

GUSTAVO MATTIUZZI

LA DIMENSIONE ONTOLOGICA
DEL PROPRIO CORPO



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MCMXCVI

GUSTAVO MATTIUZZI

LA DIMENSIONE ONTOLOGICA DEL PROPRIO CORPO

Altro è affermare «questo è il mio corpo», oppure «questo che io vedo è un corpo». La differenza che si pone originariamente tra i due modi di essere della corporeità è tutta raccolta nel possessivo 'mio' e nella indeterminatezza dello 'un'. Una cosa è percepire dentro di me di essere un corpo, esattamente il mio corpo. Nel primo esempio si verifica un processo di appropriazione secondaria della corporeità *estranea*, nel secondo avviene una appropriazione primaria del corpo essendo un atto di immediata autocoscienza, per cui l'identificazione di questo corpo come mio corpo mi riporta originariamente all'unità, o sintesi originariamente primitiva che mi costituisce come *singolo* determinato e differenziato.

Prima di esaminare le parti costituenti della appropriazione estranea della corporeità, è necessario considerare l'atto con cui io mi approprio *questo* corpo che è il mio corpo. Già Rosmini aveva ben compreso che, prima di ogni possibile atto di percezione semplice o complessa, con cui si riesce ad organizzare la propria esperienza sia interna che esterna, si dà in noi un modo di essere originario, che è il proprio modo di sentirci come esistenti e capaci ulteriormente, o disponibili, a ricevere qualsiasi altra sensazione sia interna che esterna.¹ Egli, infatti, poneva il sentimento fondamentale come condizione indispensabile per poter chiarire la struttura di fondo dell'unità psico-corporea, del come e del perché il sentirmi identico a me stesso e contemporaneamente differenziato dagli altri costituisca un atto incondizionato e necessario per potermi porre in relazione con gli altri corpi e distinguere le varie sensazioni che la presenza dell'altro esercita su di me. Infatti l'atto con cui l'altro corpo mi modifica non è indipendente da questo sentimento fondamentale originario, se non

¹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggi sull'origine delle idee*, n. 123 e sgg.

per la sua costituzione fenomenologica che può essere studiata di per sé, isolatamente, come se fosse un fenomeno quantificato nella possibilità molteplice della misurazione. Ma la sensazione che modifica il mio modo di sentirmi originario, all'interno delle relazioni in cui si pone, non riguarda soltanto la possibilità quantitativa della modificazione, come vorrebbero alcune teorie che applicano ai vari livelli del sentire un criterio di sperimentazione che si fonda sulla misura, o sul riflesso domanda-risposta, o ancora su di un metodo fenomenologico, per lo meno, non si esaurisce nella applicabilità di un principio *esterno* di verificaione. Essa implica, piuttosto, l'uso di un principio *qualitativo*, che è il solo a rendere ragione sia dell'esistenza del modo di sentire originario dell'essere esistente ed esistente singolo, sia del complesso delle relazioni dialettiche che intercorrono tra questo sentimento fondamentale e il mondo delle sensazioni secondarie o modificatrici. La coesistenza di questi due principi risulta chiaramente in moltissimi passi dell'opera gnoseologica di Rosmini, come per esempio:

Si potrebbe fare somigliante discorso sulla coesione, e sui movimenti e alterazioni continue che nascono nel nostro corpo per la respirazione, e la digestione, e la perpetua vegetazione, e le operazioni chimiche infinite, che nascono dentro di noi. Insomma, tutto dà a vedere che il nostro corpo deve essere da noi sentito con un sentimento suo proprio, composto di altri piccoli sentimenti particolari e abituali, fino dai primi momenti della congiunzione nostra con esso.²

Non solo, però, vi è in Rosmini la preoccupazione di avere un quadro quanto più realistico della struttura umana, con il ricorso frequente a constatazioni della fisiologia del corpo; egli intende dimostrare il carattere originario e incondizionato di tale modo di sentire, per evitare, con ogni probabilità, l'errore degli *empiristi*, i quali pongono arbitrariamente come esistente l'uomo – pura possibilità di sentire – che è come dire che la possibilità è possibilità della possibilità e così all'infinito – e pretendono di spiegare il sentito senza un sentire originario, e la sensazione come se fosse un movimento esterno autonomo che si sovrappone meccanicisticamente ad altri movimenti esterni e il tutto concludentesi nell'affermazione perentoria che una coscienza, in tale modo, viene ad essere posta come esistente, pro-

² *Ivi*, n. 127.

prio per rendere atto ad un processo che altrimenti resterebbe sconosciuto:

tale ipotesi – perocché non è poi alla fine che una mera ipotesi – è altresì contro l'ordine della natura, che non opera per salto; e certo vi sarebbe un salto, ove noi, al tocco che di noi fa un corpo esterno, passassimo dal non sentire punto noi stessi, a sentire di repente e noi stessi, e qualche cosa fuori di noi. Contemporanea a quel movimento esterno, che non ha nulla di simile con la sensazione, si sarebbe per così dire acceso in noi e creato uno spirito...³

Corretto questo errore di prospettiva, non resta che porre originariamente l'esistenza di un sentimento fondamentale, con cui spiegare la possibilità di sentire me stesso in quanto unità psico-corporea», e i miei molteplici modi di essere senziente verso i corpi esterni. La sensazione – come osserva giustamente Rosmini – non può coincidere con un movimento esterno, né si identifica con un particolare stimolo sensoriale, ma è già un movimento *interno*, che coinvolge immediatamente il mio essere corpo senziente.

Questa premessa rosminiana ci è utile per comprendere appieno in quale misura e secondo quale preciso orientamento la lezione sciacchiana si volge. Abbiamo sostenuto che con la filosofia dell'integralità viene recuperata sia l'esigenza *oggettivistica* di trovare un fondamento solido e pienamente giustificato per l'esistenza, come l'esigenza di rapportare dialetticamente questo fondamento alla mutabilità dei fenomeni. Infatti tutto il pensiero di Sciacca è teso a conciliare queste due impostazioni teoriche, in modo particolare per quanto riguarda la comprensione della struttura complessa dell'uomo, del suo modo di essere nel mondo, del significato che viene ad assumere l'uomo nella particolarità delle sue azioni. Esigenza, questa, che lo porta, dopo aver fondato rigorosamente il suo discorso su di una amplissima indagine di carattere ontologico, a ricostruire le strutture dell'esistente entro un tessuto capillare di continue mediazioni richieste dal suo progetto di integralità.

Per tale disegno di una vera e propria costituzione oggettiva dell'essere nel mondo dell'uomo, egli rifiuta categoricamente la riduzione psicologista di gran parte del pensiero contemporaneo, e altresì negando ogni valore alla riduzione fenomenologiche.⁴ Tutte queste ten-

³ *Ivi*, n. 128.

⁴ Si vedano le sue critiche alla fenomenologia husserliana nel vol. I de *La filosofia, oggi*.

denze si collegherebbero, a torto, all'unica matrice fuorviante della indagine scientifica, che con l'adottare come unico criterio di verità e di falsa oggettività il principio di verificaione, pretende di dire l'ultima parola sul significato profondo dell'esistente in quanto tale. L'aver scambiato l'interno dell'uomo per il suo esterno, significa, secondo Sciacca, compiere una induzione impropria e che non porta a nessun risultato. Se già è dubbio questo procedimento nella sua applicazione agli esterni, poiché non è chiaro se il procedimento si avvii da principi indimostrabili e perché tali principi siano indimostrabili, come è possibile che si possa mediante una tale forma di induzione procedere ad una costituzione realmente oggettiva dell'essere esistente, assumendo come principio l'essere corpo esterno? L'induzione riesce ad oggettivare il corpo in quanto tale, o a chiarire il fenomeno molteplice della corporeità come se fosse un complesso di aspetti già fissati e predisposti per un loro esame dal di fuori. Ma questa risulta del tutto impotente qualora la si voglia applicare all'essere questo corpo 'mio'; a meno che non si accetti un altro uso dell'induzione - ben lontano da quello scientifico - e che pure garantisca l'oggettività dei risultati.

Il metodo usato da Sciacca è per l'appunto quest'ultima forma di induzione che si avvale della mediazione dialettica, salva la condizione fondamentale di un elemento di verace oggettività, come l'idea dell'essere. E precisamente egli avverte l'insostituibilità di porre questo centro ontologico all'interno dell'atto della coscienza (che è coscienza di sé, preordinata alla coscienza di qualsiasi altro evento), in modo tale che la mediazione tra coscienza e corpo proprio, coscienza e corpo altro da sé, sia completa nel suo compimento. La derivazione rosminiana dei principali elementi gnoseologici non deve far pensare ad una mera ripetizione, o ad una abile manipolazione attualistica nel senso di uno spiritualismo critico combinatorio. In una nota di *L'uomo, questo «squilibrato»* scrive: «ci stiamo giovando della rosminiana dottrina del sentimento fondamentale, ma il nostro è un ripensamento»: tutte le analisi sciacchiane sulla corporeità e sul rapporto tra il corpo e il modo di appropriazione sia oggettivo che soggettivo del corpo stesso, tra il corpo e la coscienza, ecc., sono condotte con assoluta autonomia. Il suo merito maggiore è di aver recuperato l'istanza di base di Rosmini all'interno di un'area vasta di ricerca, dove la messa a fuoco dei nessi nevralgici della struttura esistenziale lo aiuta non poco ad attuare una sistematica operazione critica e fenomenologica (nel senso oggettivo di questo termine) che,

più che con Rosmini, vuole confrontarsi con le contemporanee filosofie dell'esistenza.

Infatti tutta la filosofia dell'integralità può essere letta nella chiave di un esistenzialismo capace però di rendere ragione dell'esistenza, e quindi esistenzialismo ontologico o ontologia esistenziale. Questa precisazione è indispensabile per capire lo stesso modo di procedere del ragionamento sciacchiano, a proposito di tematiche che sembrerebbero riprodurre alla lettera le pagine rosminiane, ma che in fondo s'insinuano originalmente nel terreno delle filosofie contemporanee dell'esistenza. Dove l'impianto teorico di Rosmini segue per infinite distinzioni un disegno di sistemazione totale di tutto il sapere, quasi volesse presentarsi come una summa imponente dopo l'esempio di Tommaso, Sciacca tenta, al contrario e con una inquietante e sottile intelligenza dialettica, a porre in crisi i concetti essenziali su cui si sostiene l'esistenzialismo ateo. Perciò la gnoseologia rosminiana diventa in Sciacca il terreno, per altro solidamente dissodato, dove gettare la trama complessa delle mediazioni essenziali di cui è intessuta la struttura dell'esistente. Per queste sottili distinzioni teoriche, proprie del discorso sciacchiano, s'introducono e s'insinuano nell'ampia base rosminiana.

Il processo di costituzione dell'essere-uomo, per Sciacca, inizia l'autocoscienza immediata, o, come egli lo definisce, «sentimento primario totale», «il sentimento *immediato* che ogni essere umano ha della sua totalità indistinta, di se stesso come entità intera». L'immediatezza di cui qui si parla si riferisce ad un atto incondizionato e necessario dell'essere-uomo, ed è paragonabile all'immediato hegeliano che è il posto-per-primo, da cui seguono dialetticamente tutti gli altri atti che, nella loro integrazione, costituiscono l'unità completa dell'esistente. Tale atto è il vissuto, il direttamente sentito, in cui l'uomo è tutto inglobato. È il sintetismo primitivo, l'immediatezza del soggetto a se stesso; la vita diretta che va tenuta distinta dalla vita riflessa.

Il fatto che Sciacca abbia sottolineato il termine *vissuto*, sta ad indicare che nel processo di *induzione ontologica*, il punto di partenza è sì l'idea di essere, intesa quale fondamento sine qua non di ogni realtà esterna e della stessa possibilità di giudicare, ma che questa è, per così dire, nascosta in questo guscio sincretico e primitivo della vitalità immediata, che contiene la potenzialità che questo corpo sia proprio il mio corpo ed un corpo che immediatamente rientra nel campo della mia coscienza intenzionale. È evidente, tuttavia, che una vera e propria distinzione tra corpo e psiche, tra psiche e spirito (Sciacca ri-

porta questa stratificazione ontologica in molti passi di *Morte e immortalità*, che ricorda l'ontologia a strati di Hartmann) costituisce un atto posteriore a questo sentire fondamentale, ossia richiede che la coscienza si sia posta mediatamente come altro da sé dalla corporeità.

Risulta assurdo ogni tentativo di partire già da questa distinzione, come se l'operare cosciente dell'intelligenza, della riflessione, fosse quasi una potenza disincarnata. Così come non è dato di uscire dalla propria pelle, altrettanto appare impossibile *sapere* che abbiamo un corpo, che questo corpo determinato è il mio corpo, se prima non ci siamo posti originariamente nella condizione di sentirci esistenti. Quest'altro passo toglie ogni dubbio:

il sentire è più del conoscere riflesso; non chiaro, il sentire in senso psicologico, ma il sentire come modo fondamentale di esistere, come esistere sentendo, come l'esistere. Il sentire non è affatto i sensi, ma il sentire totale, il sentire fondamentale. È esso la vita profonda, che è presupposta dalla vita riflessa, la quale, pertanto, è conoscenza ulteriore e non originaria e presuppone quella intuitiva o primitiva o diretta.

L'oscillazione, anche terminologica, tra l'esistere sentendo e il sentirsi esistenti può portare facilmente ad una obiezione di fondo: questo sentimento fondamentale che si suppone come il modo di essere originario dell'esistente non è piuttosto un *nucleo vitalistico* irrazionale comune sia all'uomo che all'animale? Oppure: il sentirmi esistente non è analogo forse all'essere vivente in quanto tale, e quindi un modo di sentire psicologico attuale nei confronti delle modificazioni sensoriali che il mio corpo subisce continuamente? L'obiezione, che per altro si sente ripetere da molti, potrebbe cogliere nel segno qualora atomisticamente isolassimo il sentimento fondamentale dal resto della struttura esistenziale, facendo una sorta di *epoché* husserliana che non trova posto nel complesso delle mediazioni. Si può supporre che anche l'animale sente il suo corpo in quanto vivente e suscettibile di ricevere delle sollecitazioni sensoriali e modificanti, ma tale suo sentire non è mediato da una coscienza, almeno se per coscienza s'intende la capacità di *sapere* se stessi nell'unità dell'essere senziente. In esso si dirà piuttosto che il sentimento *vitale* è soltanto *fisiologico* e quindi irrazionale.

Solo impropriamente affermiamo, a proposito di alcuni esempi del comportamento animale, che ad esempio lo scimpanzé *sa* quello che fa: non distinguiamo, in questo caso, il sentimento fondamentale dell'uomo dal sentimento vitale dell'animale. Mentre il primo si me-

dierà con tutti gli strati ontologici superiori della struttura esistente, e risulta per ciò stesso *ontologico*, il secondo conserverà costantemente il suo rapporto con la fisiologia della vitalità animale. Sciacca si chiede, in *Morte e immortalità*, come è possibile avere il desiderio cosciente o inconscio dell'immortalità, se non si ammette l'esistenza di un sentimento fondamentale ontologico.⁵ Per cui, a ragione, l'autore categoricamente scrive:

due sono gli atti fondamentali o ontologici dello spirito unito al suo corpo: 1) l'atto con cui *sente* il suo corpo e in esso è ancora tutt'uno con il principio sensitivo, come in esso incoato (nel neonato) 2) l'intuito dell'essere come Idea, che è atto intellettuale di un soggetto pensante.⁶

Il carattere sincretico del sentimento fondamentale ci consente d'altra parte di distinguere, al suo interno, gli elementi strutturali che lo compongono e che costituiscono il gioco dialettico dell'integrità dell'esistente. Tra questi si riconosce immediatamente quello che Sciacca - sulla scia di Rosmini - definisce «sentimento fondamentale *corporeo*» che già rappresenta un duplice atto di mediazione dell'appercezione ontologica, o rappresentazione immediata di due termini *reali* che si mediano; da una parte il corpo che è *mio*, dall'altra lo stesso mio corpo che entra in relazione con altri corpi:

Sentimento con cui il soggetto sente il suo spirito (noi diremo 'sente se stesso') nella sua unione con il corpo. Mio corpo e non il corpo.

Questi due modi di essere del corpo solo in apparenza si separano, poiché questo mio corpo è anche corpo degli altri, nel senso di un differente modo di appropriazione. L'essere il mio corpo, *corpus meum*, mi riporta all'identità originaria del mio sentimento fondamentale, ossia entra nell'atto unico della mia immediata autocoscienza che per essere tale ha bisogno del suo corpo; l'essere il mio corpo in relazione con altri corpi (il principio di intercorporeità) pone il possessivo 'mio' in rapporto con *l'altro*. Per ciò convivono in questa apparente contraddizione sia l'elemento qualitativo od ontologico primario - «il sentimento fondamentale non è solo la sua potenzialità psichica del sentire, ma è anche e soprattutto il sentire interiore e mio il mio corpo, prima di ogni altra esperienza» - sia quello quanti-

⁵ M. F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, Milano, Marzorati, 1962, p. 220.

⁶ *Ivi*, p. 245.

tativo od ontico secondario che si fonda su di un atto di proiezione esterna.

Questa distinzione, in Sciacca, è fondamentale per capire sino in fondo la coraggiosa polemica che il filosofo ha sempre portato avanti nei confronti di quelle teorie che cosificano il corpo, estraniandolo dal nucleo ontologico originario, e con la pretesa di conoscerlo scientificamente con la *percezione oggettuale*, lo hanno subordinato, in fondo, al principio della mera quantità.⁷ Se poi si riflette ancora sulla stessa estraneità del mio corpo quando è posto in relazione con l'altro corpo, ci colpisce subito il fatto che il puro elemento quantitativo è utile soltanto entro l'ambito del principio di individuazione (di cui tra poco si dirà) col quale si stabiliscono i tratti esteriori della personalità. La determinazione specifica dell'essere il *mio* corpo un corpo *in relazione a* un altro corpo comprende nello stesso tempo sia la coscienza che io ho del mio corpo, come la coscienza che questo mio corpo è estraneo, implicato nella circolazione di innumeri altri corpi.

È come se si trattasse di due 'vettori' ontologici differenziati: l'uno si riferisce alla coscienza di sé in quanto sintesi di spirito e corpo, l'altro proiettivamente fonda la relazione oggettuale tra due corpi. Nel primo caso il sentimento fondamentale corporeo fa sì che la coscienza – che si trova già nella attitudine originaria di autocoscienza corporea – *senta* il corpo come corpo suo, che gli appartiene, corpo individuato quantitativamente e qualitativamente, o come ben si esprime Sciacca:

anche nel sentire, che non è ancora coscienza riflessa o intellettuale, ma che è pura coscienza ed è il sentire l'atto del sentire noi stessi, indipendentemente dalle sensazioni particolari.

Nel secondo caso, pur avendo assodato, quale principio di ogni cosa e di ogni possibile giudizio, l'essere e l'idea dell'Essere, possiamo soltanto riferire il nostro corpo, come corpo altro dalla coscienza, corpo in mezzo ad altri corpi.

Cionondimeno più sopra si osservava che questa particolare operazione di «messa tra parentesi» della coscienza è più che altro convenzionalistica, in quanto è pur sempre la coscienza *mia* che sussume quest'altro modo di essere del corpo, ossia la sua apparente estraneità. Questo aspetto di duplice proiezione del mio corpo lo trovo bene

⁷ Si veda la distinzione husserliana fra *Leib* e *Körper* nelle *Meditazioni cartesiane*.

evidenziato in un altro passo sciacchiano, formulato con un interrogativo radicale:

ma sorge qui una questione che estremamente ci interessa: il corpo è quello che fonda la mia individuazione o il corpo stesso è fondato ed individuato da un altro principio originario, il quale fa che il corpo sia il *mio corpo*?

Altra cosa, invece, è porre il corpo dell'altro all'interno della mia coscienza intenzionale: la condizione di estraneità originaria di questo corpo solleva un problema assai arduo, poiché la relazione che, in tal caso, si ha sott'occhio, riguarda il mio corpo e il corpo dell'altro. Ho definito tale rapporto con il termine di intercorporeità, principio che mantiene tutto il suo più profondo significato, sia ontico che ontologico, quando è riferito a due corpi umani. Se, per es., mi pongo col mio corpo in relazione con un animale, il corpo dell'altro, per quanto risulti indipendente dal mio corpo, si fissa inesorabilmente in una condizione di inferiorità ontologica, che fa essere il corpo suo corpo esclusivamente individuato e non corpo capace di comunicazione inter-soggettiva. Al contrario, il corpo di un uomo mi si offre originariamente come corpo sentito innanzitutto da un'altra autocoscienza corporea, capace anch'essa di un altro sentimento fondamentale corporeo, anche se il modo di sentirsi non può essere identico al mio. Tale principio implica necessariamente l'uso di una regola fenomenologica con cui stabilire, senza possibilità di confusione, la determinazione *hic et nunc* di un corpo, e quindi di ogni possibile relazione intercorrente tra i corpi. Ci riferiamo alla regola della *individuazione*. La situazione spazio-temporale di un corpo lo fissa inesorabilmente entro precisi limiti, i quali, oltre a riguardare le normali leggi della fisica, costituiscono, per così dire, delle 'fissazioni' ontologiche differenziate secondo l'ordine sancito dal progetto creativo. Se tali limitazioni e delimitazioni non esistessero, sarebbe per lo meno assurdo parlare di *questo* corpo, e neppure potremmo comprendere la verità, sia di fatto che logica, che questo corpo che io sento è il mio corpo. L'essere, allora, un corpo limitato, comporta, quale conseguenza necessaria, che un corpo è altro da un altro corpo, che una relazione è possibile proprio perché i corpi sono differenziati, e infine che il corpo è individuato.

Al di là delle varie e complesse interpretazioni fisiologiche che della individuazione corporea si sono date, resta pur tuttavia il problema logico di come e perché un corpo, attraverso i suoi limiti, è in-

dividuato. Giustamente osserva Sciacca in *Morte e immortalità* che lo stesso principio della personalizzazione si fonda sul principio della individuazione, quasi a voler sostenere, con una penetrante intuizione ontologica degli strati della struttura esistenziale, che ogni essere, e in particolare modo nell'uomo, si costituisce col gioco delle mediazioni dialettiche tra le varie parti dinamiche. Non che, nell'uomo, si possano distinguere in realtà questi strati, ma che tali strutture siano definibili secondo dei principi logici rigorosi, questo non soltanto è possibile, ma necessario. Così l'individuazione caratterizza i limiti propri di un determinato corpo che appartiene ad un gruppo specifico omogeneo, nel caso nostro al gruppo umano.

La personalizzazione di questo corpo umano, al contrario, costituisce un processo di maturazione della costituzione ontologica, proprio a partire dalla individuazione. Ciò che non appare in ogni teoria sia fisiologica sia psicologia è questo nesso dialettico tra individuazione e personalizzazione, per cui spesso si cade nell'errore di considerare il corpo individuato come fosse un corpo personalizzato. E Sciacca, in tutta la sua opera, e particolarmente in quel *corpus* di analisi sottili che è *L'uomo, questo «squilibrato»*, tende a sottolineare la relazione dialettica, logicamente significante, tra i due principi, senza mai allontanarsi da quel nucleo ontologico costitutivo, in cui solo è dato rintracciare la chiave che spiega la complessità dell'esistente, quale esserci capace di superare il proprio strato individualizzato, di divenire persona e di porsi in una relazione intersoggettiva.

Già la filosofia scolastica aveva formulato concisamente il principio di individuazione con l'espressione «*materia signata quantitate*», volendo significare con essa la limitazione spazio-temporale di un corpo. E Sciacca, oltre a recuperare questa definizione, l'arricchisce di nuovi contenuti esistenziali, poiché gli appare incompleta una affermazione della individualità di un corpo, chiusa dentro una formula che privilegia, restrittivamente, un elemento quantitativo. Poiché è indubbio che un corpo umano individuato presenta una complessità di determinazioni che non si esauriscono nella mera quantità *signata*, essendo di carattere fisiologico-organico, psicologico e fisico-meccaniche. Per questo Sciacca, volendo affermare coerentemente i nessi dialettici che congiungono i vari strati esistenziali tra di loro, ha sempre posto il principio di individuazione del corpo umano all'interno di una compagine strutturale più ampia, in cui fosse possibile cogliere la varietà dinamica della vita animale in quell'unico disegno ontologico che la sostiene:

che individuo è uno, inscindibile, incomunicabile ed avente tutto ciò che si richiede per sussistere... egli è una essenza che sussiste, atto onde sussiste.

Sotto questo punto di vista individuazione ed incomunicabilità si stringono reciprocamente a formare l'unità corporea. Ma ciò è in grado di spiegare soltanto il divenire degli atti naturali interni al corpo, ossia quella complicata vita fisiologico-chimica che caratterizza l'individuo in quanto tale: in quanto corpo, l'individuo è soggetto a questo rapporto di subordinazione agli atti interni che lo costituiscono; è pertanto chiuso dentro di sé, non ancora *soggetto* di comunicazione. Lo stesso principio di intercorporeità, allora, ci è utile per comprendere a posteriori la relazione puramente *esterna* di due corpi, ognuno dei quali vive la sua vita in modo incomunicabile.

C'è per altro una obiezione di fondo da ribattere: se un corpo individuato come unità fisica (chimico-fisiologica, fisica) è inscindibile ed incomunicabile, lo è forse il corpo come *unità psichica*? Ma allora, di rincalzo, ci si può chiedere: che cosa si intende per unità psichica? Sciacca non è affatto d'accordo con quelle teorie che riducono l'uomo persona a questo presunto nucleo unitario psichico, come fosse il fondamento oggettivo della comunicazione intersoggettiva. Il flusso psichico, caratterizzato da pulsioni inconse, immagini, forme differenti di intuizioni ecc. non si identifica con la struttura ontologica profonda dell'esistente, anche se vi è coinvolto continuamente nel processo di personalizzazione e di comunicazione. Ciò che si definisce psiche è lo schermo chiuso ove si proiettano le pulsioni della vita intima di un corpo individuato e non ancora aperto ad una comunicazione intersoggettiva.

Perché l'uomo psichico possa effettivamente comunicare, occorre riferire la vita psichica allo strato ontologico originario, che è *funzione* di equilibrio e di *significato* dell'esistente. Così, per riportare un esempio incisivo dello stesso Sciacca, la dinamica degli istinti o pulsioni, che costituisce quasi la totalità della vita psichica dell'individuo, ci fa capire che il diagramma vitale entro cui si dispongono gli atti naturali del divenire psico-corporeo, chiude proprio il circolo della individualità di un corpo pieno di bisogni e di desideri inconsci; non può aprire questo corpo ad una comunicazione che tale voglia essere. Soltanto sottoponendo questo flusso di pulsioni ad una norma disciplinatrice, ad un centro autocosciente ed intenzionale, questo circolo si apre, portando la mera individualità dentro lo strato più complesso della personalità.

In questo quadro in movimento, alla stessa maniera del movimento essenziale della vita, si gioca il destino dell'esistente, che è il risultato conseguibile con grande sforzo e a contatto con il rischio continuo da ognuno di noi. Non accettare questo progetto significa inevitabilmente rifiutarci come persona che si attua secondo una legge specifica, che Sciacca chiama «principio di personalizzazione» e restare rinchiusi o nel cerchio dell'esserci psichico, il cui scopo è soltanto di porsi anonimamente in una 'situazione', incomunicabile per altro perché priva di un vero significato ontologico di apertura; oppure arrestarci nella mera autocoscienza individuata mediante un corpo che inspiegabilmente si ritiene come corpo proprio. Infatti, pur riconoscendo al principio di identità corporea una funzione primaria, in quanto è dallo strato corporeo individuato che ci si arriva, non si possono considerare soddisfacenti tutte quelle dottrine che subordinano il significato profondo dell'esistente, come eccezionale singolarità, o al corpo, quale complesso fisico chimico, o alla complessità della vita psichica, ritenendola come termine ultimo fondante della personalità. Che cosa sono, infatti, l'io, la coscienza, la volontà, la libertà ecc. se non puri suoni, o puri segni linguistici, o ancora delle stravaganti metafore, se non li riempiamo di contenuti ontologici i quali soltanto assicurano stabilità attraverso un significato non contraddittorio? E non si dica che tali contenuti provengono dall'esperienza, se almeno per esperienza si intende non tanto quello che ci viene dalla funzionalità dell'organo, ma il modo con cui l'atto dell'esperire diventa esperienza inimitabile del singolo.