

Corporeità: parole e significati formativi

Corporeity: formative words and meanings

Marco Milella

Università degli Studi di Perugia

Corporeity is the qualification, always in fieri, of a human body that lives and speaks. The nexus between corporeity and formative processes lies in the circularity and reciprocity of possible bodily expressions and sympathies, which therefore are not indifferent to the words that describe us. The relational quality of the formative relationships therefore continually implies the struggle that corporeity carries out to gain access to the right to be meaningful and therefore to speak, which becomes a personal and/or community narrative. Fighting hostility towards corporeity means fighting against contempt for their finiteness and recognising that it is also thanks to them that the dynamics of human imagination is released.

Keywords

corporeity, imagination, memory, fragility

Corporeità è la qualificazione, sempre in fieri, di un corpo umano che vive e che parla. Il nesso tra corporeità e processi formativi risiede nella circolarità e reciprocità delle possibili espressioni e comprensioni corporee, le quali non sono, pertanto, indifferenti alle parole che ci descrivono. La qualità relazionale dei rapporti formativi, dunque, implica continuamente la lotta che le corporeità conducono per accedere al diritto di essere significative e, quindi, alla parola, che diventa racconto, personale e/o comunitario. Combattere l'ostilità nei confronti delle corporeità significa lottare contro il disprezzo verso le loro finitezze e riconoscere che proprio grazie ad esse si libera la dinamica dell'immaginazione umana.

Parole chiave

corporeità, immaginazione, memoria, fragilità

Preambolo

Cercare la storia delle parole inerenti alla corporeità e le relazioni tra di esse acquista, nel presente contributo, un significato duplice: uno esplicito e uno implicito. Il primo comprende le distinzioni e le accezioni semantiche del termine “corporeità”, finalizzate agli ambiti formativi; il secondo ha in sé una tensione, di per se stessa formativa, a non accettare passivamente i significati delle parole e a riflettere sulle strade che tali significati hanno percorso e percorrono. Inoltre, poiché l’espressività della corporeità verrà, di seguito, ritenuta una delle risorse più formative, anche le “parole del corpo” e le loro origini non sono indifferenti per le argomentazioni che seguiranno. Del resto, non c’è aspetto della corporeità umana che non venga toccato dal linguaggio e il parlare – inteso nel modo più polisemico – permea e modifica tutte le corporeità.

I rapporti tra le parole possono essere considerati, metaforicamente, vere e proprie parentele tra di esse. “Corporeità” ha come avo “corpo”, ma discende più direttamente dall’aggettivo “corporeo”, lemma sempre derivato da corpo (Battaglia, 2018). Nel latino medievale si trova l’antesignano *corporeitas*; in italiano nasce prima, nel 1282, l’aggettivo “corporeo” e poi, nel 1535, il sostantivo “corporeità” (Cortelazzo, Zolli, 1999, p. 400).

In questa sede, e in genere negli ambiti formativi, si propone che la parola corporeità abbia, nei confronti del termine corpo, un’accezione che sia, al tempo stesso, da una parte, più concreta, dall’altra, più capace di render conto delle concezioni che riflettono e si riflettono sul corpo. L’apparente contraddizione si può immediatamente sciogliere. *Corpus* esprime non soltanto la carne e le ossa anatomiche, ma anche un qualsiasi insieme coeso di elementi che compongono un’unità più ampia; per esempio, il corpo docente o il *corpus iuris*. “Corpo” non indica necessariamente entità animate, anzi spesso allude a realtà non viventi (basti pensare al corpo di fabbrica inteso come complesso di edifici): ossia i prodotti finiti vengono spesso designati con la parola e il concetto di corpo. A questi ultimi fanno da contraltare la parola e la concezione di corporeità, alle quali si dà il significato, ermeneuticamente più aperto, del “procedere”: un processo, la concezione, che manifesta la propria dimensione generativa e creativa, costitutivamente esposta, positivamente e negativamente, alle temperie relazionali. La corporeità, dunque, quasi sempre, è un corpo vivo che agisce anche linguisticamente; è il luogo della comunicazione, dell’incontro e dello scontro, della comunione e della violenza interpersonali.

1. Presidiare la corporeità

La storia etimologica della parola “corpo” non va oltre il precursore latino *corpus*: se si risale più indietro diventa incerta (Cortelazzo, Zolli, 1999, p. 400). In italiano esiste, però, un altro termine, “soma”, usato soprattutto in ambito medico: ha molti significati semanticamente sovrapponibili a corpo e ha dato origine, per esempio, all’aggettivo “somatico”. “Soma” viene dal greco antico e trasporta con sé anche il senso di corpo morto, da nascondere e seppellire perché in stato putrefattivo: uno stigma, comunque, di indegnità.

Una copiosa parte del disprezzo e della rimozione del corpo – anzi, di alcuni corpi – che attraversa la cultura classica per arrivare ai giorni nostri, deriva da questi influssi e ancora li veicola. Omero adopera i termini *soma* e *psyche* in contesti in cui *soma* non è mai usato per un vivente, ma si riferisce al cadavere e *psyche* al respiro vitale, che gli uomini esalano quando muoiono. *Soma* è spesso usato in contrapposizione o in correlazione con *psyche* che, nelle sue prime accezioni in greco antico, a differenza delle risonanze “psicologiche” assunte negli ultimi due secoli, indica la respirazione corporea, il soffio vitale (il primo e l’ultimo respiro), l’essere animati, nonché l’essere o meno dotati di anima. Per indicare il corpo con la stessa accezione del latino *corpus*, ossia massa che occupa uno spazio e, insieme, struttura animata di un vivente, Omero parla di membra, di braccia, di gambe in movimento (Snell, 1963, p. 24; Long, 2016). Anche nell’Iliade e nell’Odissea, le gesta e, in misura minore, i discorsi di un personaggio e, soprattutto, come gli stessi sono percepiti e concepiti, conferiscono identità a un soggetto (Snell, 1963, p. 28). Così il corpo è, primariamente, ciò che, di un dato soggetto, può essere percepito in una dimensione dinamica, che potrà diventare corporeità.

La lotta per il riconoscimento, ai corpi umani, della possibilità di esprimersi come corporeità, anche violando credenze e idee auto-convalidantesi, non è mai finita. E tale dialettica si riverbera soprattutto nei processi formativi, in cui concezioni anche deformative hanno preteso e, purtroppo ottenuto, la propria “educazione”. Un esempio per sommi capi. Il culto della classicità per il corpo simmetrico ed equilibrato ha prodotto, come corrispettivo, un far coincidere, nella stessa persona, la bellezza e la bontà. L’espressione greca *kalòs kai agathòs* (bello e buono) teneva insieme due aspetti caratterizzanti l’educazione, in ambito platonico, dell’*élite* ateniese maschile (Long, 2016; Stenzel, 1974, p. 143). Per converso, bruttezza e cattiveria erano attribuite a quelle fasce sociali vittimizzate o vittimizzabili, con tutte le conseguenze derivanti dall’escludere e/o, addirittura, dal sacrificare coloro che avevano deformità (Girard, 1987).

Un secondo esempio: l’assimilazione cartesiana dei corpi alle macchine.

Tra le sue conseguenze: privare le corporeità di ogni comunicazione simbolica (Canguilhem, 1976, p. 166) per cui un occhio, distaccato dall'osservatore, perde la possibilità di avere uno sguardo; pure una mano, che agisca come un sistema di leve, compie un gesto che non avrà mai un significato ulteriore. L'errore di Cartesio (Damasio, 1995) di separare non solo mente e corpo, ma anche intenzioni e fatti, ha come conseguenza, deformativa, di deresponsabilizzare l'osservare e l'agire.

Da ciò deriva un cambiamento del senso e dell'uso della parola "fatto". Già Vico notava che il termine "fatto" (in latino *factum*: dal verbo *facere*) perde il suo significato originale indicante, appunto, qualcosa di costruito da qualcuno, per apparire come indipendente da qualsiasi soggetto responsabile. Inoltre, se osservare e agire sono staccati dalle loro conseguenze, si smarrisce anche il lato storico, sociale e relazionale della responsabilità costruttiva. Si perde l'aspetto narrativo, fulcro dell'umanizzazione, della corporeità.

Viceversa, faticosamente, si è riusciti a ipotizzare una corporeità avente una dimensione eminentemente relazionale: per cui azioni, comportamenti, membra in movimento spiccano, in ogni caso, all'interno della globalità dei rapporti a cui il corpo, essendo vivo, sempre si apre. Questo aprirsi è un "parlare" e tale "loquacità" richiede la continua costruzione formativa di un imprescindibile contesto che dia significato alle espressioni somatiche.

La corporeità è una dimensione costantemente *in fieri* dell'umanità; una dimensione in cammino che i processi formativi devono presidiare: infatti è, sì, parlante, ma anche soggetta agli effetti – a volte deleteri – delle modalità con le quali di essa si parla. Infatti, le concezioni che riguardano la corporeità non sono indifferenti alle relazioni che l'umanità ha istituito all'interno di se stessa.

Da millenni, in modo scontato, anche con una sola caratteristica del corpo si è condizionato e si condiziona il contatto interpersonale, declinato spesso nel possibile o impossibile contatto tra i corpi. Una sfumatura cromatica è stata ed è ritenuta sufficiente per catalogare l'intera persona. Tali credenze perniciose hanno contagiato persino Kant, il filosofo che pur ha propugnato l'uscita dell'umanità dallo stato di minorità (Jablonski, 2020).

Purtroppo ancora oggi basta solo una gradazione di colore per costruire inclusioni ed esclusioni, per "giustificare" o meno la schiavitù e la naturalizzazione di essa (Agamben, 2014), l'aver creato vere e proprie caste di persone intoccabili, cui è stata attribuita una corporeità immonda e "contagiosa" che farebbe degradare l'appartenenza sociale di chi, appunto, vi si avvicina. Leggi, sedicenti morali, hanno prescritto e sanzionato i contatti sessuali e l'eventuale procreazione (Noah, 2016). Moltissime politiche razziste, che hanno vietato e punito unioni tra persone con caratteristiche

somatiche diverse, sono state basate su cosiddette leggi del sangue (Chapoutot, 2016), geneticamente inesistenti (Barbujani, 2019), ma alle quali intere generazioni sono state “educate” e hanno dato credito. Soprattutto il cosiddetto meticcio, prole nata da persone con colore della pelle diverso, ha costituito scandalo (letteralmente, in greco antico: pietra d’inciampo). Il meticcio, proprio perché rende manifesta la universale condizione genetica comune a ciascuno di noi, è così insopportabile per chi propugna ogni forma di segregazione tra i corpi¹.

D'altronde, come le parole non sono mai indifferenti, così i corpi possono diventare bersagli viventi delle parole stesse. Non c'è aspetto della corporeità umana che non venga toccato dalle parole. Un esempio di stretta attualità può servire a chiarire ulteriormente gli effetti concreti che il predominare di alcune espressioni linguistiche può esercitare sulle corporeità. La locuzione “distanziamento sociale” ha messo in discussione e, a volte, distrutto secoli di lotta contro le ingiustizie sociali, contro le segregazioni, le emarginazioni, le ghettizzazioni di chicchessia. Il mantenere le distanze, che è un dogma delle divisioni, per esempio, tra caste, è stato – nel contesto della pandemia – non solo legittimato linguisticamente, ma adottato senza riflettere su ciò che tale terminologia dà per scontato. Tutto questo non è avvenuto direttamente, attraverso proclami di ideologie razziste – che pure non mancano –, ma attraverso l'uso di un aggettivo: “sociale”, che ha reso “naturale” la percezione del distanziamento.

Con ciò non si vuole assolutamente sminuire l'importanza della lontananza tra i corpi per combattere il contagio (vale a dire quel che accade attraverso il *cum* e il *tangere* latini, ossia il toccare e il far toccare insieme) delle malattie, ma riflettere sulla necessità di usare una locuzione sicuramente più pregnante dal punto di vista formativo come: distanziamento sanitario o preventivo o responsabile. Le basi del vivere insieme, appunto la *societas*, in una pratica di emergenza, messa in atto per salvare vite, vanno coinvolte evitando modalità che – alla fin fine – minano se stesse e confondono il sopravvivere con la qualità della vita. Nei mondi della scuola, dell'università e nei processi formativi, in genere, la concezione, che ha degradato il sociale ad ancella del distanziamento, ha avuto e sta avendo ricadute non irrilevanti. La cosiddetta formazione da remoto, se vissuta in maniera acritica, rischia, di fatto, di incrinare i tentativi di riunire fisicità e tecnologia, reale e virtuale, esperienze dirette e mediate, emozioni e parole. La tecnologia rischia, pur apportando una serie importante di vantaggi operativi, di scollegare queste dimensioni. “Le macchine e gli artefatti ibridano

1 Solo a titolo di esempio, si può ricordare lo slogan scritto in un numero della rivista fascista “La difesa della razza”, che doveva “educare” al razzismo dopo il 1938: “Dio ha fatto il bianco e il nero. Il diavolo ha fatto il meticcio” (Pisanty, 2006, p. 318).

gli umani, ogni volta di più, senza che noi ci rendiamo conto di quanto sta avvenendo” (Benasayag, 2016, p. 65).

Il corpo umano immagina perché trasforma in simboli sia ciò che lo circonda, attraverso i propri sensi, sia ciò che è lontano, attraverso le tecnologie che, quasi tutte, possono essere considerate protesi del corpo umano, amplificatrici dei nostri sensi. Esse danno vita a un processo di estroflessione delle conoscenze, di cui le corporeità sono il primo veicolo. Contestualmente, le tecnologie, venendo incorporate, producono un’introflessione, ossia una trasformazione dei corpi e delle menti che usano gli strumenti². Il rapporto tra corporeità e utensili, pur essendo imprescindibile – il corpo e la mente umani sono sensibili e predisposti a incorporare tecnologia – si rivela spesso almeno ambivalente, soprattutto per quanto riguarda gli “effetti collaterali” dell’adozione di una strumentazione tecnologica.

Se la tecnologia è irreversibilmente e velocemente incorporata, lo spessore preventivo e educativo deve costituire il correttivo della miopia circa gli effetti contestuali delle adozioni tecnologiche. Senza questa vigilanza formativa, il rischio è enorme: l’assimilazione del corpo umano alla materia tecnologica e il considerare quest’ultima alla stessa stregua di un corpo vivente e vissuto. Tale distorsione della percezione del discrimine tra vivente e non vivente porta, di fatto, ad attribuire maggiore valore alle “protesi” che al corpo umano.

Validissima la bidimensionalità di uno schermo; essa, però, non può non rendere deficitaria la percezione che, da remoto, si ha di una persona. Presidiare le corporeità da conseguenze negative della tecnologia significa proteggere non solo la tridimensionalità, ma la pluralità e complessità delle dimensioni dell’umanità. Tale protezione necessita di cure e di ricerche proprio per salvaguardare le corporeità nelle loro fecondità simboliche e irriducibilità alle porzioni di supporti informatici.

In questa temperie, alcuni studi, sia pure datati, ma non superati, ricordano che le distanze tra i corpi, tra i “vicini” e i “lontani”, oltre a essere potenti metafore relazionali, cambiano secondo parametri soggettivi e intersoggettivi, ossia culturali (Hall, 1968) e che i territori del Sé (Goffman, 1968) possono essere violati sia imponendo un’intimità non desiderata sia, viceversa, facendo passare l’assenza dell’intimità, che è invece costitutiva della stessa condizione umana, unicamente come normale occasione, esente da ogni rischio, di progresso tecnologico e didattico.

L’uso acritico degli strumenti tecnologici, che fanno comunicare i corpi in maniera “incorporea”, diventa totalmente usurpante nei confronti dei

2 Le conseguenze di queste mutazioni sono oggetto di molti studi; preme, in questa sede, ricordare Postman (1993) che parla del rischio di una “teocrazia tecnologica” e Jonas (1990) che desidera e chiede di restituire all’uomo una centralità usurpata dalla tecnica.

bisogni e delle necessità di “studio”, di applicazione (lo *studere* latino) e di attenzione dei quali gli stessi corpi umani – che sono sempre in formazione e in tras-formazione – necessitano costantemente.

Le nostre corporeità sono sensibili anche alle modalità e agli strumenti con le quali vengono percepite e concepite, perché qualsiasi descrizione ascoltiamo di noi stessi entra in dialogo, in risonanza con la nostra stessa auto-descrizione. Contestualmente, ogni descrizione o auto-descrizione delle nostre corporeità costruisce continuamente le nostre credenze su noi stessi e sugli altri e ogni credenza entra in una circolarità con i nostri comportamenti, gesti e azioni che, a loro volta, sempre ricorsivamente, influenzano percezioni e concezioni.

2. Immaginazione e memoria

Una corporeità mentre parla, narra. Racconta perché memorizza non solo nella e attraverso la mente, ma dentro e attraverso tutte le membra. “Le gambe, le braccia sono piene di ricordi intorpiditi” (Proust, 1990, p. 4). A tale proposito, una grande responsabilità spetta ai processi formativi che, se vogliono essere veramente affidabili, devono farsi carico di quei messaggi, nascosti e compressi, che le corporeità emettono anche inconsapevolmente.

Tutti gli ordini sociali traggono vantaggio sistematicamente dalla disposizione del corpo e del linguaggio a funzionare come depositi di pensieri differiti, che potranno essere liberati a distanza e a tempo ritardato, semplicemente ricollocando il corpo in una postura globale capace di evocare i sentimenti e i pensieri che le sono associati, in uno di quegli stati induttori del corpo che, come fanno gli attori, fanno sorgere degli stati d’animo (Bourdieu, 2013, p. 117).

Mettersi continuamente in ascolto delle corporeità non è, quindi, irrilevante perché tale pratica condensa pensieri e intere concezioni che pesano sulla vita di ognuno. “Si potrebbe dire, deformando il detto di Proust, che le gambe, le braccia sono piene di imperativi intorpiditi” (Bourdieu, 2013, p. 117). Tutte le nostre attività corporee sono basate su aspettative, mancanze e possibilità “controfattuali”. Queste ultime non sono sempre vissute all’esterno, ma pensate e simulate dai nostri corpi. Le carenze, le fragilità delle nostre corporeità ci spingono a comparare sempre ciò che è stato con ciò che ricordiamo e con ciò che sarebbe potuto accadere oltre, ovviamente, a cercare di ipotizzare ciò che potrà avvenire.

Le corporeità parlano e raccontano perché “memorizzano”, anche se in maniera diversa dal modo usuale di ricordare con le parole e con la mente. E, comunque, anche quando la nostra mente rammenta, ciò che ricordiamo

è sempre incompleto rispetto a ciò che si è già vissuto. Le percezioni corporee sono predisposte per vivere e far vivere credenze più o meno condivise, illudendo e giocando (Winnicott, 2006), oppure ingannando e auto-ingannando (Kant, 1998). Credenze e immaginazioni s'intersecano nel "far finta", nel costruire mondi e contesti che metaforizzano i nostri corpi, letteralmente li trasportano, li "trasferiscono" (dal latino: *trans*, al di là e *ferre*, portare), nel tempo e nello spazio.

La vita relazionale delle corporeità si svolge nel movimento interno ed esterno ai corpi stessi ed è soltanto la *ratio* astratta a tentare di fermare, per identificarli, questi movimenti e dare loro una classificazione "discreta", come se ogni battito del cuore oppure ogni respiro potesse essere isolato dai precedenti e dai successivi. La pratica formativa è, allora, quella di combattere le concezioni della corporeità e dei suoi movimenti che li concepiscono come trite espressioni di natura bio-meccanica, nei confronti delle quali sarebbe possibile esclusivamente addestrare. In quest'ottica pernicioso, inoltre, viene espunta tutta la complessità dei processi motori intesi come processi di costruzione di conoscenza e di apprendimento.

L'architettura del corpo umano, la sua intelaiatura ontologica, e il modo in cui esso si vede e si ode, [...] la struttura del suo mondo muto è tale che tutte le possibilità del linguaggio vi sono già presenti (Merleau-Ponty, 2003/2007, p. 182).

A questo punto è opportuno contestualizzare all'interno dei processi formativi un paradosso che ricorre continuamente nella vita e nelle modalità educative umane: noi siamo corpo, perché il corpo è sempre con noi (Merleau-Ponty, 2003, p. 290), ma questo riconoscimento non può mai essere dato per scontato e richiede appunto un percorso, un percorso formativo. Bisogna formare a riconoscere che la parola va inclusa nella corporeità: ogni parola ha "corpo" ed è anche corporeità. Corporeità che si esprime in una regione intermedia tra il fisico e il mentale: nella mancanza e nel relativo desiderio di colmarla. Si tratta della stessa regione di confine tra il naturale e il culturale (Ricoeur, 1986, p. 80).

Pure la corporeità è zona di frontiera, come lo sono un romanzo, una poesia, un brano musicale, un quadro nei quali non si può distinguere l'espressione da ciò che è espresso e il loro senso è riscontrabile per contatto diretto: "il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti" (Merleau-Ponty, 2003, p. 222).

In questa prospettiva, l'ottica preventiva e formativa necessita di salvaguardare le corporeità dalla loro quantificazione e mercificazione. I progressi sanitari, che hanno permesso il trapianto di organi indispensabili per la so-

pravvivenza, non devono far dimenticare che, parallelamente, è sorto un nuovo crimine organizzato che si è specializzato nel traffico di organi e nell'espianto di essi anche, se non soprattutto, da bambini dei paesi più poveri.

Un corpo è quasi sempre percepibile, ma la sua corporeità è resa invisibile ogni volta che estrinseca un bisogno di cure, di espressività, che non trovano di fatto un contesto sufficientemente pronto ad accoglierne la richiesta. La corporeità ha sempre bisogno anche di conoscere, inteso nel senso dato al termine dal poeta Claudel: “conoscere è nascere con (*connaître, c'est naître avec*)” (Claudel in Bourdieu, 2013, p. 113), un nascere e un rinascere insieme, vivendo la relazione e la storia della relazione. Nella memoria, corporeità e conoscenza s'intrecciano, quasi si fondono, in un percorso di esplorazione e nel racconto reciproco di tale percorso.

Le nostre corporeità ricordano perché immaginano qualcosa che non è più o qualcosa che non è ancora. Le membra umane, che sentono la propria vitalità nel movimento continuo, abitano gli universi delle possibilità, delle eventualità, delle immaginazioni. Tutti questi dinamismi tracciano mappe della realtà, del “territorio”, ma non sono la realtà. Le nostre corporeità sono viventi anche perché immaginano continuamente, costruiscono contesti di relazioni che animano e ai quali i nostri gesti contribuiscono a dare significato.

Ognuno di noi compone continuamente immagini, simboli e rimandi per se stesso e per gli altri. “Il cervello crea mappe e informa se stesso” (Damasio, 2012, p. 87) e si comporta come “un cartografo che richiama dagli archivi della memoria gli oggetti” (Damasio, 2012, p. 88). Come direbbe Bateson (1984, pp. 47-48), seguendo Korzybski (1958), le nostre corporeità vagliano, mettono alla prova continuamente le mappe che creano, ma, mentre lo fanno, non s'identificano completamente con le mappe stesse.

Costruiamo mappe per eseguire un compito che non esauriamo mai del tutto: cercare, trovare e ritrovare noi stessi e il nostro corpo. Del resto, “la cartografia iniziò con la mappatura del corpo” (Damasio, 2012, p. 88). Il cervello umano disegna mappe, imita, non copia perfettamente, non crea “realtà” sovrapponibili a quelle che lo circondano. Una fotocopia deve essere uguale all'originale, un'imitazione non può mai essere uguale all'originale. Imitare significa affermare sempre l'assenza dell'originale, presuppone sempre una differenza da colmare con l'immaginazione.

Vico (2008) affermava che i bambini sono un concentrato di imitazioni, memorie e fantasie e queste tre facoltà possono convivere proprio perché le nostre corporeità sono predisposte per imitare, non per copiare o riprodurre in maniera perfetta. Imitare significa mantenere sempre un riferimento a ciò che si riproduce, senza mai sostituirlo del tutto. In questa prospettiva, l'imitazione è “incorporata” nella condizione umana, proprio come la simulazione e la relazionalità.

Nelle nostre corporeità sono “incarnate”, incorporate anche le nostre simulazioni, basate sulle imitazioni, quelle che ci permettono di afferrare il senso delle azioni e delle emozioni altrui. Ci si immagina ciò che non è presente: lo si rappresenta. Le comprensioni dei gesti e delle emozioni altrui dipendono dalla possibilità e dalla capacità del percipiente di simulare – dentro di sé, partendo dal proprio sistema motorio e dai propri neuroni specchio – contenuti analoghi a quelli del percepito. Nello specchiarsi reciproco delle corporeità, nel rivivere, nello stesso istante, le azioni che un altro esegue, riusciamo a discernere e a comprendere cosa sta facendo questo altro³.

Imitiamo e simuliamo attraverso la memoria e i suoi sempre più innumerevoli supporti tecnologici, a cominciare dalla pittura e dalla scrittura (Derrida, 1985). Attraverso l'*embodiment* dei ricordi, è possibile registrare, recuperare, riprendere, ripensare, dipingere, fotografare e riprodurre il passato, ma non possiamo mai riviverlo o farlo rivivere così come è stato. Le nostre corporeità portano impressi in se stesse i segni di tale impossibilità, tanto da essersi evolute cercando di dare senso a tale finitezza, narrando (Cometa, 2017). Il raccontare, inoltre, ci ha educato rendendoci umanamente capaci di risuonare anche delle narrazioni degli altri (Gootshall, 2018). Proprio perché viviamo di narrazioni, le storie rispecchiano le nostre relazioni, che sono sempre “disegnate” o “scritte” nelle nostre membra, nella nostra carne.

La relazione tra i corpi è anche la loro differenza, che si fa sentire perché preserva dalla “con-fusione” tra l’imitazione e l’“originale”. I nostri corpi imitano continuamente riferendosi l’uno all’altro o a qualche modello ideale. Nell’impossibilità, però, di oltrepassare il riferimento, il corpo ricorda, immagina, fantastica. All’interazione interpersonale ne corrisponde una intrapersonale, appunto tra imitazione, memoria e immaginazione. Un’immaginazione sempre incarnata, in cui la corporeità è base e *prius* di ogni ulteriore sviluppo.

Immaginiamo perché siamo manchevoli e tale fragilità ci rende, però, indefessi nel cercare sempre nuovi modi di risolvere i problemi della vita. Di fronte agli ostacoli possiamo continuamente inventare sistemi creativi, ossia vicarianti (Berthoz, 2015) di qualcosa che, pur non sempre tangibile, vive nella immaginazione interpersonale partendo dalle nostre corporeità. La *condicio sine qua non*, per cui costruiamo continuamente significati, risiede nei nostri stessi limiti. Proprio perché viviamo corporeità alle quali non tutto è possibile, abbiamo necessità di dare e di ricevere costantemente significati.

3 Il rapporto tra l’incorporazione dei ricordi e la capacità di simulare è basilare negli studi neuroscientifici scaturiti dalla scoperta dei neuroni specchio (Gallese, Sinigaglia, 2011).

3. Umanizzazione, formazione e corporeità

Non bisogna, però, mai dimenticare che il corpo viene tanto esposto e spettacolarizzato quanto, paradossalmente, ignorato, dandolo per scontato. Spetta, quindi, alla corporeità, come fin qui delineata, esplicitare ciò che è, spesso, sotto gli occhi di tutti, ma non si può o non si vuole dire. Tale svelamento necessita sempre di un impegno relazionale che venga incontro ai bisogni di provare emozioni, sentire, conoscere, crescere, evolvere e, soprattutto, di farlo insieme: co-evolvere. Questi bisogni sono eminentemente formativi e possono essere colti solo se si accetta di divenire – anche provvisoriamente – “interlocutori” o, meglio, reciprocamente formatori pronti ad accogliere le richieste implicite ed esplicite della propria e altrui esistenza.

L’opera formativa, che bisogna instancabilmente sempre ricominciare, consiste, allora, nel riconoscere il depauperamento inflitto alle corporeità, a cui sono state sottratte parole e significati. Corpi senza parole sono corporeità senza significati, interrotte nella possibilità di farsi presenti per manifestare il bisogno imprescindibile di reciprocità. Si tratta di corporeità negate che non possono più suscitare un’emozione, che non possono più “dare da pensare” e alle quali non è concesso di lasciare un “testamento”, in base al quale stabilire un’“alleanza”, per fare un percorso insieme.

Viceversa, nei processi formativi, le corporeità dovrebbero diventare “tempi” e “spazi” da animare e ascoltare. L’evoluzione ha predisposto le condizioni affinché il processo di umanizzazione sia sempre in divenire, s’intersechi con il bisogno di intersoggettività e questa, a sua volta, sia la base per il sorgere delle culture. I percorsi formativi, se rispettano le corporeità, diventano la continuazione dell’umanizzazione, fino a fondersi con essa. Giova ricordare che “rispetto” deriva dai lemmi latini *respecto* e *respicio*, che significano guardare indietro, ri-guardare, osservare con riguardo, con attenzione (Cortelazzo, Zolli, 1999, pp. 1394-1395).

La preconditione di tutti questi processi rimane, però, sempre il movimento, il movimento delle corporeità. Un movimento concreto e, nello stesso tempo, metaforico che fa da base alla capacità – eminentemente corporea – di mettersi nei panni altrui per inventare la propria vita, per scriverla e riscriverla continuamente e per prefigurare il futuro. E non bisogna stupirsi se questo movimento delle corporeità mette in parallelo i processi formativi con le attività teatrali e ludiche. Gioco, ritualità e recitazione costituiscono non solo le origini del teatro drammatico (D’Amico, 1958, vol. I, p. 6), ma anche le basi – incorporate in ognuno di noi – di ogni immaginazione.

Le ostilità contro il movimento delle corporeità sono, dunque, avversioni verso il cambiamento, verso il muoversi dal proprio posto alla ricerca del “luogo” altrui, senza violenza, per scambiare i punti di vista e, inventando

un personaggio, scoprire parti nuove di noi stessi. Tenere ferme le corporeità è, da sempre, lo strumento e il fine di ogni forma di schiavitù, di ogni forma di deprivazione delle capacità di dare e creare significato. Tra queste forme di spoliazione delle corporeità forse la più insidiosa si sta rivelando quella che, attraverso il superamento di alcune finitezze corporee, congela il movimento e il mutamento delle percezioni e delle concezioni dei corpi in una visione unica, in una dimensione nella quale anche il risultato raggiunto, per quanto appaia mirabolante – come, ad esempio, l'andare sulla luna –, blocca per sempre la capacità di inventarsi “altri” ossia differenti da come si è e sancisce l'insuperabilità del limite conquistato.

Il nesso tra umanizzazione, formazione e corporeità va considerato imprescindibile. L'odio nei confronti dei corpi assume e ha assunto miriadi di volti e di forme, tutti con la stessa finalità: evadere dalla nostra finitezza perdendo, però, anche la creatività a cui i limiti ci hanno sollecitato. L'ostilità verso le corporeità, quindi, comprende anche quella contro tutte le immaginazioni.

Nota bibliografica

- Agamben G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Barbujani G. (2019). *Sillabario di genetica per principianti*. Milano: Bompiani.
- Battaglia S. (2018). *Grande Dizionario della Lingua Italiana*. Torino: Utet (Edizione originale pubblicata 1961-2002). In http://www.gdli.it/pdf_viewer/Scripts/pdf.js/web/viewer.asp?file=/PDF/GDLI03/GDLI_03_ocr_817.pdf&parola=corporeità (ultima consultazione: 29/7/2020).
- Bateson G. (1984). *Mente e natura*. Milano: Adelphi.
- Benasayag M. (2016). *Il cervello aumentato, l'uomo diminuito*. Trento: Erickson pdf e-book.
- Berthoz A. (2015). *La vicarianza. Il cervello creatore di mondi*. Torino: Codice.
- Bourdieu P. (2013). *Il senso pratico*. Roma: Armando pdf e-book.
- Chapoutot J. (2016). *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*. Torino: Einaudi.
- Canguilhem G. (1976). *La conoscenza della vita*. Bologna: Il Mulino.
- Cometa M. (2017). *Perché le storie aiutano a vivere. La letteratura necessaria*. Milano: Raffaello Cortina.
- Cortelazzo M., Zolli P. (1999). *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli (Edizione originale pubblicata 1979).
- Damasio A. (1995). *L'errore di Cartesio*. Milano: Adelphi.
- Damasio A. (2012). *Il Sé viene dalla mente*. Milano: Adelphi.
- D'Amico S. (1958). *Storia del teatro drammatico*. Voll. I-IV. Milano: Garzanti.
- Derrida J. (1985). *La farmacia di Platone*. Milano: Jaca Book.
- Gallese V., Sinigaglia C. (2011). What is so special about embodied simulation? *Trend in Cognitive Sciences*, 15, 512-519.

- Girard R. (1987). *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi.
- Goffman E. (1968). *Asylums*. Torino: Einaudi.
- Jablonski N. G. (2020). *Colore vivo. Il significato biologico e sociale del colore della pelle*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jonas H. (1990). *Il principio responsabilità*. Torino: Einaudi.
- Kant I. (1998). Inganno e illusione. In I. Kant, J.G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico* (pp. 41-62). Napoli: Guida.
- Gottschall J. (2018). *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hall E. T. (1968). *La dimensione nascosta*. Milano: Bompiani.
- Korzybski A. (1958). *Science and Sanity*. Lancaster (Penn.): Science Press Printing.
- Long A. A. (2016). *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*. Torino: Einaudi.
- Merlau-Ponty M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani pdf e-book.
- Merlau-Ponty M. (2003/2007). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani pdf e-book.
- Noah T. (2019). *Nato fuori legge. Storia di un'infanzia sudafricana*. Milano: Ponte alle Grazie.
- Pisanty V. (2006). *La difesa della razza. Antologia 1938-1943*. Milano: Bompiani pdf e-book.
- Postman N. (1993). *Tecnopoly*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Proust M. (1990). *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*. Roma: Newton Compton.
- Ricoeur P. (1986). *La semantica dell'azione*. Milano: Jaca Book.
- Snell B. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino: Einaudi.
- Stenzel J. (1974). *Platone educatore*. Roma-Bari: Laterza.
- Vico G. B. (2008). *Principi di scienza nuova*. Milano: Mondadori.
- Winnicott (2006). *Gioco e realtà*. Roma: Armando.