

The body and its surplus

T

Fiorenza Toccafondi

Attraverso il corpo: tipologie dell'espressione

«Negli atti di allegrezza spenti di fuor si legge com'io dentro avvampi», recita uno dei più celebri sonetti del *Canzoniere*: e per nascondere al «manifesto accoger de le genti» il suo stato d'animo, Petrarca non trovò altro «schermo» se non quello di rifugiarsi in luoghi solitari, privi di occhi umani, certo che questi – nelle sue manifestazioni corporee – avrebbero letto immediatamente la sua condizione interiore.

La suggestione di questi versi è sostanzialmente equivalente a ciò che Max Scheler intese affermare attraverso la messa a punto del «principio dell'indifferenza psicofisica» del corpo vivo e delle sue manifestazioni, un principio – vi sarà modo di constatarlo – che ebbe un indubbio rilievo anche nel quadro dell'antropologia filosofica. E occorre anche aggiungere – la storiografia lo ha da tempo riconosciuto¹ – che dopo i contributi di Schopenhauer e di Nietzsche la ripresa del tema della corporeità è legata (ancor prima che a Husserl) proprio al nome di Scheler, che ne fece oggetto specifico delle sue riflessioni – operandone una indagine fenomenologica – già negli anni tra il 1912 e il 1916: un arco temporale nel quale si collocano il primo e il secondo volume del *Formalismus* e la prima edizione del libro sulla simpatia². Si tratta altresì di anni nei quali – nel dibattito culturale di area

¹ Si veda B. Lorscheid, *Das Leibphänomen: Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1962, pp. 7-8.

² Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, parte I in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1 (1913), pp. 403-565, parte II in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 2 (1916), pp. 21-478, poi come libro Niemeyr, Halle 1916 e, con il titolo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyr, Halle 1921 (trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di*

tedesca – prese progressivo vigore anche l'interesse per i fenomeni espressivi, che assieme a quello della corporeità fu un tema di gran voga durante tutto il periodo di Weimar (al riguardo vi è persino chi ha parlato di una vera e propria «retorica del corpo»)³. Tra i principali autori che animarono questo dibattito vi furono sicuramente lo stesso Scheler, Ludwig Klages, Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Helmuth Plessner e Karl Bühler. E proprio l'eredità lasciataci dalle loro tesi, talvolta simili e talvolta confliggenti, sui temi della corporeità, dei fenomeni espressivi e del loro carattere plurivoco continua a rivelarsi – vi sono pochi dubbi al riguardo – densa e ricca di interesse.

1. Prendendo le mosse da Scheler, ciò che questi in primo luogo intese fare emergere è che la dimensione del *Leib*, del corpo vivo (tanto proprio che altri) si configura come un oggetto a cui corrisponde una intuizione precipua, essenziale e irriducibile al modo con cui tipicamente ci sono dati i corpi fisici (la dimensione dei *Körper*)⁴. Partendo dalla coscienza della proprio-corporeità (ossia del proprio corpo vivo), allorché – osserva Scheler – ci duole una mano e la tocchiamo con l'altra non dobbiamo «imparare» che la mano che ci duole è la stessa cosa che è toccata dall'altra mano e della quale abbiamo nel contempo una determinata immagine ottica: in altri termini, non dobbiamo stabilire connessioni tra quanto è dato alla coscienza interna e quanto è dato a quella esterna. «Il corpo proprio – si legge in *Die*

un personalismo etico, Bompiani, Milano 2013); Id., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Niemeyer, Halle 1913, nuova ed. rivista e ampliata col titolo *Wesen und Formen der Sympathie*, F. Cohen, Bonn 1923 (trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010). Nel 1912 il tema della corporeità è affrontato in Id., *Über Selbsttäuschungen*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», 1 (Heft 1), 1912, pp. 87-163, versione rivista e ampliata col titolo *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze: Vom Umsturz der Werte*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915 (trad. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154).

³ H. Lethen, *Cool Conduct. The Culture of Distance in Weimar Germany*, University of California Press, Berkeley 2002, p. 75.

⁴ Per una efficace ricognizione della distinzione tra Körper e Leib si può vedere J. Slatman, *The Körper-Leib distinction*, in A. Murphy, G. Salamon, G. Weiss (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2019, pp. 203-209. Sulla presenza della distinzione nell'ambito del dibattito contemporaneo si veda T. Fuchs, *Körper haben oder Leib sein*, in «Jahresschrift für skeptisches Denken», 41 (2011), pp. 122-137. Per una articolata disamina del tema della corporeità in Scheler cfr., oltre a B. Lorscheid, *op. cit.*, G. Cusinato, *Bio-semiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 57-100. Si veda anche R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne, Roma 2016.

Idole der Selbsterkenntnis – [...] ci è dato nella percezione interna ed esterna immediatamente [...] come il “medesimo”: è la “stessa mano” che io *vedo* qui e in cui *trovo già lì* questo *dolore*»⁵. Il che, appunto, è quanto dire che non percepiamo il nostro corpo – o le sue singole parti – come percepiamo gli altri oggetti materiali, poiché nel caso della nostra corporeità abbiamo immediata contezza del suo configurarsi come un fenomeno unitario, come una datità immediata caratterizzata da una coappartenenza di interno e di esterno. Il «dato di fatto» vissuto e indubitabile sta cioè in una «immediata unità di identità» tra la coscienza interna del proprio corpo (*Leib*), dei suoi stati, delle sue «condizioni di salute» e quanto di esso ci è dato attraverso la percezione esterna: l'oggetto corpo-vivo, il *Leib*, si afferma perciò come «un fenomeno originario» che è dato dall'esterno e dall'interno in una identità «pre-data» («*vor-gegeben*»), come «uno stato di fatto fenomenico assolutamente unitario». Precisamente in ragione di queste caratteristiche, la propria corporeità si afferma come un fenomeno che è a un tempo tanto psichico quanto fisico, come un fenomeno unitario di esterno e interno e che, proprio per questo, è essenzialmente indifferente e non toccato da questo tipo di alternative (interno/esterno, psichico/fisico)⁶.

Ma è altresì convinzione di Scheler che la precipuità di una intuizione siffatta, che la essenziale diversità tra le forme di datità del corpo-vivo e quelle che caratterizzano la dimensione delle cose inanimate non attiene solo alla sfera dell'autoaffezione, dell'esperienza che un soggetto fa del proprio corpo: investe anche la percezione degli altri corpi viventi. Per suo conto, l'ambiente a cui l'organismo si rapporta non solo non è una realtà neutra e indifferenziata già nelle sue componenti precipuamente fisiche (è infatti a suo avviso la dimensione assiologica, l'esperienza dei valori – a partire da quelli dell'utile e del dannoso – a permeare selettivamente l'intuizione naturale del mondo e la sua pre-comprensione). L'ambiente presenta anche una differenziazione radicale tra le modalità con cui ci sono date le componenti biotiche e quelle abiotiche: in buona sostanza, percepire nell'ambiente un «corpo vivo» è cosa del tutto diversa dal percepire una qualsiasi cosa inanimata⁷.

Questa visione delle cose trova il suo caposaldo nella tesi che tanto il fatto che la percezione di un altro essere vivente abbia tali caratteristiche, quanto l'aver contezza che ogni essere vivente ha un «suo corpo proprio»

⁵ M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, cit. (trad. it., p. 86).

⁶ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit. (trad. it., p. 779). Cfr. anche M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, cit. (trad. it., p. 87).

⁷ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit. (trad. it., pp. 783, 787, 789 *passim*).

così come il mio corpo proprio mi è dato come «mio», come un corpo («per me») non sono il frutto dell'apprendimento, di fenomeni proiettivi o di processi e conclusioni di tipo analogico (come vedremo più sotto). Si tratta, piuttosto, di datità – fenomenologiche e ontologiche insieme – che incontriamo direttamente nel mondo attraverso una tipologia di fenomeni del tutto peculiari: i fenomeni espressivi. Se sono le ragioni che abbiamo visto a far sì che il *Leib* considerato «in se stesso» appartenga a una dimensione del tutto indipendente da quella dei *Körper*, sono proprio i fenomeni espressivi a far sì che il *Leib* considerato «nel suo ambiente», ossia nei suoi comportamenti e nelle sue manifestazioni, si configuri per chi lo osserva come un contenuto altrettanto specifico, fondamentale e originario dell'ambiente medesimo: «Il fatto [...] che siano presenti “vissuti” ci è dato nei fenomeni espressivi – e [...] non tramite conclusioni bensì “immediatamente” – proprio nel senso di un “percepire” originario: noi percepiamo la vergogna nell'arrossire, la gioia nel ridere»⁸. Quanto Scheler viene così ad affermare è la non coincidenza tra contenuti espressivi e contenuti percettivi comunemente intesi, facendo corrispondere ai fenomeni espressivi un tipo di percepire che eccede le pure e semplici caratteristiche fisico-materiali dei percetti. I fenomeni espressivi altrui – ed è appunto questo uno dei punti focali delle sue analisi – sono fatti esterni nei quali ciò che percepiamo è, contemporaneamente, anche l'interno e per tale ragione – esattamente come il *Leib* considerato in se stesso – sono fenomeni percetti come indifferenti alla distinzione tra psichico e fisico, tra interno ed esterno. La comprensione della gioia di un volto è diretta e immediata proprio in ragione di tale indifferenza, una immediatezza che certamente non sarebbe tale se percepiamo i movimenti espressivi del corpo altrui, e cioè quanto avviene sulla superficie di questo, come percepiamo i movimenti e le variazioni che interessano i corpi inanimati (*Körper*). In buona sostanza, ciò che Scheler giunge a sostenere è la tesi di un nesso naturale tra le espressioni di base e il loro significato: le prime, cioè, rimandano direttamente al secondo, lo rendono immediatamente visibile.

2. Scheler è dell'avviso che proprio il mancato riconoscimento del fatto che, a livello di base, che ciò che percepiamo nell'espressione dell'altro sono anche i suoi vissuti, ossia ciò che l'altro prova, è quanto soggiace alle teorie secondo le quali la nostra comprensione dei vissuti altrui sarebbe da ricondurre a meccanismi di proiezione (come accade nella teoria lippsiana) o a processi di tipo analogico. Secondo la teoria di Theodor Lipps, un impulso

⁸ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., p. 44).

istintivo ci indurrebbe a imitare internamente le espressioni, la mimica o i gesti di un corpo estraneo quando ne siamo al cospetto. Tale imitazione riprodurrebbe in noi vissuti psichici provati in prima persona; un impulso altrettanto naturale ci porterebbe infine a trasferire sul corpo osservato i vissuti psichici che abbiamo in noi così riprodotto⁹. Questo modello di spiegazione, secondo Scheler, è però palesemente insoddisfacente, poiché non si avvede che quanto viene proiettato sull'altro sono l'io e i vissuti dell'osservatore, mentre ciò di cui occorre dar conto è perché abbiamo una naturale certezza di «io individuali psichici altrui» e di vissuti che riconosciamo come loro, e non come nostri. Vissuti, per altro, che siamo in grado di individuare nelle espressioni e nei gesti altrui anche quando si tratta di vissuti di cui mai abbiamo fatto direttamente esperienza, ossia che non rientrano nel nostro bagaglio esperienziale: dalla tristezza più cupa alla disperazione più profonda, dal malanimo, il livore o l'invidia che cogliamo nello sguardo dell'altro all'angoscia mortale di chi sta annegando¹⁰. A difficoltà non minori sono esposte secondo Scheler le teorie secondo le quali la nostra capacità di riconoscere uno psichico altrui sarebbe da ricondurre a un vero e proprio ragionamento per analogo. Secondo modelli esplicativi siffatti (dei quali fu sostenitore John Stuart Mill e, nella contemporaneità di Scheler, Benno Erdmann) la somiglianza tra i movimenti compiuti dal soggetto osservante in concomitanza con determinate emozioni o esperienze interiori e i movimenti o la mimica di un corpo osservato permetterebbe al primo di dedurre la presenza nel secondo di un io che prova determinati affetti. Scheler certamente non nega che quando esperiamo determinate emozioni (di rabbia, di gioia e via dicendo) abbiamo coscienza delle nostre reazioni e dei nostri movimenti corporei. Tuttavia, se è vero che ne siamo coscienti, è anche vero che non siamo in grado di osservare, come se potessimo osservarci in uno specchio, la minuta delle reazioni, dei movimenti, della mimica facciale associata alle emozioni che proviamo. Ma anche ammettendo che una simile esaustiva osservazione si rivelasse possibile, il ragionamento analogico non potrebbe portare a concludere l'esistenza nel corpo osservato di un io diverso dal proprio, ma solo a concludere che l'io dell'osservatore sarebbe dato ancora una volta nel corpo che viene osservato: affermare il contrario, infatti, trasformerebbe il ragionamento in una fallacia deduttiva, ovvero in una

⁹ Al riguardo cfr. per esempio Th. Lipps, *Aesthetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», 22 (1900), pp. 415-450.

¹⁰ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., pp. 228-229, 74-76 *passim*, p. 46).

quaternio terminorum, poiché i termini del sillogismo diverrebbero quattro (includendo anche l'io dell'altro) e non tre. Per non essere fallace, insomma, il ragionamento dovrebbe arrivare a conclusioni delle quali un io diverso dal proprio non fa parte: a) Tutti i miei movimenti di questo tipo manifestano il mio io; b) Y ha movimenti di questo tipo; c) Y manifesta il mio io¹¹.

A sostegno dell'idea secondo la quale è in modo immediato e del tutto naturale «che riteniamo di avere direttamente nel sorriso la gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nell'arrossire la sua vergogna, nelle mani giunte la sua preghiera, nello sguardo tenero dei suoi occhi il suo amore, nel digrignare i denti la sua rabbia, nel pugno minaccioso la sua minaccia, nel suono delle sue parole il significato di ciò che vuol dire ecc.»¹² Scheler ricorre anche al «dato di fatto fenomenologico», descrittivamente inteso. Disponendoci su questo terreno, ci si può a suo avviso rendere conto che, normalmente, non traiamo alcuna conclusione nel valutare la relazione tra espressione e vissuto corrispondente. È allorché temiamo di aver frainteso il nostro interlocutore o ci rendiamo conto che questo sta mentendo o simulando che operiamo delle «conclusioni»: quando per esempio sospetto che il mio interlocutore sia in malafede o voglia ingannarmi – osserva Scheler – sono «costretto a supporre un'*inadeguatezza* di vissuto e espressione»: il che è quanto dire che è quando la relazione naturale tra espressione e vissuto sottostante si intacca o è minata da qualche sospetto che «comincio a “trarre conclusioni”». E ciò che non deve sfuggire, fa notare Scheler, è proprio questo, ovvero che a figurare nelle premesse di queste conclusioni vi è una assunzione tacita, originaria, primitiva concernente il fatto che tra vissuto interno ed espressione percepita vi è una naturale aderenza e reciprocità: le nostre conclusioni – osserva Scheler – «presuppongono [...] tali percezioni immediate»¹³.

Latino Pacato Drepanio – su cui si soffermano Bühler e Johann Jakob Engel, dei quali vi sarà modo di occuparsi più avanti – nel Panegirico per Teodosio imperatore (389 d.C.) scriveva che «i più reconditi affetti disvela il volto traditore, sì che nello specchio della fronte sta l'immagine dell'anima»¹⁴. Alla luce di quanto si è appena terminato di dire merita di

¹¹ *Ivi* (trad. it., p. 227).

¹² *Ivi* (trad. it., p. 243).

¹³ *Ivi* (trad. it., p. 244).

¹⁴ «[...] ita intimos mentis adfectus proditor vultus enuntiat, ut in speculo frontium imago exstat animorum».

Il passaggio del Panegirico per Teodosio è citato in K. Bühler, *Ausdruckstheorie: das System an der Geschichte aufgezeigt*, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1933 (trad. it. *Teoria dell'espres-*

essere notato che l'osservazione dell'illustre retore della Gallia, se considerata nella prospettiva di Scheler, necessita di essere corretta (o in ogni caso esplicitata) in ragione del fatto che il volto e il corpo – a un livello di base, immediato e naturale – di per sé non sono traditori. Di tradimento si può parlare in due casi, nei quali entra in gioco la volontarietà o un uso deliberato dell'espressività naturale. Ciò è quanto accade o quando (come nel caso di Petrarca) vi è la volontà di nascondere agli altri la propria condizione interiore ma le manifestazioni corporee sopravanzano (e dunque tradiscono) siffatta volontà. Oppure quando il nostro interlocutore intende ingannarci sui suoi reali pensieri o sentimenti ma qualche dettaglio delle sue manifestazioni corporee (per esempio l'espressione degli occhi) rivela la finzione. Tuttavia, osserva Scheler riflettendo su una eventualità siffatta, il fatto che capiamo direttamente dall'espressione dei suoi occhi che l'altro pensi o provi qualcosa di diverso da ciò che dice significa che siamo qui di fronte a una percezione che «lacerata il nesso a me noto tra il suo vissuto e la sua “espressione naturale”». In buona sostanza, realizziamo che l'altro mente direttamente nella dimensione percettiva: percepiamo il suo mentire, insomma, ed è ciò che percepiamo che ci porta ad affermare «lei pensa qualcosa di diverso da ciò che dice»¹⁵. Il corpo, anche in questo caso, diviene sì traditore, ma perché giustappunto non si allinea perfettamente alla volontà del soggetto, e più precisamente al suo preordinato e deliberato intento di mentire o ingannare. Fatte salve queste circostanze, tuttavia, come ammonirà anche Wittgenstein non siamo certo incauti quando assumiamo che il sorriso di un lattante o il guaito di un cane non tradiscono, non simulano alcunché ed esprimono – rispettivamente – gioia e dolore; la menzogna, il tradimento e la simulazione – si legge nelle *Philosophische Untersuchungen* – sono “giochi” che abbiamo appreso con il linguaggio, mentre non sono proprie – di per sé – dell'espressività naturale del corpo¹⁶.

L'odierna riflessione fenomenologica sulle scoperte neuro-scientifiche contemporanee (e in modo particolare su quella dei neuroni specchio) mostra una decisa valorizzazione dell'impianto generale della teoria di Scheler. Ciò avviene nel quadro delle riflessioni sull'empatia e, in particolare, a pro-

sione. *Il sistema alla luce della storia*, Armando, Roma 1978, p. 60) e in J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, August Mylius, Berlin 1785-1786 (trad. it. *Lettere intorno alla mimica. Tra scienza dell'uomo e scienza dell'attore*, AAR, Napoli 2013, p. 372, https://www.actingarchives.it/images/Books/Lettere_sulla_mimica.pdf).

¹⁵ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., p. 244).

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1968; nuova ed. 1999, §§ 249-250).

posito delle considerazioni critiche sviluppate sui concetti di analogia, di simulazione, di riproduzione e di proiezione che in diversi modi ricorrono in alcuni dei più rappresentativi approcci contemporanei riconducibili alle «Teorie simulazioniste». Questa famiglia di teorie presenta in realtà diverse varianti, ma quella più pregnante riguarda il tipo di simulazione (esplicita o implicita, ossia cosciente o non cosciente) che viene utilizzato. Molto brevemente, per le teorie della simulazione esplicita comprendiamo gli stati mentali altrui, da una parte, perché ben conosciamo le nostre emozioni e i nostri stati mentali e, dall'altra, perché avvertiamo un forte senso di analogia tra noi e gli altri: al cospetto delle manifestazioni corporee altrui, una cosciente simulazione immaginativa che si avvale di stati mentali o emozionali che sono stati nostri e di una loro proiezione sull'altro ci permetterebbe di metterci nei panni di questo¹⁷. Nelle versioni simulazioniste di tipo implicito, invece, la simulazione non è assimilata a un processo cosciente, bensì a un processo sub-personale¹⁸ e per alcuni consiste in una automatica simulazione di tipo neuronale¹⁹. A fronte di un quadro siffatto, quanto di Scheler viene oggi rivalutato è l'idea di un «percepire originario» in grado di rilevare immediatamente nei fenomeni espressivi altrui un contenuto di senso che eccede il mero contenuto materiale dei percetti medesimi: di cogliere in questi, come si è visto, ciò che l'altro prova, al di là del fatto che i vissuti che vengono rilevati abbiano fatto parte o meno del bagaglio esperienziale dell'osservatore. La valorizzazione che è oggi in essere in ambito fenomenologico di questa prospettiva avviene sia nel quadro delle critiche mosse alle teorie simulazioniste di tipo esplicito per il loro utilizzo più o meno diretto di strumenti teorici ritenuti o poco esaustivi o oltremodo problematici (a partire dalle nozioni di proiezione e di analogia), sia in riferimento alle teorie simulazioniste di tipo implicito e a quanto la neurofisiologia può suggerire sull'esperienza dell'altro in seguito alla scoperta dei neuroni specchio. Secondo queste letture fenomenologiche, infatti, risulta problematico sostenere che i neuroni “simulano”. Per questo motivo – viene osservato – non è tanto un meccanismo di simulazione, bensì l'idea di un innesco percettivo, di una

¹⁷ Cfr. al riguardo A.I. Goldman, *Interpretation Psychologized*, in «Mind and Language», 4 (1989), pp. 161-185 e Id., *Simulation theory and mental concepts*, in J. Doherty, J. Proust (eds.), *Simulation and Knowledge of Action*, John Benjamins, Amsterdam 2002, pp. 1-19.

¹⁸ R. Gordon, *Radical Simulationism*, in P. Carruthers, P.K. Smith (eds.), *Theories of theories of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 11-21.

¹⁹ V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata, intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 293-326.

immediata reattività neuronale a una ben precisa tipologia di *percepta* che potrebbe rendere meglio ragione di quanto emerso in seguito alla scoperta del sistema specchio. Il che, in buona sostanza, è del tutto convergente con la direzione di indagine che Scheler aveva cercato di accreditare²⁰.

3. Circa gli esempi portati da Scheler sul rapporto immediato che lega espressione di base e vissuto soggiacente («riteniamo di avere direttamente nel sorriso la gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nell'arrossire la sua vergogna, nelle mani giunte la sua preghiera, nello sguardo tenero dei suoi occhi il suo amore [...]»²¹) merita aprire un inciso sul particolare gesto delle mani giunte, che ci offre la possibilità di introdurre il punto di vista di un autore, Ludwig Klages, col quale – in tema di espressività – nei primi decenni del Novecento (a partire dallo stesso Scheler) difficilmente si poteva evitare di confrontarsi: non per nulla, nel 1933, quando Karl Bühler diede alle stampe *Ausdruckstheorie: das System an der Geschichte aufgezeigt* non mancò di ascrivere proprio a Klages il merito di avere portato gli stimoli più fruttuosi in questo ambito di discussione²².

Venendo al gesto delle mani giunte, si tratta di un esempio che fa riferimento a un atto il cui significato era stato affrontato dal filologo e lessicografo Hensleigh Wedgwood in *On the Origin of Language* (1866)²³ – un'opera influente e che fu di particolare importanza anche per Charles Darwin. La natura del gesto era stata discussa anche da Klages, ma con esiti del tutto diversi da quelli di Scheler, essendo a suo avviso da rubricare tra i gesti pantomimici o «raffigurativi», e non «espressivi». La distinzione tra queste due tipologie di gesti – quelli espressivi (come per esempio la mimica facciale del dolore) e quelli pantomimici, raffigurativi e deittici (a partire dal semplice dito che indica) – è tracciata in *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, dove la seconda tipologia (assieme all'andatura eretta, il pollice opponibile, l'uso di utensili e del fuoco, le facoltà del giudizio e del linguaggio) è annoverata tra le caratteristiche precipue dell'essere umano²⁴.

²⁰ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York 2008 (trad. it. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 263-279). Cfr. anche S. Gallagher, *Simulation Trouble*, in «Social Neuroscience», 2 (2007), pp. 353-365.

²¹ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., p. 243).

²² K. Bühler, *op. cit.* (trad. it., p. 34).

²³ H. Wedgwood, *On the Origin of Language*, Trübner & Co., London 1866.

²⁴ Al riguardo, si può trovare più di un riscontro nella ricerca neuroscientifica contemporanea e, in particolare, negli studi condotti sul sistema specchio. Per esempio, mentre nell'uomo il sistema specchio si attiva anche al cospetto di pantomime di azioni transitive (ossia di azioni con

Il cane, per esempio, già non ci comprende quando ci riferiamo a qualcosa semplicemente indicandola proprio perché, in questo gesto, «il fondamento della significazione» non sta nel movimento in sé e nelle conseguenze che esso può avere su di lui (come per esempio nel caso del gesto che facciamo quando vogliamo togliergli qualcosa), bensì nella capacità – che l'animale non possiede – di raffigurarsi la linea di prolungamento della direzione indicata dal dito. Ma tornando a ciò da cui siamo partiti, uno dei più antichi gesti di preghiera usati dagli esseri umani è quello delle braccia alzate e delle mani aperte: un gesto evidentemente espressivo, osserva Klages, essendo diretta manifestazione di un sentire che è totalmente preda di uno stato di entusiasmo. Il gesto cristiano delle mani giunte, invece, è appunto un gesto simbolico-raffigurativo, che deriva dall'azione latina del *dare manus*, ossia della sottomissione del prigioniero che porge le mani al vincitore affinché questi possa legarle (qui Klages si rifà appunto a *On the Origin of Language* di Wedgwood²⁵). Tra gli esempi portati da Scheler circa la natura immediata del rapporto tra vissuto e espressione, dunque, non vi è dubbio che quello della preghiera risulta essere – alla luce delle riflessioni che proprio a questo gesto Klages aveva dedicato – il più cursorio e meno convincente.

La differenza tra *Körper* e *Leib* e l'essenziale correlazione tra *Leib* e fenomeni espressivi di base prospettate da Scheler rappresenta – non vi è alcun dubbio – un patrimonio di idee che fu di primo rilievo anche nel quadro dello sviluppo dell'antropologia filosofica. Ciò è quanto emerge chiaramente dal denso, ricco e articolato saggio scritto a quattro mani da Plessner (che di Scheler fu assistente a Colonia) e Buytendijk: *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs*, uscito nel 1925. E sarà ancora nel solco di Scheler che, anche successivamente, in Plessner risulteranno centrali la distinzione tra *Körper* e *Leib*, tra corpo fisico

un oggetto, che nella pantomima ovviamente non è presente), ciò non accade nel caso della scimmia. Cfr. su questo G. Buccino, F. Binkofski, G.R. Fink, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, R.J. Seitz, K. Zilles, G. Rizzolatti, H.J. Freund, *Action observation activates premotor and parietal areas in a somatotopic manner: an fMRI study*, in «European Journal of Neuroscience», 13 (2001) pp. 400-404 e P.F. Ferrari, V. Gallese, G. Rizzolatti, L. Fogassi, *Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex*, in P.F. Ferrari, V. Gallese, G. Rizzolatti, L. Fogassi, *Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex*, in «European Journal of Neuroscience», 17 (2003), pp. 1703-1714.

²⁵ L. Klages, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», 2 (1913), pp. 261-349, versione ampliata e riveduta col titolo *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Barth, Leipzig 1921 (trad. it. *Espressione e creatività*, Marinotti, Milano 2015, pp. 105-107 *passim*).

e corpo vivo, e la considerazione del *Leib* e delle sue manifestazioni come unità indifferenti alla distinzione tra psichico e fisico, tra interno ed esterno²⁶. Circa il saggio scritto con Buytendijk, uno dei suoi motivi caratteristici è precisamente l'idea che la percezione di una immagine espressiva presenta «fenomenicamente il [suo] senso», si configura di per sé come una «incarnazione sensibile di un senso»²⁷ proprio perché – osservano i due autori in un passaggio dall'eco inequivocabilmente scheleriana – è indifferente alle polarità «sensibilità e spiritualità», «physis e psyche»²⁸. Quelle offerte dai fenomeni espressivi sono perciò delle «immagini di senso» (*Sinnbilder*) che possiedono una salienza percettiva non solo potentissima, ma anche del tutto precipua. Proprio alla enucleazione delle caratteristiche di questa salienza Klages aveva portato contributi di prima importanza, a partire dal legame tra determinate espressioni e determinate tipologie di movimento: la direzione verso l'alto della gioia, verso il basso o all'indietro della paura, di urto in avanti della rabbia²⁹. Aspetti della teoria di Klages, questi, di indubbia vitalità, della quale si può trovare più di una testimonianza anche nella produzione successiva di Plessner: «la corporeità – si legge ad esempio in *Lachen und Weinen* giustappunto nel solco di Klages – (in quanto organo espressivo) è anima, così come l'anima (in quanto forma impulsiva) è il senso della corporeità vitale: la gioia è ciò che solleva, ci espande, ci spinge verso l'esterno, ci dischiude; la rabbia ciò che [...] ci rinchiude, ci spinge all'urto (culminando nel pugno serrato [...])»³⁰. Nel loro testo, Buytendijk

²⁶ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. IV (trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 50 s., 55, 97 s.). Sui temi della corporeità e dei fenomeni espressivi in Plessner si possono vedere A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner: corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2009; V. Rasini, *L'espressione non verbale: il riso e il pianto in Plessner*, in «Rivista Italiana di filosofia del Linguaggio», 2, VII (2013), pp. 123-135. Si veda anche S. Tedesco, *Forme viventi. Estetica e antropologia dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008.

²⁷ F.J.J. Buytendijk, H. Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs*, in «Philosophischer Anzeiger», 1 (1925), pp. 72-126, ora in H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, vol. VII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 67-129, pp. 90 s. *passim*.

²⁸ *Ivi*, pp. 88 s.

²⁹ L. Klages, *op. cit.* (trad. it., pp. 47-48, 108-109).

³⁰ H. Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens* (1941), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, vol. VII, pp. 201-387 (trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2007², p. 107. Cfr. anche p. 95).

e Plessner prendono però radicalmente le distanze dalla teoria di Klages (che nella letteratura del tempo era nota come *Bildertheorie*, teoria delle immagini) nel momento in cui essa sembrava portare a una vera e propria assolutizzazione delle «immagini di senso» (*Sinnbilder*) offerte dai fenomeni espressivi, ossia a far ritenere che la comprensione delle espressioni fosse rigidamente ed esclusivamente garantita da «un inventario a priori», da una sorta di «alfabeto mimico originario»³¹. Su questo nodo problematico Plessner si era già soffermato in *Einheit der Sinne* (1923) e su di esso tornerà ad insistere anche in *Lachen und Weinen*. Talvolta – e questo è ciò che per suo conto non deve sfuggire – l'immagine espressiva (*Ausdrucksbild*) può non possedere di per sé stessa una chiara e netta univocità di senso. Il rossore del volto – che può essere compatibile tanto con la vergogna che con la collera – o lo stesso pianto – compatibile sia col dolore che con la commozione – ne sono esempi emblematici³². Come emerge anche dallo scritto con Buytendijk, anche per dar conto della comprensione dei comportamenti espressivi di base occorre perciò riconoscere il concorso di due fattori: da una parte la menzionata indifferenza del comportamento del corpo vivo alle alternative psichico/fisico e, dall'altra, la relazione con le circostanze in cui le manifestazioni espressive hanno luogo. Quando l'immagine espressiva risulta di incerta interpretazione, ciò che permette di conferirle il significato appropriato è cioè la situazione, il contesto, «l'unità relazionale» tra il corpo (*Leib*) dell'altro e l'ambiente con cui questo, nel momento in cui è osservato, interagisce³³. Per i due autori, proprio per questo mancato riconoscimento Klages dà prova di non essersi affrancato del tutto dal rigido determinismo della fisiognomica classica e, di converso, di non aver tenuto conto del ruolo essenziale che occorre assegnare alla dimensione dell'«intenzionalità ambientale del corpo vivo»³⁴.

4. Un altro terreno che diversifica fortemente la prospettiva di Plessner e quella di Klages ci permette di introdurre una tipologia di espressioni diversa da quelle di tipo immediato, naturale delle quali ci siano occupati sin qui: le espressioni legate alla volontarietà o da ricondurre ai codici culturali, alla tradizione di appartenenza dell'individuo; in buona sostanza, quella dimensione mediata o ricodificata a fini sociali e comunicativi di gesti

³¹ *Ivi* (trad. it., p. 109).

³² *Ivi* (trad. it., p. 103).

³³ F.J.J. Buytendijk, H. Plessner, *art. cit.*, pp. 105, 108, 125, 122 s., 126 *passim*.

³⁴ *Ivi*, p. 122.

e mimica che attiene precipuamente alla condizione umana³⁵. Plessner vi aveva prestato attenzione sin da *Einheit der Sinne* (1923) e vi ritorna in *Lachen und Weinen*. L'alzare le spalle, lo scuotere il capo, lo strizzare l'occhio pongono in essere una tipologia di comportamenti espressivi che si configurano come dei veri e propri linguaggi non verbali³⁶, e più precisamente come un «linguaggio gestuale» volontario che si diversifica profondamente dalla mimica naturale e dalle caratteristiche che di questa sono proprie: l'«immediatezza», l'«involontarietà», la fusione tra immagine espressiva e «contenuto di senso» (*Sinngehalt*)³⁷. Ed è precisamente su questo punto che le prospettive di Plessner e di Klages mostrano di nuovo – non vi è alcun dubbio – di divergere profondamente. La concezione del secondo faceva sì che quanto risultava riconducibile a una scelta deliberata venisse estromesso dalla categoria dell'espressività umana: da questa venivano perciò espunte tutte le manifestazioni espressive deliberatamente poste in essere dal soggetto (più sotto, quando affronteremo la prospettiva di Kark Bühler, vi sarà modo di soffermarvisi nuovamente) oppure risultanti da tradizioni, culture, convenzioni. Del tutto diversa è invece la posizione di Plessner, che individua due diverse dimensioni dell'espressività. La prima, che è immediata e naturale, è una prerogativa tanto dell'uomo che del mondo animale. La seconda presenta invece tratti precipi e distintivi collegati alla riflessività e all'autocoscienza dell'uomo, alla dimensione dell'intersoggettività, della relazione con l'altro, della comunicazione e più in generale a uno dei principi-chiave della prospettiva di Plessner: quello della «posizionalità eccentrica», con cui egli caratterizza e differenzia la condizione dell'essere umano rispetto a quella degli animali non umani.

Il principio è assai noto e basterà riassumerlo molto brevemente. Se da un lato l'animale ben governa la sua corporeità, la dirige nell'ambiente nel qui e nell'ora (il che è quanto Plessner intende con centro posizionale), dall'altro tutto ciò non diviene per lui «osservabile» (*bemerkbar*): l'animale non umano, in altri termini, non dispone di capacità meta-rappresentative e di distanziamento dalla sua corporeità e dal suo posizionamento nel mondo circostante³⁸. Ciò è precisamente quanto l'uomo è in grado di fare: distanziarsi dal suo corpo e dal suo ambiente, proiettarsi fuori dal centro posizionale che occupa,

³⁵ H. Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, vol. III, pp. 7-315, p. 55 ss., pp. 241-242.

³⁶ H. Plessner, *Lachen und Weinen*, cit. (trad. it., p. 90).

³⁷ *Ivi*, trad. it., pp. 94-96 *passim*.

³⁸ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen*, cit. (trad. it., p. 263).

oggettivare tanto se stesso che il mondo in cui si muove, rendersi spettatore di se stesso per così dire. L'uomo, in altri termini, non solo vive qualcosa, ma guarda e vive il suo vivere qualcosa³⁹. In questo quadro, laddove l'espressività che si ricollega alla sfera meta-rappresentativa appartiene alla dimensione precipuamente umana e permette di istituire una forma di attiva distanza da contesti e situazioni, l'espressione naturale è invece immediata e non intenzionale «manifestazione [...] di vita»⁴⁰. Di siffatta manifestazione sono esempio anche i fenomeni del riso e del pianto. Grazie alla dimensione psichica, riflessiva e razionale, l'essere umano riesce infatti a mantenere una distanza nei confronti del proprio corpo e del proprio mondo, come pure a istituire un equilibrio tra le due dimensioni riconducibili – rispettivamente – all'essere un corpo (*Leibsein*) e all'avere un corpo (*Körperhaben*), ossia all'essere un corpo proprio, vissuto e controllato anche riflessivamente e all'avere un corpo oggettuale, fisico-fisiologico⁴¹. La caduta da questa consueta «altezza» si verifica quando vi è una messa in scacco di questa distanza e di questo controllo, una messa in scacco che determina la resa, l'abbandono a coercitivi processi fisiologici: il riso o il pianto, appunto⁴². In questo quadro, se il riso e il pianto vanno a ricollocarsi nella dimensione dell'espressività naturale, il sorriso è una espressione da ascrivere invece alla dimensione meta-rappresentativa: esso – infatti – non solo non indica una capitolazione, un abbandonarsi alle circostanze che ci sovrastano, ma presuppone tanto una comprensione quanto una presa di distanza dalle circostanze medesime, mettendo capo a una vera e propria rifunzionalizzazione dell'espressione naturale in chiave comunicativa⁴³. L'uomo, così Plessner, «quando ride e quando piange [...] è la vittima della propria altezza eccentrica: quando sorride la manifesta»⁴⁴. Proprio la dimensione meta-rappresentativa di cui si è detto sarebbe al contrario di per sé sufficiente, nell'ottica di Klages, per espungere il sorriso dalla categoria delle manifestazioni autenticamente espressive.

Un nucleo problematico analogo caratterizza le principali linee-guida della trattazione bühleriana contenuta nell'*Ausdruckstheorie*: da una parte,

³⁹ *Ivi* (trad. it., p. 263, pp. 313-316).

⁴⁰ H. Plessner, *Das Lächeln* (1950), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, vol. VII, pp. 419-433 (trad. it., *Il sorriso*, in «aut aut», 282 (1997), pp. 153-163, p. 159).

⁴¹ H. Plessner, *Lachen und Weinen*, cit. (trad. it., p. 78).

⁴² *Ivi* (trad. it., pp. 62 ss.).

⁴³ H. Plessner, *Das Lächeln*, cit. (trad. it., p. 159).

⁴⁴ H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio Humana*, in G. Mann, A. Heuss (Hrsg.) *Propyläen-Weltgeschichte*, Ullstein, Frankfurt-Berlin 1961 (trad. it. *Conditio humana*, in *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, Mondadori, Milano 1967, vol. 1, pp. 27-93, p. 86).

l'interesse per i gesti, la mimica, la dimensione non verbale della comunicazione e, dall'altra, la messa in rilievo dell'importanza rivestita dalla sfera delle elaborazioni cognitive nella comprensione della mimica corporea. Come già Plessner, la principale critica che anche Bühler rivolge a Klages è di aver considerato come fenomeni precipuamente espressivi solo quelli completamente svincolati dalla volontarietà e di aver perciò estromesso dalla loro sfera gesti, movimenti e mimiche con i quali il corpo è fatto deliberatamente strumento per manifestare (ovvero per esprimere) pensieri, sentimenti, emozioni, intenzioni. Bühler si concentra con particolare profondità sui fenomeni espressivi nei quali vi è un riferimento a qualcosa che, per un verso, non rientra in quanto ad un osservatore esterno è effettivamente dato sul piano percettivo e che, per un altro verso, proprio la gestualità del corpo osservato e il concorso di fattori cognitivi, immaginativi e interpretativi rendono disponibile. Precisamente in questo quadro, Bühler attira l'attenzione sulla figura di Engel, filosofo popolare dell'Illuminismo tedesco, le cui *Ideen zu einer Mimik* (1785-86) proprio nell'*Ausdruckstheorie* bühleriana hanno trovato – nella cultura di area tedesca – una prima e importante valorizzazione.

Nella grande e influente opera sul linguaggio *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934), Bühler – confrontandosi con la Prima delle *Logische Untersuchungen* di Husserl – porterà un contributo sostanziale alla chiarificazione teorica dei termini deittici come *qui, là, ora, oggi, io, tu* ecc. riconducendoli alla matrice “biologica” del linguaggio, ai suoi aspetti comunicativi, all'ancoramento corporeo e situazionale che stanno all'origine dello scambio segnico. Si tratta infatti di termini che non possono essere considerati propriamente come termini simbolici in senso stretto. Sono piuttosto dei segni il cui riferimento è determinato di volta in volta dal concreto «campo di indicazione» connesso direttamente alla situazione in cui avviene lo scambio dialogico: «che cosa indichino “qui” e “là” dipende dalla posizione del parlante, allo stesso modo che il riferimento di “io” e “tu”, invertendosi i ruoli di emittente e di ricevente, passa da un partner all'altro»⁴⁵. Pur essendo presente anche nella *Sprachtheorie*, nell'*Ausdruckstheorie* l'attenzione si concentra invece su un altro (e assai particolare) tipo di deissi, che proprio nelle menzionate *Ideen zu einer Mimik* trova delle esemplificazioni paradigmatiche. Bühler rivaluta per la verità diversi aspetti della prospettiva di Engel, a partire dalla distinzione tra gesti «pittorici» o rappresentativi

⁴⁵ K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Fischer, Jena 1934 (trad. it., della II ed. tedesca Fischer, Stuttgart 1965, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Armando, Roma 1983, p. 132, p. 158).

(*malende Geberden*, che raffigurano qualcosa attraverso la gestualità del corpo) e gesti «espressivi» (*ausdrückende Geberden*, che esprimono attraverso il corpo lo stato d'animo soggettivo rispetto a qualcosa)⁴⁶. Ma è soprattutto la concezione dell'arte drammatica di Engel a rivelarsi per Bühler di primo interesse, concezione secondo la quale una delle caratteristiche precipue dell'attore è quella di accompagnare le parole con la mimica del corpo al fine di rendere presente (*Vergegenwärtigung*) ciò che è assente dal contesto spazio-temporale accessibile allo spettatore. Qualcosa di assente che, per di più, può persino essere indicato, attraverso un tipo di deissi che Bühler denomina non a caso *deixis ad phantasmata*. Un caso paradigmatico di siffatta *Vergegenwärtigung* e di *deixis ad phantasmata* è esemplificato nel testo di Engel dalla celebre gestualità che accompagna il monologo sul suicidio di Amleto, una gestualità attraverso la quale ciò che viene indicato è un pensiero, una conclusione, un oggetto cognitivo:

«Quando Amleto comprende perché il suicidio non sia un passo da compiere a cuor leggero, prorompe nell'esclamazione: "E qui è l'incaglio", e così dicendo punta l'indice dinanzi a sé, come se la risposta a cui era interiormente pervenuto grazie al suo acume, ora ce l'avesse lì dinanzi, sotto i suoi stessi occhi»⁴⁷.

Nei drammi teatrali, gli esempi di casi analoghi di *Vergegenwärtigung* potrebbero moltiplicarsi. Rievocando l'ingratitude delle figlie maggiori e la sua estromissione dalla reggia, Lear fa un gesto con la mano, come per scacciare da sé lo sgridato ricordo⁴⁸: il che, tuttavia, accade anche comunemente, quando per l'appunto si fanno movimenti del volto o della mano per significare l'intenzione di voler allontanare un brutto pensiero che abbiamo nella mente e di cui stiamo discorrendo. In buona sostanza, dunque, ciò che esempi siffatti mettono in evidenza per un verso fa tutt'uno con quanto Engel riteneva fosse uno dei tratti caratteristici dell'arte teatrale e, per un altro verso, cattura un tipo di espressività che è propria anche della gestualità comune: i gesti (dall'ultimo menzionato allo stringersi le mani al petto nella narrazione di un evento doloroso) sono in grado di dare espressione a contenuti interiori, cognitivi, di presentificare qualcosa che, per un verso, è assente dal contesto spazio-temporale accessibile alla percezione di chi li osserva e che, per un altro verso, può essere compreso dall'osservatore grazie alle sue capacità cognitive, riflessive, immaginative. Tra i grandi temi di

⁴⁶ Al riguardo si veda J.J. Engel, *op. cit.*, Lettera VIII.

⁴⁷ J.J. Engel, *op. cit.* (trad. it., p. 398).

⁴⁸ *Ivi* (trad. it., p. 399).

interesse presenti nel complesso di idee contenute nelle *Ideen zu einer Mimik* di Engel e che attraverso il testo di Bühler vengono portati all'attenzione vi sono dunque sicuramente i seguenti: la presentificazione di ciò che è assente; la specificità di fenomeni espressivi incentrati su quella che a partire da Bühler è conosciuta come *deissi* (o indessicalità) *fantasmatica*; il fatto che fenomeni espressivi siffatti non sono assimilabili *tout court* alla pantomima giacché (si pensi di nuovo all'arte teatrale) nel caso della *dixit ad phantasmata* il gesto e la mimica si accompagnano al linguaggio verbale. Una tipologia di fenomeni, ammonisce conclusivamente Bühler, che risulta difficile escludere dal palcoscenico dell'espressività pur essendo deliberatamente intenzionali e pur richiedendo – per la loro comprensione – componenti immaginative e interpretative che vanno ben oltre quel processo di immediata «risonanza» che Klages riteneva essere l'unica chiave soggiacente alla comprensione di ciò che è espressivo⁴⁹.

Conclusivamente, come si diceva all'inizio di questo contributo quello che si può trovare nel dibattito di area tedesca dei primi decenni del secolo scorso è un panorama particolarmente ricco e articolato del carattere plurivoco dei fenomeni espressivi, un carattere plurivoco che si intreccia in modo essenziale col tema della corporeità. Proprio l'approfondimento della differenza tra *Körper* e *Leib* permise a Scheler di affermare sia l'idea di una intrinseca compenetrazione tra le espressioni naturali e il loro significato (i vissuti psichici sottostanti), sia la conseguente convinzione – oggi non poco rivalutata – che i fenomeni espressivi rappresentino non solo la condizione necessaria, ma anche sufficiente per la comprensione di base dello psichico altrui. Se il riconoscimento immediato, intuitivo e non indiziario del nesso tra espressioni di base e vissuti corrispondenti è proprio anche del mondo animale non umano, precipuamente umane sono invece la pantomima, i gesti deittici e raffigurativi, le espressioni legate alle funzioni cognitive, immaginative e meta-rappresentative. A quest'ultimo riguardo, la rifunzionalizzazione dell'espressione naturale in chiave comunicativa che è propria del sorriso e la capacità del gesto (evidenziata dalla *deixis ad phantasmata*) non solo di rendere presente ciò che è assente, ma persino di indicarlo costituiscono degli esempi emblematici. Qualsivoglia inganno o qualsivoglia intento simulativo posto in essere deliberatamente mediante le manifestazioni corporee, comunque, non possono che poggiare – sono stati prima Scheler e poi Wittgenstein ad evidenziarlo – su quel nesso naturale tra significato ed espressione che è proprio dei fenomeni espressivi di base.

⁴⁹ K. Bühler, *Ausdruckstheorie*, cit. (trad. it., pp. 63 s., p. 210).

English title: Through the body: typologies of expression.

Abstract

In the first decades of the twentieth century, the debate on the distinction between lived-living body (Leib) and physical body (Körper) was lively and stimulating in the German area. The paper will start from what Max Scheler had called «the psychophysical indifference» of the lived-living body and its expressions. Through this principle, Scheler intended to affirm that expressive manifestations are necessary and sufficient condition for understanding the other people's basic feelings. After showing the contemporary valorisation of Scheler's conception in the phenomenological field and in the light of recent neurophysiological research, the paper will examine the contrast posed by Klages between expressive gestures and pantomimic gestures. Through F.J.J. Buytendijk 's and H. Plessner's theses, the specificity of expressions linked to voluntariness, cultural traditions, and to the social and communicative dimension of human beings will be shown. Finally, through K. Bühler's views and their valorization of the theses contained in J. J. Engel's Ideen zu einer Mimik (1785-1786) the ability of the gesture to make present what is absent and even to indicate it (as shown by the type of deixis named by Scheler as deixis ad phantasmata) will be addressed.

Keywords: Expression; Expressive gestures; Living body (*Leib*); Physical body (*Körper*); Perception.

Fiorenza Toccafondi
Università degli Studi di Parma
fiorenza.toccafondi@unipr.it