenere alcuna aporia né attuare alcun riduzionismo, in quanto abbiamo ben presente il pensiero manifestato da Henry e citato poco innanzi.

Per giungere a questa risposta, il presente saggio ha posto in essere una riflessione sulle facoltà di movimento del corpo proprio e sul loro valore espressivo e comunicativo. Il frutto principale del presente lavoro, dunque, costituisce nell'aver messo in luce come, a dispetto di posizioni drastiche e denigratorie, che tentano di porre in termini assoluti concezioni che sviscerano ontologicamente l'uomo e le sue dimensioni costitutive – corporeità e motricità *in primis* – vi siano valide ragioni per sostenere un'ottica di una piena valorizzazione della corporeità umana e delle sue facoltà di movimento volontario, libero e creativo: *'bewusste Bewegung des Leibes'*!

Riferimenti bibliografici

- ATI (2007). *Il corpo alla prova dell'antropologia Cristiana*. Milano: Glossa.
- Annett, J. (1995). Motor imagery: Perception or action? *Neuropsychologia*, 33, 1395-1417.
- Berti, E. (2007). *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*. Bari: Laterza.
- Bertolini, P. (1988). *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*. La Nuova Italia: Firenze.
- Boncinelli, E., & Galimberti, U. (2000). *E ora? La dimensione umana e le sfide della scienza*. Torino: Einaudi.
- Brevik, G. (2008). Bodily movement – The fundamental dimensions. *Sport, Ethics and Philosophy*, 2, 337-352.
- Cacciari, M. (2000). Nomi di luogo: confine. *Aut aut*, 299-300, 73-79.
- Cash, T.F. (2004). Body image: past, present, and future. *Body Image: An International Journal of Research*, 1: 1-5.
- Casini, L. (1990). *La riscoperta del corpo. Schopenhauer / Feuerbach / Nietzsche*. Roma: Studium.
- Casolo, F. (2002). *Lineamenti di teoria e metodologia del movimento umano*. Milano: Vita e Pensiero.
- Di Scala, G. (1956). *Filosofia e scienza dell'educazione fisica e dello sport*. Roma: s.e.
- Faccio, E. (2007). *Le identità corporee. Quando l'immagine di sé fa star male*. Firenze: Giunti.
- Fox, K.R. (1990). *The Physical Self-Perception Profile manual*. DeKalb, IL: Northern Illinois University, Office for Health Promotion.
- Freud, S. (1927). *The ego and the id*. London: Hogarth.
- Galimberti, U. (1987). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Gallese, V. (2006a). *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*. Milano: Bruno Mondadori.
- Gallese, V. (2006b). La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività. In M. Cappuccio (a cura di). *Neurofenomenologia* (pp. 293-326). Milano: Bruno Mondadori.
- Gava, G. (1977). *Mente versus corpo. Un errore logico-linguistico*. Padova: Liviana.
- Gava, G. (2005). *Cervello-mente. Rilevanti pensatori contemporanei*. Padova: Cleup.
- Gava, G. (2008). *Cervello e dintorni. Saggi di Filosofia della Scienza*. Padova: Cleup.
- Gehlen, A. (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Gomasca, P. (2004). *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Guitton, J. (1991). *Dieu et la science. Vers le metarealisme*. Paris: Grasset.
- Hall, C.R. & Martin, K.A. (1997). Measuring movement imagery abilities: A revision of the Movement Imagery Questionnaire. *Journal of Mental Imagery*, 21, 143-154.
- Head, H. (1926). *Aphasia and kindred disorders of speech*. London: Cambridge University Press.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Husserl, E. (1952). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. A cura di Costa V. Torino: Einaudi 2002.

- Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Stephan Strasser. Trad. it. *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Milano: Bompiani 1989.
- Kinsbourne, M. (2002). The brain and body awareness. In T.F. Cash & T. Pruzinsky (Eds.), *Body image. A handbook of theory, research, & clinical practice* (pp. 22-29). New York: Guilford Press.
- Kuhn, T.S. (1969). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Trad. It. Torino: Einaudi.
- Laeng, M. (1960). *Problemi di struttura della pedagogia*. Brescia: La Scuola.
- Lalli, N. (1997). *Lo spazio nella mente – Saggi di psicosomatica*. Napoli: Liguori.
- Lipoma L. (a cura di). (2014). *Educazione motoria*. Lecce: Pensa Multimedia.
- Marcel, G. (1927). *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Margiotta, U. (2009). *Genealogia della formazione. I dispositivi pedagogici della modernità* (Vol. 2). Venezia: Cafoscarina.
- Margiotta, U. (2015). *Teorie della formazione*. Roma: Carocci.
- Marsh, H.W., & Richards, G.E. (1994). Physical Self-Description Questionnaire: Psychometric properties and a multitrait-multimethod analysis of relations to existing instruments. *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 16, 270-305.
- Maturana, H.R., & Varela, F.J. (1985). *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Trad. it. Padova: Marsilio.
- Melchiorre, V. (1988). *Il corpo*. Brescia: La Scuola.
- Melchiorre, V. (1987). *Corpo e persona*. Genova: Marietti.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Librairie Gallimard.
- Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Popper, K.R., & Eccles, J.C. (1981). *L'io e il Suo Cervello. Materia, coscienza, cultura*. Roma: Armando.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Ravasi, G. (2002). *Il corpo nella cultura ebraico-cristiana*. Saggio contenuto in I. F. Magnoni (a cura di), *Ippocrate e Vangelo nella sanità che cambia*. Bologna: EDB.
- Reale, G. (2002). *L'immagine e il concetto di corpo nella cultura greca*; saggio contenuto in I. F. Magnoni (a cura di), *Ippocrate e Vangelo nella sanità che cambia*. Bologna: EDB.
- Redeker, R. (2003). *Lo sport contro l'uomo*. Troina: Città Aperta.
- Rosmini, A. (1830). *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Edizione Nazionale.
- Scarpa, S. (2007). Philosophy for Children and the Kinetic Sciences: a possible conciliation? The body and movement in the philosophy for children curriculum. *Childhood & Philosophy, a journal of the international council of philosophical inquiry with children*. 3:5.
- Scarpa, S. (2008). *Corpo, movimento, sport in discussione. Il punto di vista cristiano*. Padova: Cleup.
- Scarpa, S. (2011). *Il corpo nella mente*. Perugia: Calzetti Mariucci.
- Scarpa, S., & Carraro, A. (2011). Does Christianity demean the body and deny the value of sport? - A provocative thesis. *Sport, Ethics and Philosophy*, 5, 110-117.
- Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl.
- Schilder, P. (1973). *Immagine di sé e schema corporeo*. Milano: Ed. Angeli.
- Stein, E. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses. Trad. It. (1985). *Il problema dell'empatia*. A cura di Costantini E. & Costantini E.S. Roma: Studium.
- Stein, E. (1930). *Der Aufbau der menschlichen Person*. Trad. It. La struttura della persona umana. A cura di Costa V. Roma: Città Nuova 2000.
- Tertulliano. *La resurrezione della carne*. a cura di Podolak P. Brescia: Morcelliana 2004
- Timossi, R. (1999). *Dio e la scienza moderna. Il dilemma della prima mossa*. Milano: Mondadori.
- Varela F.J. (1985). Complessità del vivente e autonomia del cervello. In G. Bocchi & M. Ceruti (a cura di). *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli.
- Wojtyła, K. (1999). *Persona e atto*. Rimini: Rusconi.
- Zazzo, R. (1990). La disintegrazione della nozione di schema corporeo. *Età Evolutiva*, 35: 60-63.

