

## Parte seconda - Riapprendere il proprio corpo. La relazione con sé e con gli altri\*\*

### 1. Considerazioni introduttive. Le sirene del virtuale

Mi capita spesso, a lezione, di chiedere all'aula quali tratti vengano più di frequente in mente quando la sollecitazione è la parola "corpo" e di riportare i risultati alla lavagna in una specie di mappa semantica del termine. È un esercizio interessante, perché mi permette di sottolineare quanto la percezione corrente del corpo, e quindi dell'intera sfera della corporeità, sia paradossalmente "disincarnata": la gran parte delle risposte si organizza attorno al polo estetico oppure dinamico, con armonia, ritmo e coordinazione che la fanno da padroni, senza che nulla venga detto della sfera sessuale – questo in particolare può essere un problema di contesto, sebbene non ne sia troppo convinto – o di ciò che ha a che fare con la sfera materiale della carne. Sudore, fatica, stanchezza, pesantezza, coscienza del proprio occupare uno spazio non hanno alcun posto nella rappresentazione odierna del corpo, ne sono stati espunti perché troppo intimamente connessi alla sua irriducibilità fondamentale alla sola apparenza, alla fisicità ineludibile che segna il limite proprio dell'umanità e che pertanto essa, in particolare nella sua configurazione occidentale, aborre e tenta di aggirare.

È una strategia che i nuovi strumenti multimediali hanno sposato con entusiasmo, tanto che ci si potrebbe chiedere se parte del loro immenso successo non stia proprio nella ripetizione martellante di situazioni in cui il corpo è mondato dai suoi difetti, dai suoi peccati originali. In *Second Life* chiunque può volare e disegnare il suo *avatar* come preferisce, così da rispondere al meglio all'immagine che ha di sé. Per questo si spendono fior di *linden dollar*, la valuta corrente nell'universo parallelo, che pur essendo virtuale può esser convertita in monete estremamente reali, consentendo ad alcuni di trasformare

\*\* Autore di questa parte è F. D'Andrea.

il costo dei sogni altrui in un'altra vita in benefici assai tangibili in questa<sup>26</sup>. È uno degli esempi più *cool* del momento, sebbene la stampa – largamente responsabile in prima istanza dello stupefacente incremento di attenzione verso il fenomeno – parli già di un suo sgonfiarsi altrettanto repentino e sia quindi probabilmente in procinto di causarlo, in un tripudio di profezie che si auto-avverano. *Second Life* ambisce a presentarsi come la “seconda occasione” che ognuno in cuor suo desidera, il mondo dove tutto fila liscio e ci si può rifare degli sgarbi della prima vita, quella concreta nella quale non si ha una lira, non si è un amante galattico e la sera a una cert'ora si crolla dal sonno, per non parlare della forma fisica e del volo. Nella gran parte dei casi questa pretesa fa sorridere, anche perché si tratta di comportamenti e situazioni dei quali si ha un'esperienza diretta e il differenziale tra l'una e l'altra versione – la reale e la virtuale – non può sfuggire<sup>27</sup>.

In altre situazioni virtuali l'apparente ovvietà di queste considerazioni si fa più sfuggente, come mostra con rara eloquenza un *reportage* “dal fronte” piuttosto particolare, scritto da un ex ufficiale medico del nostro esercito inviato a render conto della nuova strategia di promozione di uno dei *videogame* di maggior successo, *Medal of Honor*. I creativi della *Electronic Arts*, nella loro riflessione sui modi migliori di interessare ed entusiasmare il pubblico verso i loro prodotti, non hanno badato a spese: «Hanno affittato una base dimessa della Raf con grandi hangar dell'ultima guerra, noleggiato bimotori Dakota, allestito camerate e bunker. Tutto identico ai giorni del D-Day. Poi hanno ingaggiato una squadra di istruttori che di mestiere fanno i commandos a pagamento, chiamateli contractors o mercenari, tra Baghdad e Kabul. E hanno convocato 200 tra giornalisti ed esperti per presentare il loro ultimo prodotto, obbligandoli per 48 ore a vivere come nella battaglia che cambiò la Storia»<sup>28</sup>. Questo specifico inviato, tuttavia, è diverso dalla gran parte dei suoi colleghi, perché lui in guerra c'è stato davvero. E non può non registrare, tra lo sconcerto e il malessere, l'abisso che separa questa replica “fedele” dalle terribili esperienze vissute in prima persona e, in ultima istanza, la manovra

26. Su *Second Life* cfr. Gerosa 2007; Rymaszewski *et al.* 2007.

27. È interessante – anche in riferimento a una delle critiche principali che vengono mosse a *Second Life*, quella di essere un mondo dispersivo e di noiosa e difficile esplorazione – citare un passo di Galimberti, in cui si analizzano le conseguenze che deriverebbero dal non essere il corpo «costante latore del *centro dell'orientamento*» [Husserl], dal non essere, in altre parole, il principio organizzatore più o meno cosciente dello spazio in cui si vive: «Se così non fosse, l'io, separato dalla sua corporeità, sorvolerebbe il mondo, e, del tutto svincolato da esso, non sarebbe più un io nel mondo, ma se mai Dio, l'eterna tentazione che sta alla base del rifiuto della corporeità, e correlativamente il mondo svanirebbe come totalità articolata e sempre aperta di oggetti, per ridursi a pura cosalità spogliata di ogni riferimento organizzatore» [Galimberti 2003: 137].

28. Crainz 2007: 74.

eufemizzante<sup>29</sup> e ipocrita che ne è a fondamento. Sostenere di aver realizzato una replica esatta di uno scenario come quello dello sbarco in Normandia e far uccidere per finta veri attori che fanno i falsi soldati nemici può aver senso solo quando la rievocazione si fonda esclusivamente sull'aspetto visuale dell'evento, quando il portato della vista si sia ormai scambiato definitivamente per la realtà tutta intera. La guerra vera, scrive Crainz, «la guerra che ho visto io era triste, desolante, tragicamente reale, ti violentava senza pietà tutti e cinque i sensi (...). Perché la guerra vera puzza terribilmente, ti sciocca con le sue immagini che ti restano tatuate nel cervello e ti assorda con i suoi rumori che continui a risentire»<sup>30</sup>.

La guerra vera oggi nel nostro mondo la fanno in pochi; quella finta è uno dei maggiori business esistenti, nelle varie diramazioni che vanno dal videogioco inoffensivo alla rievocazione storica, dalla produzione e possesso di armi da fuoco all'appartenenza a gruppi paramilitari più o meno illegali. Certo, predicare "inoffensivo" di un passatempo dove si uccide e distrugge come unico scopo della partita può sembrare apologetico, in una fase culturale in cui l'attenzione per le conseguenze di un'esposizione eccessiva a messaggi violenti sembra elevata e a sua volta piuttosto combattiva; eppure, a mia memoria, non ricordo alcun dibattito avente per oggetto il pericolo per la gioventù dei giochi di guerra: *Carmageddon* sì, *Command & Conquer* no, né *Medal of Honor*, per citare solo due dei *blockbuster* del genere. Cosa in effetti strana, che merita forse qualche parola in più. Ciò che rende *Carmageddon* molto più pericoloso degli altri due giochi, perlomeno nella percezione diffusa, è il fatto che mette in scena comportamenti quotidiani dandone un'interpretazione altamente discutibile e passibile di imitazione: può spingere, in altre parole, a tentare di rivivere sul serio le esperienze di gioco, trasformando adolescenti e persone influenzabili in maniaci omicidi automuniti. I *videogame* di guerra, per contro, descrivono situazioni lontane dal tran-tran di tutti i giorni e quindi, sempre nella percezione diffusa, sono scarsamente passibili di emulazione. A voler spingere agli estremi questa linea di ragionamento, possono perfino costituire un apprendistato utile nel caso disgraziato in cui il giocatore venisse a trovarsi coinvolto in eventi bellici di qualche tipo. E questo nonostante il fatto che di Columbine e altre stragi siano stati responsabili teenager in tuta mimetica armati fino ai denti, ma privi di patente.

A essere precisi, per questi celebri episodi di violenza omicida a scuola si sono spesso incolpati i *videogame*, in particolare *Doom*, soprattutto di larghis-

29. Che tende cioè ad attenuare la percezione piena di ciò che viene rappresentato, rendendolo meno inquietante e destabilizzante. Sul processo di eufemizzazione si veda Durand 1991: 193-208.

30. Crainz 2007: 78.

sima diffusione. Anche qui il ruolo dei media è tutt'altro che trascurabile: come nota Sternheimer, «nei 10 anni successivi alla pubblicazione di *Doom*, i tassi di arresto per omicidio tra i giovani sono diminuiti del 77%. Le sparatorie a scuola rimangono eventi molto rari; perfino durante gli anni Novanta, quando la paura di violenze scolastiche era molto alta, gli studenti avevano meno di 7 probabilità su 10 milioni di essere uccisi a scuola». Eppure, nonostante la netta diminuzione dei crimini giovanili, «l'intensa copertura mediatica ha contribuito alla comparsa di una nuova tendenza [di analisi]»<sup>31</sup>. Che, comunque, continua a non riguardare i giochi di guerra, con buone probabilità anche per il clima che regna negli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001. L'attenzione al fenomeno appare, in altre parole, in sé contraddittoria e tinta da paure che con esso hanno poco a che fare, centrate sulla percezione preoccupata di un'adolescenza sempre più difficile da comprendere e di un universo tecnologico col quale non ci si sente a proprio agio piuttosto che sulla convinzione radicata di un determinismo innescato dai contenuti di prodotti multimediali assortiti. Come di nuovo osserva la studiosa statunitense, «dopo analoghe stragi compiute sul posto di lavoro (che accadono molto più di frequente che nelle scuole), i giornalisti raramente fanno cenno a un interesse degli assassini per i videogiochi. Né ritraggono un'intera generazione come potenzialmente omicida»<sup>32</sup>.

Non è a questo, comunque, che pensava l'inviato al D-Day fasullo. Il fatto che una partita di Playstation o perfino un weekend trascorso a fingersi *marines* possano trasformare chiunque in un pazzo assassino non gli si è mai affacciato alla mente. Il suo problema è la banalizzazione di esperienze terribili, con il correlativo stingere delle capacità di giudizio morale e comprensione empatica della gravità e dell'orrore dell'evento. Banalizzazione che avviene attraverso il progressivo svuotamento estetico e sensibile della rappresentazione, che non riguarda «tutti e cinque i sensi», ma solamente la vista, il più freddo, il più spirituale, il più disincarnato di essi. Anche la ricostruzione *live* cui l'inviato prende parte si concentra sui dati visuali, censura i particolari sgradevoli: è in qualche modo “equalizzata”, così da dare a chi non è mai stato in guerra una sensazione simile a quella che si immagina proverebbe. La sua immaginazione, tuttavia, nutrita da decenni di visione differita e di allontanamento progressivo dall'immersione nella realtà, è ormai priva dei termini di paragone grazie ai quali potrebbe essere in grado di riconoscere la finzione e tende a scambiarla per la vera esperienza<sup>33</sup>.

31. Sternheimer 2007: 13, 17.

32. Ivi: 16.

33. «Il dubbio che attende dalla ragione il criterio di distinzione tra illusione e realtà è un dubbio da cui può essere percorso solo un Io decorporeizzato che non abita il mondo. Infatti

Anche la riflessione di Sternheimer mette in luce dinamiche simili, per quanto più specificamente orientate a una cosciente strumentalizzazione dei messaggi mediatici: «Il problema più serio sollevato dalla ricerca sugli effetti dei media è che tenta di decontestualizzare la violenza. Povertà, instabilità di quartiere, disoccupazione e anche violenza familiare restano ai margini della gran parte di questi studi. Ironicamente, questa ricerca psicologicamente orientata tende perfino a trascurare la malattia mentale. I giovani sono visti come consumatori passivi dei media, unicamente e uniformemente vulnerabili ai loro messaggi»<sup>34</sup>. Per quanto si tratti di decontestualizzazione mirata, tuttavia, è una strategia coerente con lo svuotamento sensibile della realtà di cui si discorre, che entra con esso in sinergia rafforzandone gli effetti.

Il processo di sostituzione della realtà con sue versioni edulcorate e addomesticate avviene silenziosamente tutto intorno a noi e sovente se ne fanno le spese sulla propria pelle: quando ci si reca da turisti in luoghi di cui ci si è innamorati grazie a un documentario e li si scopre a dir poco inospitali, se non proprio ostili; quando ci si illude che un allenamento in palestra possa preparare in tutto e per tutto a un'attività *outdoor* e se ne sconta la differenza quando a volte è troppo tardi; quando si immagina che aver visto molti thriller in tv abbia preparato all'incontro con la morte vera. Esempi anodini, è vero, ma che rivelano una strategia di ampio respiro che la cultura occidentale sta perseguendo con un accanimento che a volte rasenta il ridicolo<sup>35</sup>. Tanta costanza non può non avere conseguenze che vanno al di là di un viaggio da incubo o di un pugno di incidenti in montagna e questo ci riporta alla considerazione forse troppo frettolosa fatta poco fa a proposito di *Second Life*: è vero che chiunque si trovi a navigare su Internet possiede strumenti adeguati per distinguere tra esperienza reale e virtualità? Per quanto i dati possano essere passibili di inesattezze, dei più di 8 milioni di navigatori registratisi in *Second Life* dall'inizio sembrano esservene almeno 30-40.000 che frequentano regolarmente le sue isole digitali<sup>36</sup>, che non sono esattamente pochi. Lasciando dietro di sé i lidi della Linden Labs, poi, ci si imbatte in realtà molto meno *trendy* e molto più problematiche.

È il caso degli *hikikomori*, giovani giapponesi che decidono di tranciare ogni rapporto col mondo esterno e si rinchiodano per mesi, per anni nella loro stanza, nutrendosi di cibo che ordinano via Internet e passando il tempo navigando la rete, guardando la televisione, giocando. I genitori non li vedono

posso interrogarmi sulla differenza che separa il reale dall'immaginario solo perché, abitando il mondo, già mi sono fatto un'esperienza di queste due dimensioni» [Galimberti 2003: 124].

34. Sternheimer 2007: 16.

35. Cfr. D'Andrea 2005b: 46; Marchetti 2005.

36. Cfr. Ferrazza 2007.

mai, pur abitando sovente nella stessa casa; gli unici contatti umani avvengono per il tramite di *chat*, in una fuga dal mondo che spesso non ha soluzione. Per quanto l'attenzione scientifica stia cominciando solamente ora a prendere in considerazione questi eremiti del XXI secolo, il fenomeno sembra essere quantitativamente significativo: si va da stime prudenti variabili tra 100.000 e 320.000 casi a picchi di un milione e più<sup>37</sup>. Sebbene il *New York Times* tratti la questione come del tutto limitata alla cultura nipponica, che sta vivendo una transizione particolarmente difficile alla globalizzazione e alle dinamiche economiche e organizzative da essa imposte, il problema a livello antropologico e psicologico viene affrontato con maggiore circospezione, come un caso particolare del Disturbo da Dipendenza da Internet, del quale cominciano a contarsi numerose vittime anche nelle nostre società<sup>38</sup>.

Ho già avuto modo di discutere le tappe del divorzio dell'uomo occidentale dal suo corpo, notando al tempo stesso come l'evoluzione immaginale di una certa narrativa sembrasse implicare un'inversione di tendenza particolarmente interessante in termini di analisi dei processi culturali<sup>39</sup>. In quest'occasione vorrei invece esaminare altri contributi, provenienti da discipline con le quali le scienze umane non sembrano avere sufficienti contatti, che permettono di ampliare ulteriormente il panorama di riferimento, criticando la concezione corrente del corpo da nuovi punti di vista, forse più efficaci perché interni alla prospettiva scientifica da cui essa pretende di trarre legittimazione. In particolare quanto segue vuol porsi come base per una futura riconsiderazione di un oggetto sociologico del quale si parla più di quanto non si scriva. E quando se ne scrive, si tende a rimanere nel registro disincarnato al quale ho fatto riferimento poco fa. Si tratta di quelli che vengono definiti *rapporti primari* o *rapporti faccia a faccia* o *relazioni sociali*, etichette che per un verso o per l'altro accentuano il versante intellettuale e teorico dell'approccio all'oggetto, perdendone di vista la corporeità, il loro costituire un contesto estetico – nel senso forte etimologico di «fatto di sensazioni, sensibile»<sup>40</sup> – che va al di là dell'accesso visivo alla comunicazione non verbale dell'altro e ai vari messaggi che abbigliamento, accessori e postura sono in grado di trasmettere. Grazie a stimoli provenienti da diverse scienze, umane e non, vorrei mettere in luce quanto la componente materiale della coesistenza, della condivisione dello spazio e dell'ambiente che lo specifica sia centrale nello stabilirsi di legami reciproci. Credo che la scelta di Bowlby di descrivere le dinamiche centrali delle relazioni affettive in termini di «attaccamento», parola che enfatizza

37. Cfr. Jones 2006.

38. Sul fenomeno *hikikomori* cfr. Jodice 2005; Capacchione 2006.

39. Cfr. D'Andrea 2005b.

40. Cfr. Maffesoli 2004.

la fisicità del contatto, sia armonica al mio intento e che il dialogo con Claudia Mazzeschi, da cui questo saggio scaturisce, costituisca un passo importante nella costruzione di un sapere transdisciplinare e reincastonato nella sostanza della vita.

## 2. Emozionalmente razionale

Sebbene sia difficile immaginare di poter riconquistare l'integra ingenuità, l'indistinzione tra corpo e mente che i filosofi pensano esistesse ancora nell'antichità, i segni della riscoperta della sua idea, del superamento – anche se per ora quasi esclusivamente intellettuale, il che è in effetti paradossale – dell'abisso che separa le due *res* cartesiane si moltiplicano e ordiscono una richiesta implicita, ma potente: farsi di nuovo prassi, raggiungere un qualche equilibrio, reintegrare nella coscienza un sapere che non ha smesso di essere per il semplice fatto della sua negazione. Sebbene fino a qualche anno fa la sua esistenza non venisse dedotta, dai pochi che ne avevano il coraggio, che dall'osservazione della loro esperienza di vita, oggi evidenze empiriche di tutto rispetto ne mostrano il funzionamento e l'attualità. Non sempre la correlazione col sapere sociofilosofico è presente o percepita, ma le affinità che accomunano i discorsi sono troppo rilevanti per non prestarvi attenzione.

«Una concezione della natura umana che ignorasse il potere delle emozioni si rivelerebbe deplorabilmente limitata. La stessa denominazione della nostra specie, *Homo sapiens* – la specie in grado di pensare – è fuorviante quando la si consideri alla luce delle nuove prospettive che la scienza ci offre per valutare il ruolo delle emozioni nella nostra vita. Come tutti sappiamo per esperienza personale, quando è il momento che decisioni e azioni prendano forma, i sentimenti contano almeno quanto il pensiero razionale, e spesso anche di più. Finora si è data troppa importanza al valore, nella vita umana, della sfera puramente razionale»<sup>41</sup>. Sembrerebbero parole di un filosofo infuriato contro

41. Goleman 2004: 22. Per estendere ancor più il discorso in direzioni che meriterebbero un'attenta riflessione, si noti quanto le parole di Goleman sembrano riprendere queste considerazioni di A. Watts, studioso e divulgatore di filosofie orientali, sulla divinazione attraverso l'*I Ching*: «Noi sentiamo di decidere razionalmente, perché basiamo le nostre decisioni su di una considerevole raccolta di dati circa il fatto in questione. Non dipendiamo da futili inezie come il lancio casuale di una moneta, o i disegni delle foglie di tè, o le crepe di un guscio. Nondimeno [un interprete dell'*I Ching*] potrebbe chiederci se sappiamo davvero quali informazioni siano importanti, dato che i nostri piani sono di continuo sconvolti ad opera di incidenti del tutto impreveduti. Potrebbe chiederci com'è che sappiamo di aver raccolto una sufficiente quantità di informazioni in base alle quali decidere. Se fossimo rigorosamente "scientifici" nel raccogliere i dati necessari per le nostre decisioni, ci vorrebbe un tempo così lungo che l'ora di agire sa-

lo strapotere della scienza. Si tratta invece di un brillante divulgatore che mette a disposizione anche dei non addetti ai lavori una panoramica sulla evoluzione delle neuroscienze che, in numerosi passi, mostra curiosi tratti in comune con la speculazione più avanzata del Novecento. L'opera di Goleman costituisce un supporto "duro", scientificamente affidabile, su cui fondare il superamento delle dicotomie che penalizzano la corporeità e il recupero della dimensione primaria dei rapporti, quella fatta di coesistenza estetica e non di scambio intellettuale, centrata sulle antiche affinità elettive o sui legami di sangue; sul gioco sottile della simpatia; sull'insostituibilità – unicità reale e non esibita – di coloro che vi prendono parte. Attraverso tecniche di misurazione sempre più sofisticate delle reazioni fisiologiche a situazioni date, un numero crescente di ricercatori, in particolare negli Stati Uniti, sta descrivendo le interazioni tra esseri umani a un nuovo livello di complessità, scoprendo correlazioni, rimandi, influenze che pochi sospettavano e solo sulla base di una raffinata capacità di autoascolto. La progressiva conoscenza dell'architettura neurale del cervello umano rivela interferenze e connessioni fondamentali tra il gioco delle emozioni e il dispiegarsi dell'attività razionale, tanto che la pretesa di questa di una totale indipendenza da pulsioni e desideri si rivela sempre più una mossa ideologica o una sorta di *wishful thinking*, a seconda dei punti di vista, come Pareto aveva già limpidamente intuito nella sua descrizione delle azioni non logiche. Sulla scorta di queste scoperte, l'uomo appare sempre più come unità psicofisica e relazionale incarnata in cui è impossibile distinguere con chiarezza il contributo di ogni dimensione all'una o all'altra attività presa in esame se non a fini analitici.

Vediamo questi aspetti più nel dettaglio. Riprendendo la teoria del cervello trino di MacLean<sup>42</sup>, Goleman descrive le connessioni tra sistema limbico e neocorteccia sottolineando come le osservazioni più recenti mettano in luce dei percorsi neurali che rendono il primo tutt'altro che obsoleto: gli conferiscono piuttosto un ruolo ancora centrale in molti comportamenti, riservandogli inoltre alcune problematiche priorità. Il sistema limbico è il secondo stadio dell'evoluzione del cervello, origina da un ispessimento del tronco cerebrale ed è quello che Goleman definisce «cervello emozionale»: «Con la comparsa dei primi mammiferi, nel cervello emozionale apparvero nuovi livelli fonda-

rebbe trascorsa molto prima che il lavoro fosse finito. E come sappiamo quando siamo informati a sufficienza? Ce lo dice forse l'informazione stessa? Niente di tutto ciò: noi ci mettiamo in moto per documentarci in modo razionale, e poi, per una specie di intuizione, o perché siamo stanchi di pensare, o perché è giunta l'ora di decidere, noi agiamo. Egli chiederebbe se questo non equivale a dipendere da "futili inezie", altrettanto che se avessimo sparpagliato i gambi del millefoglio» [Watts 1993: 31].

42. Cfr. MacLean 1984.



mentali che, circondando il tronco encefalico, somigliavano approssimativamente a un *bagel* dal cui fondo fosse stato staccato un morso, proprio dove è annidato il tronco cerebrale. Poiché questa parte del cervello circonda e delimita il tronco cerebrale, venne chiamata “sistema limbico” (dal latino *limbus*, “anello”)<sup>43</sup>. In seguito, circa 100 milioni di anni fa, inizia a evolversi la neocorteccia, che nell’uomo è molto più sviluppata che in ogni altra specie di cui si abbia notizia ed «è responsabile di tutte le nostre capacità segnatamente umane. Essa è sede del pensiero; contiene i centri che integrano e comprendono quanto viene percepito dai sensi; e inoltre, aggiunge ai sentimenti ciò che noi pensiamo di essi – e ci consente di provare sentimenti a proposito delle idee, dell’arte, dei simboli e dell’immaginazione»<sup>44</sup>.

La connessione tra sistema limbico e neocorteccia, col moltiplicarsi incalcolabile dei circuiti cerebrali che in essa ha luogo, arricchisce drammaticamente la complessità della vita emozionale umana e apre all’attività razionale. Che finora, in omaggio al mito del Progresso, si è ritenuta capace di gestire anche la sfera emotiva, la quale è stata concepita e rappresentata come retaggio di fasi anteriori dello sviluppo di cui l’uomo si sarebbe col tempo liberato – si pensi alla definizione dei residui paretiani e alla dinamica immaginale che sottende<sup>45</sup>. L’ideale del controllo sul proprio mondo interiore, così come sull’ambiente circostante, fa perno proprio sulla pretesa della ragione di ergersi a *dominus* incontrastato di entrambi, per meriti evolucionistici in un caso, grazie al braccio della tecnologia nell’altro. Come più volte notato, per rendersi conto che si tratta nel migliore dei casi di un pio desiderio è sufficiente un’osservazione di se stessi, degli altri e del mondo scevra da pregiudizi. Gli studi riportati da Goleman offrono tuttavia allo scetticismo verso il razionalismo argomenti più solidi: «Questi centri superiori [la neocorteccia], però, non governano tutta la vita emotiva; nelle fondamentali questioni di cuore – e soprattutto nelle emergenze emozionali – essi sono sottomessi al sistema limbico. Poiché molti centri cerebrali superiori si svilupparono dal sistema limbico, o ne estesero il raggio d’azione, il cervello emozionale ha un ruolo fondamentale nell’architettura neurale. Come fonte dalla quale si sono sviluppate le parti più recenti del cervello, le aree emozionali sono strettamente collegate a tutte le zone della neocorteccia attraverso una miriade di circuiti di connessione. Ciò conferisce ai centri emozionali l’immenso potere di influenzare il funzionamento di tutte le altre aree del cervello – compresi i centri del pensiero»<sup>46</sup>.

L’ideale positivista ed evolucionistico che ha portato Pareto a definire «resi-

43. Goleman 2004: 29-30.

44. Ivi: 30.

45. Cfr. D’Andrea 2005b: 25-27.

46. Goleman 2004: 31.

dui» l'insieme di pulsioni istintuali ed emozionali che fa capo al sistema limbico e che affermava che il percorso della specie umana andasse irrevocabilmente verso una razionalità pura e disincarnata perde i connotati di scientificità per rivelarsi ambizione ideologica e immaginale, quasi prassi magica e apotropaica<sup>47</sup>. La relazione fondante tra le due dimensioni, intelletto ed emozione, emerge con chiarezza anche dal lavoro del neurologo italoamericano Antonio Damasio, che ha studiato pazienti che avevano sofferto lesioni al circuito che collega i lobi prefrontali all'amigdala, il centro del sistema limbico che gioca un ruolo chiave nell'intelligenza emotiva: «La capacità di questi soggetti di prendere decisioni è spaventosamente compromessa – e tuttavia essi non presentano alcun deterioramento del loro QI o di qualunque abilità cognitiva. Nonostante la loro intelligenza sia intatta, essi compiono scelte disastrose negli affari e nella vita privata, e possono anche tormentarsi all'infinito per prendere decisioni semplici come quella di fissare un appuntamento»<sup>48</sup>. Questo accade perché non sono più in grado di accedere alla memoria emozionale conservata proprio nell'amigdala, che si rivela perciò fondamentale come base esperienziale sulla quale esercitare le proprie attività razionali.

Da queste osservazioni, Damasio viene indotto «a ritenere che i sentimenti siano solitamente *indispensabili* nei processi decisorii della mente razionale; essi ci orientano nella giusta direzione, dove poi la pura logica si rivelerà utilissima (...). In questo modo (...) il cervello emozionale è coinvolto nel ragionamento proprio come il cervello pensante»<sup>49</sup>. Non stupisce dunque che il neurologo abbia intitolato il libro che presenta le sue ricerche *L'errore di Cartesio*: è noto che il filosofo francese è il simbolo dell'impostazione razionalistica della cultura occidentale, con l'accento esclusivo sulle «idee chiare e distinte» e la svalutazione radicale della corporeità e della connessa sfera emozionale. Le stesse attività scientifiche scaturite da questa impostazione ne stanno smentendo i fondamenti, rendendo sempre più necessario e urgente il riadeguamento tra le diverse intelligenze di cui l'uomo si serve senza averne coscienza: «Quanto abbiamo detto capovolge le antiche opinioni sulla tensione tra ragione e sentimento: noi non vogliamo fare a meno dell'emozione e mettere al suo posto la ragione, come avrebbe desiderato Erasmo; vorremmo invece trovare il giusto equilibrio fra le due componenti. Il vecchio paradigma sosteneva un ideale in cui la ragione poteva liberarsi dalla spinta delle emozioni. Il nuovo modello ci spinge piuttosto a trovare un'armonia tra mente e cuore»<sup>50</sup>.

47. Cfr. D'Andrea 2005b.

48. Goleman 2004: 48.

49. Ivi: 48-49. Cfr. anche Grassi e Sebastiani in questo volume: 243-245.

50. Ivi: 49.

### 3. Faccia a faccia

Passiamo ora a esaminare un'altra serie di ricerche: si tratta dei lavori di Robert Rosenthal sulla comunicazione non verbale (CNV), «termine probabilmente inadeguato e/o limitativo nel quale si fanno rientrare forme del comunicare affatto diverse e certamente eterogenee; il termine viene infatti a comprendere: a) azioni “vocali” (dal “grido” al “silenzio”); b) azioni “cinetiche” (“gesti”, “movimenti”, “mimica”); c) azioni “prossemiche” (nello “spazio”); d) azioni “esteriori” (“abbigliamento”, “forma fisica”); che vengono poste in essere dall'attore sociale singolarmente o in forma combinata»<sup>51</sup>. Sebbene in quest'elenco compaiano anche le «azioni “prossemiche”», per molto tempo – e in larga misura ancora oggi – l'attenzione per la CNV si è concentrata in modo pressoché esclusivo sul versante immateriale e visivo, come d'altronde l'intero approccio alla comunicazione sottintende la supremazia assoluta del senso della vista che deriva dal dispositivo di individuazione messo in atto dalla modernità occidentale e vi si integra perfettamente, ampliandone la portata: «L'avvento del panottico denota una prevalenza della vista nella nuova gerarchia dei sensi. Nelle diverse interpretazioni, la sussunzione dei sensi alla visione segnala la superiorità dell'uomo moderno, la canalizzazione delle molteplici sollecitazioni sensoriali o l'imposizione di un *habitus* culturale»<sup>52</sup>.

Il predominio del senso meno materiale ha profonde radici immaginali che riportano alla necessità occidentale di affrancarsi dalla caducità della carne e di proclamare la superiorità del principio spirituale<sup>53</sup>. Un altro dei tratti pre-

51. Malizia 2005: 251-252.

52. Sirost 2005: 122-123.

53. Cfr. D'Andrea 2005b: 27-29. La pulsione simbolica riveste e si appoggia a quella che appare come evidenza empirica per caratterizzare il gesto visivo come immateriale e disincarnato. Oggi, tuttavia, numerose nuove ricerche smentiscono l'intera costruzione affermando la stretta correlazione tra gesto visivo e architettura neurale: «Alla nascita, il cervello umano è ben lontano dall'essere completamente formato. Sebbene lo sviluppo più intenso avvenga durante l'infanzia, il cervello continua comunque a forgiarsi per tutta la vita. I bambini vengono al mondo con molti più neuroni di quelli che resteranno poi nel loro cervello maturo; grazie a un processo noto come “pruning” (potatura) il cervello perde effettivamente le connessioni neurali meno usate, formandone di molto forti in quei circuiti sinaptici rivelatisi i più usati. Questo processo, eliminando le sinapsi irrilevanti, migliora il rapporto segnale-rumore rimuovendo la causa del “rumore”; si tratta di un processo costante e veloce, in quanto le connessioni sinaptiche possono formarsi nel giro di ore o giorni. L'esperienza, soprattutto nell'infanzia, scolpisce il cervello» [Goleman 2004: 264]. Degli esperimenti hanno dimostrato che in particolare l'atto del vedere sviluppa e rinforza i circuiti neurali che uniscono l'occhio alla corteccia visiva, dan-

senti nella sua costellazione è quello dell'onniscienza e del controllo: sin dalla figura egizia dell'Occhio nel cielo, la rappresentazione della divinità è quella di "colui che tutto vede, che tutto sa" e al quale quindi non si può mentire. Vedere, sapere, controllare, giudicare sono atti profondamente correlati che si riflettono nella costruzione della modernità, prestando a ciascuna delle loro articolazioni puntuali uno spessore di significato e di motivazione – spesso non razionalmente percepito – che è uno dei suoi caratteri più tipici e al tempo stesso elusivi. Ecco quindi che la strategia occidentale di controllo della realtà si dispiega con la scoperta e la messa in opera di tecnologie capaci di osservazioni e misurazioni sempre più accurate e con la conseguente accentuazione d'importanza del dettaglio in ogni sua forma, in una versione aggiornata dell'antico *divide et impera*<sup>54</sup>. La precisione delle descrizioni acquista, con l'andare del tempo, un carattere normativo che si dà a vedere nel fiorire di ca-

dogli così una connotazione materiale che urta e scompagina l'apparato simbolico.

54. L'ossessione occidentale per la misura, che si articola variamente in statistiche, parametri, progetti e via discorrendo, può esser letta da un diverso punto di vista facendo ricorso a una categoria del pensiero indiano, nota anche se poco compresa, quella di *maya*: «L'atto di classificare è precisamente *maya*. La parola è derivata dalla radice sanscrita *matr*, "misurare, formare, costruire, o progettare", la stessa radice dalla quale otteniamo parole greco-latine come metro, matrice, materiale e materia. Il processo fondamentale di misurazione è la divisione (...). Dire, perciò, che il mondo dei fatti e degli eventi è *maya* equivale a dire che i fatti e gli eventi sono termini di misurazione piuttosto che realtà materiali» [Watts 1993: 55]. L'espressione è filtrata nell'uso corrente attraverso la filosofia di Schopenhauer, che la utilizza però come sinonimo di illusione, facendo così immaginare che la realtà da noi percepita nasconde qualche altra cosa. La questione è invece più sottile: «Il mondo non è un'illusione della mente nel senso che non ci sia nulla da vedere per gli occhi di un uomo liberato, all'infuori di un vuoto senza traccia. Egli vede il mondo che noi vediamo; ma non lo delimita, non lo misura, non lo divide alla nostra maniera. Non lo considera come realmente o concretamente suddiviso in cose ed eventi separati (...). La dottrina del *maya* è perciò una dottrina di relatività. Essa afferma che cose, fatti ed eventi sono definiti non dalla natura, ma dalla descrizione umana e che il modo in cui li descriviamo (o dividiamo) è relativo ai nostri cangianti punti di vista» [ivi: 55-56]. Il sapere orientale, in altre parole, considera *maya* come uno dei modi di rappresentazione della realtà, dotato di indubbia utilità, ma lontano dal coglierne l'essenza, che non è da esso nascosta quanto travestita o travisata. È quindi un sapere che relativizza l'importanza delle costruzioni cognitive, in netta opposizione alla strategia occidentale di cui ci si sta occupando, che tende invece a renderle sempre più apparentemente solide ed effettivamente coercitive. Nel momento in cui si capisce che la definizione stessa è un atto di divisione – e quindi *maya* – e che anche le parole e il linguaggio condividono la strumentalità della rappresentazione, si afferra lo stallo in cui si trova oggi la nostra cultura a seguito del suo *furor* misuratorio: «Per servire al loro scopo, nomi e termini devono per forza essere fissati e definiti sul modello delle altre unità di misura. Ma il loro uso è – fino a un certo punto – così soddisfacente che l'uomo corre sempre il pericolo di confondere le sue misure col mondo in tal guisa misurato, di identificare denaro con ricchezza, preconcetti con fluida realtà. Nella misura in cui l'uomo identifica se stesso e la propria vita con queste forme di definizione rigide e vuote, egli si condanna alla frustrazione perpetua di chi cerca di raccogliere acqua in un setaccio» [ivi: 57-58].

noni sulla scorta dei quali giudicare del grado di adeguatezza di ogni manifestazione empirica – corpi, artefatti, azioni – a un modello ideale. Questo si definisce come limite della misura, mantenendo – in accordo con lo spirito del tempo e col mito del Progresso che lo informa – un grado di migliorabilità tendenziale che è costante incitamento al superamento. Non è difficile riconoscere, in questa dinamica, una delle spinte centrali verso la formazione dell’odierno mito della *performance* in ogni dominio della vita e la valorizzazione spesso acritica del *record*, in cui la quantità si tramuta alchemicamente in qualità: chi più si approssima al limite, o ancor meglio lo supera stabilendone uno nuovo, fa parte dell’*élite* dei migliori e questo giudizio si amplia surrettiziamente dal campo specifico in cui il record è conseguito alla totalità della persona, acquistando connotati etico-morali clandestini e finendo per costruire il *recordman* come esempio. Dinamica della quale può dirsi emblematica la recente figura del *testimonial*.

Questa breve digressione mira a dare un’idea più chiara del circuito profondo che lega vista e comunicazione, soprattutto oggi che quest’ultima sembra essere l’unica attività rilevante e degna di esser praticata – e per il quadro culturale presente in effetti lo è! Ciò che accomuna la gran parte delle riflessioni sulla comunicazione in senso ampio e su quella più specificamente non verbale, per tornare alla traccia che si stava perseguendo, è dunque l’idea dell’atto comunicativo come atto visuale o almeno essenzialmente intellettuale, disincarnato. Questo può ritenersi vero in tutti i casi escluse le già citate «azioni “prosemiche”» e, con alcune avvertenze, le «azioni “vocali”», che hanno a che fare con un uso non comune della voce e con le sue qualità sonore: volume, timbro, inflessione. Il fatto che queste vengano scisse dalla parola – la quale si presume perciò significare di per sé e necessitare solo eventualmente di un’ulteriore contestualizzazione – non fa che confermare la sua tendenziale immaterialità e rinforzare la catena di significati vista-intelletto-ragione che rientra a pieno titolo nella costellazione immaginale prima indicata. Ragionare sulla parola come atto complesso, non semplicemente spirituale ma corporeo, creerebbe non poche difficoltà a questo paradigma: le stesse «azioni “cinetiche”» finirebbero per non essere comprensibili come semplici messaggi decodificati dagli occhi (gesti, movimenti, postura, mimica), ma andrebbero interpretate come parola incarnata.

Il parlare in presenza è leggibile come due diverse comunicazioni – verbale e non verbale – solo in base a un’analitica valoriale che stabilisce gerarchie inesistenti nella realtà dell’atto, attribuendo priorità alla componente visuale-intellettuale su tutte le altre. Priorità, per di più, che viene affermata a livello teorico, ma smentita nella prassi: «Una regola empirica usata nella ricerca sulla comunicazione è che il 90 per cento o più di un messaggio emotivo

viene comunicato attraverso canali non verbali. E tali messaggi – l’ansia che traspare dal tono di voce, l’irritazione tradita dalla rapidità di un gesto – sono quasi sempre recepiti in modo inconscio, senza prestare particolare attenzione alla natura del messaggio stesso, ma semplicemente ricevendolo e rispondendogli<sup>55</sup>. Si è detto “parlare in presenza”, ma di fatto tutto questo vale per il parlare in genere, che abbia luogo al telefono, via Internet o in forma di messaggio mediatico. Né la clausola limitativa segnalata da Goleman – «messaggio emotivo» – appare granché efficace, alla luce delle tesi prima esposte dello stesso Goleman e di Damasio: potrebbe semmai esser vista come un lapsus dell’autore che, dopo aver mostrato come la pretesa di un pensare solo razionale sia vana, ricade nel luogo comune per il quale esistono comunicazioni razionali e altre emotive. Non è certamente questo il caso della comunicazione mediatica o di marketing, né delle chiacchiere quotidiane, né della gran parte delle comunicazioni specialistiche o professionali: qualunque oratore, conferenziere o docente sa perfettamente – o almeno dovrebbe sapere – che l’efficacia del suo dire si fonda non soltanto sull’articolarsi dei contenuti, ma anche sulla *verve* che vi infonde, sulla passione che sa trasmettere con opportune «azioni “vocali”» e «“cinetiche”»!<sup>56</sup>

Molto, sulla comprensione della CNV, si deve, come accennato, agli studi di Rosenthal, che si occupano del fatto che «raramente le emozioni dell’individuo vengono verbalizzate; molto più spesso esse sono espresse attraverso altri segni. La chiave per comprendere i sentimenti altrui sta nella capacità di leggere i messaggi che viaggiano su canali di comunicazione non verbale»<sup>57</sup>. La scoperta di quella che Goleman chiama «intelligenza emotiva» porta a dare un valore inedito alla CNV e alle competenze interpretative che la riguardano: lungi dall’essere automaticamente disponibili a chiunque, infatti, queste devono essere apprese e la maggiore o minore abilità nella loro applicazione ha riflessi significativi sulla vita di ognuno. Rosenthal ha messo a punto un test capace di valutare questa abilità individuale, il PONS (*Profile of Nonverbal Sensitivity*), che «si avvale di una serie di videocassette nelle quali una giovane donna esprime sentimenti che vanno dall’ilarità all’amore materno (...). Il video è stato girato in modo da oscurare, in ciascun ritratto, uno o più canali di comunicazione non verbale (...): in questo modo gli osservatori sono costretti a individuare l’emozione servendosi di un unico canale»<sup>58</sup>. Da più di settemila somministrazioni del PONS si evince che a una maggiore

55. Goleman 2004: 126.

56. Questo stesso punto esclamativo è di fatto un’azione vocale, constatazione che permette di estendere le considerazioni precedenti anche alla parola scritta.

57. Goleman 2004: 124-125. Cfr. anche Fornari S. in questo volume: 24-25.

58. Ivi: 125.

capacità di lettura dei sentimenti altrui corrispondono notevoli vantaggi, quali «una maggiore adeguatezza emotiva, simpatia, estroversione e una maggiore sensibilità»<sup>59</sup>. Non si tratta, come potrebbe pensarsi sbrigativamente, di tratti che incidono “soltanto” sul benessere interiore; sapersi orientare nella sfera emozionale facilita l'accettazione da parte degli altri e conferisce stabilità: con una versione del PONS studiata appositamente per bambini, Rosenthal ha scoperto che i punteggi del suo test sono più predittivi del successo scolastico di quelli del “famoso” test sul QI, col quale viceversa non si riscontrano correlazioni apprezzabili, a riconferma dell'indipendenza dell'empatia dall'intelligenza accademica.

#### 4. La danza degli sguardi

Se parlare, sulla scorta delle riflessioni svolte finora, si configura come atto anche emotivo e corporeo, si può immaginare che esistano altre forme di comunicazione delle quali il corpo è unico tramite: direi anzi, meglio, forme di relazione, per sottrarmi il più possibile all'ingombrante paradigma descritto sopra. Le prime conferme dell'esistenza di queste vengono dalla psicologia dello sviluppo: «I bambini molto piccoli provano sentimenti di sofferenza simpatica prima di rendersi pienamente conto della propria esistenza come entità separata dalle altre. Anche a pochi mesi dalla nascita, i bambini reagiscono al turbamento altrui come a un turbamento proprio»<sup>60</sup>. In seguito, tuttavia, verso i due anni e mezzo, cominciano a registrarsi differenze nella sensibilità individuale e nella capacità di risposta alle emozioni, dovute probabilmente all'osservazione del modo in cui gli Altri significativi dei diversi bambini reagiscono in situazioni analoghe. Trattandosi di un sapere implicito, comunque, potrebbero essere all'opera anche altri meccanismi di trasmissione. Daniel Stern ha concentrato la sua attività di ricerca «sui piccoli, ripetuti scambi che hanno luogo fra genitori e figli; e crede che i fondamenti della vita emotiva vengano posti in questi momenti di grande intimità»<sup>61</sup>. Nella sua lettura, ciò che non si era finora compreso di questi scambi è che essi fanno sì che il bambino sappia che le sue emozioni vengono comprese, accettate e ricambiate. A dire, rivissute ed esperite in modo qualitativamente simile: non ci si deve confondere con una comprensione superficiale, intellettuale. Attraverso il processo che Stern chiama *attunement*, sintonizzazione<sup>62</sup>, si

59. Ibid.

60. Ivi: 126.

61. Ivi: 128. Vedi anche *supra*: 202 e ss.

62. Termine che a dire il vero suscita in me alcune perplessità meccanicistiche, rimandando alla costellazione artificialista del corpo-macchina. Cfr. D'Andrea 2005b.

trasmette una comunanza di stati fisici ed emotivi, empatia e non simpatia, relazione carnale in senso alto. Non a caso, «nella vita adulta, il fare l'amore è l'atto che forse si avvicina di più a questa sintonizzazione fra madre e figlio. Secondo Stern, l'atto sessuale «implica la percezione dello stato soggettivo dell'altro: la condivisione del desiderio, un'armonia di intenzioni, e un'attivazione reciproca sincronizzata»<sup>63</sup>. La scarsa dimestichezza di molti con l'intelligenza emotiva può leggersi quindi anche nelle difficoltà crescenti nelle relazioni affettive ed erotiche che caratterizzano questi anni: dalla fruizione incessante di materiali pornografici, con i quali lo spettatore instaura un rapporto esclusivamente visuale conformandosi così ai caratteri profondi della cultura, al dilagare di prodotti in grado di "garantire" qualità amatorie, di nuovo misurate su una scala solo quantitativa, le ricadute del razionalismo astratto e dello stigma da esso posto sulla sfera emozionale si danno a vedere con brutale chiarezza.

È evidente che le competenze emotive non fanno parte di alcun corredo genetico o istintuale, bensì sono oggetto di trasmissione e apprendimento, sebbene attraverso canali dei quali si comincia appena ad avere coscienza. Appartengono al sempre più ampio corredo di cultura implicita che – come afferma scherzosamente, ma solo fino a un certo punto, Cesareo – «non si impara, ma si "respira"»<sup>64</sup>, immagine che restituisce alla cultura, con lo stesso tono del «sapere incorporato»<sup>65</sup> di Maffesoli, un grado di materialità che molti secoli di un certo procedere hanno teso a cancellare. Rimane innegabile che la trasmissione esplicita gioca un ruolo centrale nell'apprendimento di alcune delle competenze in questione, come ad esempio le «norme d'espressione» di cui discorre Goleman: «Quando diciamo a un bambino di non mostrarsi deluso, bensì di sorridere e di ringraziare se il nonno si presenta pieno di buone intenzioni con un regalo di compleanno orrendo, non stiamo insegnandogli altro che una norma d'espressione. Questa educazione, però, avviene più spesso attraverso l'esempio»<sup>66</sup>. Vengono così messi in luce i canali attraverso i quali si ritiene, di norma, che abbia luogo il processo di socializzazione: di nuovo si tratta di canali immateriali, da una parte parole, dall'altra comportamenti osservati. I soggetti coinvolti, e più in generale i soggetti, vengono più o meno volontariamente raffigurati come monadi fisiche che limitano i propri contatti a energia impalpabile e vibrazioni, esistendo altrimenti in uno spazio vuoto col quale non hanno scambi di sorta. Da una parte questo dà conto del fascino quasi inspiegabile esercitato oggi dalle tecnologie *wireless*, dalla telefonia cellulare e dai media satellitari, che rispondono appieno all'apparato simbolico-immaginale che

63. Goleman 2004: 129.

64. Cesareo 1998: 36.

65. Maffesoli 1996: 12.

66. Goleman 2004: 143.



struttura la contemporaneità: un reticolo etereo di energia che ricopre e redime la limitante fisicità del mondo, consentendo a ognuno di comparirvi e scomparirvi a suo piacimento, con l'aspetto che sceglie e senza lasciar tracce<sup>67</sup>; dall'altro spiega la singolare cecità individuale e collettiva che impedisce di riconoscere l'emergenza ambientale come tale ed espone a miriadi di rischi dei quali ci si accorge lentamente. Inquinamento chimico, elettromagnetico, conseguenze della diffusione degli OGM richiedono tutti, per poter essere afferrati nella loro effettività, una visione dove la contaminazione reciproca, la permeabilità degli attori, la loro apertura essenziale siano concepibili<sup>68</sup> e della quale sembriamo tristemente sprovvisti: «Nelle nostre vene non scorre solo sangue. Ci sono anche vernici, solventi, coloranti, detersivi, fragranze, ritardanti di fiamma e chissà quanti altri inquinanti. Lo hanno dimostrato centinaia di analisi. Tracce delle sostanze artificiali che per tutta la vita abbiamo respirato, bevuto, ingerito, oppure assorbito da abiti, cosmetici, detersivi, elettrodomestici e altri oggetti di uso quotidiano. Di alcune, come il Ddt o l'amianto, abbiamo riconosciuto la pericolosità. Ma di quasi tutte le oltre 100 mila sostanze chimiche circolanti in Europa non sappiamo praticamente niente»<sup>69</sup>.

La cultura attuale vede se stessa con occhi distorti da un sistema simbolico-immaginale coerente, del quale tuttavia sembra incapace di prender coscienza. Pur in presenza di prove esplicite, scientifiche – del tipo cioè che afferma di prediligere – dell'erroneità dei suoi presupposti e delle sue affermazioni di principio, essa rifiuta di farsi carico delle responsabilità che incombono sul presente e di intraprendere azioni correttive, vuoi per quel che riguarda l'ecosistema, vuoi per quel che a che fare con la qualità della convivenza umana: «I notiziari non fanno che riflettere, su scala più ampia, la strisciante sensazione che anche nella nostra vita, come in quella delle persone attorno a noi, le emozioni siano fuori dal nostro controllo. Nessuno è al sicuro da questa caotica marea di impulsi seguiti dal pentimento; in un modo o nell'altro essa raggiunge ciascuno di noi»<sup>70</sup>. Sorprendersi della centralità del problema della sicurezza nei discorsi mediatici e politici delle società tardomoderne può esser segno di ingenuità, di malafede oppure – sebbene l'ipotesi sia scarsamente consolante – della mancanza profonda di strumenti interpretativi della realtà,

67. Per meglio comprendere come questa sia al tempo stesso una pretesa-chiave e una pura illusione cfr. Ruffino in questo volume: 141-155.

68. In contrappunto chiarificatore, Watts nota che l'uomo liberato orientale «si rende conto che la pelle può essere considerata sia come ciò che ci unisce al nostro ambiente, sia come ciò che ce ne separa. Inoltre, si rende conto che la pelle verrà considerata come la cosa che congiunge, solo se prima la si è considerata come la cosa che divide, o viceversa» [Watts 1993: 56]. L'ultima osservazione sembra consentire un certo ottimismo...

69. Fanelli 2007: 150.

70. Goleman 2004: 12.

la riprova della cecità appena menzionata. Certo, per chi di questi strumenti dispone, lo stupore è quasi d'obbligo, quando non si accorga di essere volenti o nolenti il portatore di una cultura diversa: «Se ho dovuto aspettare fino ad ora per scrivere questo libro è stato per disporre di risultati scientifici sufficienti. In larga misura, queste intuizioni sono arrivate tanto in ritardo perché per molti anni il ruolo del sentimento nella vita mentale è stato *sorprendentemente* trascurato dalla ricerca»<sup>71</sup>.

Quel che appare problematico, in questa tardiva riscoperta di continenti pressoché inesplorati – le emozioni, il corpo, l'immaginario – è la scarsa consapevolezza del ruolo giocato dai processi di socializzazione nel formare nel soggetto le competenze necessarie per poterne comprendere e gestire la complessità. E della perturbazione che l'impostazione culturale corrente vi provoca. La svalutazione costante della sfera dei rapporti primari a favore di una flessibilità strumentale ai fini economici e di una pretesa autonomia totale dell'individuo mina *in primis* le possibilità di riuscita della trasmissione per imitazione. E questo per più ragioni: la struttura della famiglia è cambiata, giungendo al limite paradossale del singolo componente<sup>72</sup>; il tempo a disposizione degli agenti fondamentali di socializzazione, i genitori, per poter adempiere alle necessità di questo ruolo si è ridotto all'osso, sempre in omaggio alle logiche produttivistiche diffuse dal predominio del discorso economico; la trasmissione implicita non è coerente con quella esplicita che, per la sua pervasività, ne riduce ulteriormente l'efficacia, quando non la rende semplicemente incomprensibile: se pure un bambino e poi un giovane si trovasse a crescere in una famiglia dove le competenze emozionali e relazionali di cui si sta discorrendo fossero adeguatamente valorizzate, avrebbe serie difficoltà ad accettarne l'importanza quando nel mondo esterno incontrasse esclusivamente situazioni ed esempi che la stigmatizzano e negano e si trasformerebbe lentamente in un futuro agente di socializzazione incapace di trasmetterla ai *suoi* figli. L'effetto di queste distorsioni si cumula col passare del tempo, con un inquietante effetto valanga.

Se poi esistesse anche un altro canale di "insegnamento", questa volta corporeo, sottilmente materiale, le stesse considerazioni sarebbero viepiù applicabili, perché le odierne condizioni di vita rendono rara e difficoltosa proprio la compresenza, la condivisione di uno spazio non quantitativo, ma qualitativo, ricco dei frutti dell'interazione dei corpi con l'ambiente e delle risposte materiali all'*esserci* dell'altro. La possibilità di un'ulteriore modalità di relazione, capace

71. Ivi: 14. Corsivo mio.

72. L'idea di una famiglia composta da uno è concepibile solo nel quadro dell'autonomia soggettiva moderna ed economicistica: la famiglia è solo unità di consumo, senza alcuna connotazione relazionale residua.

di risvegliare stati d'animo e reazioni al di là di ogni intento, è stata suggerita dall'osservazione di strani avvenimenti. Uno risale agli anni del conflitto in Vietnam, quando una processione di monaci si trovò per caso nel mezzo di uno scontro a fuoco tra opposte fazioni: «“[I monaci] non si guardavano né a destra né a sinistra. Camminavano dritto” ricorda David Busch, uno dei soldati americani. “Era veramente strano, perché nessuno gli sparò. E dopo che ebbero percorso il passaggio fra i campi, all'improvviso, mi passò tutta la voglia di combattere. Proprio non me la sentivo più, almeno per quel giorno. E doveva essere stato così anche per gli altri, perché tutti lasciarono perdere. Smettemmo di combattere”»<sup>73</sup>. Fatti difficili da spiegare con l'apparato teorico del quale ci si serve di solito, a meno di ricorrere alla mistica dell'aura monacale. Pur senza negarne aprioristicamente la possibilità, si può proporre una lettura meno trascendentale, basata su una “semplice” constatazione che molti, se non tutti, hanno avuto modo di sperimentare direttamente: le emozioni sono contagiose. Stare accanto a qualcuno che si trova in un certo stato d'animo spesso fa sì che ci si trovi a dividerlo, nel bene o nel male. Senza arrivare agli estremi dei monaci vietnamiti, «gli episodi di contagio emotivo sono molto più sottili e fanno parte di un tacito scambio che si verifica in ogni interazione umana. Noi trasmettiamo e captiamo gli stati d'animo in una continua interazione reciproca – un'economia sotterranea della psiche – nella quale alcuni incontri si rivelano tossici, altri corroboranti. Questo scambio emotivo avviene solitamente a un livello quasi impercettibile»<sup>74</sup>.

Sebbene si tratti di qualcosa che esperiamo continuamente – «“simpatico” e “affascinante” sono i termini che usiamo per indicare le persone con cui ci piace stare perché le loro capacità emozionali ci fanno star bene»<sup>75</sup> – non abbiamo modi espliciti di comprenderne le dinamiche: continuiamo a usare della vecchia saggezza popolare, quella della simpatia o antipatia “a pelle”, del “colpo di fulmine”, de “la prima impressione è quella che conta” e via discorrendo. Ricercatori meno ortodossi si sono trovati a interrogare quest'apparente ovvietà, traendone ipotesi e convinzioni di grande interesse. La risposta più probabile è che ciò avviene perché «noi inconsciamente imitiamo le emozioni mostrate dagli altri attraverso una mimica motoria inconsapevole che coinvolge l'espressione facciale, i gesti, il tono della voce e altri segnali non verbali dell'emozione. Attraverso questa imitazione l'individuo ricrea in se stesso lo stato d'animo dell'altro»<sup>76</sup>. La trasmissione va da chi è più abile a esprimere i propri sentimenti verso chi è invece più passivo e incompetente e perché abbia

73. Goleman 2004: 144.

74. Ibid.

75. Ibid.

76. Ivi: 145.

luogo non richiede tempi particolari o circostanze specifiche: è una teoria che aggiunge un livello ulteriore all'intuizione simmeliana del valore delle relazioni casuali e involontarie, lo scambio di sguardi, la condivisione occasionale di uno stesso spazio. E si approssima con maggior cura e sensibilità all'esperienza quotidiana: «John Cacioppo, lo studioso di psicofisiologia sociale della Ohio State University che ha studiato questi impercettibili scambi emotivi, osserva: “Può bastare la vista di qualcuno che esprime un'emozione per evocare in noi quello stesso stato d'animo, indipendentemente dal fatto che ci si renda conto o meno di imitare l'espressione facciale dell'altro. Questo ci accade in continuazione – c'è una sorta di danza, di sincronia – una trasmissione di emozioni. È la sincronia degli stati d'animo che determina se l'individuo ha una percezione positiva o negativa dell'interazione in corso”»<sup>77</sup>.

## 5. La pratica dell'esserci

Queste considerazioni aprono piste di ricerca di grande interesse non solo per quanto riguarda la *Wechselwirkung* simmeliana, ma anche, ad esempio, in vista di un'integrazione e approfondimento degli studi pionieristici di Goffman sui rituali sociali<sup>78</sup>. Piste con le quali, tuttavia, si rischia di perseverare nel paradosso di una riscoperta puramente intellettuale dell'importanza del corpo, che – per dirla con Galimberti – può trasformarsi, se già non lo è, nell'ennesimo codice imposto a una realtà sfuggente ed essenzialmente indefinibile. È un paradosso al quale non sfugge ovviamente questo stesso scritto – come ogni scritto possibile sull'argomento – e da cui si può tentare di sottrarsi solo col suo riconoscimento e con l'assunzione delle responsabilità pratiche che ne derivano. La constatazione che «l'essenza di un rapporto sta nella coordinazione degli stati d'animo, che è poi la versione adulta della sintonizzazione di una madre con il suo neonato»<sup>79</sup>, e che tale coordinazione non è soltanto spirituale, ma attraverso meccanismi di empatia – nell'accezione tecnica di “mimetismo motorio” ampliabile a mimetismo fisiologico – si fa coordinazione e imitazione corporea<sup>80</sup> non è concepibile come esclusiva

77. Ibid.

78. Cfr. Goffman 1988, 2001 e 2006.

79. Goleman 2004: 146.

80. Le ricerche di Robert Levenson, della California University, hanno mostrato con chiarezza un accordo profondo di questo genere tra membri di coppie impegnati in discussioni monitorate dai ricercatori. Quando veniva loro richiesto di provare a indovinare quale fosse lo stato d'animo dell'altro in certi passaggi della registrazione, «la massima accuratezza empatica si osservava in quei coniugi che, guardando il partner, *ne mimavano la fisiologia*. In altre parole, quando la reazione del coniuge era un'abbondante sudorazione, anche loro reagivano in

materia di discettazione erudita. È semmai uno sprone necessario verso il ridimensionamento dell'importanza che questa cultura le ha assegnato e della delega più o meno cosciente che ognuno le ha conferito, di investigare e comprendere in vece sua. In virtù di tale delega, che spiega in parte il prestigio vuoto di conseguenze di cui godono oggi intellettuali e membri dell'Accademia, la conoscenza di sé nelle diverse forme possibili – introspezione, autopercezione, propriocezione e altre – non è più un'attività autonoma e fondante per l'identità soggettiva, bensì un discorso altrui, il dispiegarsi di modelli cui conformarsi acriticamente. Nel mentre le competenze spirituali ed emotive dei più si atrofizzano, lasciandoli in balia di un disagio crescente e della frustrazione data dal non saper nominare né esprimere ciò che accade loro. Il trasformarsi del gesto culturale in attività specialistica viene da un complesso fascio di vettori, tra i quali la separazione fra corporeità e intelletto è centrale, con la svalutazione progressiva dell'esperienza vissuta che porta con sé: viaggiare non serve, c'è la tv e miriadi di materiali online, è come se ci fossi stato; pensare non serve, se voglio sapere qualcosa la trovo online; vivere non serve, c'è *Second Life* o il ciber spazio dove tutto va come dico io... Potrebbe sembrare semplice *vis polemica*, ma segni di simili evoluzioni comportamentali sono ovunque. Si è già parlato degli universi virtuali e del connesso caso degli *hikikomori*<sup>81</sup>; si è detto del disagio relazionale dovuto all'incapacità emotiva; si è accennato alle problematiche ecologiche legate a questa costellazione di prassi e immagini. Proprio quest'ultimo ambito offre un altro spunto che lega e problematizza ulteriormente la questione. Richard Louv, pedagogista ed ecologo sociale, è convinto che «persino disturbi emozionali come la ADHD (*Attention Deficit/Hyperactivity Disorder*, sindrome da deficit di attenzione e iperattività) o alcune manifestazioni dell'autismo possano essere attribuiti al rapporto che i giovani hanno con l'ambiente naturale»<sup>82</sup>. Egli è giunto a questa conclusione – che trasforma la questione ambientale in fattore psicologico di benessere e, aggiungerei, in presupposto esistenziale e relazionale – attraverso una ricerca che l'ha portato a intervistare migliaia di bambini statunitensi: «Molti bambini mi confessavano di preferire il gioco in casa, sedentario. Un ragazzo, in particolare, mi stupì dicendomi che preferiva giocare a casa perché sapeva dove si trovavano tutte le prese elettriche»<sup>83</sup>.

Esigenza di controllo, fantasie di connessione, fascino impalpabile della

modo analogo; quando il partner presentava un calo della frequenza cardiaca, anche il cuore dei coniugi rallentava» [Goleman 2004: 133].

81. Vedi *supra*: 211-217.

82. Pontoniere 2007: 259.

83. *Ibid.*

energia: il piccolo aneddoto illustra a meraviglia il quadro simbolico nel quale ci si trova immersi e le probabili conseguenze: isolamento, obesità, rabbia, depressione. E l'approccio di Louv e di molti altri illustra il senso di questa conclusione: uno scritto che voglia sciogliere il paradosso dell'apprensione intellettuale della corporeità non può che farsi, a un certo punto, esortazione, proposta pratica, appello a ritrovare fuori dai libri e dai monitor lo spessore e la magia del contatto umano, l'impegno e la responsabilità che ne derivano. A tornare nel proprio corpo e a viverne la concretezza materiale, ad accettarne i limiti, a seguirne i messaggi. Il silenzio del corpo e la sbornia del virtuale portano con sé frutti avvelenati dal cui influsso solo la *pratica* dell'essere-nel-mondo, di un ascolto dell'ambiente e di sé libero da pregiudizi, può metterci al riparo. Nelle parole di Louv: «Il mio scopo è cercare nuove soluzioni praticabili per trattare i disturbi della personalità. Misure che vadano oltre la soluzione farmacologica, i Ritalin o i Prozac, e quella della terapia comportamentale. Viviamo in una società in cui i mondi artificiali esercitano un'influenza preponderante e in cui facciamo a meno progressivamente dell'uso dei cinque sensi. Proviamo a riabilitarli. Troveremo le soluzioni»<sup>84</sup>.

## Bibliografia

- Blum E. - Blum H.P. - Pazzagli A. (eds.) (2007), *The Body Image in Psychoanalysis and Art*, Firenze, NICOMP.
- Bowlby J. (1969), *Attachment and Loss*, I: *Attachment*, New York, Basic Books (trad. it. *Attaccamento e perdita*, I: *L'attaccamento alla madre*, Torino, Bollati Boringhieri 1972).
- Bowlby J. (1980), *Attachment and Loss*, III: *Loss: Sadness and Depression*, London, Hogarth Press (trad. it. *Attaccamento e perdita*, III: *La perdita della madre*, Torino, Bollati Boringhieri 1983).
- Capacchione G. (2006), *Hikikomori... Il mondo in una stanza* [<http://psicocafe.blogosfere.it/2006/01/hikikomoriil-mo.html>] (22/09/07).
- Cash T.F. (2002), *Cognitive Behavioral Perspectives on Body Image*, in T.F. Cash - T. Pruzinsky (eds.), *Body Images. A Handbook of Theory, Research and Clinical Practice*, New York, Guilford Press, pp. 38-46.
- Cesareo V. (a cura di) (1998), *Sociologia. Concetti e tematiche*, Milano, Vita e Pensiero.
- Crainz E. (2007), *Vado, video e ammazzo*, in «L'espresso», 33, pp. 74-78.
- Cuzzolaro M. (2004), *Anoressie e bulimie*, Bologna, il Mulino.
- Damasio A. (1996), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi.
- D'Andrea F. (a cura di) (2005a), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, Milano, FrancoAngeli.
- D'Andrea F. (2005b), *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in D'Andrea (a cura di) 2005a, pp. 21-53.

84. Ivi: 260.

- De Kerckhove D. - Susca V. (2008), *Tecnologia fa rima con magia*, in «L'Espresso», 52, pp. 130-132.
- De Mijolla-Mellor S. (2007), *The Adolescent Body Image in Botticelli's Paintings*, in E. Blum - H.P. Blum - Pazzagli (eds.) 2007, pp. 346 e ss.
- Di Ceglie D. - Di Ceglie G.R. (2001), *Strutture e funzioni del corpo nella formazione del simbolo*, in «Psicoanalisi» 5, 1, pp. 28-40.
- Durand G. (1991), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo (ed. or. 1969).
- Fanelli D. (2007), *I veleni in corpo*, in «L'Espresso», 6, pp. 150-153.
- Ferrazza F. (2007), *2007: fuga da Second Life*, [<http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Tecnologia%20e%20Business/2007/07/2007-fuga-second-life.shtml>] (28/08/07).
- Galimberti U. (2003), *Il corpo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1983).
- George C. - Kaplan N. - Main M. (1984), *Attachment Interview for Adults*, Berkeley, University of California Press (dattiloscritto).
- Gerosa M. (2007), *Second Life*, Roma, Meltemi.
- Goffman E. (1988), *L'interazione strategica*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1969).
- Goffman E. (2001), *Il rituale dell'interazione*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1967).
- Goffman E. (2006), *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, prefaz. di P.P. Giglioli, postfaz. di F. e F. Basaglia, Torino, Einaudi (ed. or. 1963).
- Goleman D. (2004), *Intelligenza emotiva. Che cos'è perché può renderci felici*, Milano, BUR (ed. or. 1995).
- Jodice F. (2005), *Malessere sociale: la reclusione volontaria* [<http://archivio.panorama.it/home/articolo/idA020001030479>] (22/09/07).
- Jones M. (2006), *Shutting Themselves In* [<http://www.nytimes.com/2006/01/15/magazine/15japanese.html>] (29/08/07).
- Kobak R. - Cole H. (1994), *Attachment and Meta-Monitoring: Implications for Adolescent Autonomy and Psychopathology*, in D. Cicchetti - S.L. Toth (eds.), *Rochester Symposium on Developmental Psychopathology: Disorders and dysfunctions of the self*, V, Rochester (NY), University of Rochester Press, pp. 267-297.
- Kobak R. - Ruckdeschel K. - Hazan C. (1994), *From Symptom to Signal: An Attachment View of Emotion in Marital Therapy*, in S. Johnson - L. Greenberg (eds.), *Emotions in Marital Therapy*, New York, Brunner/Mazel, pp. 46-71.
- MacLean P.D. (1984), *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, con un saggio introduttivo di L. Gallino, Torino, Einaudi (ed. or. 1973).
- Maffesoli M. (1996), *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset.
- Maffesoli M. (2004), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, trad. it. di V. Grassi, Milano, Guerini e Associati (ed. or. 1988).
- Magherini G. (2007), *The Body Image in the Art of the Italian Renaissance. A Psychoanalytical Approach*, in E. Blum - H.P. Blum - Pazzagli (eds.) 2007, pp. 346.
- Main M. (1990), *Cross-Cultural Studies of Attachment Organization: Recent Studies, Changing Methodologies, and the Concept of Conditional Strategies*, in «Human Development», 33, 48-61.
- Malizia P. (2005), *Gesti che dicono parole. Sul corpo come medium comunicativo*, in D'Andrea (a cura di) 2005a, pp. 249-261.
- Marchetti M.C. (2005), *“Che bello, sembra finto!”*. Per un'estetica del corpo artificiale, in D'Andrea (a cura di) 2005a, pp. 175-196.
- Mazzeschi C. - Bosimimi F. - Di Riso D. (2005), *Le dimensioni psicologiche dell'immagine corporea*, in D'Andrea (a cura di) 2005a, pp. 89-119.
- Pontoniere P. (2007), *Cresciamoli sugli alberi: colloquio con Richard Louv*, in «L'Espresso»,

- 42, pp. 259-260.
- Ramacciotti A. - Corbello M. - Pazzagli A. - Vismara L. - Mancone A. - Pallanti S. (2001), *Attachment Processes in Eating Disorders*, in «Eating and Weight Disorders», 6, pp. 166-170.
- Rymaszewski M. *et alii* (2007), *Second Life. La guida ufficiale*, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso.
- Schilder P. (1935), *The Image and Appearance of Human Body*, New York, International Universities Press (trad. it. *Immagine di sé e schema corporeo*, Milano, FrancoAngeli, 1973).
- Sharpe T.M. - Killen J.D. - Bryson S.W. - Shisslak C.M. - Estes L.S. - Gray N. - Crago M. - Taylor C.B. (1998), *Attachment Style and Weight Concerns in Preadolescent and Adolescent Girls*, in «International Journal Eating Disorder», 23, pp. 39-44.
- Sirost O. (2005), *Corpi sportivi e individuazione*, in D'Andrea (a cura di) 2005a, pp. 121-139.
- Steins G. - Gisela E.S. - Albrecht J. - Mareike A. - Stolzenburg H. - Hilke I. (2002), *Attachment and Eating Disorders: the Importance of Internal Working Models of Attachment for the Comprehension of Anorexia and Bulimia*, in «Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie: Forschung und Praxis», 31 (4), pp. 266-271.
- Sternheimer K. (2007), *Do Video Games Kill?*, in «Contexts», 6, pp. 13-17 (saggio scaricabile in formato .pdf all'indirizzo <http://caliber.ucpress.net/doi/pdfplus/10.1525/ctx.2007.6.1.13>).
- Troisi A. - Di Lorenzo G. - Alcini S. - Croce Nanni R. - Di Pasquale C. - Siracusano A. (2006), *Body Dissatisfaction in Women With Eating Disorders: Relationship to Early Separation Anxiety and Insecure Attachment*, in «Psychosomatic Medicine», 68, pp. 449-453.
- Watts A.W. (1993), *La via dello zen*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1957).
- Winnicott D.W. (1965), *Ego Integration in Child Development*, in Id., *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, London, Hogarth Press, pp. 231-239.