

VALLORI RASINI

ESTESIOLOGIA E NATURA UMANA. IL VALORE DEI SENSI NELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI HELMUTH PLESSNER

I. I sensi e la natura dell'uomo

L'importanza dei sensi per l'essere umano e la necessità di una loro profonda riconsiderazione sono alla base della concezione di Helmuth Plessner, uno dei principali rappresentanti della corrente contemporanea dell'Antropologia filosofica tedesca. Benché da sempre chiamati in causa nella riflessione filosofica occidentale, i sensi hanno per lo più subito l'umiliazione di apparire come organi "secondari" – di volta in volta servili, soggettivi, insufficienti o sostanzialmente inaffidabili – dinanzi al ruolo principe ed eminentemente veridico della ragione. Secondo l'impostazione antropologica proposta da Plessner, i sensi non solo ricoprono una posizione di primo piano nella strutturazione e nella realizzazione delle specificità attribuite alla natura umana, ma diviene necessario ridefinirne ontologicamente il significato nella compagine essenziale dell'organismo vivente, al fine di fondare una antropologia filosofica seria e realmente innovativa. Si tratta del compito perseguito nell'opera del 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, dove Plessner propone la sua deduzione dei «modali organici», vale a dire un insieme coerente di categorie non ulteriormente scomponibili, che consentono la descrizione della natura del vivente e dell'uomo¹. In questo contesto, il ruolo centrale è giocato dalla corporeità – mai ridotta a semplice fisicità –, in quan-

¹ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, a c. di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

to «momento strutturale dell'esistenza concreta», elemento organico attraverso il quale e per la resistenza del quale essa si attua².

Nel contesto della valutazione complessiva della natura umana, l'imporsi del corpo fa emergere l'insostituibile funzione della sensibilità. Di fatto, però, il percorso scientifico di Plessner si è svolto all'inverso, e ben prima di occuparsi dei modalità organici la sua attenzione si era rivolta alla insostituibile funzione dell'apparato sensoriale, allo studio del rapporto tra materiale percettivo e organizzazione delle conoscenze, con un interesse particolare per la «logica dei sensi», e – già nel 1923 – aveva pubblicato un impegnativo volume dal titolo *Die Einheit der Sinne*³. Questo studio aveva lo scopo di individuare il «senso dei sensi», vale a dire di recuperare il significato che gli organi di senso e il loro operato hanno non “in assoluto” e presi per se stessi, ma «per il vivente umano» nel contesto della sua esistenza e della sua natura, e quindi su un piano eminentemente antropologico.

«Questo secolo» – afferma Plessner – «crede di poter conoscere ciò che appare come cosa nello spazio e nel tempo soltanto mediante la misurazione, sulla base di esperimenti fisici e psicologici»; ma nel mondo dei viventi c'è dell'alto, c'è una dimensione qualitativa e fattiva, che gli esperimenti misurativi non riescono a cogliere e che determina le tonalità della loro esistenza: «la prassi è la loro prima e ultima disposizione»⁴. E la prassi si nutre di sensazioni ed emozioni, si genera e si sviluppa attraverso i sensi. I dati sensibili si richiamano tra loro, si intrecciano e si sovrappongono, dando vita a modalità percettive unitarie e tuttavia non univoche. Proprio la pluralità delle modalità del senso richiede un attento lavoro di studio interpretativo e di confronto⁵. Una «critica dei sensi» – che, pur facendo evidente riferimento alle tecniche filosofiche kantiane, aspira a un netto supera-

² Cfr. Id., *Ancora dell'antropologia filosofica?*, in Id., *L'uomo, una questione aperta*, a c. di M. Boccignone, Roma, Armando, 2007, p. 102. Sul ruolo del corpo nel pensiero di Plessner, si possono vedere i contributi contenuti nel volume *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a c. di A. Borsari e M. Russo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

³ H. PLESSNER, *Die Einheit der Sinne*, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, III, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 7-315.

⁴ Id., *Die Einheit der Sinne*, cit., p. 22.

⁵ Vd. M. RUSSO, Postfazione a H. PLESSNER, *Antropologia dei sensi*, a c. di M. Russo, Milano, Cortina, 2008, p. 112.

mento delle posizioni neokantiane del tempo⁶ – è il compito spettante a una filosofia estesiologica. Dal punto di vista di Plessner, una «estesiologia dello spirito», mentre concorre al chiarimento del rapporto tra sensibilità umana e ragione, tratteggia le specificità esperienziali esclusive dell'essere umano, delineandone la natura. Il senso dei sensi sta nel ruolo che esercitano rispetto a una certa modalità esistenziale: l'uomo è un certo tipo di vivente, e il significato dei sensi va sempre individuato in relazione alla forma di vita che proprio essi concorrono a realizzare.

Una estesiologia non va confusa con una sezione delle cosiddette “scienze dello spirito”; si configura invece come una ricerca sulla “essenza” dell'essere umano concreto, e questa – a sua volta – esige una rifondazione dell'indagine antropologica e la sua contestualizzazione in uno studio del vivente in generale. Precisa Plessner, nel suo *Gradi dell'organico e l'uomo*:

senza una filosofia dell'uomo, nessuna teoria dell'esperienza umana della vita nelle scienze dello spirito. Senza una filosofia della natura, nessuna filosofia dell'uomo. Abbiamo posto questo principio in apertura della nostra estesiologia dello spirito nel libro *Die Einheit der Sinne* e facciamo precedere anche questa ricerca dallo stesso principio⁷.

Il preambolo invita a non disgiungere elemento fisico ed elemento spirituale, sia che ci si inoltri lungo il cammino della determinazione dell'uomo come “produttore di cultura”, sia che si percorra invece la strada del suo rapporto con gli altri viventi all'interno del mondo organico.

II. *Il corpo vivente*

Una indagine sui sensi radica dunque il proprio valore nelle modalità dell'esistenza umana. Ma nel corso della propria storia, la filosofia occidentale non è riuscita ad acquisire questa consapevolezza e, anzi, ha spesso trascurato, sminuito o annullato la portata della sensibilità, soprattutto rispetto alla controversa “questione della verità”. La svalutazione dei sensi è andata di pari passo con la celebrazione della

⁶ Vd. H. PLESSNER, *Autopresentazione inedita dell'“Unità dei sensi”* (1923), in *Id., Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, a c. di A. Ruco, Bologna, CLUEB, 2008, p. 61 ss.; e *Id., I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 51 ss.

⁷ *Id., I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 50.

ragione, ritenuta capace di uno sguardo autentico sul reale, precluso a un apparato sensibile sostanzialmente volubile e soggettivo. Per ovviare all'idea di un ruolo ancillare o fuorviante dei sensi, non restava che optare per una forma di sensismo più o meno "radicale" (e tuttavia generico) oppure percorrere la via dell'ispezione fisiologica. Ma, sottolinea Plessner:

la progressiva quantificazione nel campo della percezione sensoriale mediante i metodi della fisiologia non è riuscita a cambiare granché. La teoria della soggettività delle qualità sensibili si limita soltanto a dare risposte diverse sul loro valore informativo; il ruolo resta lo stesso, cioè inquadrate nel tema della verità⁸.

I sensi hanno la peculiarità di indicare che, al di là di quanto può rivelarci l'indagine quantitativa:

Nel commercio con le cose – che ci si presentano come grosse, pesanti, lente o veloci, dure o morbide, cioè come generalmente graduabili, prestandosi a diversi usi – tutto quello che si riesce a cogliere secondo numero, peso e misura ha sempre anche una dimensione *qualitativa*⁹.

Di questa dimensione l'essere umano si serve ampiamente sotto ogni rispetto esistenziale; eppure, date le modalità con cui essa si offre, rimane sostanzialmente enigmatica. Egualmente oscuro e al contempo assai trascurato appare anche l'accordo di un aspetto "interiore" e uno "esteriore" del percipiente, una questione in genere liquidata con l'assegnazione dell'indagine di fenomeni differenti a differenti scienze. Un simile accordo può essere cercato solo cambiando prospettiva e considerando realmente l'uomo come un organismo avente forma di unità esistenziale; come un «corpo vivente» a tutti gli effetti¹⁰.

In un corpo vivente gli organi di senso assumono un significato specifico a seconda della tipologia del vivente stesso. Nell'uomo i sensi hanno una valenza diversa da quella di qualunque altro vivente; per questo ha senso parlare di una «antropologia dei sensi». L'uomo non solo "è" un ente organico – vale a dire è un corpo (*Körper*) nel senso fisico e oggettivo –, ma "ha" un corpo (*Leib*), gestisce una corporeità soggettivamente percepita e azionata. Soprattutto, però,

⁸ Id., *Antropologia dei sensi*, cit., p. 8.

⁹ Ivi, p. 10.

¹⁰ Vd. ivi, p. 12 s.

l'uomo "sa" di essere tutto ciò, perché "sente se stesso" e "si possiede" realmente. Sentire è il vero mezzo del suo essere; attraverso il sentire (la sensazione, il sentimento) l'uomo sperimenta il proprio "aversi" ed essere oggetto a se stesso: «all'uomo» – dice Plessner – «è dato non solo di percepire, ma anche di "avere" percezioni, di distaccarle da sé, di non lasciarsi assorbire da esse, immergendosi nella loro specificità»¹¹. Va detto chiaramente che questo concetto di "sentire" non distingue, in prima istanza, tra sensazione e ragione. Con esso si intende in generale la capacità (e la necessità) di avvertire ciò che accade, in sé e fuori di sé, mediante il proprio corpo; è la forma stessa del rapporto del corpo con il mondo (di cui pure il corpo fa parte) e dunque il suo modo di essere attraverso i propri specifici mezzi. L'uomo è un ente che vive "nella" mediazione.

Nel suo *I gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner aveva proposto tre «leggi antropologiche fondamentali», indicative di altrettanti punti di vista sotto i quali raccogliere le possibilità e le modalità esistenziali pertinenti alla natura dell'essere umano – anche considerando il corso della storia –, e direttamente o indirettamente dimostrative della sua «posizionalità eccentrica»¹². Poiché l'essere umano si trova nella situazione paradossale di "dover essere" (e quindi di progettare consapevolmente) ciò che in qualche modo è già (del tutto inconsapevolmente, come organismo biologico esistente), è possibile indicare la sua situazione utilizzando definizioni ossimoriche (per concetti intrinsecamente dialettici): «L'uomo può inventare solo ciò che scopre. Egli può fare soltanto ciò che si dà 'già' in sé; così come egli è uomo solo se si fa tale, e vive solo se conduce la propria vita»¹³.

Le leggi individuate da Plessner sono quelle dell'«artificialità naturale», della «immediatezza mediata» e del «luogo utopico». La seconda di esse si riferisce in particolare alle caratteristiche emozionali ed espressive della natura umana; indica l'essere del vivente secondo le sue capacità di sensazione, autopercezione e manifestazione nella mediazione. Soltanto l'uomo – spiega Plessner – conosce oggettivamente e adeguatamente la propria situazione corporea: esperisce se stesso come una cosa e al contempo come collocato all'interno di una

¹¹ Ivi, p. 17 s.

¹² Id., *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 332 ss.; mi permetto di rimandare inoltre a V. RASINI, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Milano, Mimesis, 2013, p. 109 ss.

¹³ PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 344.

cosa, e questa cosa si distingue nettamente da qualunque altra proprio perché egli è quella cosa, la quale ubbidisce alle proprie richieste e si rivolge al resto del mondo. Insomma, questa “cosa” è ciò che lo sostiene e lo avvolge, mentre al contempo rappresenta una resistenza ineliminabile. Ciò significa che la situazione umana è quella di una unità tra sé e la propria esistenza fisica che, lungi dall’essere data una volta per tutte, va realizzata continuamente, e sempre di nuovo. In essa, il proprio corpo si rivela all’uomo come un mezzo, come uno strumento che può e deve usare. Certo, anche gli animali usano il proprio corpo per camminare, afferrare, nutrirsi e per qualunque altra azione vitale, ma la strumentalizzazione del corpo avviene per loro senza consapevolezza e «senza dovere preventivamente trovare un rapporto con essa»¹⁴. Il singolare modo in cui l’uomo si “solleva” sopra la propria esistenza fisica determina allora una situazione che gli si presenta come «immediatamente *mediata*»¹⁵.

III. *Sensazione ed espressività umana*

L’espressività non è che manifestazione attraverso il *medium* del corpo, un fenomeno che è al contempo di comunicazione col mondo e di autopercezione, atto ed effetto del sentire. L’essenza dell’espressività non si esaurisce in nessuna delle sue singole modalità ed è «un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di avere un corpo»¹⁶. Ma se qualunque manifestazione espressiva deriva da un rapporto di mediazione del corpo e dal sentire, ne dovrà seguire – tra le altre cose – che anche il linguaggio verbale dipende da questa specificità, e non ne può prescindere in alcun modo.

Considerato da sempre monopolio esclusivo dell’essere umano, il linguaggio verbale viene solitamente studiato in relazione al pensiero e alla pura attività di una ragione che sembrerebbe poter fare a meno dell’elemento sensibile (comunque considerato), non fosse – quasi si trattasse di un dato accessorio – per la necessità di avere a che fare con contenuti portati dai sensi o per il “passaggio” delle parole

¹⁴ Id., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (1941) a c. di V. Rasini, Milano, Bompiani, 2000, p. 75.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ivi, p. 78.

attraverso gli organi di un corpo. Eppure, è proprio per questo – perché cioè non ci sarebbero né senso né fonema senza elemento corporeo e sensibile – che una valutazione del linguaggio astratta dal contesto estesiologico non può che essere parziale e fuorviante. Così, ad esempio, è opportuno che una «estesiologia dell’udito» indaghi il fatto che «il linguaggio si costituisce su basi acustico-motorie»¹⁷ e che soltanto attraverso un complesso processo circolare di ritorno della voce al corpo può innescarsi il processo virtuoso della perfeibilità significativa del linguaggio verbale. D’altronde, il valore essenziale della voce – veicolo dell’espressione semantico-lessicale – si recupera grazie all’idea di un organo di mediazione – che funge da «cassa di risonanza originaria dell’espressione» – tra il sé dell’uomo e il “fuori” del mondo. «In essa e con essa – chiarisce Plessner riferendosi appunto alla voce – l’uomo si rivolge verso l’esterno e cattura gli altri, così come sintonizza e cattura se stesso»¹⁸. Modulata a seconda delle circostanze, la voce esterna tutta la forza degli stati emotivi, le loro sfumature e modificazioni; ma essa è al contempo “autotrasparente”, poiché nella voce, ascoltando noi stessi, «appariamo aperti e scoperti verso l’interno come verso l’esterno, nel graduale passaggio di uno sviluppo regolabile in comune connessione con il comunicare e il percepire»¹⁹.

Né si deve sottovalutare l’importanza di ampi spazi espressivi del tutto «senza parola»²⁰. L’indagine sull’espressione non linguistica, rafforzata anche grazie allo sviluppo delle cosiddette “scienze dello spirito”, riguarda la trattazione delle manifestazioni che «lasciano scorgere l’incapacità del linguaggio a esprimerle con i propri mezzi» o che più semplicemente «rinunciano ai mezzi verbali»²¹. Un esempio di espressioni che semplicemente fanno a meno della parola (benché si pongano per lo più come prosecuzione di certe intenzioni verbali) sono le rappresentazioni scritte e il linguaggio segnico della matematica; esempi di forme espressive che invece si sottraggono nettamente all’interpretazione verbale sono il riso e il pianto, oppure la musica.

¹⁷ Id., *Antropologia dei sensi*, cit., p. 37.

¹⁸ Id., *Il riso e il pianto*, cit., p. 81.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Id., *Antropologia dei sensi*, cit., p. 47 ss.

²¹ Ivi, p. 49.

Anche se – precisa Plessner – occorre rilevare che certe emozioni sono possibili soltanto a un essere che dispone anche della parola, il riso e il pianto costituiscono senza alcun dubbio manifestazioni, monopolio esclusivo dell'essere umano, di carattere non linguistico: essi si danno precisamente nell'assenza o, meglio ancora, nell'impotenza della parola. Si danno cioè proprio perché la parola, in una data situazione, non ha più gioco: «quando più nessuna parola basta, l'uomo [...] reagisce non ammutolendo, ma, appunto, in una forma limite corrispondente a una situazione che non si lascia più ulteriormente articolare»²². La loro specificità di «reazioni limite», vale a dire di espressioni corporee collocate al punto più estremo delle possibilità di comportamento umano – incluso quello verbale –, è dovuta alla posizione eccentrica ricoperta dall'uomo:

Nella sua immediatezza l'uomo è in mediazione con se stesso, un essere-distanziato che certo non gli consente di scavalcare la propria ombra ma che comunque gliela lascia vedere. Questo avvedersi di sé lo segue costantemente, quale latente possibilità, in tutto il suo comportamento, di cui mostra i limiti fin dove resta sensato. Perciò egli ha la possibilità di non arenarsi semplicemente su questi limiti, bensì di comprenderli come tali, e dunque di guardare oltre essi. Se nell'inaggirabile plurivocità dei rimandi scopre la limitatezza del suo comportamento, ride. Se scopre questa stessa invalicabile limitatezza del suo comportamento nella totale assenza di rimandi, cioè nel venir meno della possibilità di dare una qualunque proporzione alla sua esistenza, allora quest'ultima lo sopraffà, allora piange²³.

In un certo senso, queste due modalità espressive rappresentano al meglio – e al contrario della “sublime” parola – l'imprescindibile legame terreno del vivente umano, la presenza di quel “fardello” corporeo col quale fa i conti in ogni circostanza, e nondimeno la sua più alta sfida a qualunque trasformazione storico-sociale²⁴.

In modo totalmente altro, anche la musica – una manifestazione espressiva di ben altro genere rispetto al riso e al pianto – è, a sua volta, da considerare come forma espressiva specificamente non verbale. Nonostante si nutra spesso di un intimo rapporto con la parola (specie qualora ricopra un ruolo semplicemente ausiliario), la

²² Ivi, p. 52.

²³ Ivi, p. 51.

²⁴ Id., *Il riso e il pianto*, cit., p. 47.

musica ha a che fare con una comunicazione autonoma, priva di elementi significanti: «mentre la lingua vive di un significato via via separabile dal suo accadere sonoro, la musica non conosce una tale separabilità. Un'opera musicale ha un suo senso che, abbracciando il decorso sonoro, gli assicura la sua connessione»²⁵.

IV. La funzione di incorporazione dei sensi

Nel volume *Anthropologie der Sinne*, uscito nel 1970, Plessner difende l'originalità del proprio lavoro estesiologico e la sua persistente attualità appellandosi al bisogno di rivalutare filosoficamente la sensibilità, evitando di cedere a una qualunque forma di sensismo. La strada giusta passa attraverso l'inserimento dell'essere umano nella dimensione biologica, senza dimenticare però che – come ogni vivente – egli costituisce un'unità architettonica, sia sul piano della composizione anatomica e funzionale sia nella sua relazione con l'ambiente. La vita del corpo è la risultante di un vicendevole e continuo accordo tra dimensione sensoriale e dimensione motoria, tra percezione e movimento (che non ha il significato del semplice cambiamento di luogo)²⁶. Questo accordo presuppone anche l'idea che qualunque prestazione sensoriale abbia a che fare con un rapporto "circolare" tra l'interno e l'esterno, con una condizione di coappartenenza del corpo (o del sé) all'ambiente. Da questo dipende la corrispondenza della molteplicità dei sensi con la molteplicità delle cose. «Nel commercio con le cose» – chiarisce Plessner – «attivo o contemplativo, voluttuoso o aggressivo, l'unità e il senso dei sensi giungono a reciproca pienezza»²⁷. La stimolazione scambievolmente di sensazione e movimento condetermina la collaborazione tra i sensi, nel dare origine, insieme, all'esperienza soggettiva e al mondo dei fatti:

L'occhio guida la mano, la mano conferma l'occhio. Nei modi che la nostra organizzazione sensibile ci mette a disposizione, nei modi del rapportarsi, del percepire, del sentire, si costruisce una corrispondente fisionomia del mondo: esso ha un aspetto, risuona, è palpabile [...]. Cia-

²⁵ Id., *Antropologia dei sensi*, cit., p. 53.

²⁶ Ivi, p. 13. Le affinità con le posizioni espresse dal neurofisiologo Weizsäcker sono evidenti: vd. V. VON WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig, G. Thieme, 1940.

²⁷ PLESSNER, *Antropologia dei sensi*, cit., pp. 74 e 77.

scun senso ha il proprio fondamento oggettuale in ciò che esso e solo esso lascia emergere. È lì per questo. Tutti insieme esibiscono complessivamente il molteplice. Tanti lati, tanti sensi; ma anche: tanti sensi, tanti lati. Il mondo fenomenico di apparizione corrisponde cioè al modo in cui ci si rivolge alle cose²⁸.

Grazie alla loro collaborazione, i sensi producono la rete esperienziale entro la quale quotidianamente ci muoviamo, fornendo i punti di riferimento del nostro orientamento pratico. La concordanza tra articolazione del mondo fenomenico (e quindi sensorialità) e agire umano non è tuttavia priva di limiti: tra ambito sensoriale e motricità si danno anche specifiche discordanze, le quali – precisa Plessner – «fanno un po' la grandezza e la miseria dell'uomo»²⁹. Si tratta dello iato in cui si insinua la consapevolezza, la condizione eccentrica stessa, che mentre offre al vivente umano il campo della libertà gli sottrae il puntello della certezza. È la situazione a cui si riferisce anche Heinrich von Kleist nel suo noto *Über das Marionettentheater*, descrivendo l'aggraziata sicurezza con cui un orso può facilmente superare le prestazioni di un valente schermitore³⁰. Diversamente dall'uomo, l'orso non deve riflettere per difendersi o attaccare, non ha la necessità di trovare una coordinazione funzionale; un animale è fermamente guidato nell'azione dal proprio istinto, e quelle discordanze tra ambiti gli sono estranee. L'uomo non è un tutt'uno con il proprio corpo; egli deve convivere con la necessità di trovare sempre nuovi equilibri psicofisici.

L'idea di un intreccio psicofisico, di un complesso viluppo di sensi e ragione, è centrale nell'estesiologia plessneriana, e si esprime al meglio nel concetto di «incorporazione» (*Verkörperung*). Il tema dell'incorporazione era stato trattato da Plessner già una ventina di anni prima, in un saggio dal titolo *Über die Verkörperungsfunktion der Sinne* (recuperato nella sua *Antropologia dei sensi*)³¹, dove sosteneva la necessità di estendere l'ermeneutica – vale a dire l'arte di interpretare produzioni spirituali – anche al loro sostrato sensibile e

²⁸ Ivi, p. 74.

²⁹ Ivi, p. 78.

³⁰ Vd. H. VON KLEIST, *Il teatro delle marionette* (1810), trad. it. di L. Traverso, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2005.

³¹ Il saggio venne pubblicato nel 1953, in «Studium Generale» (6, pp. 410-416), e poi riproposto come settimo capitolo di *Anthropologie der Sinne*, nel 1970; vd. PLESSNER, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 82.

determinare così «la compenetrazione di trame naturali e spirituali» nella natura dell'uomo³². I sensi "incorporano" i prodotti spirituali, anzitutto nel senso che danno consistenza e "incarnano" tutto ciò che potremmo intendere come generato da una ragione. Si potrebbe anche dire che proprio ciò che chiamiamo ragione si dà anzitutto nella percezione, e che persino la trascendenza e l'astrazione trovano la loro ragion d'essere nella corporeità: possiamo "essere un io" perché riusciamo a imparare a "sentirci un io".

Le modalità della incorporazione sono parzialmente sostituibili le une con le altre, ma solo entro certi limiti. I sensi, infatti, portano inevitabilmente con sé dei limiti precisi (benché non facili da individuare); giacché la sensibilità si dona esclusivamente per il tramite della natura corporea, di una certa materia, di determinate caratteristiche fisiche. Ma è proprio grazie al gioco di concordanze possibili e di inevitabili discordanze che all'uomo "si apre un mondo", anzi innumerevoli mondi, e la sua dimensione si espande al punto da divenire un ente «smisurato a se stesso»³³. Una condizione speciale, ma anche una condanna, che lo vede costretto ad apprendere passo dopo passo, a misurare continuamente se stesso, a progettarci.

La funzione di incorporazione dei sensi si mostra in ogni comportamento, nell'agire che dà forma al rapporto col mondo. È nell'incontro con la realtà oggettiva, a seconda delle materie sensibili incontrate di volta in volta dalla percezione e attraverso la cooperazione dei sensi, che si realizza e "prende corpo" il comportamento dell'essere umano, così peculiare, mediato, involuto. Le diverse modalità sensoriali che vi prendono parte possono bilanciarsi tra loro e, come si diceva, entro certi limiti sostituirsi reciprocamente. Questa trasponibilità modale, responsabile – sottolinea Plessner – del pregiudizio che ritiene il comportamento umano affatto privo di vincoli e «indifferente rispetto al materiale sensibile in cui si incorpora»³⁴ – è tanto maggiormente possibile quanto più il comportamento è guidato da pianificazione e articolazione di significati:

Grazie al nostro tipico esser-distanziati dal corpo e dagli oggetti del mondo circostante, la sostituibilità dei modi sensibili rispetto alle cose con cui abbiamo a che fare può avere un ruolo assai grande; precisa-

³² Ivi, p. 73.

³³ Ivi, p. 77.

³⁴ Ivi, p. 83.

mente essa attesta la sovranità dello spirito nei confronti del pur indispensabile legame corporeo. Sull'indipendenza del contenuto dall'espressione, linguistica o no, dell'idea creativa dal materiale e dal percorso che conducono a realizzarla, su ciò poggia la peculiarità del comportamento umano e la possibilità della sua evoluzione³⁵.

In un'indagine estesiologica, lo studio della funzione di incorporazione darà i suoi frutti migliori nella valutazione di casi limite, cioè laddove viene meno la varia complessione del materiale sensibile, che per lo più caratterizza il comportamento consueto, e la materia si presenta nella sua «purezza modale» – ad esempio come suono nel far musica – così da escludere la possibilità di sostituzione dello specifico modo sensibile³⁶. Ma è decisivo che questa funzione venga messa in rapporto all'esistenza corporea dell'essere umano, presa nella sua complessità. La “irrelata relazione” a cui dà luogo lo squilibrio, la disconnessione meccanica tra motricità e sensorialità, da cui proviene lo sviluppo della tipologia posizionale umana, dipende proprio – dice Plessner – da «un rapporto dell'uomo con sé *come* corpo e *rispetto* al suo corpo», dalla incorporazione, appunto³⁷. L'incorporazione, insomma, mette a fuoco tutta la complicatezza dell'intreccio tra essere e avere un corpo; un intreccio che se da un lato esclude che si possa trascinare l'ente eccentrico in una dimensione vetero-metafisica di pura spiritualità dall'altro sfugge al dissezionamento della quantificazione naturalistica. Una «estesiologia del corpo vivente» si profila dunque come compito tanto complicato quanto eminente.

ABSTRACT. – During the 19th century Helmuth Plessner, one of the most eminent philosophers in anthropology, gave rise to a theoretical view that crosses the dualism between body and soul in human nature and promotes the study of real human experience as a whole. His aestesiological research

³⁵ Ibid.

³⁶ Ivi, p. 84.

³⁷ Ivi, p. 87. L'incorporazione estesiologica, sottolinea M. Russo nella sua *Postfazione*, ha il proprio presupposto nella incorporazione come “struttura antropologica”; non a caso essa descrive anche il ruolo dell'attore, che in certo senso è un vero e proprio simbolo dell'essere umano (cfr. ivi, p. 120).

aims to point out the concrete value of sensibility in its intertwining with thought. All human consciousness depends on a singular relation between man and his own body (his “eccentricity”), and “incorporation” from senses is one of its leading concrete effects.