

Monica Serrano

PER UNA PRATICA ETICA: LETTURE DI ESTETICA FENOMENOLOGICA

Nella seguente ricerca rendo espliciti i temi centrali della ricerca fenomenologica del corporeo leggendo E.Husserl e M.Heidegger, aprendo infine al pensiero di E.Levinas. Se rottura del paradigma soggetto-oggetto, cura della singolarità irriducibile del vissuto, costituzione fenomenologica del corpo proprio e Einfühlung sono i punti focali della husserliana, la Daseinsanalytik di Heidegger offre un terreno fecondo per la ricerca sulla Leiblichkeit a partire dalle nozioni di Esserci, Essere-nel-mondo, Temporalità e Spazialità esistenziale.

Nell'estetica fenomenologica di E.Levinas scorgo la chiave d'accesso a una riflessione sulla sensibilità che si fa immediatamente pratica etica: essere "di carne e sangue" significa primariamente essere-in-relazione, aperti, disposti ed esposti all'altro da sé, 'altro' inteso da Levinas come ulteriorità del corpo proprio rispetto a un privato potere e disporre di sé e insieme come incontro con l'altro uomo che mi si fa avanti come volto, pura espressione, Dire.

Apro di seguito un'analisi comparativa degli esiti delle suddette elaborazioni filosofiche con il lavoro di Francois Sironi ed Ettore Zerbino, rispettivamente psicoterapeuta francese e psichiatra italiano, entrambi impegnati nel processo di riabilitazione delle vittime di tortura.

La storia narrata o taciuta delle vittime di tortura, il loro presente di grave indigenza e privazioni in terra straniera, la nostra, mette davanti agli occhi senza mezze misure l'esempio violentemente evidente di una persona resa *altra*, aliena da sé, sradicata umiliata e isolata, di un corpo fatto oggetto di dolore per cause antropogene.

Nei primi decenni del '900, di certo non pensando al vissuto delle vittime, Edmund Husserl, filosofo tedesco, definiva nella sua analisi fenomenologica il **corpo-oggetto** con il termine *Körper*, per distinguerlo dal **corpo vivente e libero** dell'uomo, "corpo che ognuno di noi è", il *Leib*. In tedesco *Leib* ha una forza semantica non traducibile in italiano per la sua affinità etimologica con termini vitali come *das Leben* (il vivere), *die Liebe* (l'amore), *das Leiden* (il soffrire). Il corpo come *Leib* è il fulcro della singola volontà e azione, luogo di costituzione dell'identità della persona, centro di orientamento e significazione.

Nel cercare di avvicinarmi all'esperienza delle vittime di tortura seguo la via fenomenologica come contributo della filosofia a una riflessione sulla corporeità. Scelgo l'indirizzo filosofico di nome "fenomenologia" perché lo credo sinceramente 'principiante', sempre di nuovo in cerca di un inizio radicale della ricerca e, per questo, mai stanco di domandare *a partire dal più vicino*, che è anche il più ovvio: corpo proprio, percezione, vissuto, mondo in comune sono i temi cruciali dell'indagine fenomenologica. Il termine "fenomenologia" intende un pensiero riflessivo che parte dal vissuto proprio come centro di esperienza, portando alla luce il significato primo ("il fenomeno") della realtà esistente. Pensiero della soggettività, quindi, ma non idealista, poiché consapevole di non poter creare l'esistenza, quanto piuttosto di incontrarla, significarla e ri-significarla ogni volta, vivendo. Dall'innesto della fenomenologia con la psicanalisi nasce negli anni '30 la *Daseinsanalyse*, che non riporterò qui fedelmente. "La fedeltà, come tutto nella vita, è mobile, procede dal dinamismo di fondo di questa vita", scrive Minkowski, uno dei maggiori rappresentanti della *Daseinsanalyse*.

Il ponte tra fenomenologia, psicanalisi e psichiatria è stato costruito a partire da Binswanger, Medard Boss e Minkowski secondo una strutturazione eterogenea, ma rischia oggi di rimanere impercorribile, specializzandosi e settorializzandosi le scienze sempre più secondo i canoni dell'efficienza, della velocità e dell'apparente neutralità. Ma efficienza, velocità e neutralità non bastano. Da psichiatra fenomenologo, Eugene Minkowski dice no al paradigma

strumentale della tecnica che rende tutto il mondo un mezzo per l'uomo fino a rendere l'uomo stesso 'mezzo', rifiutando insieme l'impostazione gnoseologico-rappresentativa delle scienze esatte che riducono ogni evento, anche il comportamento umano, a un fisso rapporto di soggetto-oggetto. Quello che Minkowski si propone è di "riprendere contatto con la vita come sorgente universale dalla quale sgorgano non solo la scienza ma anche tutte le altre manifestazioni della vita, studiare di nuovo i rapporti essenziali primigeni, prima che la scienza li abbia modellati a suo modo... Vogliamo guardare 'senza strumenti' ciò che vediamo. Ma questo è un compito ben difficile"(TV, p.4-5). Difficile, afferma Minkowski seguendo Husserl, è guardare "le cose stesse" senza veli e griglie conoscitive già 'bell'e pronte'. Difficile e fruttuoso il metodo fenomenologico, almeno per tre dei suoi principi fondamentali, preziosi per la pratica psicoterapeutica e, aggiungo, per ogni prendersi cura dell'altro uomo: rifiutare la struttura relazionale soggetto conoscente - oggetto conosciuto, primo, focalizzare il vissuto singolo e concreto della persona, abdicando al sapere abituale intorno al vero e al falso (vero è ciò che è realmente *vissuto*), secondo, entrare personalmente ("*leibhaftig*", con tutto il corpo, dice Husserl) nella relazione con l'alterità. Entrare integralmente nella relazione significa sapersi mettere in discussione, scoprirsi davanti a sé e all'altro, partecipando e facendo partecipare a uno spazio-tempo presente comune. Husserl chiama questa partecipazione a due sensi *Einfühlung*, empatia o sim-patia.

Se rottura del paradigma soggetto-oggetto, attenzione alla particolarità irriducibile del vissuto e *Einfühlung* sono i cardini del metodo, centrali sono altrettanto alcuni contenuti della ricerca fenomenologica sul corporeo nel quadro di una applicabilità terapeutica. Rendo di seguito espliciti i temi centrali di una fenomenologia del corporeo leggendo Husserl e Heidegger, aprendo infine a Levinas come al filosofo che più ha saputo realizzare un'etica sul fondamento di una estetica fenomenologica. Perché parlare di etica ora? E' sulla soglia di una estetica come riflessione sulla sensibilità che si prospetta una comune pratica etica. Questa la tesi che propongo. Essere "di carne e sangue" (TI) significa *già* essere in relazione, aperti, permeabili, esposti al fuori di sé, 'fuori' inteso come pelle, come altro uomo, come mondo in comune. Comune è infatti il contingente, e pur pieno di valore, essere-corpo di ogni vivente; nel tentativo di costruire un'etica universalizzabile dei diritti umani, parto dunque dalle fondamenta propriamente estetiche, fisiche (nel senso di *physis*), terrene (in quanto affondanti nella Terra come "ciò su cui e in cui si fonda l'abitare umano"(OOA)) dell'esser-uomo come esser-corpo.

Eccomi in primo luogo sul terreno husserliano. In "Meditazioni cartesiane" (1929), Husserl riduce per via astrattiva ogni esistenza esteriore all'Ego per poi riconquistarla con l'autoriflessione, uscendo dal sapere abituale e dai valori comuni della vita quotidiana per coglierne alla fonte il processo della loro costituzione. Il 'resto' irriducibile di questa operazione fenomenologica è L'Ego puro, ciò che ogni singolo uomo è nella sua essenza, come sorgente di ogni senso, valore e norma della vita umana. Io come Ego puro ho un corpo, il mio corpo, "unico oggetto in cui governo e impero", cosa-non-cosa su cui "io posso" (MC, p.119). Non-cosa, poiché il mio corpo vivente (*Leib*) è ciò che ha la peculiare capacità di *sentire e sentirsi*, di orientarsi in uno spazio intorno a sé, di significare il mondo in cui si trova. Dal gioco della sensibilità che fa del *Leib* un soggetto senziente (io odorò il profumo di una rosa) e insieme un oggetto sentito (la spina della rosa inavvertitamente mi punge e io patisco il dolore recatomi) si struttura per via di ripetizione e secondo un'esperienza coerente la mia identità di soggetto. Tra attività e passività, più di ogni altro il senso del tatto e in generale *l'esperienza del contatto* è per Husserl il modo prioritario di *costituzione della persona*. Non per presa visiva, sempre incompiuta quando intenzionata verso il corpo proprio, io riconosco me stesso, ma per la riflessività del sentire-sentirsi del tatto, estesa all'intera superficie della pelle. Nella tortura, vedremo, si ha una sorta di fissazione del corpo sensibile al ruolo passivo, allo statuto di oggetto inerte, inchiodato a sé, fuori da ogni reversibilità di toccante e toccato, senziente e sentito.

Come luogo della formazione di sé, il *Leib* è inoltre il *punto-zero* da cui ogni spazializzazione si compie e ogni vicinanza o lontananza si misurano. La localizzazione del corpo vivente è quella del “qui assoluto” come *centro di orientamento* e irradiazione di senso. Per opposto, il *Körper* è quella cosa che si misura in termini di estensione, la sua posizione è quella di un punto nello spazio geometrico indifferenziato. Non dal qui di un mero oggetto si costituisce l’orientamento e il significato del luogo-mondo, poiché la cosa materiale non sente, non vuole, non soffre né gioisce. Ben diversa da un punto esteso è quindi la spazialità del soggetto vivente, definita da Husserl “*Ausbreitung*”, diffusione più che posizione geometrica, sorta di illuminazione significativa lo spazio della vita.

Forte della centralità del corpo nell’analisi husserliana, Martin Heidegger, suo allievo e presto critico acerbo, riprende i temi centrali ora esposti e li riformula alla luce di una fenomenologia ermeneutica più vicina alla fattuale e inalienabile esistenza dell’uomo. Sostituendo l’Ego puro husserliano con il *Dasein*, ente (uomo) che ci-è, che è “questo uomo qui” e ponendo come suo carattere ontologico *l’essere-nel-mondo*, la scrittura heideggeriana si fa stringente e carnale. L’esserci (*Dasein*) non ha un corpo, ma è il suo corpo vivente, ed essendo-corpo abita il mondo. Abitare un mondo significa trovarsi in un orizzonte di vita dato ed essere aperto *in* e *a* questo, affettivamente impregnato di esso e praticamente orientato ad agirvi per la propria realizzazione. Il *Dasein* di Heidegger, tutto corpo, è “progetto gettato” (ET), situato non per sua volontà (per questo “*gettato*”) in un contesto storico-sociale determinato, ma all’interno di questo interamente da decidersi, da formarsi (in tal senso “*progetto*”). L’essenza dell’Esserci non è data, ma è *da-farsi* nell’esistenza, da scegliere vivendo: l’uomo può, abitando il mondo, trovarsi o perdersi. Da questa prospettiva, la spazialità del *Dasein* è definita tutta in termini di *praxis* e significatività esistenziale; è l’interesse del da-farsi (*zu-sein*) che segna la misura delle cose nel mondo, la loro vicinanza o lontananza dal soggetto progettante. Se voglio passeggiare con il mio migliore amico che vive a Parigi, ad esempio, Parigi mi sarà più vicina della casa in cui mi trovo ora; se ho sete, il bicchiere d’acqua mi sarà ‘ambientalmente’ più vicino della penna che uso scrivendo questo testo. La spazialità geometrica è vista quindi nell’analisi heideggeriana come secondaria e derivata rispetto alla *spazialità esistenziale* o vissuta.

La radicalità del pensiero heideggeriano si palesa ancor meglio nell’analisi del tempo. A partire dalla definizione di “progetto gettato”, il senso d’essere del *Dasein* si delinea interamente in termini di temporalità: come “avanti-a-sé-esser-già-in”(ET) l’Esserci è futuro (avanti-a-sé, progetto, da-essere) e passato (esser-già-in, trovarsi-in-situazione, esser-gettato) e quindi propriamente *tempo*. Non il tempo cronologico che passa indifferentemente sempre uguale a sé, ma quel *tempo finito che noi siamo esistendo*, sullo sfondo del quale decidere il valore della singola esistenza.

Entro questa analisi ermeneutica di tempo e spazio, il *Leib* è il segno della datità della vita fattuale e insieme lo slancio progettante in avanti dell’Esserci; il mio corpo, scrive Heidegger, è situazione e trascendenza, gettatezza ed estasi (*ekstasis*, uscita fuori di sé, oltre la propria pelle).

E’ su tale carattere di centralità sensibile, significativa e trascendente del corpo vivente rivelato dalle analisi husserliane e heideggeriane che voglio mantenermi pensando all’**esperienza della tortura, esatto capovolgimento dei tratti del corpo proprio come Leib**: guardata dalla prospettiva husserliana, questa è l’exemplum dell’impossibilità di disporre di sé come libero agente della propria volontà e di ogni relazione a sé e al mondo attraverso il corpo proprio. Letta in termini heideggeriani, la tortura è l’inchiodamento dell’Esserci alla sua pelle, esposizione senza replica della persona al mondo, frattura della progettualità del soggetto. Per privazione, allora, si mette a fuoco il come e il perché della tortura: la vittima è *non-più Leib, non-più tempo del progetto e della significazione mondana, non-più praxis formatrice di mondo*. Da *abitante il mondo* il corpo si converte in *abitato dal mondo*.

Propongo nel mio elaborato i punti salienti di questa interpretazione fenomenologica, nutrendomi dell'esperienza clinica con le vittime di tortura di due 'addetti ai lavori', Françoise Sironi e Ettore Zerbino, rispettivamente psicoterapeuta e psichiatra. La filosofia, in realtà, ha sempre una origine 'parassitaria': nasce e dipende dal già dato, dalla vita, dalla *praxis* e vi si nutre per convertirli poi in comprensibile e praticabile per ognuno, facendo questi risuonare e donando loro una nuova forma tutta da agire "in-attraverso-per la vita" (IFA).

Françoise Sironi, per iniziare, rende mano a mano evidente nel suo libro "Persecutori e vittime"(1999) le esperienze di privazione del *Leib* nell'evento traumatico della tortura. Di contro alla singolarità che vuole e dispone di sé delineata dall'indagine di Husserl, il torturato è vittima di una *duplice alienazione*: in primo luogo, il proprio volere è incalzato dal volere dell'altro uomo (il torturatore) contro il corpo proprio; in secondo luogo, il volere della vittima cede al volere altrui e assume come propria l'intenzionalità annichilente del torturatore sul suo corpo e sulla sua persona, incarnando questa intenzionalità. La seduta psicoterapeutica conta per questo motivo tre presenze: lo psicoterapeuta, la vittima e il torturatore nella sua volontà interiorizzata dalla vittima.

A sdoppiare, a frantumare l'identità della persona nella tortura gioca un ruolo determinante la *manipolazione del corpo*. Il subire violenze fisiche, umiliazioni disumane, deprivazioni sensoriali, porta a uno scardinamento cognitivo-affettivo dell'identità personale, a una frattura del sé: identità che proprio secondo Husserl, abbiamo visto, si costituisce primariamente per esperienza tattile, *per via di contatto*. Come complesso senziente-sentito il corpo vivente offre per via di ripetizione e verifica continua la possibilità di dire "Io". Il soggetto si esperisce tale in quanto reversibilmente sensibile, spiega Husserl in "Meditazioni cartesiane" e in "Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica". Il trauma provocato dalla tortura, allora, consiste in questa frattura della reversibilità del sensibile e nella fissazione della persona a mero oggetto sentito. Scrive a proposito la Sironi: "Agendo attraverso le marcature corporali, si manipola la sostanza psichica, considerata come un oggetto"(P.V, p.34).

La manipolazione fisica sancisce inoltre "la rottura dell'alleanza con il gruppo (religioso, etnico, politico) al quale appartiene la vittima"(Ivi, p.33) e porta alla "messa in funzione di operatori di trasformazione in punti del corpo che sono precisamente punti di scambio"(Ibidem). Trasformazione in punti di scambio significa anzitutto *l'inversione dentro-fuori* del confine corporeo, ovvero un dis-ordine del ruolo di soglia della pelle: "La tortura è un invertitore. Dando alle parti interne un carattere di *extraterritorialità*, essa rende ogni limite permeabile. Nel primo caso i torturatori marcano il corpo sesso con il meccanismo della confessione, ossia rendendo pubblica (facendo uscire fuori) una parola nascosta. Nel secondo caso si agisce attraverso l'inoculazione di sostanze estranee al corpo: qualcosa di esterno viene a operare una modificazione interna...l'inversione confonde tutto ciò che finora era stato considerato logico"(Ivi, p.34-5).

Punti centrali, questi a cui siamo arrivati: l'alienazione della libera volontà, la confusione della soglia interno-esterno, come la generale riduzione del corpo vivente a oggetto senza più volontà né parola si approfondiscono leggendo la Sironi non solo a confronto con Husserl, ma anche e soprattutto con la ricerca heideggeriana. Ne propongo alcune indicazioni.

Nei "Seminari di Zollikon"(1959-69), davanti a un pubblico di psichiatri e psicanalisti, Heidegger discute la possibile definizione della corporeità intesa come *Leib*. Se la spazialità del corpo-oggetto (*Körper*) termina "nella punta delle dita"(SZ, p.133), ovvero nella superficie fisica della pelle, il *limite* del corpo vivente è invece il raggio d'azione (*Reichweite*) del soggetto progettante, l'"orizzonte d'essere in cui io soggiorno" (Ibid.). Nella tortura, a ben vedere, si ha una radicale inversione: quella della soglia del corpo vivente da raggio d'azione significativa a pura *pelle vulnerabile, permeabile, penetrabile da parte del fuori di sé*. Il fulcro del più proprio (il mio corpo, non-oggetto del libero potere e volere) diventa *luogo s-fondato*.

Non solo. A dispetto della parola con la quale l'esserci heideggeriano mostra se stesso esistendo (il *Dasein* è *Sagen-Zeigen*, dire-mostrarsi originario), la vittima è *ridotta al silenzio*, al divieto della parola; davanti alla condizione esistenziale di apertura della vita affettivamente disposta e sempre condivisa (carattere ontologico del *Dasein* è il *Mit-Dasein*, l'essere-con, insieme agli altri) chi subisce la tortura rimane *solo*, isolato, sradicato dal tessuto di affetti, *senza casa*. Se essere-nel-mondo significa infatti "abitare, soggiornare presso il mondo come qualcosa che mi è familiare" (SuZ, p.78), la vittima è al contrario "*un-heimliche*", non-a-casa-sua, straniera, spossessata dal suo *habitus*, dalla sua abitudine, dal proprio abitare. "Quando si è stati torturati, sulla terra non ci si sente più a casa propria", dice M.Hemeury (P.V., p.22). Né la propria casa di origine è più familiare, né alcuna casa al mondo, sembra voler dire questa testimonianza. Conseguenza della tortura, riflettente un'intenzionalità ben chiara del torturatore, è anche per Helaine Scarry la distruzione del mondo come rete di significati che comunemente vengono acquisiti e, di conseguenza, una diminuzione o un annullamento del personale potere di agire nel mondo.

Di centrale interesse è inoltre nell'analisi di Heidegger, insieme alla comprensione dell'uomo come esserci, essere-nel-mondo e con-essere fin qui toccata, la concezione della *temporalità esistenziale* nel suo confronto con il *tempo vissuto* delle vittime. Il trauma legato alla tortura provoca per la Sironi "un vero e proprio scardinamento della nozione di "tempo" inscritta in una continuità psichica" (P.V., p.76). Tale scardinamento è definito da due fattori: l'inauguralità del tempo del trauma, concepito come momento a partire dal quale un nuovo svolgimento temporale si dipana (o meglio, si subisce) e la fissazione della vittima a un passato "iperpresente", invasivo, intrusivo, che rende insignificante ogni presente e nullo il futuro come avvenire di qualcosa di nuovo. Il tempo della vittima è "il tempo del trauma che incombe *senza tempo*", scrive Zerbino. Di contro alla priorità della dimensione progettuale e tesa del futuro costitutiva del tempo dell'Esserci, incombe lo scenario di un tempo fisso, del "da ora in poi sarà sempre così"; rispetto alla scelta di sé di volta in volta rischiosa e imprevedibile risponde l'appiattita certezza del "saper già come va a finire", dell'"essere ormai fatta così" della vittima.

Nel caso della temporalità della persona torturata, l'analisi fenomenologica-esistenziale del tempo in Heidegger, e l'intero approccio 'partecipativo' (per *Einführung*) e non-rappresentativo della fenomenologia può presentare *un modo* di 'porsi davanti' al trauma e leggerlo. Tra clinica basata sul vissuto del tempo condiviso con le vittime da un lato ed estetica fenomenologica dall'altro, si salda un legame tutto da esplorare e rivedere nel lessico e nella semantica.

Dalla prospettiva delineata finora, la cura della vittime di tortura può forse venir letta come **percorso di riabilitazione della persona da Körper a Leib**. Forse, perché la creatività e la capacità progettuale umana è spesso più forte di ogni suo voluto annientamento a mera 'cosa'. Forse, perché lascio questa interpretazione alla parola di chi per competenza, medici, psicologi e psichiatri, può meglio rispondere. Guardando alla cura delle vittime, ad esempio, Zerbino mi sembra implicitamente in linea con questa ipotesi ermeneutica della riabilitazione: essenziale è per lo psichiatra un incontro clinico che non assecondi l'irreparabilità dell'esperienza delle vittime con apparati teorici 'a scenario fisso', credendo e facendo credere a una sorta di destinalità senza scampo del perseguitato, ma piuttosto fluidifichi nella dimensione di un *presente condiviso* e di un *futuro da ri-progettare*, il passato del trauma e, con questo, l'intera temporalità e la sensatezza dell'essere al mondo della vittima. E' proprio con un atteggiamento che spinga a credere al senza-tempo e al senza-scampo della vita attuale, infatti, che si rischia di immobilizzare realmente il tempo e la condizione della persona violata. L'idea di irreparabilità non è dunque un dato iscritto nella pelle della vittima per il suo passato traumatico, ma piuttosto il risultato "di una dinamica di esclusione-espulsione" (CNG, p.145) di cui noi, professionisti o semplici civili in terra di accoglienza, siamo consapevolmente o meno partecipi. Il passaggio è cruciale: dire che il tempo *delle* vittime non è irreparabilmente fissato a un passato remoto e lontano da noi è chiamarci ad avere tempo "*per e con* le vittime", cancellando o tentando di cancellare la loro diversità vissuta come tempo senza più speranza. Ascoltare, condividere,

risignificare il tempo spezzato della cura di sé della vittima è un lavoro che fa appello alla responsabilità di ogni uomo che vive nella terra 'di accoglienza'. Scrive Zerbino: "Gli eventi ancora in atto e dei quali sono partecipi gli stessi curanti, nella società accogliente o rifiutante, intervengono a strutturare il tempo vissuto della vittima. Si è vittime non per quello che è successo, ma per quello che perdura, per il rifiuto che si subisce, *adesso*"(Ivi, p.146).

Ed è nell'adesso che, come volontaria dei "Medici contro la tortura" e studiosa di filosofia, credo urgente aprire e percorrere *una via che vada dall'estetica fenomenologica ad un'etica universalizzabile dei diritti umani*. Lungo questo cammino tentato 'in prima persona' mi viene in aiuto la parola di Levinas, come conclusione di questa ricerca. Sulla linea di quanto detto e oltre questa, con una singolare originalità Emmanuel Levinas, filosofo contemporaneo di origine ebraica, definisce inscindibile l'**intreccio tra Leib e Körper**, tra corpo vivente e corpo-cosa, come tratto costitutivo dell'umano nella sua complessità. Affermando che la corporeità è il luogo del rapporto di sé a sé come altro (si pensi alla dipendenza dai bisogni vitali, al momento memorabile della nascita e della morte) e di sé con l'altro uomo (nelle figure della maternità, della filiazione e dell'eros), Levinas taglia corto con l'ipocrisia di un teoreticismo che postula l'autarchia e l'autofondatività di un soggetto che "non ha mai fame né sete". Definendo il Sé come relazione incarnata con la duplice alterità del corpo e dell'altro uomo, Levinas confuta parimenti il postulato di un solipsismo che riduce l'altro da sé in oggetto e/o non-io. La riduzione dell'alterità a oggetto è esattamente la strategia della tortura.

Sciogliere la dicotomia di *Leib/Körper* finora tenuta può costituire un modo per avvicinare me come *Leib* alla vittima come riduzione a *Körper*: in ogni momento, voglio dire, Levinas mostra come è in gioco l'imprevedibile conversione di *Leib* in *Körper*, di spirito in pelle e di libertà in dipendenza (nel bisogno fisiologico, nella fame, nella malattia, ma anche nella passione dell'amore, nel piacere, nel rapporto madre-figlio, elementi impliciti nella finitezza di ogni vita umana), rende esplicito come la dialettica tra i due termini sia incessantemente a lavoro, ontologicamente inscritta nel corpo proprio di ogni vivente. Dialettica di dipendenza e indipendenza a partire da una originaria condizione di 'non poter portarsi aiuto da sé', ben definita dalla nozione freudiana di *Hilflosigkeit* (P.P., p.222), su cui si fonda il vivere in comune in tutte le sue forme. Alla luce di questa dialettica, l'incontro con le vittime di tortura, relazione fortemente asimmetrica tra il mio benessere e il malessere altrui, acquisisce una nuova geometria, una sorta di basilare simmetria tra il mio vissuto in carne e ossa e il vissuto dell'altro uomo, diverso, straniero, esule. Con la mia *presenza* in un 'adesso' in comune io *dico* già una certa uguaglianza tra me e lui/lei, testimonia la parità del diritto alla mia vita come alla sua. *Do* valore alla vita in quanto tale, tanto più degna della massima cura, quanto più violata.

La dimensione della presenza, della parola e dell'offerta di accoglienza (la triangolazione "Esserci-Dire-Dare" (AE, p.57-63)) definisce per Levinas esattamente il senso della corporeità: *Esserci*, come presenza dell'uomo nell'aperto situato del mondo; *Dire*, come espressione di questa presenza, segno dell'esser-qui fatto ad altri (ivi gioca l'accostamento heideggeriano di *dire*, *sagen* e *zeigen* mostrare, indicare); *Dare*, poiché *Dire* è "dire eccomi", consegna di sé, disposizione all'offerta e dono di vita. **Esserci-Dire-Dare**, questa triade si fa più chiara quando la presenza del corpo d'altri dice una violenza inflitta per la quale la parola viene sempre dopo (perché straniera o perché inenarrabile). E' nello spazio dell'incontro, allora, nella presenza del noi, che il corpo dice di sé offrendosi a chi non sa (medico, psicologo, operatore sociale, volontario). *Dire eccomi*, affermazione che è appello, parola che vuole una mia risposta,

* E' alla luce del corpo proprio come *Leib-Körper* che l'estetica di Levinas si delinea. Spazio è l'*involuppamento* di me (soggetto libero) a me (pelle vulnerabile) e la *prossimità* di me all'altro uomo (madre, figlio, orfano o esule) che mi si fa incontro nell'intima corrispondenza dei due corpi. Tempo è il segno della differenza mai colmabile con l'alterità dentro e fuori di me, *dif-ferenza* che è immediatamente *diacronia* e disordine del tempo cronologico. Spazio e tempo si fanno dunque sul nucleo sensibile del corpo 'proprio-altro', poiché espropriato già da sempre dell'autosufficienza e della coincidenza con sé. *Corpo è permeabilità, esposizione, apertura*, il suo orizzonte è quello vicino ed intimo del contatto della pelle, della ferita come della carezza. Il corpo si nutre dell'"ossessione della carezza", contatto con un'alterità che è desiderio insaziabile, infinito, dell'altro uomo, unico a poter dire e rispondere del più proprio prima e oltre ogni parola detta: "La carezza sonnecchia in ogni contatto e il contatto in ogni esperienza sensibile: il tematizzato scompare nella carezza in cui la tematizzazione diviene prossimità"(AE, p.95).

che chiama alla responsabilità. Eccomi, più che mai, è la voce dello straniero, clandestino, esule che arriva a casa mia chiedendo una risposta al suo bisogno. Inquietante è lo straniero, dice Derrida, poiché con la sua inaspettata presenza è il primo a porre la domanda con la semantica di un corpo segnato dalla sofferenza. *Rispondere eccomi*, d'altra parte, *da parte mia*, è affermare la precedenza della responsabilità personale di fronte a ogni canone dettato e norma convenzionale. *Prima è la vita e vivere è già diritto alla vita*.

Nella terra di una comunione elementare di me e l'altro come "corpi agenti e sofferenti" (Ricoeur, SA) si scrive il progetto di una pratica etica. Parlo di etica, non di morale, per non dire di una rete fissa di codici e imperativi utili solo al desiderio di una loro segreta trasgressione. Alla luce di un aperto in comune, nel vicino del proprio corpo sensibile come *Leib-Körper*, è il luogo dell'incontro. Incontro con l'alterità che è, scrive Levinas, "avventura" e "rischiosa scoperta di sé". Contatto con la differenza che è "non-indifferenza". Qui vicino, ora, si approssima l'altro uomo con tutta la forza di una radice in comune, quella della situazionalità aperta e vulnerabile che in ogni momento, vivendo, io sono – *noi siamo*.

BIBLIOGRAFIA

- Amati, S., *Qualche riflessione sulla tortura per introdurre una discussione psicanalitica*, in "Rivista di Psicanalisi", vol.XXIII, n.3, 1977.
- Amnesty International, "Medicins toroinaires, madicins resistants", introd. a cura di Paul Ricoeur, Paris 1990
- Ass.umanitaria "Medici contro la tortura": "Medici e tortura", Il pensiero scientifico editore, Roma 1994.
- Ass. umanitaria "Medici contro la tortura": *Il tempo delle vittime*, in "Contro le nuove guerre. Scienziati e scienziate contro la guerra", a cura di M.Zucchetti, Odradek, Roma 2000.
- Ass.umanitaria "Medici contro la tortura", raccolta monografica in "Rivista medica", vol.6, n.3-4, Sett-Dic 2000.
- Benasayag, M., "Utopie et liberté", Gallimard Paris 1986.
- Derrida, J., "Sull'ospitalità", Baldini &Castoli, Milano 2000
- Derrida, J., "Addio a Emmanuel Levinas", Jaca Book, Milano 1998.
- Dodd, J., *Idealism and corporeity in Husserl's Phenomenology*, in *Phänomenologica*, Kluwer Academic publisher, 1997.
- Fanon, F., "I dannati della terra", Einaudi, Torino 2000.
- Halleg, H., "La tortura", introd. di J. P. Sartre, Einaudi, Torino 1958.
- Heidegger, M., "Essere e Tempo", Longanesi e &, Milano 1970.
- Heidegger, M., "Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele", Guida, Napoli 1990.
- Heidegger, M., "Seminari di Zollikon", Guida Napoli, 1990.
- Husserl, E., "Meditazioni cartesiane", Bompiani, Milano 1997.
- Husserl, E., "Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica", vol I-II, Einaudi, Torino 1976.
- IRCT-Copenhagen (DK), "Torture", *Quarterly Journal on Rehabilitation of Torture Victims*, vol.11, n.4, 2001.
- Levinas, E., "Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità", Jaca Book, Milano 1998.
- Levinas, E., "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza", Jaca Book, Milano 1998.
- Levinas, E., "Il tempo e l'altro", il Melangolo, Genova 1987.
- Merleau-Ponty, M., "Fenomenologia della percezione", il Saggiatore, Milano 1980.
- Merleau-Ponty, M., "Segni", il Saggiatore, Milano 1967.
- Minkowski, E., "Il tempo vissuto", Einaudi, Torino 1971.
- Minkowski, E., "Trattato di psicopatologia", Feltrinelli, Milano 1973.
- Minkowski, E., "Filosofia, semantica, psicopatologia", Mursia, Milano 1979.
- Ricoeur, P., "Sé come un altro", Jaca Book, Milano 1993.
- Scarry, H., "La sofferenza del corpo", il Mulino, Bologna 1990.
- Sironi, F., "Persecutori e vittime. Strategie di violenza", Feltrinelli, Milano 2001.
- Trincia, F.S., *Un'etica per il corpo*, in *La cultura*, 1996
- Von Hermann F.W., "Il concetto di fenomenologia in Husserl e Heidegger", il Melangolo, Milano 2000.
- Zerbino, E., *L'esperienza clinica con le vittime di tortura*, in "Rivista medica", vol.6, n.3-4, 2000.
- Zerbino, E., *Una via scientifica per l'etica, a partire dal Progetto freudiano*, in "Etica e psicanalisi", Borla, Roma 1994.

ABBREVIAZIONI

- (TV) - "Il tempo vissuto", E.Minkowski, ...1967
(TI) - "Totalità e infinito", E.Levinas, Jaca Book, Milano 1998
(OOA) - *L'origine dell'opera d'arte*, in "Sentieri interrotti", Nuova Italia, Firenze 19...
(MC) - "Meditazioni cartesiane", E.Husserl, Bomipiani, Milano 1997
(ET) - "Sein und Zeit", M.Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; trad.it Pietro Chiodi „Essere e Tempo“, Longanesi e &, Milano 1976
(SZ) - "Seminari di Zollikon", M.Heidegger, Guida, Napoli 1990
(PV) - "Persecutori e vittime", F. Sironi, Feltrinelli, Milano 2001
(CNG) - "Contro le nuove guerre", a cura di M.Zucchetti, Odradek, Roma 2001.
(PP) - "Progetto di una psicologia", S.Freud, OSF,2, Boringhieri, Torino.
(AE) - "Altrimenti che essere", E.Levinas, Jaca Book, Milano 1998.
(IFA) - "Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele", M.Heidegger, Guida, Napoli 1990

