

Alberto Gualandi

L'OCCHIO, LA MANO E LA VOCE
UNA TEORIA COMUNICATIVA DELL'ESPERIENZA UMANA

L'OCCHIO, LA MANO E LA VOCE UNA TEORIA COMUNICATIVA DELL'ESPERIENZA UMANA

di Alberto Gualandi

0. Introduzione

Presentiamo per la prima volta qui i risultati di un progetto di ricerca, sviluppato in alcuni lavori preparatori e confluito in un'ampia tesi, discussa nell'aprile 2008 presso l'Università di Urbino, dal titolo *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*.

0.1. Ambiti di ricerca e tesi fondamentali

L'occhio, la mano e la voce è indirizzato a tutti coloro che hanno a cuore i problemi teorici ed epistemologici che si profilano all'orizzonte del dibattito contemporaneo sull'essere umano e la sua, ambigua e contraddittoria, condizione naturale-culturale.

Esso si addentra nei nodi di convergenza e intersezione di numerose discipline e teorie che, nell'enciclopedia attuale delle scienze e della filosofia, sono ancora soggette a rigide compartimentazioni: estesiologia fenomenologica e neurobiologia, psicologia ecologica e teorie cognitive della metafora e della sinestesia, dottrine dell'immaginazione e dello schematismo trascendentale e teorie neurobiologiche dell'*exaptation* cognitiva, audio-fonologia e teorie dell'autismo e della schizofrenia, teorie della lateralizzazione cerebrale e paleoantropologia, genetica dello sviluppo e teoria dell'eterocronia, fenomenologia dell'esperienza prelinguistica e teorie filogenetiche e ontogenetiche dell'evoluzione linguistica, teoria dei geni regolatori e antropobiologia.

Il filo conduttore che unisce questi diversi ambiti di ricerca è tuttavia semplice. Esso è rappresentato da due concetti strettamente interconnessi: il concetto antropobiologico di accelerazione/rallentamento individuativo (ovvero di «eterocronia neotenuca»), e il concetto di struttura comunicativa dell'esperienza umana. Mentre il primo concetto ci suggerisce che l'uomo è un primate che «nasce un anno troppo presto» e che sovresponde il proprio cervello plastico e prematuro a un ambiente sociale e naturale per un periodo

di sviluppo estremamente lungo, il secondo concetto ci indica che l'essere umano può compensare gli svantaggi procuratigli da tale condizione «ultraneotetica» soltanto stabilendo una relazione comunicativa con se stesso e con il mondo. Grazie a tale relazione comunicativa, l'occhio e la mano, l'orecchio e la voce giungono a intrattenere delle relazioni intersensoriali e sinestetiche, indisponibili per ogni altro animale, che sono alla base, da un lato, della singolare struttura metaforica dell'esperienza umana e, dall'altro, della struttura proposizionale su cui si fonda il *logos* deliberativo dell'«animale razionale». Proposti nella loro interconnessione teorica alla metà del secolo scorso da uno dei fondatori dell'antropologia filosofica tedesca, Arnold Gehlen, questi concetti trovano numerose conferme nelle più attuali discipline biologiche, neurobiologiche e cognitive, ma offrono soprattutto all'uomo contemporaneo uno specchio teorico, ampio e sistematico, su cui riflettere la propria immagine enigmatica e sfuggente, la sua «eterna alterità a se stesso e al mondo». Ne consegue una concezione della temporalità umana – della sua storia, preistoria e «postistoria» – che aggira la distinzione tradizionale tra *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*, e che getta nuova luce sulla condizione dell'uomo nell'epoca postmoderna.

0.2. Metodologia. Una «teoria» tra scienza e filosofia

Partiamo da un'indicazione preliminare di *metodo*. Al fine di delineare oggi un'immagine adeguata dell'essere umano e del suo modo di fare esperienza, è necessario costruire una sorta d'interfaccia teorica in grado di stabilire *un rapporto circolare e comunicativo tra scienza e filosofia*. Si tratta quindi di evitare di imprigionare la teoria negli schemi aprioristici della filosofia, ma di evitare anche il suo appiattimento su un'empiria scientifica non sufficientemente chiarita dal punto di vista dell'autocomprensione dei suoi fondamenti concettuali. «Teoria» non significa quindi, qui, soltanto, «un insieme *statico* di proposizioni in accordo con i fatti», ma anche una *dinamica* interpretativa in grado di circolare dal «basso verso l'alto» e, inversamente, «dall'alto verso il basso»: dai concetti all'esperienza, e viceversa. Si tratta cioè di porre in rapporto le dimensioni, normalmente disgiunte, del «senso intenzionale “soggettivo”» e dei «fatti empirici “oggettivi”», senza ricadere nella rigida separazione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Questa rigida distinzione è in questo contesto inapplicabile, in quanto l'oggetto e il soggetto d'indagine sono lo stesso: l'uomo nell'unità delle sue determinazioni corporee e spirituali. In altri termini, si tratta di rendere conto dell'esperienza umana nella sua duplicità di determinazioni *naturali* e *culturali*. Da un lato, esperienza che *si radica in un corpo biologico naturale*, nella sua fisiologia e sensorialità singolare; dall'altro, esperienza intenzionale che si edifica e costruisce nel rapporto comunicativo con l'*Altro*, che si struttura e stabilizza grazie alle forme istituzionalizzate dell'intersoggettività *culturale*. Alla luce di tali presupposti metodologici la tesi di fondo che anima queste ricerche può allora venire espressa sinteticamente

così: poiché il corpo umano è un corpo neotenico – organicamente non specializzato e cognitivamente non «precablato» per un ambiente specie-specifico determinato – l'esperienza umana si coordina e struttura nel rapporto comunicativo con l'Altro, compensando la propria «riduzione istintiva (extraspecifica)» grazie a circuiti comunicativi intraspecifici, che hanno «fin dalle sue origini» (filogenetiche e ontogenetiche) favorito in modo determinante la sopravvivenza della specie *Sapiens*. In altri termini l'alterità verso cui è intenzionata originariamente la coscienza esperiente non è quella dell'oggetto o del mondo esterno (l'*Allon*), bensì quella dell'altro essere umano (l'*Heteros*)¹. O, in altre parole ancora, il rapporto con l'oggetto è *intenzionato, mediato, metaforizzato, dal rapporto con l'Altro*. Tesi che non implica che l'«oggetto esterno» non abbia già una sua esistenza e struttura «ontologica» – fisico-chimica-biologica – *in sé*; bensì che esso non è ancora dotato di un senso *per noi o per sé*. I nuclei teorici fondamentali di due concezioni antitetiche del movimento di autocostruzione dello spirito umano – della *fenomenologia* hegeliana e di quella husserliana – vengono in tal modo a sovrapporsi e, forse, in parte, a coincidere.

In ragione di questa concezione teorica, comunicativa e circolare, l'intero lavoro è concepito come una sorta di anello di Möbius, in cui è possibile invertire il rapporto di fondazione «tra chi fonda e chi è fondato»: tra soggetto e oggetto, teoria ed esperienza, cause e intenzioni, scienza e filosofia. Tale possibilità dipende in ultimo da un fatto fondamentale e banale di cui non si è tuttavia riusciti a prendere completamente misura: da un lato, l'uomo è una parte infinitamente piccola, un elemento infinitesimo di una Natura oggettiva che lo trascende spazio-temporalmente da ogni parte e che lo avvolge come un Tutto. D'altro lato, tale idea di «Natura», al pari dell'Idea kantiana di mondo, «non è oggetto e neppure concetto». Essa si fonda e costituisce grazie a un'attività spirituale che è necessariamente radicata in un corpo e «centrata» sulle strutture sensoriali e cognitive che gli appartengono in proprio. Da tali strutture, la sua attività spirituale – ivi compresa l'attività scientifica – non potrà mai astrarsi ed emanciparsi completamente. Se dal punto di vista della scienza sono cause e processi naturali che producono un corpo individuale e generano la coscienza, dal punto di vista della filosofia moderna, radicalizzata in riflessione trascendentale e in fenomenologia, i concetti causali della scienza rappresentano delle astrazioni teoriche costruite progressivamente nel corso di una genesi che ha come punto di partenza le «intuizioni» dei sensi e le strutture apriori della coscienza incorporata. Rappresentiamoci il primo lato della medaglia come una sorta di dimensione «eccentrica» rispetto all'umano, al suo corpo e alla sua coscienza², come una sorta di *vettore copernicano* tipico della scienza moderna (e, paradossalmente, dell'ontologia antica). Rappresentiamoci il secondo lato della medaglia come una sorta di dimensione «centrica», come una sorta di *vettore tolemaico* tipico della filosofia mo-

¹ E. Straus, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria* (1963), a cura di A. Gualandi, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 68 e sg.

² H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928), a cura di V. Rasini, Boringhieri, Torino, 2006.

derna (e, paradossalmente, della scienza antica). Da questo punto di vista, la rivoluzione copernicana di Kant – continuazione e approfondimento della rivoluzione «coscienzialista» di Descartes, e anticipazione di quella fenomenologica di Husserl – non costituisce il complemento simmetrico, sul terreno della filosofia, della rivoluzione scientifica iniziata da Copernico, bensì la sua esatta *inversione*. Da qui il sentimento di una netta opposizione, di una radicale incomunicabilità tra scienza (centrata sulla categoria di causalità) e filosofia (centrata sulla categoria d'intenzionalità). Da qui l'esigenza di definire una nuova relazione circolare e comunicativa tra scienza e filosofia, capace di rendere conto della necessaria complementarità tra la dimensione centrica ed eccentrica dell'uomo e del suo posto singolare nel Tutto dell'Essere-Natura.

1. *La questione dell'uomo e l'epoca contemporanea*

Obiettivo del primo capitolo è valutare l'urgenza e la possibilità di una ripresa della questione dell'uomo nell'orizzonte di vita e di pensiero contemporanei. Alcuni indici sembrerebbero da tempo segnalare il carattere metafisico, desueto, impronunciabile di tale questione. Da un lato vi sono coloro che, in nome del carattere radicalmente storico e pragmatico dell'uomo, dichiarano illegittima ogni riflessione che pretenda fissare una volta per tutte, empiricamente o trascendentalmente, un'essenza della natura umana. Tema comune al pensiero di Horkheimer e Habermas, al postmodernismo francese e al pragmatismo decostruzionista di Rorty, e, in generale, a un certo nietzscheanesimo e heideggerismo «ambientalmente diffusi», è che l'uomo è un essere linguisticamente e politicamente autocostruttivo la cui natura non può in alcun modo venire fissata al di fuori del tempo e della storia. Dall'altro lato, vi sono coloro che, in nome dell'avvenuta decifrazione del genoma umano, dell'inarrestabile avanzata della biologia evoluzionista e molecolare, della neurobiologia e dell'intelligenza artificiale, dichiarano definitivamente squalificata ogni pretesa filosofica di affermare qualcosa di sensato sulla «natura umana»³. In mezzo ai due schieramenti, quei filosofi che si accomodano semplicemente delle specializzazioni e partizioni accademiche – tra filosofia della conoscenza e filosofia dell'azione, tra filosofia del linguaggio e filosofia della mente, tra filosofie delle «scienze naturali» e delle «scienze culturali» dell'uomo – e che assegnano all'antropologia filosofica la funzione di rubricare fatti «curiosi e marginali» che sfuggono alle partizioni istituzionali.

Da qualche tempo però alcuni indici parrebbero segnalare una tendenza inversa. Piuttosto significativa ci è parsa a questo proposito l'affermazione di Ernst Tugendhat, secondo cui nulla è più urgente nell'epoca contemporanea che la riformulazione di

³ A tal proposito, cfr. la ridefinizione di tale problema in A. Gualandi, *Neotenia, exaptation, comunicazione. Un modello antropobiologico*, in «Scienza e filosofia», 1, 2010, www.scienza&filosofia.it.

un'antropologia filosofica capace di fornire un contesto di riflessione unitario a un insieme di discipline che rischiano più che mai la frammentazione specialistica e l'autoreferenzialità riflessiva⁴. Recuperando un'affermazione di Scheler, si potrebbe sostenere che l'epoca contemporanea ha ancor più aggravato quella situazione che l'antropologia filosofica tedesca già diagnosticava all'inizio del '900: nonostante l'approfondimento e accumulazione dei saperi filosofici e scientifici *l'uomo è divenuto sempre più estraneo ed enigmatico a se stesso*. Il fatto più paradossale è che quest'enigmaticità appare con maggior forza proprio in ambito filosofico, in quell'ambito che dovrebbe essere delegato a fornire all'uomo un'immagine unitaria di se stesso e del suo posto nel mondo. In ambito scientifico vi è infatti una maggiore omogeneità, poiché il postulato naturalistico, che domina la ricerca, tende a collocare l'uomo su una linea di stretta continuità con l'animale. Ma, a ben vedere, immagini antinomiche dell'uomo affiorano anche in ambito scientifico e, più in generale, nel «mondo della vita» contemporaneo. Riprendendo un'affermazione di Gehlen, si potrebbe sostenere che, se «l'uomo è quell'essere che per vivere è costretto a dotarsi di un'immagine di sé», l'immagine dominante che il sapere attuale ci offre è talmente scissa da riprodurre tale scissione in ogni nostro sentimento e azione. Dalla metà del Novecento, ciononostante, qualcosa è cambiato. Nell'epoca attuale, tale scissione non si produce più tra l'immagine della «creatura divina» e quella della «scimmia arrivata» (come sosteneva Gehlen nell'*incipit* de *L'uomo*), bensì tra l'immagine della macchina e quella dell'animale⁵. Benché questi due modelli, macchinico e animalesco, appaiono nettamente antitetici – in quanto il primo è prelevato dall'ambito ontologico del «naturale», mentre il secondo nell'ambito ontologico dell'«artificiale» – tra di essi si producono curiose e paradossali interferenze. Un punto d'interferenza è per esempio rappresentato dal modello etologico, quasi cibernetico, dell'*insetto*. Tali sovrapposizioni e interferenze sono secondo noi segno del fatto che i concetti che stanno alla base di queste scienze non sono stati sufficientemente chiariti, e che ciò che sembrerebbe maggiormente distaccato, esterno e oggettivo – per esempio i modelli meccanici, causali e cibernetici che ci permettono di spiegare il comportamento animale – riceve il suo senso interpretativo da istanze soggettive, teleologiche, «antropomorfe» che lo animano surrettiziamente dal suo «interno»⁶. Passando in rassegna alcune scienze oggi dominanti la nostra immagine dell'uomo, come l'etologia e la psicologia evoluzionista, ma anche le filosofie della mente e le teorie neurobiologiche, abbiamo quindi tentato di mostrare che la macchina e l'animale non possono rappresentare dei paradigmi o dei modelli di comprensione esaustivi dell'umano proprio perché i concetti che ne stanno alla base sono

⁴ E. Tugendhat, *Nietzsche e l'antropologia filosofica: il problema della trascendenza immanente*, in A. Gualandi (a cura di), *L'uomo, un progetto incompiuto*. Vol. 1: *Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, in «Discipline filosofiche», 1, 2002.

⁵ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo* (1968), Quodlibet, Macerata, 2004.

⁶ Cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1965), Il Mulino, Bologna, 1976, p. 182.

comprensibili nei loro fondamenti soltanto *a partire da un'interpretazione in prima persona dell'umano*. In altri termini, dietro alla domanda oggettiva e in terza persona «che cos'è l'uomo», riaffiora di nuovo, la domanda soggettiva e in prima persona, «chi è, chi siamo, o chi sono, io, uomo?». Come abbiamo già sostenuto è verso questo tipo di domanda che si è diretta la filosofia moderna con la fenomenologia, ed è questo tipo di domanda che l'antropologia novecentesca ha tentato di coniugare con quella scientifica e oggettiva «che cos'è l'uomo». Un fatto che ci induce a riprendere in considerazione – controcorrente rispetto ai veti frapposti dalla stessa fenomenologia e dalla Scuola di Francoforte – alcune caratteristiche del progetto *interdisciplinare o ibrido*, a metà strada tra la scienza e la filosofia, messo in atto dall'antropologia novecentesca.

Nella seconda parte di questo primo capitolo abbiamo preso in considerazione uno dei problemi centrali dell'antropologia filosofica novecentesca: quello consistente nel tentare di offrire una definizione scientificamente plausibile della *differenza antropologica*, di ciò che, già sul piano biologico, costituisce il «proprio» dell'uomo in rapporto agli altri animali. Una breve disamina delle dottrine antropologico-filosofiche di Scheler, Plessner e Gehlen, ci ha permesso di focalizzare alcuni concetti utili al fine di articolare con precisione la questione dell'umano ponendo al contempo l'accento sul diverso modo in cui questi tre autori hanno tentato di articolare il rapporto tra scienza e filosofia. Alla luce di tale disamina ci è apparsa in parte ancora valida la distinzione tra mondo umano (*Welt*) e mondo ambientale (*Umwelt*), introdotta da Scheler sulla scorta di von Uexküll. Altrettanto fruttuosa ci è apparsa la caratterizzazione plessneriana dell'uomo come di un essere duplice, in cui si sovrappongono la posizionalità centrica, propria dell'animale, e la posizionalità eccentrica, propria di un essere capace prendere distanza da sé e dal proprio corpo grazie al potere astraente della coscienza e del linguaggio. Grazie al suo alto grado di generalità e trasponibilità metaforica, quest'ultima distinzione ci appare particolarmente feconda anche sul piano metateoretico, poiché ci permette di coniugare le due domande sull'umano (introdotte dal *Wer* e dal *Was*) di cui sopra, congiungendo i due vettori epistemologici «centrico» ed «eccentrico» che collegano (e al contempo distanziano) l'uomo dalla Natura.

2. *Corpi neotenici e cervelli ex-attanti. Verso una nuova antropobiologia filosofica*

Concentriamo ora la nostra attenzione sul progetto più rischioso, e tuttavia più fruttuoso dei tre: quello messo in atto da Arnold Gehlen. Il progetto antropologico-filosofico di Gehlen è il più rischioso perché pretende definire in modo scientificamente preciso la differenza antropologica che separa l'uomo dall'animale. Tale differenza non è più metafisico-spirituale come per Scheler, o strutturale-comportamentale come per Plessner. Mentre la definizione plessneriana dell'uomo conserva un carattere metaforico-topologico inesplicito, la definizione gehleniana della differenza antropologica si radica nella natura anatomico-fisiologica singolare del corpo umano: essa diviene così diffe-

renza *antropobiologica*. Contrariamente a quello che hanno sostenuto alcuni commentatori, Gehlen non vuole fornire un'immagine dell'uomo opposta a quella fornita da Darwin. Per Gehlen, non si tratta di salvare alcuna essenza metafisica dell'uomo, e tanto meno di affermare qualche tipo di teoria creazionista, o di negare la realtà dell'evoluzione. Per Gehlen, come per Darwin, l'uomo è un animale, e non c'è nessun dubbio che vi sia una strettissima relazione filogenetica tra l'uomo e le grandi scimmie antropomorfe. Ciononostante, l'uomo è un animale singolare perché la sua natura biologica è caratterizzata da «primitivismi organici» assai speciali: il corpo umano è segnato da una forte *mancanza di specializzazione* – mancanza rilevabile sia sul piano della dotazione organica (mancanza di pelliccia, artigli, fauci o arti possenti), sia sul piano della dotazione istintiva, ovvero di quelle *coordinazioni extraspecifiche innate*, geneticamente ereditate, che permettono agli altri animali di adattarsi a *Umwelten* specie-specifiche determinate. L'uomo, per impiegare le parole di Deleuze, è un essere deterritorializzato, flessibile e adattabile ad ogni ambiente: una verità che, già per Marx, è stata messa a nudo dalla società capitalistico-industriale e portata alle estreme conseguenze dall'epoca della globalizzazione. Nondimeno, bisogna osservare che tale mancanza di specializzazione s'inscrive in modo preciso nei caratteri morfologici peculiari del corpo umano – caratteri fetali e «ritardati» che Gehlen descrive grazie all'apporto delle teorie di Bolk e Portmann. *Fetalizzazione* significa per Bolk mantenimento di caratteri tipici dei feti o dei cuccioli degli altri primati nell'età adulta: ortognatismo, *foramen magnum* in posizione centrale, scatola cranica non suturata, posizione ventrale della vagina, prolungamento extrauterino dei tassi di crescita fetali, infanzia prolungata, adolescenza etc.. *Ritardamento* significa per Bolk un tempo di sviluppo generalmente rallentato unito, secondo Portmann, a una gestazione e a un parto *accelerato*, che *sovresponde* il «feto umano» agli stimoli del mondo rendendolo totalmente dipendente dalle relazioni interumane – relazioni intraspecifiche solo in parte regolate in modo istintivo nei primi mesi di vita – di cura e di educazione. Si diceva prima del carattere rischioso della differenza antropobiologica fornita da Gehlen. Possiamo qui affermare che tale rischio si è rivelato fecondo. Fetalizzazione e ritardamento sono stati riconosciuti in tempi recenti come i caratteri peculiari del corpo neotenico e del suo sviluppo (ontogenetico e filogenetico) singolare da importanti naturalisti come Stephen J. Gould, Ashley Montagu, Desmond Morris, Ian Tattersall, Alain Prochiantz e altri⁷. Basti ricordare che per Gould solo la neotenia (e cioè il mantenimento di caratteri giovanili in età adulta) può spiegare il paradosso attorno cui si dibattono coloro che pretendono fornire una definizione biologicamente riduzionista dell'umano: una differenza genetica minima tra l'uomo e lo scimpanzé (*differenza quantitativa* che si riduce al 1,4% per cento dei geni) come può pro-

⁷ Cfr. D. Morris, *La scimmia nuda* (1967), Bompiani, Milano, 2006; M.F.A. Montagu, *Time, morphology and neoteny in the evolution of man*, in M.F.A. Montagu (ed. by), *Culture and the evolution of man*, Oxford University Press, New York, 1962, pp. 324-342; Id., *Saremo bambini* (1981), Red Edizioni, Como, 1992.

durre la *differenza qualitativa* che separa inequivocabilmente il loro comportamento e morfologia⁸? Per quanto rinforzata da premi e punizioni nessuna scimmia, afferma Gould, riuscirà a scrivere la divina commedia o a comporre la quinta di Beethoven. Secondo Gould, la spiegazione di tale paradosso può essere solo identificata in quel piccolo numero di geni che regolano i tempi di attivazione dei geni strutturali e i ritmi di sviluppo dell'intero organismo, determinando la natura dilazionata dello sviluppo ontogenetico umano. La teoria dei geni dello sviluppo, applicata al processo di formazione del cervello da neurobiologi come Alain Prochiantz o Steven Marcus ci permette di mostrare che l'ipotesi di Gould era sostanzialmente corretta⁹. Se la biologia evoluzionistica dello sviluppo (*evo-devo*) ha da alcuni decenni identificato in modo preciso i geni *Hox* dello sviluppo che determinano la struttura spaziale di un organismo (il suo *Bauplan* anatomico), essa ha anche scoperto la funzione regolatrice di tali geni *Hox*, e di altri gruppi di geni regolatori dello sviluppo¹⁰. Come già ipotizzato da de Beer e Gould, tale funzione gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo morfologico, comportamentale e cognitivo di un individuo poiché, condizionando i tempi del processo di sviluppo di un individuo, essa permette una più lunga e incisiva interazione delle istanze genetiche (interne) con l'ambiente (esterno) dell'embrione, del feto, del corpo, del mondo¹¹. Anche per Prochiantz, come per Gould, le differenze genetiche che separano uno scimpanzé da un essere umano dipendono soprattutto da questo secondo tipo di geni, i quali prolungano i tempi d'individuazione umana e fanno sì che un essere umano sia un «individuo estremo», un organismo che si rapporta all'ambiente secondo modalità singolari, determinate in modo limitato da quella *memoria genetica della specie* che abitualmente chiamiamo *istinto*¹². La specie umana, sostiene Prochiantz, è una specie composta di «individui estremi» poiché il processo individuativo umano lascia uno spazio estremamente ampio alla memoria biografica, all'apprendimento, al linguaggio, piuttosto che alla memoria genetica-istintiva della specie. In altri termini, la teoria dell'individuazione e dei geni dello sviluppo elaborata da Prochiantz in rapporto al cervello permette di assegnare al concetto gehleniano di differenza antropobiologica la sua esatta collocazione in una più ampia filosofia della natura e dell'evoluzione biologica. Compresi tra quei «geni spazzatura» relegati fino ad oggi nella «materia nera» del ge-

⁸ S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 1977, p. 405.

⁹ Cfr. A. Prochiantz, *La costruzione del cervello* (1989), Edizioni Theoria, Roma-Napoli, 1992; Id., *La biologie dans le boudoir*, Odile Jacob, Paris, 1995; Id., *A cosa pensano i calamari? Anatomie del pensiero* (1995), Einaudi, Torino, 1999; Id., *Machine-Esprit*, Odile Jacob, Paris, 2001.

¹⁰ Cfr. A. Gualandi, *L'individuazione neotenica umana e la genesi exattante e comunicativa del «senso»*, in A. Cavazzini, A. Gualandi (a cura di), *Logiche del vivente. Evoluzione, sviluppo, cognizione nell'epistemologia francese contemporanea*, «Discipline filosofiche», XIX, 1, 2009. Per un'esposizione succinta, cfr. anche Id., *Neotenica, exaptation, comunicazione. Un modello antropobiologico*, cit.

¹¹ R. Lewontin, *Biologia come ideologia* (1991), Boringhieri, Torino, 2005; cfr. D. Noble, *La musica della vita* (2006), Boringhieri, Torino, 2009.

¹² Cfr. A. Prochiantz, *Istinto e intelligenza*, in A. Cavazzini, A. Gualandi, *Logiche del vivente*, cit.

noma¹³, questi geni regolatori avrebbero infatti, secondo Prochiantz e Gary Marcus, una funzione nevralgica nello sviluppo e costruzione del plastico cervello umano. Essi ne determinano l'aumento di volume e i singolari tassi di crescita, ma anche la riduzione delle connessioni corticali «innate» o «precablate» geneticamente¹⁴: ovvero l'apertura esperienziale e la riduzione istintiva. Essi gli offrono soprattutto la possibilità di ristrutturare i propri moduli cognitivi per mezzo di modalità esperienziali trasmesse culturalmente dagli altri membri della specie. Secondo paleoantropologi ed epistemologi contemporanei, come Stanley, Tattersall e Pievani, tale sviluppo ritardato e neotenic sarebbe stato determinante anche dal punto di vista del processo di ominazione, del processo cioè che ha determinato il passaggio evolutivo discontinuo (per «equilibri punteggiati») che ha condotto dalla scimmia all'uomo¹⁵. Secondo Gribbins e Chérfas¹⁶, esso condurrebbe addirittura a confermare la tesi provocatoriamente antidarwiniana – presa in considerazione anche da Gehlen sulla scorta di Adloff e Osborn – secondo cui «è la scimmia che discende dall'uomo, e non il contrario».

Benché Gehlen prediliga la tesi, ventilata da Bolk e Schindewolf, secondo cui l'uomo deriva dalla scimmia (o da un suo antenato) per rallentamento neotenic, l'attenzione attribuita da Gehlen a questa tesi provocatoria ha condotto alcuni commentatori a interpretare l'intera dottrina gehleniana dell'uomo in un senso nettamente antidarwiniano: cosa che costituisce un evidente fraintendimento. Nonostante che s'inserisca storicamente nel dibattito evoluzionistico dell'inizio del Novecento, l'«antidarwinismo» gehleniano mostra tuttavia la sua fruttuosità teorica in rapporto al dibattito biologico contemporaneo, di cui anticipa alcuni temi rilevanti¹⁷. Contrariamente a quel che vorrebbero gli psicologi e antropologi «ultradarwinisti» che si rifanno all'ortodossia della Sintesi Moderna, l'uomo non è un animale iperspecializzato, dotato di super-organi come il cervello, o di super-istinti come quello per il linguaggio, regolati da singoli «geni egoisti» che si sono affermati come particolarmente vantaggiosi per la specie nella lotta per la sopravvivenza¹⁸. Il cervello, sostiene infatti Gehlen, non è un

¹³ Cfr. S.B. Carroll, *Infinite forme bellissime* (2005), Codice edizioni, Torino, 2006; S.F. Gilbert, *Biologia dello sviluppo* (2003), Zanichelli, Bologna, 2005.

¹⁴ Secondo Prochiantz, ciò è dovuto principalmente al fatto che geni *Hox* dello sviluppo imprimono la mappa di Penfield e Rasmussen sulla corteccia cerebrale umana solo attraverso la mediazione del fenotipo del corpo e dei montaggi sensomotori che esso istituisce in rapporto al mondo. Su questo punto, cfr. A. Gualandi, *L'individuazione neotenic umana*, cit.

¹⁵ I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo*, Garzanti, Milano, 1998; Id., *La scimmia allo specchio* (2002), Meltemi, Roma, 2003; S.M. Stanley, *Children of the Ice Age*, New York, Freeman and Co, 1996; T. Pievani, *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2002.

¹⁶ J. Gribbin, J. Chérfas, *The First Chimpanzee*, Penguin Books, London, 2001.

¹⁷ Ad esempio la critica nei confronti della dottrina dell'«anello mancante», e nei confronti dell'abuso teorico dell'«adattamento» – abuso che Gould e Lewontin hanno stigmatizzato nel loro celebre *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss* (1978) tramite il concetto di «storie proprio così».

¹⁸ R. Dawkins, *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna, 1979; S. Pinker, *L'istinto del linguaggio* (1994), Mondadori, Milano, 1997; Id., *Come è nata la mente?*, in «Micromega» 2, 2007; S. Pinker, S. Rose, *Mente, cervello e libero arbitrio*, in «Micromega», 1, 2006.

organo specializzato in funzioni specifiche, e il linguaggio non è un comportamento unitario definito da una funzione adattativa univoca. Per Gehlen, come per Gould, Lewontin, Rose, Prochiantz, Marcus, il grande cervello umano è un organo che conserva per tutta la vita i tratti tipici dello sviluppo neotenico umano. Esso è caratterizzato da una plasticità e apertura funzionale che gli permette di essere utilizzato per scopi diversi da quelli per cui si era «formato e affermato» nel corso dell'evoluzione. Come dimostra anche la sfortunata vicenda dell'uomo neanderthaliano, l'aumento di dimensioni del cervello non ha comportato un vantaggio evolutivo immediato. L'aumento di dimensioni del cervello, che è una conseguenza diretta dello sviluppo ritardato tipicamente umano (mantenimento dei tassi di crescita fetali del cervello anche dopo la nascita), di primo acchito parrebbe comportare più svantaggi che privilegi: a iniziare dalle difficoltà del parto, fino alle faticose cure parentali necessarie ad allevare, per un periodo enormemente protratto, un organismo dotato di un cervello cognitivamente prematuro. Ma il punto più importante, e sovente frainteso, della dottrina di Gehlen, è tuttavia un altro. Secondo alcuni biologi, paleoantropologi e epistemologi contemporanei è molto probabile che *il linguaggio vocale umano sia stato a un certo punto «inventato»*¹⁹. Sostenere infatti che le condizioni organiche strutturali – anatomiche (laringe abbassata) e neurobiologiche (lateralizzazione e specializzazione cerebrale) – necessarie alla produzione del linguaggio, si siano prodotte, selezionate e stabilizzate in funzione della parola orale significherebbe peccare di finalismo o ricadere in una spiegazione circolare. Piuttosto che *pre-adattate*, tali condizioni strutturali sono state prelevate da altre funzioni e scopi (facilitazione nella respirazione, abilità manuali fini) ed *ex-attate* in funzione di un nuovo comportamento linguistico²⁰. Il linguaggio vocale, sostengono questi autori, sarebbe stato inventato quasi per gioco, senza alcun vantaggio diretto e immediato. Il flessibile cervello umano potrebbe essere quindi considerato come un vero e proprio dispositivo di *ex-attamento* ristrutturante, e l'intera evoluzione umana può quindi essere compresa alla luce di questa logica *ex-attante*. Grazie a questa dinamica *ex-attante*, strutture cognitive preesistenti vengono esonerate dalle funzioni cui erano precedentemente delegate, e riutilizzate per nuovi scopi. Ora, è necessario notare che la stessa logica è identificata da Gehlen come una sorta di legge fondamentale dell'evoluzione umana e culturale. A tale logica Gehlen assegna il nome di *legge dell'esonero* e – nel caso del linguaggio, ma anche della percezione visiva – di *legge dell'esonero simbolico* o *raffigurativo*. Come vedremo in seguito, l'idea fondamentale di Gehlen è che il linguaggio esoneri l'occhio e la mano dalle loro funzioni specifiche riutilizzandone le strutture cognitive intrinseche per i propri scopi cognitivi e comunicativi. Lo stesso pensiero discorsivo «muto», che si

¹⁹ Cfr. P. Lieberman, *Uniquely Human*, Harvard University Press, 1991; M.C. Corballis, *The Lopsided Ape*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1991; Id., *Dalla mano alla bocca: le origini del linguaggio* (2002), Raffaello Cortina, Milano, 2008; S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo* (2007), Codice Edizioni, Torino, 2008.

²⁰ S. Rose, *Il cervello del ventesimo secolo. Spiegare, curare e manipolare la mente* (2005), Codice edizioni, Torino, 2005.

produce nel nostro «foro interiore» in modo quasi automatico, appare in tal modo come un'azione fono-uditiva immaginativamente anticipata ed esonerata dalla produzione sonora effettiva.

Ma le conseguenze della dottrina gehleniana dell'esonero sono ancora più profonde. Innanzi tutto bisogna notare che il concetto di esonero trova applicazione a livelli biologici e cognitivi diversi e che, in modo ampio e generale, può essere caratterizzato come una sorta di processo di de-funzionalizzazione e rifunzionalizzazione di una struttura anatomica o comportamentale²¹. La prima e più fondamentale applicazione il concetto di esonero la trova nel processo filogenetico di ominazione e, in particolare, in quel processo che, grazie alla progressiva acquisizione della stazione eretta, ha condotto la struttura anatomica della mano a *esonersarsi* dalla sua originaria *funzione* di brachiazione o locomozione, e ad acquisire una nuova funzione che rivela la propria utilità adattativa in rapporto a scopi inediti: la funzione di *esplorazione aptica e manipolazione fine* dell'ambiente. È grazie a quest'originario processo di esonero e rifunzionalizzazione sensomotoria, che la mano può entrare in quella relazione intermodale con l'occhio che analizzeremo con precisione nel capitolo quarto. In secondo luogo, bisogna osservare che, se, da un lato, l'esonero è il frutto di una creazione positiva, dall'altro, esso è motivato dalla necessità di compensare una carenza dovuta alla natura neotenuca del corpo. È soltanto sullo sfondo di tale natura neotenuca che si possono comprendere le strategie compensatorie ed esoneranti (ex-attanti) messe in atto dall'uomo, nel corso del suo sviluppo filogenetico e culturale. Tra queste strategie, vi è quella di relazionarsi all'ambiente secondo una dinamica essenzialmente comunicativa – dinamica che gli permette di compensare la propria carenza istintiva sfruttando quelle strutture intraspecifiche di cui la specie umana è fortemente dotata. Tale compensazione ha permesso all'uomo di adattarsi a ogni tipo di ambiente, facendo della propria fragilità – ovvero della propria carenza di dotazione organica specie-specifica e di pre-adattamento a un ambiente naturale determinato – la propria «forza». È tale compensazione comunicativa che pare mancare, o non attivarsi mai completamente, in chi in modo più o meno grave è affetto da autismo.

3. *La struttura comunicativa dell'esperienza e la logica dell'autismo*

Tentiamo ora di offrire un'immagine intuitivamente unitaria del concetto di struttura comunicativa dell'esperienza. A tale scopo il problema dell'autismo gioca una funzione «euristico-dialettica». Esso costituisce una sorta di sfondo «negativo» sul quale si staglia in tutta la sua ampiezza la «normale» dinamica comunicativa. Ciò che, in particola-

²¹ Cfr. F. Jacob, *Evoluzione e bricolage* (1977), Einaudi, Torino, 1979; S.J. Gould, *Exaptation, il bricolage dell'evoluzione* (1982), a cura di T. Pievani, Boringhieri, Torino, 2008.

re, ci interessa qui mettere in luce è lo stretto nesso che si stabilisce nel processo ontogenetico di sviluppo dell'individuo umano tra componenti cognitive ed emotive, sensoriali e affettive, intrasoggettive e intersoggettive dell'esperienza umana. Più che carente in «teoria della mente», o in altre «componenti modulari» dell'intelligenza umana²², è questo tipo di nesso che sembra «mancare» a chi è affetto da quella patologia – psichicamente onnipervasiva e di difficile identificazione nosologica – che è l'autismo. Grazie anche alla testimonianza di autistici ad alto funzionamento come Temple Grandin, è ormai chiaro che l'autismo non può essere ricondotto a un semplice deficit di «teoria della mente» o d'intelligenza emotiva e sociale²³. Esso comporta sovente anche un deficit cognitivo nei confronti dell'ambiente naturale, un deficit di «elaborazione» sensoriale che si ripercuote innanzitutto sulla costituzione delle categorie temporali. Per cogliere questo nesso specificamente umano in tutta la sua estensione, bisogna considerare ancora una volta che il «soggetto» esperienziale umano non è un *Ego* o una coscienza trascendentale pura, dotata di principi e categorie precostituiti, bensì un «corpo ultraneotecnico»²⁴, venuto al mondo «un anno troppo presto» (in rapporto ad animali con volume corporeo equivalente), e caratterizzato da uno sviluppo extrauterino estremamente lento. Come ha mostrato Gould al seguito di Portmann, questa duplice eterocronia neotecnica – parto accelerato seguito da sviluppo extrauterino rallentato – che caratterizza l'organismo umano nelle prime fasi di sviluppo, fa sì che il cervello umano si trovi al momento della nascita nettamente «in ritardo»: circa il 23% del proprio volume contro il 40,5% di quello di uno scimpanzé (il quale, rispetto ad altri mammiferi di grossa taglia, è già un animale notevolmente neotecnico). Bisogna inoltre aggiungere che, mentre scimpanzé e gorilla raggiungono il 70% del volume cerebrale a un anno, l'uomo raggiunge questa proporzione a tre anni. Queste osservazioni di Gould²⁵ contribuiscono a corroborare la tesi di Gehlen, secondo cui il cervello umano si rivela impreparato a «elaborare le informazioni» che gli provengono dal mondo esterno durante una lunga fase della sua vita. Al momento della nascita, e durante quasi tutto il primo anno di vita, il cervello umano è esposto a un profluvio di *stimoli* provenienti dal mondo esterno ai quali non sa rispondere con alcuna *reazione* funzionale alla propria sopravvivenza. Gehlen ipotizza a questo proposito una condizione di iato sensomotore che, a differenza di ogni altro animale, caratterizza la prima fase esperienziale del bambino. In ragione di tale iato, questa fase è caratterizzata da un sovraccarico di energie pulsionali e da uno stato di «indistinzione», caotica e angosciosa. Secondo psicoanalisti dell'autismo come Mahler, Tustin e Meltzer, è questo stadio d'indistinzione originaria che il bambino auti-

²² Cfr. U. Frith, *Autism. Explaining the Enigma*, Blackwell, Oxford, 1989; S. Baron-Cohen, *L'autismo e la lettura della mente* (1995), Astrolabio, Roma, 1997.

²³ T. Grandin, *Pensare in immagini* (1995), Erickson, Trento, 2001.

²⁴ M. Mazzeo, *Il tempo del tatto*, in R. Contessi, M. Mazzeo, T. Russo, (a cura di), *Linguaggio e percezione*, Carocci, Roma, 2002.

²⁵ S.J. Gould, *op. cit.*, pp. 405 e sgg.; Id., *Questa idea della vita* (1977), Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 45 e sgg.

stico sarebbe incapace di superare positivamente²⁶. L'autistico, in altre parole, permane in uno stato di iato sensomotorio originario, al quale non sa reagire se non grazie a compensazioni propriocettive, autocentrate e non-comunicative: le «stereotipie».

Il bambino autistico sembra quindi incapace di accedere a quelle compensazioni «naturali» che sono messe in atto dagli individui normali durante il processo di sviluppo sensomotorio e cognitivo. Al fine di proteggersi da tale doloroso carico di energie e pulsioni confuse, l'organismo «normale» è dotato, secondo Gehlen, di un importante «strumento» di compensazione. Fin dai primi giorni di vita e, secondo alcuni studiosi, fin dal quinto mese di gravidanza²⁷, l'intero organismo umano, con il suo apparato sensomotore periferico e centrale, pare infatti finemente «sintonizzato» sugli stimoli affettivi e cognitivi, nutritivi e emotivi che gli provengono dal mondo umano circostante. Esso pare quindi possedere dispositivi intraspecifici quasi istintivi che permettono al bambino di interagire con il proprio ambiente familiare e in particolare con la madre. La recente scoperta di neuroni *mirror*, che si attivano sia quando il gesto o l'espressione facciale o vocale è eseguito dall'individuo, sia quando è eseguito dall'*Altro*, può anch'essa apportare una conferma tale ipotesi comunicativa²⁸. Per cogliere la differenza tra l'uomo e le scimmie antropomorfe, è quindi sufficiente descrivere il processo per mezzo del quale questi circuiti comunicativi e speculari giungono progressivamente a modellare e integrare in sé l'intera vita motoria e sensoriale, mentre nelle scimmie superiori rimangono limitati a determinate sequenze comportamentali. Nei primi mesi di vita, gli stimoli ambientali non sono recepiti passivamente dal bambino, ma sono ripetutamente provocati e rivissuti come delle *risposte*, piacevoli e positive, fornite dalla madre e dagli altri partner umani, ai propri *appelli comunicativi*: alle proprie grida di fame, alle richieste di contatto affettivo o, semplicemente, al gioco comunicativo, tattile, vocale, visivo. La carenza di quei circuiti comportamentali stimolo-reazione (*S-R*), che preadattano gli altri animali ad ambienti specie-specifici determinati, può in tal modo essere lentamente compensata da una sorta di inversione comunicativa che orienta le azioni umane grazie a più ampi circuiti comportamentali appello-risposta (*A-R*) all'interno dei quali i «carenti» e «disfunzionanti» circuiti *S-R* vengono circolarmente reintegrati e soppiantati. Come vedremo in séguito, il prezzo da pagare per questa compensazione

²⁶ D. Meltzer (ed. by), *Esplorazioni sull'autismo* (1975), Boringhieri, Torino, 1977. Cfr. F. Tustin, *Autismo e psicosi infantile* (1972), Armando Editore, Roma, 1972; Id., *Protezioni autistiche nei bambini e negli adulti* (1990), Cortina, Milano, 1991.

²⁷ A. Tomatis, *L'oreille et le langage*, Éd. du Seuil, Paris, 1963 ; Id., *L'orecchio e la vita* (1977), Baldini e Castoldi, Milano, 1992; Id., *La notte uterina* (1981), Red, Como, 1996 ; Id. *L'orecchio e la voce* (1987), Baldini e Castoldi, Milano, 2000.

²⁸ Cfr. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni a specchio*, Cortina, Milano, 2006; G. Rizzolatti, L. Fadiga, V. Gallese, L. Fogassi, *Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions*, in «Cognitive Brain Research», III, 1996, pp. 131-141; V. Gallese, *Il senso dell'azione: un approccio neurofisiologico*, in AAVV, *Le tattiche dei sensi*, Manifesto libri, Roma, 2001; Id., *La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività*, in A. Ballerini, F. Barale, V. Gallese, S. Ucelli, *Autismo. L'umanità nascosta*, (a cura di S. Mistura), Einaudi, Torino, 2006.

comunicativa dell'originario iato-sensomotore è una sorta di «metaforicità quasi-trascendentale» o d'ineliminabile antropomorfismo.

Eccoci dunque pervenuti alla tesi centrale della dottrina comunicativa dell'esperienza. Mettendo gradatamente in atto questa dinamica comunicativa, provandola e riprovandola, affinandola e confermandola con l'ausilio di un affidabile partner comunicativo, l'organismo neotenco e, in particolare, il plastico e incompiuto cervello umano, può lentamente compensare la carenza di quelle specializzazioni e preadattamenti istintivi che in breve tempo permettono ai cuccioli degli altri animali di orientarsi sensorialmente e muoversi corporalmente in un ambiente naturale, valorizzato corporalmente, per il quale risultano geneticamente preadattati in quanto specie²⁹. Tale compensazione, tuttavia, non significa soltanto che la carenza di istinti extra-specifici propria dell'uomo può e deve essere rimpiazzata da una serie di esperienze e conoscenze veicolate oralmente dalle generazioni precedenti – da cui l'importanza della famiglia e in particolare dei «nonni» per l'affermazione evolutiva della specie *Sapiens*³⁰. Ma significa soprattutto che, essendo riccamente dotato di circuiti intraspecifici quasi-istintivi e, in particolare, di una forte predisposizione per la comunicazione, nell'esperienza umana il rapporto con l'alterità naturale (l'*Allon*) è subordinato al rapporto con l'alterità interumana (l'*Heteros*): il rapporto con il mondo naturale è mediato dal rapporto comunicativo con il mondo umano³¹. Da qui il carattere tipicamente antropomorfo e prosopopeico dell'esperienza infantile, ma anche il carattere animistico e antropocentrico dell'esperienza religiosa dei popoli «primitivi». Da qui, inoltre, il carattere fondamentalmente «antropomorfo» e «centrico» della riflessione filosofica moderna: carattere particolarmente evidente nella celebre affermazione di Kant secondo cui la ragione comprende della natura solo ciò che essa stessa vi ha posto. In altre parole, nel corso dello sviluppo filogenetico e ontogenetico umano, l'esperienza comunicativa con l'Altro interumano viene ad assumere una funzione di modello esperienziale quasi-trascendentale che permette all'uomo di relazionarsi con l'alterità in generale, incluso il mondo naturale esterno.

Per cogliere questa tesi in tutto il suo significato filosofico è necessario tuttavia trasportarla sul terreno fenomenologico dei sensi, e in particolare sul terreno dei rapporti comunicativi che si stabiliscono tra i dati «passivi» dell'occhio e quelli più «attivi» della mano, grazie anche alla mediazione offerta dalla struttura comunicativa autonoma (esonerata cioè dalla presenza percettiva delle cose del mondo esterno) della voce-udito. Le analisi che Gehlen ha dedicato ai sensi umani hanno messo in luce alcuni fatti significativi che tentiamo qui di riassumere. Nel corso del lento sviluppo cognitivo umano il

²⁹ J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani* (1933), a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010; K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio* (1973), Adelphi, Milano, 1991; Id., *L'etologia* (1978), Bollati Boringhieri, 1980, 1990; E. Straus, *Il vivente umano e la follia*, cit.

³⁰ J. Diamond, *Il terzo scimpanzé : ascesa e caduta del primate Homo sapiens* (1992), Bollati Boringhieri, Torino, 1994; M.C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, cit..

³¹ Cfr. E. Straus, *op. cit.*

campo percettivo acquisisce una struttura unitaria e stabile grazie a un'intensa attività intersensoriale in cui i sensi rivestono ruoli e funzioni che si alternano comunicativamente, secondo rapporti di coordinazione, vicarietà e subordinazione, meno rigidi, più plastici di quelli geneticamente prefissati negli altri animali. Mentre nelle altre specie animali, i sensi «passivi» giocano una funzione fondamentale, nell'uomo assumono grande importanza i sensi attivi e in particolare il tatto nella sua funzione aptico-manuale. La vista può assurgere al suo ruolo di senso dominante nel campo percettivo – di senso che domina a distanza e in un solo istante un intero paesaggio³² – solo dopo avere a lungo «collaborato» intersensorialmente col tatto, e dopo avere assunto simbolicamente su di sé i dati tattili della mano (e, nel bambino, della bocca) *esonerandola* dalla sperimentazione diretta della realtà tattile. Lo stesso meccanismo di simbolizzazione e di esonero è messo in atto dalla voce-udito, giungendo a una prestazione exattante ancor più potente di quella messa in atto dall'occhio: essa è infatti capace oggettivare la realtà oltre i limiti spazio-temporali imposti dallo stesso orizzonte visivo. La voce-udito può del resto giungere a questo risultato importante solo perché condivide con gli altri sensi alcuni caratteri strutturali fondamentali. Essa possiede la stessa passività e ricettività distanziata dell'occhio, in quanto è suono udito. Ma possiede la stessa attività anticipante e propriocettiva della mano, in quanto è voce progettata e prodotta in modo autonomo, indipendentemente dalla presenza sensibile della realtà esterna. A ogni stimolo percepito dall'occhio può allora essere associato un simbolo sonoro, così come ogni gesto del corpo o della mano può venire «accompagnato» da un gesto fono-uditivo. Il suono della voce si trasforma così in linguaggio orale esonerando tutti gli altri sensi dall'esperienza diretta del mondo. Come vedremo meglio nei capitoli quinto e sesto, grazie al linguaggio orale l'intero mondo sensoriale può essere così tramutato in simboli sonori che lo metaforizzano e interiorizzano, rendendolo padroneggiabile per il pensiero e la coscienza. Pensiero discorsivo e coscienza autoriflessiva «aleggiano» allora sul mondo alla stessa «velocità del suono». Pensiero e coscienza possono tuttavia offrire questa elevata prestazione cognitiva soltanto perché essi stessi non sono altro che voce umana esonerata dal suo accadere sonoro effettivo, voce progettata immaginativamente dalla funzione anticipante e ricognitiva dell'udito. In breve, nell'esperienza fono-uditiva del linguaggio umano viene a stabilizzarsi, esonerarsi e condensarsi l'intera esperienza umana, la quale si rivela, in senso proprio e completo, esperienza simbolica e comunicativa.

Per comprendere la portata di tali tesi dobbiamo ancora chiarire alcuni punti. Innanzitutto, non bisogna dimenticare che, prima di divenire lingua parlata, socialmente condivisa, la voce-udito è esercitata e prodotta all'interno di una relazione intersoggettiva, caratterizzata da una condizione di originaria «indistinzione fono-uditiva». Nelle prime fasi dello sviluppo cognitivo, il suono prodotto dall'Altro è quasi indistinguibile dal suono prodotto e autopercepito dal bambino. Il bambino non distingue il proprio sé da

³² *Ibid.*

quello della madre, come non distingue il suono prodotto da quello recepito. Tale fenomeno d'indistinzione sonora originaria tende a sfumare i confini della lallazione solitaria e dell'ecolalia imitativa e funge da sfondo su cui viene progressivamente a delinearsi l'alternanza dei ruoli comunicativi di locutore e ascoltatore di se stesso e dell'Altro. Tale relazione fonouditiva è inoltre particolarmente caricata di valori vitali e affettivi perché assolve due bisogni «primari» del bambino: i bisogni nutritivi e d'attaccamento, ma anche i bisogni «secondari» della curiosità, dell'imitazione e del gioco. Già quest'ultima osservazione dovrebbe bastare a rendere conto del fatto che è proprio nella voce-udito che viene a prendere corpo e a stabilizzarsi quel nesso di componenti cognitive ed emotive, intra- e intersoggettive, di cui si diceva all'inizio; ma anche del fatto che è proprio la funzione espressiva fono-uditiva, che sta alla base del pensiero discorsivo, quella che è maggiormente colpita nell'autismo³³. Ma c'è dell'altro. La posizione «mediana» e «centrale» dell'apparato fono-uditivo – messa in luce da Herder, von Humboldt, Kainz e Gehlen – è stata confermata fin dagli anni '60, in ambito audiofonologico, dalle ricerche di Tomatis e, in seguito, in ambito biologico e paleo-antroantropologico dagli studi di Lieberman, Tattersall e altri. Le ricerche audiofonologiche, in particolare, hanno confermato due fatti importanti. Innanzitutto, esse hanno mostrato che la voce-udito ha una funzione cognitiva centrale nel consolidamento di quei meccanismi temporali-immaginativi, di anticipazione e ricognizione esperienziale, cui ha rivolto la propria attenzione la fenomenologia di Husserl e Heidegger e, in tempi recenti, la neurobiologia di Changeux e Edelman e la «nuova cibernetica» di Clarck e Churchland (circuiti cognitivi in *feedback* e in *feedforward*)³⁴. Come già aveva compreso Gehlen, è grazie a questa funzione centrale che la funzione anticipante e verificatrice dell'udito può esonerare l'apparato vocale dalla produzione fonica effettiva, e divenire pensiero discorsivo silenzioso e muto, pura intenzionalità capace di dirigersi, organizzare e «costituire» ogni altro contenuto di coscienza (sensoriale o simbolico-intellettuale). È questa funzione che sembra del resto compromessa nell'autismo, non soltanto nei suoi caratteri di pensiero linguistico, ma soprattutto in quanto funzione centrale che adempie all'organizzazione e al consolidamento della struttura temporale dell'esperienza e della «trascendenza oggettiva». Carenti in questa funzione centrale temporalmente costitutiva, gli autistici si comportano come degli «ontologi» preoccupati di confermare a se stessi la permanenza oggettiva di una realtà precostituita (che inesorabilmente sfugge e fluisce), anziché come dei fenomenologi aperti all'incontro con l'alterità del mondo: a quell'esperienza dolorosa e difficile in cui oggettività e soggettività si «riconciliano» di volta in volta al termine di una complessa attività comunicativa. È tale «pre-giudizio ontologico» che ci

³³ Cfr. T. Grandin, *op. cit.*

³⁴ Cfr. J.P. Changeux, *L'uomo di verità* (2002), Feltrinelli, Milano, 2003; P.M. Churchland, *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, (1995), Il Saggiatore, Milano, 1998; G. Edelman, *Il presente ricordato* (1989), Rizzoli, Milano, 1991; A. Clarck, *Dare corpo alla mente* (1997), McGraw-Hill, Milano, 1999.

pare caratterizzare ciò che abbiamo creduto di poter identificare come la «logica» peculiare dell'autismo.

Il secondo fatto che l'audiofonologia ha permesso di mettere in luce ha una ricaduta antropobiologica più diretta, ma ancora una volta non priva di conseguenze filosofiche. La funzione cognitiva centrale svolta dal sistema fono-uditivo permette di dar conto di un fatto rilevante per il problema della differenza antropobiologica tra l'uomo e l'animale. Tale fatto ha a che fare con il singolare fenomeno della lateralizzazione corporea e cerebrale. La maggior parte degli animali superiori mostra di prediligere l'una o l'altra parte del corpo nel risolvere compiti sensomotori specifici. Soltanto il corpo umano sembra tuttavia fortemente lateralizzato da un solo lato e, circa nel 75 % dei casi, sul lato destro. Questa particolarità del corpo umano ha profonde ripercussioni sul problema della costituzione fenomenologica dello spazio tattile, visivo e uditivo. Col problema degli oggetti enantiomorfi, Kant aveva già mostrato che lo spazio intuitivo contiene un riferimento alla «destra» e alla «sinistra» – a «direzioni di senso» irriducibili e inspiegabili, se si considera lo spazio come un'entità reale (oggettiva e assoluta) o come una relazione concettuale (relativa e convenzionale). Per Brunshvicg e Merleau-Ponty tale direzione di senso era dovuta al fatto che la costituzione dello spazio non è un prodotto puramente intellettuale o coscienziale, bensì un processo ancorato al corpo. Per quale ragione un corpo anatomicamente simmetrico si direzioni al mondo in modo asimmetrico, rimaneva tuttavia un mistero. Secondo l'audio-fonologia, questa lateralizzazione del corpo è una conseguenza del fatto che i centri e le aree corticali che dirigono l'azione motoria e, in particolare, la fonazione, presentano un vantaggio se collocati nello stesso emisfero cerebrale in cui sono localizzate le aree corticali in cui confluiscono le informazioni recepite dall'«orecchio direttore» (nella maggior parte dei casi, l'orecchio destro). Una diversa disposizione di tali aree produce gravi conseguenze linguistiche e cognitive dovute a una carenza di coordinazione temporale e sensomotoria dei circuiti in *feedback* e *feedforward* che regolano la sincronizzazione sensomotoria della voce-udito e degli altri circuiti tattili e visivi. Balbuzie e afasie ne sono le conseguenze più dirette, ma l'audiofonologia giunge a mettere in relazione tali problemi anche con patologie che coinvolgono il rapporto comunicativo con l'*Altro*: la schizofrenia e l'autismo. Queste tesi audiofonologiche sono state in parte confermate a partire dagli anni '80 per vie indipendenti da quelle percorse da Tomatis e, in particolare, nell'ambito delle ricerche neurobiologiche e psicolinguistiche condotte attorno al problema della lateralizzazione cerebrale e delle patologie connesse. Secondo Marian Annett³⁵, sarebbe la presenza o l'assenza di uno specifico gene (RS+) che condizionerebbe il processo ontogenetico di sviluppo cerebrale, «direzionando» la plasticità cerebrale verso la latera-

³⁵ M. Annett, *Left, Right, Hand and Brain*, Erlbaum, London, 1985; Id., *Schizophrenia and autism considered as the product of an agnosic right shift gene*, in «Cognit. Neuropsychiatry», 2(3), 1997, pp. 195-214; Id., *Handedness and Cerebral Dominance*, in «Journal of Neuropsychiatry & Clinical Neurosciences», 10, 1998, pp. 459-469; Id., *The theory of an agnosic right shift gene in schizophrenia and autism*, in «Schizophr. Research», 39(3), 1999, pp. 177-182.

lizzazione a sinistra oppure verso la sua ripartizione casuale. Secondo Geschwind e Galaburda³⁶, sarebbe piuttosto il sistema endocrino a condizionare i ritmi di sviluppo del cervello e i corrispondenti tassi di maggiore o minore lateralizzazione. Secondo Corballis³⁷, vi sarebbe un'evidente interazione tra lateralizzazione manuale e lateralizzazione audio-vocale, mentre secondo Crow schizofrenia e autismo – patologie connesse con la scarsa lateralizzazione – sarebbero il prezzo pagato dall'evoluzione umana per un cervello lateralizzato in funzione del linguaggio e della comunicazione audio-vocale³⁸. Quale che sia il grado di corroborazione sperimentale di queste teorie scientifiche, esse paiono concordare su un fatto fondamentale: vi è uno stretto rapporto d'interazione tra ritmi (più o meno ritardati) di sviluppo del corpo umano, lateralizzazione cerebrale e funzione comunicativa fono-uditiva. In altri termini, RS+ potrebbe far parte di quei geni regolatori dello sviluppo, ipotizzati da Gould, e identificati precisamente dalla biologia *evo-devo*. Questa concordanza ci permette di avanzare un'ipotesi eziologica sull'autismo che ha un valore prevalentemente speculativo, ma che vorrebbe porsi a monte rispetto alla diatriba, non ancora completamente sopita, tra sostenitori – ormai predominanti – dell'ipotesi genetista («l'autismo è biologico e innato») e sostenitori dell'ipotesi psicogenetica («l'autismo è psicologico e acquisito»). Numerosi indizi ci inducono a credere che l'autismo sia una patologia tipicamente neotenica, dovuta a un corpo che – per la combinazione di fattori biologici e relazionali³⁹ – non riesce a compensare, la propria originaria e primordiale condizione «fetale». Incapace di attivare a livello intersensoriale (ancor prima che linguistico) la propria predisposizione comunicativa, il corpo autistico non riesce a compensare i propri «primitivismi» organici, il proprio iato-senso motore, la propria carenza istintiva.

A questo punto ci si può tuttavia ancora chiedere: benché sia sensato ipotizzare che, in numerosi individui autistici, questa carenza comunicativa sia così estesa da coinvolgere la sfera dei «circuiti intraspecifici quasi-istintivi», che cosa succederebbe se queste coordinazioni comunicative intraspecifiche non trovassero modo di svilupparsi in modo adeguato nell'ambiente sociale e politico, o se esse venissero smantellate «dall'alto», avversate da un ambiente che mina alle fondamenta le istituzioni comunicative in cui esse dovrebbero trovare completamente o espressione? Che cosa succede se s'incrina

³⁶ N. Geschwind, A.M. Galaburda, *Cerebral Lateralization*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.

³⁷ Cfr. M.C. Corballis, *The Lopsided Ape*, cit.; Id., *Dalla mano alla bocca*, cit.

³⁸ T.J. Crow, *Language and psychosis: common evolutionary origins*, in «Endeavour», 20(3), 1996, pp. 105-109; Id., *Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language?*, in «Schizoph. Research», 28(2-3), 1997, pp. 127-141; Id., *Schizophrenia as the price that homo sapiens pays for language: a resolution of the central paradox in the origins of the species*, in «Brain Res. Rev.», 31(2-3), 2000, pp. 118-129; Id., *Auditory hallucinations as primary disorders of syntax: An evolutionary theory of the origins of language*, in S.A. Spence, A.S. David, *Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory verbal Hallucinations*, «Cognitive Neuropsychiatry», 1/2, February/May, 2004.

³⁹ M. Zappella, *Autismo infantile*, La Nuova Italia, Roma, Carocci, Roma, 1996, 2001.

quel sistema di esoneri e «impalcature istituzionali»⁴⁰ che, a cominciare dal patrimonio di un linguaggio comune, funge da base al processo di condivisione della facoltà di giudizio e deliberazione? Da patologia onnipervasiva dell'ontogenesi, l'autismo si trasformerebbe allora in patologia storica-sociale, in malattia culturale di un'epoca. Ritroveremo quest'ipotesi nel capitolo finale.

4. *I sensi umani e la struttura prelinguistica dell'esperienza*

Analizziamo ora in modo sistematico alcuni punti, trattati sommariamente nel capitolo precedente, concernenti la struttura comunicativa dell'esperienza sensoriale. Innanzi tutto si tratta di mostrare che l'ipotesi comunicativa non coincide con la tesi «panlinguistica» o «linguistico-trascendentale» secondo la quale l'esperienza umana è determinata in modo univoco «dall'alto», dalle strutture simboliche e astratte del linguaggio. Contrariamente a questa ipotesi, noi sosteniamo che, sia a livello ontogenetico che filogenetico, *non si sarebbe potuto istituire alcun linguaggio sintatticamente, semanticamente e pragmaticamente costituito, se l'esperienza sensoriale non fosse già strutturata secondo leggi proprie, in parte distinte da quelle di ogni altro animale*. In tal senso, la nostra tesi si distingue da quella cognitivista classica secondo cui il linguaggio si svilupperebbe in modo indipendente dagli altri sistemi cognitivi e sensoriali, secondo moduli specifici o *patterns* autonomi. Ciò potrebbe valere per alcune strutture grammaticali e sintattiche, ma non pare plausibile per le componenti semantiche e pragmatiche, di cui sono particolarmente carenti i soggetti autistici⁴¹. Come abbiamo già anticipato, la prima caratteristica dell'esperienza sensoriale umana è la sua peculiare struttura intermodale, ovvero il rapporto comunicativo che si stabilisce tra modalità sensoriali «proprie», apparentemente incommensurabili (Gorgia), tra cui è tuttavia possibile reperire un «senso comune» (Aristotele), stabilendo delle «analogie strutturali». Nella costituzione del campo percettivo umano, nella costituzione di un mondo percettivo oggettivo, in cui si staglia il corpo proprio soggettivo e in cui viene «appercepita» la soggettività, corporalmente mediata, dell'Altro (Husserl), le differenti modalità sensoriali interagiscono tra loro secondo ruoli in parte liberi e in parte prefissati dalla peculiare *struttura* estesiologica dei rispettivi *sensi*. Il concetto di struttura sensoriale gioca un ruolo di rilievo nella nostra argomentazione. Bisogna osservare che in rapporto allo specifico contenuto «empirico» di ciascun senso – ai singoli *qualia* che si danno nel «qui ed ora» esperienziale, in relazione a «questa» o «quella» sensazione timbrica o di colore – la struttura sensoriale gioca la funzione di una sorta di *apriori materiale*. Bisogna inoltre considerare che questo tipo di apriori non è ulteriormente riducibile, né alla struttura fisica dell'ambiente, né a quel-

⁴⁰ A. Clarek, *op. cit.*

⁴¹ F. Barale, S. Ucelli, *La debolezza piena. Il disturbo autistico dall'infanzia all'età adulta*, in A. Ballerini, F. Barale e altri, *Autismo. L'umanità nascosta*, cit.

la fisiologica del corpo, poiché esso si colloca al loro «punto di incontro». Tale struttura ha quindi una natura duplice. Da un lato, essa è il risultato di un preadattamento evolutivo dei sensi e del corpo a un particolare ambiente evolutivo. Dall'altro, essa veicola le motivazioni specifiche di un corpo vivente che agisce intenzionalmente in un ambiente⁴². In ragione di queste caratteristiche duplici, i sensi costituiscono una sorta d'interfaccia corporea tra la natura e la mente. Sono quindi essi – e non le categorie di Kant e Aristotele – che fungono da «cerniere» empirico-trascendentali tra il Pensiero e l'Essere⁴³. È a partire da essi, e in relazione alla loro legalità propria – diversa «per noi» da quella di un pipistrello – che si costituisce ogni nostra immagine del mondo, compreso quella «sensorialmente eccentrica» della scienza moderna⁴⁴. Tale inaggrabilità dell'esperienza empirico-trascendentale dei sensi costituisce il lascito fondamentale e insuperabile dell'estesiologia fenomenologica.

Rispetto a queste tesi estesiologiche, concernenti la struttura duplice dei sensi, le tesi audio-fonologiche di Gehlen permettono di aggiungere un ulteriore elemento di analisi. Le relazioni intersensoriali tra i sensi non sono completamente determinate da una legalità strutturale fissa e necessaria, ma implicano una parte di apertura e plasticità, indispensabile agli esoneri ed ex-attazioni che danno vita al linguaggio e alla cultura. Come abbiamo già anticipato, l'«invenzione» del linguaggio orale dapprima, e del linguaggio scritto poi, ha permesso di stabilire delle relazioni comunicative tra i sensi fondate su ruoli e gerarchie sensoriali inedite, in cui una modalità, dapprima subordinata, viene ad assumere una funzione centrale e predominante, *esonorando* le altre modalità dalla loro effettiva prestazione sensoriale, e *assumendo simbolicamente* su di sé i loro contenuti e funzioni specifiche. Una volta insediatasi nel ruolo comunicativo mediano e centrale che le è proprio (funzione al contempo attiva e passiva, recettiva e intenzionale, intersoggettiva e individuale, sensibile e «spirituale»), la voce-udito ristrutturata l'intero campo percettivo umano «determinando» le altre modalità sensoriali a conformarsi alla sua struttura «dialogica», caratterizzata dalla sua tipica alternanza di ruoli di locutore e ascoltatore. Tale struttura «dialogica» costituisce la premessa necessaria di ogni linguaggio simbolico, orale o scritto, poiché grazie ad essa la voce-udito giunge ad assumere su di sé i contenuti degli altri sensi, rendendoli disponibili anche in loro assenza, «interiorizzando» in tal modo la realtà sensibile e divenendo così una sorta di «grande metafora del mondo». Se la voce-udito può tuttavia giungere a questo importante esito, ciò è reso possibile dal fatto che essa condivide con gli altri sensi una struttura estesiologica comune che le permette di «applicare», in modo ancor più sistematico e radicale, quel principio dell'*esonero simbolico* che l'*occhio* metteva già in atto in rapporto al suo più

⁴² Cfr. A. Gualandi, *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in Erwin Straus*, in E. Straus, op. cit.; J.J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin Company, Boston 1966.

⁴³ H. Plessner, op. cit., p. 102 e sg.; E. Melandri, op. cit.

⁴⁴ Cfr. A. Gualandi, *Estesiologia della solitudine*, cit.; E. Meyerson, *Identité et réalité* (1908), Vrin, Paris, 1951.

fedele servitore: la *mano*. La tesi fondamentale che regge la nostra concezione dell'esperienza è allora questa. Grazie alla collaborazione intermodale tra l'occhio e la mano il campo percettivo acquisisce quella «sostanzialità», «concretezza» e «stabilità materiale» che gli è propria. Ma poiché l'occhio giunge a *esonerare* la mano dalla sua funzione effettiva, assumendo su di sé i suoi contenuti specifici e rendendosi simbolicamente disponibili i contenuti tattili del mondo – mondo che viene in tal modo «sorvolato» e dominato «a distanza» (*übergesehen*) –, la filosofia classica è incorsa in una sorta d'illusione o apparenza trascendentale in base alla quale la struttura intersensoriale tattile-oculare viene ipostatizzata come struttura essenziale appartenente alla realtà *in sé*. Da qui un privilegio assegnato, dalla fenomenologia e dalla filosofia classica in generale, al paradigma intuitivo-oculare a scapito del paradigma manuale – antitetivamente valorizzato dal pragmatismo e dalla filosofia moderna. Da qui, i rompicapo teorici che ruotano intorno al problema della relazione «sostanza-accidente» – secondo alcuni struttura ontologica, secondo altri struttura grammaticale – o al problema, connesso, delle proprietà primarie e secondarie, oggettive o soggettive della realtà.

Chiariamo alcune implicazioni. Implicitamente contenute nell'analisi dell'esperienza sensoriale offerta da Gehlen nella seconda parte de *L'uomo*, queste tesi trovano un fondamento preciso nelle analisi dell'«estesologia novecentesca» di Plessner, Straus, Merleau-Ponty e Dufrenne e, in parte, anche nelle analisi psico-ecologiche di Gibson⁴⁵. Le analisi di Straus e di Gibson ci risultano particolarmente utili in questo contesto in quanto ci permettono di mettere in rilievo il lato «realista» e «oggettivo» dell'esperienza sensoriale e di prevenire un possibile equivoco. Noi non intendiamo avvalorare l'idea che l'esperienza sensoriale e percettiva sia un processo interamente «soggettivo» che *produce* l'oggetto nel «vuoto» delle determinazioni ambientali oggettive. Il processo percettivo ci permette di cogliere delle informazioni che ci provengono – in forma di forze, vettori, onde elettromagnetiche, meccaniche, gravitazionali, molecolari – da un ambiente naturale che possiede già, «*in sé*», una sua struttura «ontologica» determinata – struttura energetico-materiale descritta con sufficiente adeguatezza e, al contempo, con inevitabile provvisorietà storica, dalla scienza. Se la «natura (energetico-)materiale» non possedesse una sufficiente stabilità strutturale, se – come Kant aveva intuito e, al tempo stesso, «rimosso»⁴⁶ – «il cinabro fosse al contempo rosso e nero, pesante e leggero», nessun processo sensoriale e cognitivo sarebbe ovviamente possibile, perlomeno nelle forme e modalità che noi conosciamo. Ciononostante, il fatto che l'ambiente naturale che circonda il nostro corpo abbia una sua struttura energetico-materiale e spazio-temporale *in sé* – descritta dalla relatività o dalla meccanica quantistica – non significa ancora che queste strutture abbiano già un senso umano *per noi*. Per fare un esempio, lo spazio fisico, curvato in funzione del «peso» della materia, non ha ancora un «sopra-sotto», «destra-sinistra», «avanti-dietro»: non è ancora il nostro spazio fenomenologico «vissuto».

⁴⁵ Cfr. M. Dufrenne, *L'occhio e l'orecchio* (1987), Il Castoro, Milano, 2004; Cfr. J.J. Gibson, *op. cit.*.

⁴⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, 101A.

Per diventare tale, esso deve entrare in relazione con il nostro corpo, subirne la mediazione, relazionarsi con quelle strutture duplici, empirico-trascendentali che sono i nostri sensi, e che, nella loro legalità «propria», ci sono descritte «soggettivamente», «dall'interno», dall'estesiologia del Novecento. Approfondendo analisi e intuizioni già presenti nel *De Anima* di Aristotele, l'«estesiologia» di Plessner, Straus, Dufrenne, ha infatti evidenziato la diversità strutturale che caratterizza le nostre differenti modalità di accesso alla realtà del mondo. Sulla scorta di tale analisi, i dati oculari appaiono caratterizzati da una loro peculiare «legalità strutturale»: essi sono distanziati e passivi, sfumati e continui, simultanei e globali, estesi nello spazio e, al contempo, intrinsecamente «intensivi». Il colore, affermano i fenomenologi, non può essere intuito separatamente dall'estensione, e viceversa. I dati tattili appaiono invece caratterizzati da una particolare modalità «per contatto» di relazione con il mondo. Colti attivamente attraverso atti discreti, intenzionali e puntuali che si succedono nel tempo, tali caratteri tattili-digitali, analizzabili numericamente e «indubitabili», sono alla base del programma di «discretizzazione» della realtà fisico-matematica che, a partire dalla geometria analitica di Descartes, segna gli esordi della scienza moderna⁴⁷. L'analisi di queste differenze sensoriali, riscontrabili con evidenza intuitiva nell'esperienza quotidiana di ogni individuo, trovano conferma anche in settori di punta della ricerca scientifica, in particolare in quelle ricerche che ripongono particolare attenzione alle caratteristiche *embodied* della cognizione umana. Le scienze cognitive *embodied*⁴⁸ e la neurobiologia⁴⁹ iniziano a porsi con forza il problema – che fu già di Gorgia e di Aristotele – di capire come queste differenze, apparentemente incommensurabili, giungano a comunicare tra loro, e a costituire quel campo percettivo, intermodale e tuttavia unitario, su cui si struttura il nostro «senso comune», ma anche la nostra conoscenza scientifica del reale. Nel campo della filosofia, si scopre del resto che le grandi epoche della storia della filosofia sono celatamente polarizzate dalla predominanza di una o dell'altra «metafora» sensoriale⁵⁰. Le metafore oculari (prevalentemente passive) sono alla base del paradigma «intuitivo» dell'*episteme* «classica» (da Platone fino a Husserl), mentre le metafore manuali (prevalentemente attive) sono alla base del paradigma «costruttivo» dell'*episteme* moderna: da Bacone e Hobbes fino a Marx e al pragmatismo, da James a Bergson fino a Nietzsche, Heidegger e Foucault. Queste ricerche permettono di delineare una *nuova immagine dell'uomo*, che non è né classica, né moderna, ma neppure postmoderna, in quanto il postmoderno presuppone una dottrina (gorgiana) della percezione in cui le differenti

⁴⁷ G. Lakoff, R. Núñez, *Da dove viene la matematica* (2000), Boringhieri, Torino, 2005.

⁴⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana* (1980), Bompiani, Milano, 1998; Id., *Elementi di linguistica cognitiva*, a cura di M. Casonato e M. Cervi, Quattroventi, Urbino, 1998; Id., *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York, 1999.

⁴⁹ Cfr. V.S. Ramachandran, *Che cosa sappiamo della mente* (2003), Mondadori, Milano, 2004; V.S. Ramachandran, E.M. Hubbard, *Hearing Colors, Tasting Shapes*, in «Scientific American», 5, 2003, pp. 42-49.

⁵⁰ E. Melandri, *op. cit.*

modalità sensoriali sono tra loro incommensurabili e «non-comunicanti»⁵¹. Ma esse permettono anche di gettare nuova luce su problemi tradizionali della storia della filosofia – come il problema del rapporto tra i «sensibili propri» e «comuni», tra le qualità primarie e secondarie, tra le grandezze estensive e intensive – ma anche su questioni inerenti alla dinamica storica delle scienze e delle matematiche, come per esempio il problema della dialettica tra il continuo e il discreto, il finito e l'infinito⁵².

Prendendo posizione all'interno di questo ampio spettro di problemi e ricerche, vorremmo mostrare come l'antropobiologia di Gehlen permetta un passo ulteriore. Ponendo l'accento sul principio ex-attante dell'esonero, essa permette di mettere in luce il carattere plastico e dinamico dell'esperienza umana, e spiegare le relazioni di sostituzione, vicarietà, compensazione, che le differenti modalità sensoriali intrattengono tra loro. Queste complesse relazioni intersensoriali, su cui abbiamo già riposto l'attenzione, costituiscono la base antropobiologica concreta di un carattere più generale inerente all'esperienza umana: la sua intrinseca struttura mediata e analogica, ovvero il suo carattere eminentemente *immaginario e metaforico*⁵³. Dal nostro punto di vista, tale struttura metaforica è dovuta al fatto che, non possedendo un modo di accesso diretto e intuitivo al mondo, l'uomo si trova continuamente nella necessità di dovere compensare per vie mediate tale carenza istintiva. In altri termini, l'uomo può ottenere una piena coscienza di se stesso solo passando per la mediazione del mondo, e può ottenere una conoscenza del mondo solo passando attraverso la mediazione della propria realtà interiore e del proprio corpo. Tale compensazione metaforica sarà l'oggetto del capitolo sesto. D'altro lato, tale concezione plastica e metaforica dell'esperienza umana permette di trarre delle importanti conseguenze anche in ambito linguistico. Essa permette di mostrare che solo grazie alla mediazione della *voce-udito* l'*animale neotenico* può compensare la propria carenza istintiva-intuitiva giungendo a subordinare ogni sua azione alla mediazione del pensiero discorsivo. Per tale via, egli può giungere a coordinare il suo sistema sensomotorio e percettivo, predisponendo le basi sensoriali (prelinguistiche) su cui viene a disporsi il linguaggio strutturato in forma proposizionale e intersoggettivamente condiviso. Tale prestazione è ottenuta però a una condizione: il linguaggio umano non potrà mai emanciparsi completamente da quei tratti metaforici, prosopopeici e antropomorfici, su cui è venuto a costituire il suo rapporto sintattico, semantico e pragmatico con il mondo. Ignorare tali caratteri significa riprodurre al livello del linguaggio le apparenze trascendentali di cui dicevamo: errore in cui incorrono le teorie della verità che non tengono conto del nesso esistente tra il linguaggio e la struttura intermodale, plastica e metaforica dell'esperienza sensoriale.

⁵¹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1987; J.F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.

⁵² Cfr. A. Gualandi, *Brunschvicg, Kant e le metafore del giudizio matematico*, in A. Cavazzini, A. Gualandi (a cura di), *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*, «Discipline filosofiche», 2, 2006.

⁵³ Su tale carattere metaforico poneva già a suo tempo l'accento in ambito filosofico Enzo Melandri; in campo scientifico, esso è oggi oggetto degli studi di Lakoff, Johnson, Ramachandran e altri.

5. *La struttura proposizionale della verità umana*

Occupiamoci ora del legame esistente tra le strutture sintattiche, semantiche e pragmatiche del linguaggio socialmente condiviso, e le strutture intersensoriali tattili-oculari dell'esperienza prelinguistica. La tesi principale che vorremmo sostenere è la seguente: il linguaggio proposizionale ha potuto costituirsi come tale grazie a una sorta di ex-attamento della relazione intersensoriale esistente tra l'occhio e la mano. Se nel rapporto tra l'occhio e la mano abbiamo già visto attuarsi quel principio dell'esonero simbolico, su cui verrà a strutturarsi il rapporto semantico tra la realtà e il linguaggio, il linguaggio fono-uditivo «si carica di senso» associando la propria azione motoria e ricettiva ai contenuti sensoriali forniti dagli altri sensi, e autonomizzandosi gradatamente dalla presenza sensibile del mondo. Secondo Gehlen, tale fenomeno di autonomizzazione del simbolo fono-uditivo non è altro che un processo di esonero progressivo del «medium sonoro» dall'azione e dai contenuti specifici della vista e del tatto. Grazie ad esso, l'azione e i contenuti degli altri sensi sono riprodotti ed evocati simbolicamente dalla semplice azione fono-uditiva di emissione e ricezione del suono – un'azione ripetibile, volontariamente e a piacere, in modo sempre più preciso e raffinato⁵⁴. Gehlen ha descritto questo processo di «caricamento di senso» del linguaggio attraverso l'identificazione di «cinque radici» antropobiologiche del linguaggio – la «vita del suono», la lallazione, il riconoscimento vocale, il richiamo, il gesto sonoro – che ex-attano progressivamente le strutture sensomotorie dell'occhio e della mano per rifunzionizzarle all'interno del circuito – esonerato, autocontrollato e intersoggettivamente condiviso – della voce-udito. Egli ha inoltre completato la descrizione del processo di autonomizzazione del linguaggio proposizionale dal contesto di enunciazione grazie a due principi – il *principio dello sbiadimento referenziale* e il *principio della condensazione sintattico-concettuale* – che trovano conferma negli studi psicolinguistici⁵⁵ e antropologici⁵⁶ sull'evoluzione ontogenetica e filogenetica del linguaggio, ma anche nella filosofia analitica del linguaggio⁵⁷. Ma non è tutto. La descrizione di tale processo linguistico ha per Gehlen un evidente significato filosofico. Nel divenire linguaggio proposizionale, la voce-udito non sfrutta soltanto il principio dell'esonero simbolico, ma riutilizza anche le strutture sensoriali peculiari dell'occhio e della mano. In particolare, la funzione sostanzializzante e identificativa – indicativa, indessicale, ostensiva – della mano (che «ritaglia» un oggetto-sostanza nel continuo sfumato e sfuggente offerto dall'occhio), viene simbolicamente assunta al livello logico-sintattico dalla funzione «proiettiva» del so-

⁵⁴ P. Lieberman, *op. cit.*

⁵⁵ B. Boysson-Bardies, *Comment la parole vient aux enfants*, Odile Jacob, Paris, 1996.

⁵⁶ M.C. Corballis, *The Lopsided Ape*, cit.; Id., *Dalla mano alla bocca*, cit.; M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio*, Laterza, Roma, 2003.

⁵⁷ E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976; Id., *Autocoscienza e autodeterminazione* (1979), Nuova Italia, Firenze, 1997.

stantivo-nome (quinta radice del linguaggio, il gesto sonoro). La funzione recettiva e «qualificatrice» dell'occhio viene simbolicamente assunta dalla funzione, caratterizzante, e intensionalmente classificatrice, dell'aggettivo-predicato (seconda e terza radice del linguaggio, la lallazione e il riconoscimento vocale). Questa rifunzionalizzazione delle strutture sensomotorie dell'occhio e della mano, operata dalla struttura soggetto-predicato del linguaggio, gioca un ruolo chiave nell'economia complessiva della nostra esperienza del mondo. Così come, al livello dell'esperienza sensoriale e prelinguistica, la cooperazione tra l'occhio e la mano (tra l'azione intenzionale e attiva della mano e l'azione passiva e recettiva dell'occhio) permette d'identificare centri stabili di esperienza dotati di un'oggettività autonoma, la cooperazione tra il nome e il predicato (tra l'appello intenzionale che il nome rivolge al mondo, e la risposta sensibile veicolata dal predicato) permette di estendere questa funzione di «identificazione sostanziale» a ogni aspetto della realtà. Essa permette cioè di estendere tale funzione anche a quei «sensibili propri» che – come il colore, il calore o il timbro – sfuggono all'azione coordinata dell'occhio e della mano. Grazie alla struttura proposizionale del linguaggio, l'essere umano è così in grado di parlare di ogni aspetto «impalpabile e invisibile» della realtà, *come se* fosse dotato di una sostanza autonoma, di una propria indipendenza e stabilità oggettiva. La realtà viene così intenzionata *come se* fosse un oggetto sensibile per mezzo di un processo di condensazione linguistica che, in realtà, si è ormai autonomizzato dalla realtà sensibile. La «proposizione vera» – in cui il pensiero permane presso di sé in una sorta di condizione di quiete – viene così ipostatizzata in una realtà in sé che trascende completamente il processo intersensoriale che ha provveduto alla sua costituzione. In tal modo, il pensiero proposizionale è proiettato trascendentalmente nella realtà fino a quando non emergerà una nuova dissonanza o discrasia cognitiva, e la struttura comunicativa dell'esperienza non verrà di nuovo messa in atto. In sintesi, all'interno della proposizione autonomizzata dalla presenza sensibile del mondo, tra la funzione-nome e la funzione-predicato si stabilisce un rapporto di collaborazione analogo a quello che al livello dell'esperienza prelinguistica si stabiliva tra l'occhio e la mano. La proposizione si costituisce dunque – grazie all'azione mediatrice e simbolicamente esonerante della voce-udito – al termine di un processo d'interiorizzazione metaforica della struttura di appello e risposta (A-R) che già si era innescato al livello dell'esperienza prelinguistica nell'azione coordinata dell'occhio e della mano. L'appello intenzionale che la mano rivolgeva al mondo è ora «sostituito e compensato», a un livello di *condensazione sintattico-concettuale* superiore, dalla funzione proiettiva e anticipante del nome⁵⁸, mentre la risposta visiva o uditiva del mondo, recepita dall'occhio o dall'orecchio, viene ora rimpiazzata e compensata dalla funzione ricettiva e qualificante del predicato. Come afferma Straus, *ogni proposizione nasconde in sé una risposta del*

⁵⁸ E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, cit.

*mondo, indirizzata tacitamente alla domanda che l'essere umano gli ha intenzionalmente rivolto*⁵⁹, per mezzo della sua azione tattile e vocale.

Il processo di exattamento linguistico dello schematismo tattile-oculare rappresenta evidentemente una grande opportunità, poiché in esso si radica la possibilità di ogni astrazione concettuale superiore. Ma esso costituisce anche una fonte di «illusione» poiché la struttura sensomotoria dell'esperienza viene «scardinata» in funzione di una condensazione concettuale, eccentrica ed esonerata dalla presenza sensibile del mondo, che può essere ontologicamente ipostatizzata in una realtà *in sé*, dimenticando che essa è il risultato di una costruzione empirico-trascendentale innescata dall'azione coordinata dell'occhio, della mano, dell'udito e della voce. Il fatto che la struttura dialogica, di appello e risposta, peculiare dell'esperienza umana, «si celi», o venga occultata dalla struttura sintattica e semantica della proposizione, è all'origine di numerosi fraintendimenti filosofici a cui possiamo qui soltanto alludere. Il problema platonico-aristotelico della sostanza prima e seconda è indubbiamente il più celebre. Risolto nel *De Anima* a livello estesiologico – ritraducendo in termini di rapporto tra «sensibili propri» e «comuni» il problema gnoseologico-ontologico delle proprietà oggettive e soggettive – esso riemerge nella *Metafisica* e nella *Logica* come una frattura tra l'esperienza e il linguaggio. Se, in opposizione a Gorgia, Aristotele nel *De Anima* era riuscito a ricucire con il sol filo dell'«immaginazione» l'esperienza umana che dai sensi giunge fino al linguaggio, nella *Metafisica* e nella *Logica* tale filo si spezza. Dalla parte della realtà-essere, viene collocata ora la sostanza prima e ineffabile dell'individuo, dalla parte del pensiero-linguaggio la sostanza seconda e astratta del concetto. Alla duplice natura delle categorie e del principio di contraddizione è assegnata la funzione (platonica) di mediare tra l'essenza e l'esistenza; ma la separazione è ormai così netta da riprodursi tale e quale fin in epoca kantiana e post-kantiana. A nostro avviso, il solo modo di risolverla è di considerare – come già fece in parte il *De Anima* – che le strutture estesiologiche dei sensi (e non le categorie dell'essere o dell'intelletto) rappresentino i veri *apriori materiali* dell'esperienza, mentre le relazioni intersensoriali e comunicative, che i sensi mettono in atto tra loro, costituiscono gli *schemi empirico-trascentali* che dinamizzano l'esperienza. L'ipostatizzazione compiuta dal *Tractatus* della struttura manuale-oculare al livello di corrispondenza (quasi tattile) tra fatti atomici e proposizioni (pittorico-oculari) esprime tale problema in chiave logico-linguistica contemporanea. Il tentativo, compiuto nelle *Ricerche*, di superare questa difficoltà assegnando il predominio alla dimensione pragmatico-manuale del linguaggio («il significato è l'uso»), piuttosto che a quella pittorico-oculare («il significato è determinato dalla relazione semantica di corrispondenza biunivoca con la realtà raffigurata»), ripropone una scissione sensomotoria che è alla base anche della contrapposizione metateorica tra teorie corrispondentiste della verità (fondate su un ideale oculare di verità come evidenza *intrasoggettiva*) e teorie

⁵⁹ Cfr. E. Straus, *Der Mensch als ein fragendes Wesen* (1953), in Id., *Psychologie der menschlichen Welt*, Springer, Berlin, 1960, pp. 316-334

consensualiste (basate su un modello di verità come accordo *intersoggettivo*, pragmatico e convenzionale). Queste insufficienze delle teorie della verità moderne lasciano il campo aperto ai tentativi di destrutturazione del concetto di verità tipiche del postmodernismo e, soprattutto, alle dottrine che, come quella di Heidegger, hanno contrapposto alla dottrina proposizionale e giudicativa della verità («dottrine logocentriche asservite a un uso strumentale del linguaggio») la dottrina della verità come «evento enunciativo». In altri luoghi, abbiamo tentato di mostrare che la dottrina heideggeriana dell'«evento d'essere» e dell'«ascolto paziente» non è altro che una trasposizione metaforica della struttura dialogica e comunicativa dell'esperienza umana⁶⁰. Tentiamo invece qui di prendere in considerazione il carattere immaginativo e metaforico della coscienza umana.

6. Immaginazione, metafora, autocoscienza

Concentriamoci ora sulla tesi secondo cui la «riduzione istintiva» che caratterizza il corpo neotenico umano può essere compensata soltanto per via mediata, per mezzo di «anticipazioni» e «ricognizioni», «traslazioni» e «condensazioni» messe in atto dalla duplice funzione, temporale e metaforica, dell'immaginazione. Il primo riferimento utile a chiarire questa tesi è fornito dalla neurobiologia di Jean-Pierre Changeux⁶¹. Secondo Changeux, la plasticità del cervello umano è strettamente connessa con quelle funzioni temporali, rammemoranti e proiettive, che Aristotele, prima, Kant e Heidegger, poi, già ascrivevano all'immaginazione umana. In modo più marcato di quanto non avvenga per gli altri animali, il cervello umano è spinto a stabilire un rapporto temporale e immaginativo – anticipativo e ricognitivo – con la realtà, per poter oggettivare il suo ambiente naturale e agire progettuivamente in esso in modo coordinato ed efficace. Il cervello umano ha infatti elaborato delle funzioni «proiettive» e «anticipative» – funzioni *feed-forward* che Changeux chiama *pre-rappresentative* – messe in atto secondo modalità motivazionali autonome, auto-organizzate cioè in modo indipendente dagli stimoli esterni, che vengono selezionate in funzione dei *feedback*, positivi o negativi, per mezzo dei quali la realtà *risponde* ad esse. Secondo Changeux, tali risposte sono oggetto di una funzione giudicativa che tende a stabilizzare le pre-rappresentazioni concordanti e a eliminare quelle discordanti, grazie anche a una sorta di autogratificazione interna che accompagna il sentimento di *consonanza* o *verità* inta-soggettiva. Questa dottrina neurobiologica, in cui l'*accordo* cognitivo è più importante della mera performatività adattativa, ci pare concordare con le analisi di Gehlen concernenti la struttura circolare e comunicativa, proiettiva e ricognitiva, dell'immaginazione umana. Attraverso il princi-

⁶⁰ Cfr. A. Gualandi, *Recensione di V. Costa, Esperire e Parlare. Interpretazione di Heidegger*, in «Intersezioni», 2, 2008.

⁶¹ J.-P. Changeux, *L'uomo di verità*, cit..

pio della condensazione concettuale e della proiezione nominale anticipativa, Gehlen giunge a interpretare il giudizio di verità come una funzione cognitiva superiore – resa autonoma dalla presenza della realtà sensibile grazie all'istanza simbolico-linguistica – per mezzo della quale il pensiero si accorda con la realtà «permanendo presso se stesso». Grazie alla componente uditiva «anticipativa» e «ricognitiva», il pensiero giudica, riflessivamente e metalinguisticamente, della verità dell'accordo interno che esso ha prodotto tra funzione-soggetto e funzione-predicato, senza dover ricorrere ad alcuna istanza esterna al proprio atto. Tale accordo meta-riflessivo fa sì che l'atto illocutorio, soggettivo e riflessivo, con cui il locutore accompagna, più o meno esplicitamente, l'enunciazione della proposizione linguistica, non possa essere completamente scisso (come invece vorrebbero i teorici degli atti linguistici e dei giochi di linguaggio) dal contenuto proposizionale di verità che esso implicitamente afferma – sia che esso si presenti come asserzione, promessa o ordine. Produrre tale scissione metalinguistica significherebbe infatti incorrere in una sorta di disaccordo schizofrenico del pensiero con se stesso – con quell'atto di pensiero, cioè, che ha dovuto pensare anticipatamente la proposizione come vera per poterla enunciare in quanto tale⁶².

Il secondo riferimento utile proviene dagli studi sulla sinestesia e la metafora condotti in ambito neurobiologico e cognitivo. Numerose ricerche contemporanee – tra le quali spiccano in particolare i lavori del neurobiologo Vilayanur S. Ramachandran – hanno posto l'accento su un aspetto singolare della plasticità cerebrale umana⁶³. Le connessioni tra le aree corticali delegate all'elaborazione dei diversi stimoli sensoriali sono più flessibili e meno rigidamente «precablate» di quelle degli altri mammiferi superiori⁶⁴. Ramachandran parla a questo proposito di un'«iperconnettività diffusa» tipica del cervello umano, che emerge con particolare evidenza nei cervelli immaginativi e metaforici di artisti, musicisti e scienziati. In alcuni individui sinestetici, questa iperconnettività diffusa si concentrerebbe in alcune aree corticali, determinando l'attivazione incrociata di aree cognitive contigue collocate in prossimità del giro fusiforme e angolare. Secondo Ramachandran, l'attivazione incrociata di tali aree cognitive sarebbe alla base di quei fenomeni sinestesici in cui numeri, numerali e note musicali appaiano necessariamente ad alcuni pazienti come blu, rossi o gialli. Verificando la realtà sperimentale di tali fenomeni sinestesici, Ramachandran e la sua équipe ritengono che essi rappresentino dei sintomi localizzati di una più ampia funzione metaforica dell'immaginazione umana. Tale funzione metaforica sarebbe inoltre coinvolta in quel processo di «innesco sinestetico del linguaggio» che ha permesso alla voce-udito di exattare le strutture intersensoriali della vista e del tatto riutilizzandole metaforicamente in funzione dei propri scopi

⁶² E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, cit.; J. Poulain, *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, Paris, 1991; Id., *La loi de vérité*, Albin Michel, Paris, 1993; Id., *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Cerf, Paris, 2001.

⁶³ V. Ramachandran, *Che cosa sappiamo della mente*, cit.

⁶⁴ M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata, 2005.

comunicativi e simbolici. In breve, le analisi e teorie di Ramachandran e collaboratori ci permettono di fornire un fondamento neurobiologico alla tesi secondo cui «il linguaggio è interamente metafora, per il semplice fatto appunto che non contiene gli oggetti in quanto tali, bensì li “esprime di riflesso” [...]. La metafora in senso stretto, l’uso linguistico propriamente ricco di fantasia, non fa che sviluppare questa possibilità del prendere A per B»⁶⁵.

Il terzo riferimento utile ad approfondire tale tesi ci pare in effetti provenire dalle teorie cognitive della metafora di Lakoff e Johnson⁶⁶. Secondo questi autori, ogni processo conoscitivo umano – esperienziale prima ancora che linguistico – segue una dinamica chiaramente metaforica. Lakoff e Johnson, definiscono la metafora come una sorta di transfert euristico grazie a cui un dominio dell’esperienza viene «mappato» dalle immagini, schemi, regole e concetti prelevati da un altro dominio – più concreto, familiare o conosciuto – della nostra esperienza del mondo. In termini biologici, a noi ormai familiari, si potrebbe definire la metafora come un particolare fenomeno di ex-attamento cognitivo, in cui strutture sensoriomotorie o linguistiche, già consolidate in un determinato ambito esperienziale, vengono utilizzate per scopi e funzioni nuove. Facciamo qualche esempio. Tutti i domini dell’esperienza caratterizzati da una particolare immaterialità e astrattezza – il dominio dell’interiorità spirituale, delle emozioni o della concettualizzazione del tempo – vengono mappati (o exattati) da ambiti dell’esperienza più direttamente accessibili ai sensi esterni o all’azione motoria. Il complesso campo dell’esperienza amorosa viene per esempio metaforizzato dagli schemi e concetti attinenti all’ambito dell’esperienza del viaggio. La nostra vita interiore e spirituale viene metaforizzata da una sorta di visione introspettiva messa in atto da un immaginario occhio dello spirito. L’esperienza del tempo, come Kant e Bergson già notavano, viene metaforizzata in base all’esperienza dello scorrimento e traslazione nello spazio. Nella tradizione cartesiana moderna, l’esperienza del sé viene concettualizzata, secondo Lakoff, dalle metafore del Sé diviso e del corpo-contenitore. E secondo Julian Jaynes, l’io autobiografico che presiede alle operazioni riflessive della coscienza sarebbe una sorta di *alter-ego*, frutto della trasposizione interiore, immaginativa e metaforica, della nostra identità corporea⁶⁷. Tali metafore non hanno tuttavia una sola direzione – dal mondo esterno verso il mondo interno. Anche il mondo esterno viene conosciuto in base all’esperienza «vissuta» del corpo, identificando le falde di un monte con i suoi «piedi»,

⁶⁵ A. Gehlen, *L'uomo* (1940-50), Feltrinelli, Milano, 1983, p. 325.

⁶⁶ G. Lakoff, *Teoria della metafora*, in G. Lakoff e M. Johnson, *Elementi di linguistica cognitiva*, (a cura di M. Casonato e M. Cervi), Quattroventi, Urbino, 1998; G. Lakoff, *Il sé neurocognitivo*, in G. Lakoff e M. Johnson, *Elementi di linguistica cognitiva*, cit.; G. Lakoff, *Il sistema metaforico per concettualizzare il sé*, in G. Lakoff e M. Johnson, *Elementi di linguistica cognitiva*, cit.; G. Lakoff, *Le metafore del ragionamento morale*, in G. Lakoff e M. Johnson, *Elementi di linguistica cognitiva*, cit.; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana* (1980), Bompiani, Milano, 1998; G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York, 1999.

⁶⁷ J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza* (1976), Adelphi, Milano, 1984.

oppure i sostegni di una sedia con le sue «gambe». In particolare tutti gli schemi «destra e sinistra», «sopra e sotto», «davanti e dietro», «involucro-contenuto» ecc. sono trasposti dall'esperienza del corpo – testa-piedi, ventre-schiena, pelle-carne, suolo-corpo – all'esperienza del mondo esterno. Oltre a rendere ragione di alcune importanti intuizioni fenomenologiche⁶⁸, tali schemi sensomotori costituiscono secondo Ramachandran, Lakoff e Johnson la struttura sincategorematica che serve da impalcatura alle strutture verbali e proposizionali del linguaggio. Secondo Lakoff e Núñez queste strutture associative, sinestesiche e metaforiche, rappresenterebbe addirittura la base cognitiva *embodied* degli schemi intersensoriali che presiedono allo sviluppo del linguaggio rigoroso della matematica⁶⁹. Da quest'insieme di tesi, Lakoff, Núñez e Johnson traggono infine lo spunto per avanzare una dottrina epistemologica secondo cui il «ritratto della matematica» (e della fisica) ha «un volto umano». Fuor di metafora: nessuna verità può essere presa per assoluta poiché tutta la scienza ha una struttura metaforica le cui fondamenta *embodied* sono costituite dagli schemi sensomotori del corpo. In conclusione, tutte queste teorie ci paiono offrire una prova ulteriore del fatto che non si possono recidere i legami tra l'esperienza sensoriale (*centrica*) e quella linguistica (*eccentrica*), ma che bisogna ricomprendere tali legami all'interno di una dinamica circolare che dapprima «sale» dal basso verso l'alto della concettualità linguistica, ma che «discende» poi, dalle alture «eccentriche» del linguaggio scientifico, verso le fondamenta «centriche» della sensorialità e del corpo. Tale riflessioni ci paiono confermare la descrizione offerta da Gehlen della dinamica circolare e comunicativa messa in atto dall'immaginazione sensoriale e linguistica nel rapporto chiasmatico tra «mondo interno» e «mondo esterno». Ma esse ci paiono a loro volta trovare un fondamento antropobiologico concreto nella tesi – che Gehlen riprende da Hegel e Mead riadattandola alla propria concezione dell'uomo – secondo cui la relazione comunicativa con l'Altro s'iscrive nel più profondo del corpo iperneotenoico umano: «Assimilazione di mondo interno e di mondo esterno significa pertanto che noi interpretiamo il mondo interno in base a quello esterno e questo in base al primo, poiché entrambi li esperiamo soltanto nell'interpolazione reciproca. Il linguaggio è il centro, il nerbo di questa connessione di espressione e impressione. Il mondo esterno interno trascorre nel mondo interno esterno, giacché è naturale, è una categoria antropologica che noi si colga primariamente, al pari dei bambini, l'animato esterno, anzi l'inanimato come “espressivo” e come alter ego, tutte le cose essendo, in un mondo d'esperienza non interamente razionalizzato, partner nell'intendimento e controparti del nostro rivolgerglisi nella parola»⁷⁰. Come abbiamo tentato in altri luoghi di mostrare, tale circolarità ha la sua rilevanza anche in ambito psichiatrico, laddove, all'interno della stessa corrente fenomenologica, si affrontano

⁶⁸ Cfr. E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo* (1934), «Aut-Aut», 245, 1991, pp. 3-18.

⁶⁹ G. Lakoff, R.E. Núñez, *Da dove viene la matematica*, cit.

⁷⁰ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 299.

concezioni opposte – biologiche e corporee (Straus), biografiche, progettuali e intersoggettive (Binswanger)⁷¹ – della malattia mentale. Ovvero là dove la voce della coscienza e della ragione si trasmuta nel suo Altro: nel linguaggio della follia.

Il quarto riferimento utile al chiarimento della tesi della struttura metaforica della coscienza umana ci proviene dall'ambito estesiologia del suono e dalla dottrina antropobiologica della funzione peculiare della voce-udito. Anziché considerare la «coscienza superiore»⁷² come un semplice prodotto di circuiti corporei circolari – in cui le emozioni interne del corpo si verrebbero a sovrapporre alle sensazioni esterne grazie a meccanismi ricorsivi di *feedback* sempre più complessi, fino a giungere alla «coscienza autobiografica»⁷³ –, noi crediamo che questa forma di coscienza superiore e autobiografica sia strettamente connessa con l'utilizzo ex-attivo dell'apparato fono-uditivo e con quel sistema altamente simbolico e esonerante che è il linguaggio vocale⁷⁴. Il «dialogo immaginario», silenzioso e muto, cui si assegna il nome di pensiero discorsivo, è difatti una forma di scambio comunicativo solitario, esonerato dalla produzione fonica effettiva, che si gioca tutto sul piano immaginativo, anticipante e ricognitivo, messo in atto dall'udito: «Per questo ogni pensare è una specie di comunicazione con sé medesimi, un auscultarsi sin dentro gli strati da cui echeggiano le pulsioni; è, staremmo per dire, un'interna socializzazione»⁷⁵. Secondo Gehlen, questo Altro che la nostra coscienza porta sempre con sé nel suo «foro interiore» non è altro che il prodotto, intersoggettivamente condiviso e potenziato, di quella funzione uditiva silenziosa per mezzo della quale anticipiamo le risposte dell'Altro, così come anticipiamo i suoni che emettiamo: «La medesima struttura è così la base dell'autocoscienza. “È evidente che l'autocoscienza nasce quando ci si volge a un altro e si risponde con la risposta dell'altro”»⁷⁶. Ma il fatto che il pensiero silenzioso rechi in sé – come dimostrano le analisi di Straus, Dufrenne, Jaynes – i caratteri estesiologici della voce, immaginariamente anticipata e riflessivamente giudicata dall'udito, *non significa tuttavia che* «chi non pensa in modo discorsivo» – per gesti⁷⁷ o per immagini⁷⁸ – *non pensi* o non abbia

⁷¹ Per un confronto tra i due autori, cfr. A. Gualandi, *Voci dell'Altro. Sensorialità, comunicazione, alienazione in Straus e Binswanger*, in S. Besoli (a cura di), *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, Quodlibet, Macerata, 2006, pp. 667-708.

⁷² G. Edelman, *Sulla materia della mente* (1992), Adelphi, Milano, 1993.

⁷³ A. Damasio, *Emozione e coscienza* (1999), Adelphi, Milano, 2000.

⁷⁴ Cfr. M.C. Corballis, *The Lopsided Ape*, cit.; Id., *Dalla mano alla bocca*, cit.; S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo* (2005), Codice Edizioni, Torino 2008; I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo* (1998), Garzanti, Milano, 1998; Id., *La scimmia allo specchio* (2002), Meltemi, Roma, 2003.

⁷⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 304.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ H. Keller, *Storia della mia vita* (1902-1908), Edizioni Paoline, Modena, 1958; Id., *Il mondo in cui vivo* (1913), Bocca, Milano, 1944; O. Sacks, *Vedere voci* (1989), Adelphi, Milano, 1990; A. Pennisi, *Le lingue mutole*, La Nuova Italia, Roma, 1994.

un'autocoscienza riflessiva. Significa piuttosto che chi pensa in modo fono-uditivo è cosciente di se stesso e dell'altro in «modo diverso». La dottrina antropobiologica di Gehlen, ci permette di tracciare una sorta di genesi fono-uditiva dell'autocoscienza «razionale» aperta ai casi e alle contingenze della storia evolutiva umana. Essa non si erge quindi a norma necessaria e universale della razionalità logica e argomentativa. Essa ci permette di ipotizzare quindi forme «altre» di coscienza e di «compensazione» culturale e comunicativa. Esempi di tali forme altre ci sono offerte, secondo i paleoantropologi, dalla sfortunata vicenda dei Neanderthal e, secondo Sacks, dai sordomuti il cui linguaggio per segni (ASL) educa a pensare in «quattro dimensioni». Per quanto biologicamente contingente, essa ci permette tuttavia di definire una norma storica e sociale, e di ipotizzare quale possa essere il prezzo pagato – in termini di sofferenza e solitudine – da alcune variazioni, reali o possibili. In altri luoghi, abbiamo tentato di abbozzare un'ipotesi, a metà strada tra la «disfunzionalità» biologica del corpo e la disfunzionalità biografica e intersoggettiva della relazione con l'Altro, per quel tipo di deviazione cui si assegna il nome di delirio schizofrenico⁷⁹. Tentiamo ora di descrivere che cosa avviene al livello intersoggettivo e sociale, laddove le norme istituzionali che garantiscono la condivisione di una coscienza comunicativa comune vengono meno: cosa che si verifica, secondo Gehlen, nel momento in cui l'umanità fa la sua entrata nell'epoca della *post-histoire*.

7. Temporalità, storia e post-histoire

Cominciamo con l'evidenziare le ripercussioni storiche, le ricadute sul processo «filogenetico» di ominazione culturale, della teoria comunicativa dell'esperienza umana. Questo «abbozzo storico» ci pare reso necessario dal fatto che pochi interpreti hanno notato il nesso teorico profondo che esiste nell'opera di Gehlen tra le descrizioni antropobiologiche e ontogenetiche contenute ne *L'uomo* e le analisi «filogenetiche» e storico-culturali contenute nelle opere successive, in particolare in *Urmensch und Spätkultur*. In modo provocatorio, si potrebbe affermare che questo nesso sia stato scientificamente e pragmaticamente frainteso dal suo stesso autore, e che questo auto-fraintendimento abbia messo in atto, nelle opere successive a *L'uomo*, un processo di progressiva auto-soppressione della filosofia, a scapito del contenuto altamente teoretico della dottrina antropobiologica di Gehlen (contenuto del resto lentamente maturato nelle opere precedenti *L'uomo*, profondamente iscritte nella tradizione idealista e fenomenologico-esistenziale). Questo auto-fraintendimento ha inoltre lasciato il campo aperto a un'interpretazione piuttosto superficiale di tale nesso – interpretazione che è divenuta

⁷⁸ T. Grandin, *Pensare in immagini*, cit.

⁷⁹ Cfr. A. Gualandi, *Voci dell'Altro. Sensorialità, comunicazione, alienazione in Straus e Binswanger*, cit.

predominante a partire dall'analisi critica di Habermas⁸⁰ – secondo cui la fragile e carente natura umana troverebbe una compensazione culturale in quelle istituzioni intersoggettive, rigide e quasi-biologiche, che s'impongono «dall'alto», in modo tanto vincolante quanto arbitrario. La crisi odierna sarebbe allora dovuta al fatto che, tramontata ogni forma di trascendenza ideale, compresa quella della stessa idea illuministica di progresso, ogni istituzione incorrerebbe in una profonda crisi di legittimazione⁸¹. L'uomo contemporaneo sprofonderebbe allora nella *post-histoire*: epoca in cui la soggettività umana si trova in balia di se stessa, del suo inarrestabile impulso all'autoriflessività, all'autocompiacimento edonista, all'ipersessualizzazione e primitivizzazione dei comportamenti (finalizzati tutti alla «fase consumatoria», dall'industria tardo-capitalista), alla chiusura solipsistica e all'isolamento autistico.

Ora, benché questa diagnosi dell'epoca contemporanea, elaborata da Gehlen insieme ad altri critici della postmodernità tecnoscientifica, si sia rivelata in parte corretta, essa rappresenta solo un lato della medaglia. Riteniamo inoltre che all'interno della dottrina antropobiologica di Gehlen siano già presenti alcuni antidoti necessari per reagire, perlomeno dal punto di vista – necessariamente autoriflessivo – della filosofia, a questa situazione storica. Innanzi tutto bisogna notare che la «natura umana» non è affatto quella natura biologicamente fissa e atemporale che gli imputa Habermas. La «natura umana» comporta ovviamente delle costanti antropobiologiche che, come notano microbiologi e paleoantropologi, sono rimaste in parte invariate fin da quando esiste l'*Homo sapiens*. Ma tali costanti sono appunto caratterizzate da particolari proprietà neoteniche, che fanno della plasticità, dell'apertura, dell'exattamento linguistico, metaforico e culturale, le sue caratteristiche più salienti. Oltre ad essere un animale intimamente sociale, in cui il rapporto interumano è iscritto nel più profondo del suo corpo neotenco, *Homo sapiens* è un essere immaginativo e temporale, storico e progettuale; un essere in divenire, i cui potenziali comunicativi, politici e istituzionali, utopici ed emancipativi, non si sono ancora completamente dispiegati. Senza cadere in facili entusiasmi, e senza trasformare il pessimismo conservatore di Gehlen in un'opposta ideologia, si tratta tuttavia di ricostruire l'analisi del processo storico-culturale offerta da Gehlen, mostrando che essa è assai più sfumata di quanto normalmente si asserisce. L'analisi che Gehlen offre di fenomeni antropologico-culturali fondamentali come i rituali di caccia e le pitture rupestri, il totemismo, l'animismo, lo sciamanismo, la magia, le religioni degli dei sovrani, l'insorgenza delle religioni antropomorfe greco-romane e del Dio di parola giudaico-cristiano mostrano innanzitutto che per Gehlen la storia si sviluppa secondo una logica le cui leggi affondano le loro radici nella natura temporale e immaginativa, ex-attante ed esonerante, linguistica e comunicativa dell'uomo. Esse mostrano che le istituzioni politiche e sociali, che l'uomo ha creato nel corso della sua storia, non sono solo il frutto di un'immaginazione arbitraria e dispotica, che ha per scopo principale di soggiogare

⁸⁰ J. Habermas, *Antropologia* (1958), in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Feltrinelli-Fischer, Milano, 1966.

⁸¹ J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.

(dall'alto di una formazione linguistico-ideologica) il corpo sociale, imponendogli con forza pragmatica e violenza quasi-manuale, una forma trascendente⁸² – così come gli schemi e le categorie kantiane impongono dall'alto una forma trascendentale al caos della materia sensibile. Tali istituzioni sono piuttosto il risultato di una dinamica comunicativa, profondamente inscritta nella natura neotenica umana, la quale può riconoscersi in quanto tale solo «alienandosi» nell'Altro: «Tutte e tre le visioni del mondo di cui abbiamo detto [la visione arcaica, monoteista e scientifico-industriale] offrono all'uomo la possibilità di comprendere *indirettamente* se stesso. Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole tener ferma e comprovare la propria concezione di sé nell'azione. Per quanto enormi siano le differenze contenutistiche di simili posizioni, per quanto decise siano le loro differenze storiche e la loro incompatibilità reciproca, dall'*imitatio Christi* fino all'*homme machine* e da quest'ultimo al totemismo, il tratto caratteristico che abbiamo appena nominato può essere astratto, e addirittura s'insinua involontariamente nei tentativi di autocomprensione diretta, i quali sfociano sempre nel ritirarsi del Sé da sé. La concezione qui messa in risalto attraverso la tesi dell'*autocoscienza indiretta*, ha la proprietà di essere vera, ma sterile, in quanto è praticabile solo il confronto *completo* con una *determinata* forma di non-io. Infatti, solo in questo caso quella forma diviene uno sfondo motivazionale e i modi dell'agire trapassano in forme espressive»⁸³. In altri termini, l'essere umano può oggettivare se stesso, i suoi bisogni e desideri, collettivi e individuali, solo passando attraverso una mediazione esterna e oggettiva. L'uomo può progettare se stesso solo passando attraverso un *Terzo* – che può avere tanto la forma di una realtà naturale, divina o animale, quanto quella di una parola scritta, proiettata immaginariamente al di là della realtà sensibile in un'intelligenza immateriale (depositaria di una legalità metafisica e spirituale che funge da norma individualmente e intersoggettivamente vincolante). L'esistenza di una realtà esterna e stabile – con cui egli s'identifica in quanto membro o parte – diviene allora norma e garanzia della sua stessa, instabile, realtà interiore. In conclusione, l'uomo non può comprendere se stesso senza passare attraverso l'Altro, ma questo Altro è il prodotto della dinamica comunicativa che anima l'esperienza dell'uomo.

Il paradosso cui ci pone di fronte la dottrina dell'uomo di Gehlen è allora il seguente⁸⁴. Offrendoci un'immagine «diretta» dell'uomo, la filosofia di Gehlen ci permette di prendere coscienza della nostra essenza comunicativa. Proprio perché scientifica e vera, tale immagine filosofica dell'uomo è però sterile e impotente. Secondo Gehlen, essa sarebbe incapace di produrre un'auto-identificazione indiretta con l'Altro, in grado di o-

⁸² Cfr. M. Foucault, *L'Archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano, 1969.

⁸³ A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura* (1956), Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 277.

⁸⁴ Per un'analisi più approfondita del «paradosso antropologico», cfr. A. Gualandi, *Neotenia, exaptation, comunicazione*, cit.

rientare l'uomo nell'era ipersecolarizzata della tecnica e della *post-histoire*⁸⁵. La dottrina dell'uomo che rivela all'umanità la sua vera natura comunicativa condurrebbe, da una parte, a una sorta di auto-soppressione scienziata della filosofia e, dall'altra, alla *fine della storia*.

Per disinnescare questa dialettica negativa che conduce all'annullamento di ogni possibilità, per l'uomo, di «autoelevarsi», nel corso della sua storia, grazie alla propria riflessione, bisogna allora osservare due cose. Da un lato, si tratta di mostrare che la stessa razionalità scientifica è un prodotto della mente umana e della sua peculiare struttura comunicativa. Dall'altro, si tratta di mostrare che l'autoriflessività filosofica è ancora in grado di dinamizzare la storia. Sulla scorta delle stesse analisi di Gehlen, bisogna innanzitutto comprendere che è alla luce di questa dinamica comunicativa che devono essere interpretate le grandi svolte storico-culturali dell'umanità, a iniziare dall'invenzione dell'agricoltura fino alla grande rivoluzione scientifico-industriale che costituisce il cuore dell'epoca moderna. Condizione indispensabile per quest'ultima rivoluzione è per Gehlen il processo di desacralizzazione della natura messo in atto dalle religioni mono-teiste, il quale ha divinizzato l'anima umana – in quanto immagine dell'intelletto trascendente – e reso possibile l'oggettivazione distaccata della realtà sensibile e la sua manipolazione sperimentale. L'epoca della *post-histoire* costituisce quindi un prolungamento e approfondimento di questo processo, in quanto essa è il risultato dell'applicazione della distaccata razionalità scientifica alla stessa anima razionale o *res cogitans* dell'uomo. Più che far sprofondare l'uomo nell'abisso oscuro della sua soggettività autoriflessiva, la *post-histoire* sembra quindi porre l'uomo di fronte a un'alternativa. O l'uomo si aliena completamente da se stesso, identificandosi con una razionalità anonima e distaccata, e consegnandosi nelle mani di una protesi tecnoscientifica completamente autonomizzata, cui è assegnato il compito di regolare meccanicamente e automaticamente ogni problema di vita, il suo pensiero e la sua azione quotidiana. Oppure l'uomo si riappropria di se stesso, della propria essenza dialogica e filosofica, identificandosi con quell'esperienza comunicativa che lo caratterizza in quanto tale, e che si concretizza nella sua facoltà, oggettiva e riflessiva, pratica e teorica, individuale e collettiva, di giudizio. Come Kant ha mostrato, è nella facoltà riflettente di giudizio che si articola infatti quel doppio vincolo, circolare e comunicativo, tra l'uomo e la natura di cui dicevamo all'inizio. Nella sua struttura comunicativa e transdisciplinare, il nostro lavoro di ricerca spera di fornire un esempio di tale facoltà di giudizio.

⁸⁵ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), Sugarco, Milano, 1967.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.