



*philosophica*

[239]

*philosophica*

serie verde

*diretta da* Paolo Cristofolini

*comitato scientifico*

Paola Zanardi, William Shea, Pierre Girard,  
Manuela Sanna, Laura Anna Macor

Manuela Sanna

# Misurare la distanza

Note sul rapporto tra sguardo e verità  
nella filosofia moderna

***anteprima***  
***visualizza la scheda del libro su***  
***[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)***



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Pedagogia,  
Psicologia e Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari*

© Copyright 2020

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675750-0

ISSN 2420-9198

*A Ivana,  
al nostro sguardo reciproco  
che non vede mai buio*

*Un ringraziamento affettuoso al direttore della collana, Paolo Cristofolini, che ha accolto con generosità questo lavoro, dopo averlo letto e commentato con la sua consueta attenzione. Che è parte essenziale di un'antica, intensa e assai importante amicizia.*

*Aspettavamo questo libretto con gioia, Paolo ed io, e si era deciso che appena pubblicato lo avrei raggiunto a Pisa, come sempre. La pandemia ha rallentato tutto, ma ci sentivamo quasi tutti i giorni, e sempre mi chiedeva se ne avessi notizie, e lo chiedeva alle amiche Borghini. Era una cosa alla quale teneva molto, e anche se ora il volume esce senza di lui, l'espressione "senza di lui", pur provocando tanto dolore, rimane priva di senso. La nostra lunga amicizia non si ferma certo qui. Grazie, caro Paolo, di tutto.*

Napoli, 20 maggio 2020

## INTRODUZIONE

Il tema dello *sguardo* intrattiene, filosoficamente parlando, una relazione intensa e particolarmente significativa con il tema della verità, dal momento che con la vista ci formiamo una rappresentazione del vero e, attraverso il modo in cui vediamo l'oggetto, lo diciamo anche *vero*; non per niente il perfetto del verbo ὀράω, *guardare con gli occhi*, è οἶδα, *so*, nel senso che conosco la verità perché ho guardato bene. Un tema estremamente vicino perdipiù alla questione filosofica che viene fuori dalla riflessione sul rapporto tra veglia e sonno, e di conseguenza tra i concetti di *realtà* e *verità*, che rappresentano nella loro unitarietà il tema forte e la chiave di lettura della cifra post-cartesiana. Quel che avviene durante il sogno notturno e il sogno ad occhi aperti – tema moderno strettamente collegato alla questione della conoscenza – è fortemente intrecciato all'esercizio del vedere<sup>1</sup>, che ha davanti a sé pur sempre un oggetto, sia esso onirico o materiale.

Se con lo sguardo si coglie quel che appare davanti ai nostri occhi, si entra in contatto con la zona più superficiale dell'oggetto di conoscenza, creando un disturbo di non poco conto nel giudizio sulla verità dell'oggetto stesso. Quel che ci appare sullo strato superficiale è caratterizzato da una constatazione di *evidenza* che si giustifica da sé, e che impegna l'intero apparato sensoriale del soggetto conoscente<sup>2</sup>, ma che si appoggia anche a una concettualizzazione del funziona-

<sup>1</sup> «Prima di ogni azione, prima ancora di ogni movimento, lo sguardo (ed è ciò che esso è prima di ogni altra cosa quando lo incrociamo) è quello che dice che qualcuno è lì davanti a noi ed è sveglia. Forse, nel pensiero che si agita uscito dalla dormienza, lo sguardo non propone altro che una sorta di stasi stupefatta, ma in questa indeterminazione, e prima ancora che esso scruti o miri – e, di conseguenza, senza servire a niente, niente oltre al vedere, niente oltre a significare la vista –, lo sguardo, aperto alla superficie dell'esistenza, incide il visibile. Incidere il visibile vuol dire aprirsi un varco verso la leggibilità e l'interpretazione, dischiudere un varco al pensiero – che esso non è peraltro costretto a seguire» (J.-CH. BAILLY, *Il partito preso degli animali*, Nottetempo, Roma 2015).

<sup>2</sup> Declinazione importante e fondante della questione è naturalmente la piega che al discorso conferisce la logica trascendentale husserliana, che dichiara, proprio

mento dell'occhio come fonte di verità. Questo modello di apparenza viene spesso sovrapposto al paradigma dell'inganno, e quindi a una operazione di contraffazione del vero<sup>3</sup>: quel che vediamo ci può ingannare e sviare dalla realtà-verità, ma può anche d'altra parte indicarci l'umana forma di condanna al limite conoscitivo, la rappresentazione del limite della conoscenza. Possibilità e limiti della conoscenza umana presentano un forte carattere di parzialità e soggettività, come nel mondo della monade leibniziana, che sintetizza la sua attività precipua nell'espressione di un parziale *punto di vista*, che esprime e rappresenta la conoscenza come interpretazione di un determinato angolo visuale, perlappunto quel parziale punto di vista. La questione del rapporto anima-corpo si traduce così nella ricerca di significato del *visibile*, di un corpo che è insieme soggetto ed oggetto del proprio sguardo, riconnettendosi al rapporto tra mente e natura nella filosofia seicentesca della luce e al ruolo che la luce ricopre nello stabilimento della verità<sup>4</sup>.

Le luci e le ombre barocche indicano dissolvenze e chiaroscuri che caratterizzano la conoscenza umana, così come la precedente scoperta della visione prospettica aveva mostrato una via metodologica di un nuovo e originale rapporto tra mente e sensi esterni. E sono proprio i secoli XVII e XVIII a introdurre, con una variegata molteplicità di studi sulle lenti e sulla luce, sui ciechi dalla nascita e sui ciechi che recuperano la vista, al tema della *visione* nella sua pienezza. La scoperta di lenti correttive permette di vedere il mondo così com'è, al suo meglio, e soprattutto di porsi delle domande che ne scaturiscono di conseguenza: il mondo com'è secondo realtà? e quel che vediamo è davvero delle dimensioni in cui lo vediamo? La suggestione letteraria evocata dalla protagonista di *Un paio di occhiali*, presente nella raccolta *Il mare non bagna Napoli* di Annamaria Ortese, aiuta a porre bene in evidenza come vedere il "vero" non corrisponda quasi mai a partecipare di quel

affrontando l'idea cartesiana di scienza, «l'evidenza nel senso più ampio è esperienza dell'ente, dell'ente così determinato, anzi essa è il pervenire da sé dell'ente alla vista spirituale. Quando si crea un contrasto con ciò che mostrano l'esperienza e l'evidenza, si produce allora il negativo dell'evidenza o l'evidenza negativa che ha per contenuto la falsità evidente (...). Verità e falsità, critica e adeguazione critica alle datità evidenti, sono questioni di ogni giorno ed esercitano la loro costante funzione anche nella vita prescientifica» (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2009, p. 47).

<sup>3</sup> È questo il tema di M.A. IACONO, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Mondadori, Milano 2010.

<sup>4</sup> Può essere utile, a proposito, la lettura di un momento molto significativo della storia della filosofia moderna in A. QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina*, Guida, Napoli 1970.

“vero”, al punto di far preferire alla giovane – ormai abituata a sopportare un mondo sfocato ed evanescente – di abbandonare i respirati occhiali che le avrebbero permesso una vista nitida e distinta, e di scegliere deliberatamente di vedere poco o male<sup>5</sup>. Perché – come commenta Blumenberg – «chi più vede, ha una responsabilità più pesante»<sup>6</sup>, che è la responsabilità dettata dal pieno coinvolgimento, così come fa lo spettatore che guarda una nave travolta dalla tempesta nell’*Ode*<sup>7</sup> oraziana.

Inevitabile che la gigantesca macchina descritta dalla *Diottrica* cartesiana costituisca, di questa riflessione, il punto di partenza: un’anima – non un corpo – che vede, e che vede immagini e non cose. Immagini che, scrupolosamente depositate, rappresentano il contenuto della nostra memoria e del nostro cammino nel progredire della storia dell’umanità. Ma soprattutto, immagini che non sono più in grado di riprodurre esattamente il rapporto del soggetto con l’oggetto, non dimostrano più efficacemente il contatto tra i due, e non sono capaci di valutare a che distanza reale l’oggetto si trovi dal soggetto, e quanto la mente, e con essa il corpo, lo modifichi nell’essenza. Attraverso i problemi che mette sul tappeto la ricerca ottica di quegli anni si gioca il rapporto tra qualità primarie e secondarie e si formulano tutte le domande ad esso connesse, se mai il colore sia dell’oggetto o se la distanza sia di un corpo che si vede, una qualità del reale, nella consapevolezza tutta e non solo agostiniana che la vista sia il senso superiore a tutti gli altri nella ricerca della verità<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> In maniera davvero casuale e singolare Annamaria Ortese (*Un paio di occhiali*, in *Il mare non bagna Napoli*, Adelphi, Milano 1994) e Joao Guimares Rosa (*Migulim*, Feltrinelli, Milano 1994) «scrissero negli stessi giorni lo stesso racconto, ma a diecimila chilometri di distanza, e senza sapere nulla l’uno dell’altro. Nel 1953. Una strana coincidenza, non trova? Jung la chiamava sincronicità, l’accadere di due eventi senza alcun nesso di casualità: una teoria affascinante. La Ortese ambientò la sua storia in un basso di Napoli e Guimaraes Rosa nella desolazione del Nordeste brasiliano. Le va di sentire la loro storia? – Prego –. I protagonisti sono due bambini molto miopi e molto poveri: la prima si chiama Eugenia e il secondo Migulim. Sopportano la miseria che li circonda solo perché non l’hanno mai messa veramente a fuoco. Ma quando la zia di Eugenia e il dottor Laurenço gli posano sul naso un paio di occhiali, non possono fare a meno di vederla, e questo li riempie fino al disgusto e alla commozione. Possiamo lanciare qualsiasi oggetto, un vaso, una lampada, un telecomando, ma l’unica cosa che lei non potrà togliersi di dosso e scagliare via sono le lenti invisibili con le quali guarda il mondo», come viene ricordato anche nel romanzo di Fabio Stassi (*La lettrice scomparsa*, Sellerio, Palermo 2016, p. 87).

<sup>6</sup> H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, il Mulino, Bologna 1985, p. 107.

<sup>7</sup> ORAZIO, *Odi*, I, 14.

<sup>8</sup> AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 32, tr. it. a cura di L. Carrozzini, Città nuova, Roma 1989, pp. 672-673.

A partire dalle indagini di Ernst Cassirer, per poi proseguire con l'intera e variegata speculazione di area francese, la filosofia novecentesca si è confrontata frontalmente con la produzione cartesiana; e il cartesianesimo continua ad essere interrogato e continua a fornire risposte anche al pensiero a noi contemporaneo, inducendo a formulare ipotesi di studio finora mai o poco sondate. Gran parte del lavoro della filosofia contemporanea è stato dedicato a rispondere alla questione del rapporto dell'immaginazione del corpo e del potere dell'immaginazione sul corpo, a partire dall'inquietante lettura foucaultiana delle *Meditationes* cartesiane. In fondo, Michel Foucault ha individuato correttamente la fecondità del potere persuasivo della creatività immaginativa. Pensiamo per esempio a quell'interessante momento che, nello spazio privilegiato destinato all'uso della vista nel processo di conoscenza, è rappresentato dalla filosofia di Gorgia, nelle opere del quale compare la tesi che la vista possa modificare, tramite le immagini visive, lo stato dell'anima: «mediante la vista, l'anima viene anche ad assumere un'impronta nei suoi modi di essere»<sup>9</sup>. Gli effetti psicologici sono una reazione meccanica a uno stimolo e attraverso l'uso dell'immaginazione la parola, il discorso possono produrre effetti fisiologici nell'ascoltatore, in quanto «ciò che noi vediamo ha una natura che non dipende da noi, ma si trova in ciascun oggetto veduto»<sup>10</sup>. Così come la visione di cose orrende può far smarrire la ragione o al contrario, la visione di immagini molto belle può indurre desiderio, come nel caso dello sguardo di Elena sul corpo di Alessandro, perché «certe cose per loro natura procurano dolore alla vista, altre l'attirano»<sup>11</sup>. La visione per Gorgia aumenta e potenzia l'azione della parola, la coadiuva e la rafforza e contribuisce al suo effetto persuasivo o dissuasivo, provocando emozioni primarie incontrollabili.

E allora un modello di ragione che ignora il fenomeno della non-ragione si fa complice di un esercizio di potere sul corpo al quale non trova un'alternativa in grado di sciogliere i dubbi che Descartes ingenera nella filosofia contemporanea, allorché allontana tutta la sfera delle dinamiche affettive dal dominio della ragione. Nel 1995 esce la prima edizione italiana di un libro piuttosto controverso, mol-

<sup>9</sup> GORGIA, *Helena*, 15, in *I sofisti e Socrate*, a cura di F. Adorno, Loescher, Torino 1973, p. 51. Ma cfr. anche il bel saggio di F. LI VIGNI, *Gorgia e il potere del Logos nell'Encomio di Elena*, in *Immaginazione: tra Mimesis e Poiesis*, a cura di F. Li Vigni, Fattore umano, Roma 2015, pp. 27-32.

<sup>10</sup> GORGIA, *op. cit.*, p. 51.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 52.

to di moda per un periodo, dal titolo *L'errore di Cartesio*, ad opera di un neurologo portoghese, Antonio Damasio che, partendo dallo studio effettuato sul cervello di un paziente che era incorso in un terribile incidente sul lavoro e aveva presentato sintomi particolarissimi, si pone una domanda di natura precipuamente filosofica: a cosa risponde la necessità per l'uomo di avere una coscienza oltre ad avere delle mappe neurali? perché, per sopravvivere, abbiamo bisogno di un livello mentale, oltre che fisico? Ed è qui che interviene l'errore di Cartesio, cioè l'averci indotto a credere che le sostanze siano due e non aver preso in considerazione che le immagini complesse che entrano in gioco nel processo mentale si possano e si debbano concepire in termini fisici e biologici: Damasio sottolinea che alcuni aspetti del processo relativo all'emozione e al sentimento sono indispensabili per la razionalità. Il neuroscienziato Sam Kean ci ricorda d'altro canto come lento e difficile sia stato il cammino della conoscenza intorno al rapporto tra cervello e funzionamento della visione, soprattutto rispetto alla scabrosa problematica del *riconoscimento* dell'oggetto visto<sup>12</sup>. Che passa attraverso la scoperta che, a differenza di tutti gli altri sensi che hanno nel cervello delle specifiche aree dedicate, il meccanismo della visione viene spalmato su varie parti e non localizzato in un punto preciso e unico. Questo rende possibile anche accettare che il cervello non si basa solo sull'aspetto esterno di un oggetto, ma si affida anche ad emozioni e memoria, tanto che individui ciechi riescono ad avvertire le emozioni che si possono leggere sui volti della gente.

Descartes nelle *Passions* sostiene che si diventa uomini tramite l'uso di pensiero, ragione e volontà, facoltà che occorre esercitare nel controllo delle tendenze animali, e Damasio, nel lavoro sopra citato<sup>13</sup> corregge col dire che questo controllo non è esplicitato tramite un agente non-fisico, ma per mezzo di un'attività biologica strutturata all'interno dell'organismo umano. Si intende cioè dimostrare che processi razionali e irrazionali sono associati alle strutture corticali e subcorticali del cervello: tra le due sponde viene fissato un ponte dalla regolazione biologica, alimentata da ragione e sentimento. Per quel

<sup>12</sup> «Nessuno sa dire con certezza come avvenga il riconoscimento, ma un'ipotesi sensata prevede che siano coinvolti vari circuiti neurali che scaricano in sincronia» (S. KEAN, *The Tale of the Dueling Neurosurgeons. The History of the Human Brain as Revealed by True Stories of Trauma, Madness, and Recovery*, Brown and Co., New York 2014; tr. it. Adelphi, Milano 2017, p. 121).

<sup>13</sup> A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

che riguarda gli esseri umani, la risposta emotiva immediata non consegue un obiettivo utile; ma, dopo l'emergere dell'emozione, prosegue *sentendo l'emozione* in rapporto all'oggetto che l'ha creata, prendendo coscienza del legame tra oggetto e stato emotivo del corpo. Provare un'emozione significa produrre un cambiamento nello stato fisico e causare uno *stato emotivo del corpo*, mentre il sentimento si caratterizza per essere l'esperienza di questi cambiamenti. Non a caso Damasio, alla ricerca dell'errore di Descartes, rievoca la tesi ottocentesca di William James sulla natura dell'emozione come cambiamento del corpo, al quale segue un «*sentire l'emozione* in connessione con l'oggetto che l'ha suscitata, il rendersi conto del legame tra oggetto e stato emotivo del corpo»<sup>14</sup>. La domanda che si pone Damasio è se in pazienti come Gage il cervello sia ancora in grado di provocare un cambiamento dello stato somatico, e pare darsi una risposta affermativa. Senonché si è verificato che questi soggetti abbiano perso quel che i loro cervelli hanno acquisito tramite educazione e socializzazione e abbiano eluso la possibilità di farsi guidare dalla prospettiva futura piuttosto che da un'immediata gratificazione. «Che cosa ne avrebbe pensato Cartesio, se avesse saputo di Gage e avesse potuto conoscere la neurobiologia come oggi noi la conosciamo? Si sarebbe messo a indagare sulla ghiandola pineale di Gage?»<sup>15</sup>, si domanda Damasio studiando l'anatomia del cervello, base delle neuroscienze, per vedere se il danno di Gage potesse essere localizzato in una zona specifica, per permettere «un accesso alla neurobiologia della razionalità»<sup>16</sup>.

Quel che gli attuali studi in campo neuroscientifico hanno fatto emergere è che l'uso della ragione separato dalla forma emozionale diventa espressione dell'irrazionalità, nel senso che logica e ragione non possono essere sempre quelle che comandano<sup>17</sup>. Se le emozioni influenzano la parte razionale dell'uomo e gli fanno riaffiorare alla coscienza le esperienze passate quando per esempio è il momento di decidere, vuol dire che la funzione evolutiva delle emozioni è quella di spingerci verso azioni definite buone perché associate a sensazioni positive, e farci allontanare da quelle "cattive" che si legano all'infe-

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>17</sup> «È una delle scoperte delle neuroscienze più difficili da digerire: per quanto possiamo pensarla diversamente, la nostra parte logica e razionale non è sempre sul ponte di comando. Ci siamo fatti belli con il nome di *Homo sapiens*, la scimmia sapiente, ma forse *Homo limbicus* sarebbe stato meglio» (KEAN, *op. cit.*, p. 221).

licità. L'emozione non è un accessorio per il cervello, nel senso che avere emozioni in numero ridotto denuncia un comportamento irrazionale: è il legame tra mancanza di emozione e comportamento distorto che ci può dire come funziona il meccanismo biologico della ragione; allora, cosa c'è nel cervello che permette all'uomo di avere un comportamento razionale? E come funziona? Potremmo dire che si verifica un errore sia quando si pensa a una concezione dualistica per la quale ci sia un cervello scisso dal corpo, sia quando si aderisce a successive varianti di questa teoria, come per esempio che mente e cervello siano fra di loro in una relazione simile a quella che c'è fra un *hardware* e un *software*, o che l'uno non possa sopravvivere senza l'altro. L'errore di Descartes consiste nell'aver convinto i biologi ad adottare come modello dei processi vitali meccanismi simili ad orologi: «svariate versioni dell'errore di Cartesio celano che le radici della mente umana si trovano in un organismo biologicamente complesso ma fragile, finito e unico; tengono nell'ombra la tragedia implicita nel conoscere tale fragilità, finitezza e unicità»<sup>18</sup>. D'altra parte, questa posizione viene condivisa anche da tutta un'area umanistica che vede netto il passaggio da uno studio dei processi di pensiero a uno studio dei processi cerebrali<sup>19</sup>.

La rivoluzione è esplosa: da una parte una *mens*, una *res cogitans*, dall'altra un *corpus*, una *res extensa* in mezzo ad altri molteplici *corporea*; questa distinzione sarà oggetto di contesa e di conflitto per tutto il pensiero moderno e non solo moderno e rappresenterà l'oggetto filosofico con il quale si confronterà il dopo-Cartesio<sup>20</sup>. Ci si rende così facilmente conto di come Vico possa irrompere sulla scena con la sua notevole carica di eccentricità proponendo un concetto come quello di sapere poetico, categoria filosofica del tutto nuova rispetto a quelle imperanti tra Sei-Settecento, e pronta a rispondere alla domanda se

<sup>18</sup> DAMASIO, *op. cit.*, p. 340.

<sup>19</sup> «Per studiare il pensiero bisogna passare per il cervello; le emozioni sono incomprensibili se non sono esaminate nella loro sostanza corporea e sensitiva» (S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982, p. 56).

<sup>20</sup> «È con il concetto cartesiano di mente, incentrato sull'identificazione di quest'ultima con la coscienza, che nasce nella filosofia moderna il 'problema mente-corpo'. Non perché mancassero in Aristotele e più in generale nel pensiero antico e medievale delle teorie riguardo alla relazione dell'anima al corpo, bensì perché tale relazione all'interno dell'ilomorfismo non costituiva alcun problema particolare» (S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 229). Trasformazione di quello che era in Aristotele il meno contraddittorio rapporto tra materia e forma.

il nostro patrimonio di sensazioni, emozioni, passioni, immaginazioni possano costituire delle forme di conoscenza. Il fascino ermeneutico di Vico – rispetto e contro la proposta cartesiana – è anche quello di avere elaborato un concetto di certezza di sé del soggetto che non ripudia mai passioni, sentimenti, emozioni; lo stesso schema evolutivo del bestione che giunge all'umanità non si libera *a sensibus*, ma li integra nel processo conoscitivo. Il potere della mente si limita a lavorare sui materiali forniti dal senso e dall'esperienza e a giocare con loro unendoli, spostandoli, accrescendoli o assottigliandoli; ogni volta che un oggetto si presenta alla memoria o ai sensi, l'immaginazione concepisce subito l'oggetto con cui è in genere congiunto, e questa operazione è accompagnata da una sensazione o da un sentimento che non ha niente a che vedere con i prodotti della fantasia<sup>21</sup>. La mente cartesiana è in questo caso davvero scissa, e il frequentatissimo dibattito che segue questo tipo di considerazione della *res extensa* conduce direttamente alla risposta contemporanea sulla relazione tra mente e corpo: la *mens* è unica, ma si mostra attiva in tutte le volizioni e passiva nelle percezioni di cui non è unica artefice e che le provengono dalle cose che sono da lei rappresentate;

«se si applica con l'immaginazione al sensorio comune, si dice vedere, toccare, ecc; se si applica alla sola immaginazione in quanto questa è fornita di diverse figure, si dice ricordare; e si dice immaginare o concepire se si applica alla stessa immaginazione per creare nuove figure; se, infine, opera da sola, si dice comprendere»<sup>22</sup>.

La dicotomia è tra un *percipere sub forma passionis* e un *conci-pere sub forma actionis*, dove la prima è un'attività muta e la seconda loquente: si assiste qui all'esplicitazione più coerente, attraverso l'analisi del rapporto tra mente e corpo, di quel che ora viene chiamato *Mind-Body problem*<sup>23</sup> e che trova origine nella Francia illuministica. Allo stato attuale della ricerca, l'uomo – è stato detto –, non si può

<sup>21</sup> Questo perché la memoria cartesiana funziona attraverso delle tracce che vengono lasciate nel cervello dagli spiriti animali, tracce meccaniche che caratterizzano la memoria del corpo, differente dalla memoria della mente; queste, se non vengono trasformate successivamente in *images*, non lasciano alcuna traccia nel cervello. Cfr. lo studio di V. AUCANTE, *Il cervello e l'anima in Descartes: metafisica e fisiologia*, in *Anima, mente e cervello*, a cura di P. Quintili, Unicopli, Milano 2009, pp. 51-69; pp. 62-64.

<sup>22</sup> R. DESCARTES, *Regole per la guida dell'intelligenza*, XII, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Utet, Torino 1981, p. 88.

<sup>23</sup> Si veda l'interessante G. DE LIGUORI, *L'alambicco dell'anima. Note sul Mind-Body Problem*, in *Anima, mente e cervello*, cit., pp. 283-307.

più interpretare come *homo duplex*, e il problema finisce per essere un problema “inattuale”<sup>24</sup>.

Corpo e cervello costituiscono un *unicum* indissolubile e interagiscono con l'ambiente come se fossero una cosa sola. L'essere dotati di mente consiste nel formarsi rappresentazioni neurali che sono in grado di diventare immagini, che vengono manipolate nel processo definito *pensiero* e che alla fine sono in grado d'influenzare il pensiero. Il cervello viene informato di quel che avviene nel resto del corpo e nello stesso cervello, nonché nell'ambiente, cosicché tra organismo e ambiente si trovi un equilibrio positivo per la sopravvivenza dell'organismo.

Si conosce dunque attraverso le immagini e queste, rappresentando svariate modalità percettive, costituiscono le immaginazioni percettive. Quando si presentano sotto la spinta del ricordo di cose già avvenute si dicono *immagini richiamate*, e sono tutte costruzioni del cervello che si basano su rappresentazioni neurali verificantesi nelle cortecce sensitive di ordine inferiore: difatti quando queste zone vengono distrutte si elimina proprio a monte la possibilità di formare immagini.

Le immagini vengono immagazzinate, dato che, «se il cervello fosse assimilabile a una biblioteca, come una biblioteca presto verrebbe a trovarsi in difetto di scaffali»<sup>25</sup>, e si propongono come costruzioni momentanee: tesi questa confortata anche dal fatto che eventuali danni delle cortecce visive di ordine inferiore provocano non solo la perdita della percezione del colore, ma anche della sua raffigurazione mentale. Chi viene così colpito, non può immaginare più il colore: perde cioè la capacità di produrre raffigurazioni visive, ma non quella di richiamare conoscenze spaziali, tattili, sensoriali degli oggetti, e non è quindi in grado di immaginare nella mente il colore, cosa che dovrebbe essere possibile in ogni caso qualora “la conoscenza del colore” fosse conservata in un sistema diverso e separato. Le *immagini* sono il

<sup>24</sup> «Invero, se si pensa bene, il *mind-body problem* è, sotto molti aspetti, un problema piuttosto goffo e poco attendibile. Poteva andar bene in certi contesti della metafisica classica. Potè funzionare ai tempi di Cartesio. Ha potuto essere riproposto in quel settore del sapere ottocentesco che ha vissuto la lancinante coesistenza di istanze materialistiche-positivistiche e di istanze spiritualistiche. Ma nell'età della definitiva laicizzazione dell'umano, della crisi del *Substanzbegriff* e dei progressi sia della neurofisiologia, sia dell'analisi linguistico-ermeneutica (e psico 'personologica') la formulazione canonica della questione mente-corpo non funziona più» (S. MORAVIA, *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. IX).

<sup>25</sup> DAMASIO, *op. cit.*, p. 155.

contenuto basilare dei nostri pensieri, e «non è solo la separazione tra mente e cervello a essere mitica: probabilmente anche la separazione tra mente e corpo è altrettanto fittizia. La mente è incorporata, nel senso più pieno del termine, non soltanto intrisa nel cervello»<sup>26</sup>. È chiaro che esempi ve ne sarebbero molti, come il nesso tra fattori depressivi e depressioni del sistema immunitario, per dirne uno.

Così, non c'è niente di tanto cartesiano come la ricostruzione di *Un mondo perduto e ritrovato* di Aleksandr Lurija e del suo caso di un giovane tenente russo ferito dai tedeschi e fatalmente compromesso nelle sue funzioni cerebrali: le analisi di casi clinici particolari propongono soggetti che si fanno tutti la stessa domanda: sogno o son desto? non per la pratica di ermeneutiche riflessioni, ma perché lesioni cerebrali gravi impediscono loro di sentire la differenza. Perché sono state intaccate le funzioni che permettono a un cervello funzionante – come quello ipotizzato da Descartes –, di percepire automaticamente la differenza. Perché sonno e veglia hanno alla base la conservazione della funzione rammemorativa, come la continuità leibniziana, e la capacità di formare e poi far tesoro delle immagini della realtà, cioè quel che si vede. Non solo, ma il sonno è il momento in cui nulla è più sottoposto alla vista<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>27</sup> Come ricorda Gaston Bachelard, «le rêve le plus profond est essentiellement un phénomène du *repos* optique et du *repos* verbal. Il y a deux grandes espèces d'insomnie: l'insomnie optique et l'insomnie verbale. La nuit et le silence sont les deux gardiens du sommeil; pour dormir il faut ne plus parler et ne plus voir» (G. BACHELARD, *L'air et le songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, J. Corti, Paris 1943, p. 35).

*“Si credeva che il corpo diventasse più ‘sensibile’ quanto più diventava profondo. Ma no, è come la terra stessa, la vivacità è alla superficie. Puoi schiacciare un organo e non sentire dolore, ma guarda la pelle. Un centimetro di pelle umana contiene due macchine sensoriali per il freddo, dodici per il caldo, tre milioni di cellule, dieci peli, quindici ghiandole sebacee, un metro di vasi sanguigni, cento ghiandole sudorifere, tremila cellule sensoriali all’estremità delle fibre nervose, quattro metri di nervi, venticinque punti cutanei sensibili alla pressione per gli stimoli tattili, duecento cellule nervose per registrare il dolore. Questa fantastica fabbrica è la nostra superficie. Non c’è da meravigliarsi che i nostri sentimenti siano così esposti. Abbiamo il cuore in mano”*

(R. Stern, *Le figlie degli altri*, 1973)

## INDICE

Introduzione	7
<i>Capitolo Primo</i>	
Un corpo che vede	19
<i>Capitolo Secondo</i>	
Un corpo che immagina	37
<i>Capitolo Terzo</i>	
Vedere secondo verità	63
<i>Capitolo Quarto</i>	
Vedere lontano	73
<i>Capitolo Quinto</i>	
Vedere e non vedere	85
<i>Capitolo Sesto</i>	
Una visibilità senza enigmi	95
Indice dei nomi	105

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



---

### Publicazioni recenti

239. Sanna Manuela, *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*, 2019, pp. 112.
238. Bronzini Stefano, *The satyr and the faun. The case study of An Essay on the Idea of Comedy, and the Uses of the Comic Spirit by George Meredith*. In preparazione.
237. Lo Casto Claudia, *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, 2019, pp. 108.
236. Basile Luca, Paolini Carlo, Zingone Giuliano [a cura di], *Attraversamenti di Marx*. In preparazione.
235. Garelli Gianluca, Lingua Graziano [a cura di], *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, 2019, pp. 316.
234. Alberti Giovanni, *Marsilio Ficino interprete del Parmenide*, 2019, pp. 176.
233. Mascat Jamila M.H., Tortorella Sabina [a cura di], *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*, 2019, pp. 316.
232. Mascolo Armando [a cura di], *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, 2020, pp. 180.
231. Bertò Elisa, Del Bianco Francesco, Nobili Filippo [a cura di], *Il Novecento e il prisma della modernità. Contributi sull'eredità inevasa del moderno*, 2019, pp. 208.
230. Toto Francesco, *L'origine e la storia. Il Discorso sull'ineguaglianza di Rousseau*, 2019, pp. 368.
229. Corbini Amos, *Da Roberto Grossatesta a Jonathan Barnes. Dialoghi a distanza sulla teoria della dimostrazione in Aristotele*, 2019, pp. 140.
228. Suggi Andrea, *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, 2019, pp. 96.
227. Messinese Leonardo, *La via della metafisica*, 2019, pp. 264.
226. Perfetti Stefano, *Sostanze imperfette. Umano, subumano e animale nel pensiero di Alberto Magno*. In preparazione.
225. Pirola Francesca, *Tirannicidio e resistenza in John Milton e Thomas Hobbes*, 2019, pp. 188.

Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di marzo 2020