

SANTINO CAVACIUTI

DEL RAPPORTO COSCIENZA-CORPOREITÀ

I

Uno dei problemi “classici” della riflessione filosofica è stato da sempre, si può dire, quello del rapporto fra la parte “superiore”, o più specifica, della natura umana (uso il termine “superiore” nel significato, in certo modo, “fenomenologico – come vuol essere, in fondo, l’intero presente discorso – per evitare ogni eventuale precomprensione ontologica e assiologica), dico il rapporto tra la parte superiore dell’uomo e il suo corpo; problema che è stato enunciato in modi diversi, a seconda della temperie culturale e filosofica delle epoche e delle relative problematiche e discussioni: così, ad es. e soprattutto, quale problema dell’unione dell’*anima* e del *corpo*, dell’*io* in rapporto al *corpo*, dello *spirito* e del *fisico*, del *fisico* e del *morale*, della *sensazione* in rapporto alla *coscienza*, etc. Fra tutte codeste denominazioni – che certamente non costituiscono soltanto una variazione terminologica, ma che hanno pure, tutte, un denominatore comune – qui ho scelto quella di “coscienza e corporeità”, in quanto mi sembra meglio convenire al tipo di problemi e di rilievi, che intendo presentare all’interno della problematica accennata, della quale voglio sollevare il velo soltanto su alcuni degli innumerevoli aspetti sotto cui si presenta. Da qui anche il titolo: “Del rapporto coscienza-corporeità”. Esso intende, appunto, evidenziare il carattere ben limitato e circoscritto del presente discorso.

Oltre che problema “classico” nell’ambito dell’antropologia filosofica, il medesimo è anche un problema estremamente “attuale”, a motivo dell’emergenza, ai nostri giorni, della questione relativa allo “statuto ontologico dell’uomo”¹, e, insieme, delle implicanze etiche e antropologiche dell’attuale scienza biologica. A quest’ultimo proposito si potrebbe pensare, ad es., al problema relativo ai segni inequivocabili della presenza o meno di un essere umano nell’embrione e nel suo sviluppo, a quello di “corpo umano” quale elemento sostitutivo – evidentemente soltanto in questo genere di discussioni, secondo il sottoscritto – di “persona umana”, etc. Di tutta codesta vasta problematica qui mi limito – ripeto – ad alcuni richiami e sottolineature di temi, che ritengo particolarmente pregni di significato e di valore, alcuni dei quali, anzi, non privi, si può pensare, di una certa novità.

II

Tra i concetti che vorrei anzitutto richiamare, ve n’è uno che ritengo abbastanza significativo e passibile di particolare valorizzazione, non tanto per la soluzione del problema relativo al rapporto “coscienza-corpo”, quanto per la messa in evidenza del problema stesso in certi suoi aspetti fondamentali. Si tratta di un concetto formulato da oltre due secoli, ma ancora degno di attenzione – credo – ai nostri giorni: precisamente il concetto di uomo come *simplex in vitalitate* e *duplex in humanitate*, formulato dal naturalista Hermann Boerhaave, agli inizi del sec. XVIII, e ripreso da

¹ Cfr. A. Negri *Corporeità e discorso etico* in “Giornale di Metafisica” (Nuova Serie), 1982, pp. 287-288.

Maine de Biran quale formula sintetizzatrice, in certo modo, della sua antropologia². Esso evidenzia, in verità, uno degli aspetti più importanti – ritengo – dei problemi propri della natura umana: quello cioè della presenza, nell’uomo, della dimensione “vitalistica”; idea, questa, per sé ovvia, ma non così rilevata e sottolineata nel carattere di “semplicità” propria di codesta dimensione “vitalistica”, in confronto con l’altra: quella, appunto, che costituisce l’uomo come tale: la “humanitas”. Questa fa sì che l’uomo, da “simplex” (nei suoi comportamenti, analoghi a quelli di tutti gli “animali”, dominati, precisamente, dalla “necessità” e pertanto dalla “passività”) diventi “duplex”, tale cioè che in lui coesistano *necessità* e *libertà*, *passività* e *attività*. Questi ultimi concetti, o, se vogliamo, queste due coppie di concetti, sono due modi assai efficaci – io penso – di evidenziare il rapporto “coscienza-corporeità”: di essi è dato constatare ed sperimentare la verità con una immediatezza e una garanzia superiore, forse, ad altre analoghe categorie. In effetti, uno dei modi più semplici e più efficaci di avvertire la complessità della natura umana, che ha fatto pensare, in varie forme, a un dualismo di principi della medesima, è proprio questo, della correlazione, cioè, e opposizione di *necessità* e *libertà*; una correlazione, che è dato sorprendere facilmente ogni volta che osserviamo il verificarsi, in noi, di azioni “libere” – di cui siamo, in certo modo e fino a un certo punto, i “padroni” e nelle quali siamo pertanto “attivi” – e di azioni che avvengono in noi senza di noi, cioè senza la nostra partecipazione volitiva e libera, e nelle quali siamo pertanto “passivi”: dal *sonno* all’azione puramente *istintiva*, a quella compiuta per pura *abitudine*, etc. Qui la “dualità” della natura umana – che la formula “coscienza-corpo”, come altre, vuole riprendere – appare subito chiara e fa pensare che la “corporeità” sia appunto caratterizzata dalla *necessità* e *passività* e la “coscienza” sia caratterizzata dalla *libertà* e *attività*. I due tipi di azione non differiscono tra loro nel “contenuto”, ma nella “forma”: l’“umano” come tale è dato dall’introduzione di una “causalità” *libera*, là dove agiva una “causalità” *necessaria*, più o meno deterministica. Ciò che distingue, pertanto, secondo questa prospettiva, l’“umano” come tale non è propriamente la “razionalità” – essa, infatti, agisce già a livello di “vitalità” e semplicemente a livello di “naturalità” –, ma piuttosto la *libertà*. Come è dato vedere, la formula qui richiamata si presenta suscettibile di svolgimenti assai rilevanti – mi pare – per l’interpretazione dell’uomo e, in particolare, per il problema del rapporto in esame: “coscienza e corporeità”.

III

Connesso con il concetto appena presentato c’è poi un altro principio, a mio avviso molto pregnante, oltre che “nuovo” nella storia dell’umana riflessione: quello dello strettissimo rapporto tra l’“umano” come tale o, più precisamente qui, tra la “coscienza” e la “motricità”. Si tratta, ancora, di una concezione emersa nello stesso periodo della precedente, cioè nel secolo XVIII, ma che ha attraversato tutta la successiva storia del pensiero, fino ai nostri giorni, come ha dimostrato magistralmente il filosofo francese Gabriel Madinier in una sua ponderosa opera, dal titolo, appunto, “Conscience et mouvement”³, dove l’Autore fa un’analisi del presente tema, da Condillac a Bergson Veramente, l’idea di una stretta connessione tra la “coscienza” e il “movimento” era già presente nel Maupertuis⁴ e anche in altri Autori, espressione, a sua volta, di una concezione “dinamicistica” della natura umana, abbastanza diffusa in certi ambienti filosofici dell’epoca⁵. In forza di tale concezione la natura umana viene concepita essenzialmente come “forza motrice”, che muove, precisamente, il proprio corpo, dove il “movimento” non è un puro fatto “naturale”, fisico, ma è coordinato in modo essenziale, appunto, con la coscienza, tanto che questa non “conosce” se non mediante la *motricità*. Da qui un certo primato conoscitivo della medesima motricità, così che il

² La formula del Boerhaave si trova nell’opera del medesimo *De morbis nervorum* (cfr. Maine De Biran *Essai sur les fondements de la psychologie* p. 198 dell’ed. P. Tisserand).

³ G. Madinier *Conscience et mouvement* Paris 1938, pp. 483.

⁴ Cfr. Maine De Biran *Influence de l’habitude sur la faculté de penser* vol. II dell’ed. Tisserand, p. 17, n. 1.

⁵ Cfr. S. Moravia *Il pensiero degli Idéologues* La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 471 ss.

conoscere viene concepito, in certo modo, come costituito dalla “motricità volente”⁶. In questo modo il problema del rapporto “coscienza-corporeità” trova una sua risposta quanto mai favorevole alla stretta ed essenziale connessione fra i due termini dello stesso rapporto, ed è in linea, pertanto, con tutto quel processo di avvicinamento di *corpo* e *spirito*, che è caratteristico del pensiero contemporaneo.

Il “conoscere” risulta pertanto, in tale prospettiva, non disgiunto dal “fare”, e il momento teoretico perde così la sua autonomia. Un’idea, questa, che è emersa pure, in forma diversa dalla presente – dove il “fare” è costituito dal “muovere” –: ad es., nel vichiano *verum et factum convertuntur*, e, in altro modo ancora, nel *moralismo gneoseologico*, in forza dell’idea che il solo intelletto non basta per raggiungere la verità, se ad essa non si affianca la “volontà buona”⁷. A differenza di queste ultime concezioni, quella della motricità esprime in modo più diretto il principio della essenzialità del corpo per la coscienza, la quale agisce, anzi esiste, appunto, in tensione con il proprio corpo, “muovendo” cioè, il corpo: così, ad es., nel concetto biraniano di *effort*, o in quello di *gestualità*, proprio di Gabriel Madinier: due concezioni lontane nel tempo, ma ambedue significative per la tesi della inscindibilità di coscienza e corporeità.

IV

Un altro modo di osservare lo stretto rapporto fra *coscienza* e *corporeità* è quello della “novità”, di una certa novità, che la coscienza, l’*io*, porta nel corpo, nelle manifestazioni ed espressioni del corpo: intendo, precisamente, le manifestazioni in qualche modo “istintive”, perché è evidente che quelle “volontarie” – come i “segni”, i “gesti”, il “linguaggio”, insomma, in tutte le sue forme – sono condizionate dall’*io*. Ritengo, in verità, che abbia una sua rilevanza l’attenzione a certi aspetti “istintivi” del comportamento umano condizionati, appunto, dalla coscienza: così, ad es., il “sentimento dell’amore”, le “passioni intellettuali”, le “passioni morali” etc., dove l’elemento “vitale” – proprio della “passione” – viene investito e caricato di nuovi motivi di carattere “coscienziale”. In questo senso si potrebbe interpretare anche il rapporto tra la pura “simpatia” istintiva e l’“amore”. Quest’ultimo, senza distruggere l’elemento simpatetico, viene a caricare il medesimo di un nuovo contenuto, legato alla “personalità” e ai suoi valori.

L’amore, inoltre, forse più di ogni altro valore umano, trasformando, elevando la “passione”, o la “simpatia”, conferma la “promozione”, l’elevazione che la “coscienza” opera nel “corpo”, e conferma, inoltre, lo strettissimo legame esistente fra lo stesso *corpo* e la *coscienza*, o, forse meglio, la piena armonizzazione che viene a crearsi tra i medesimi, in quanto nell’amore il corpo si adatta pienamente alla logica della coscienza, e viceversa. Su questo argomento ritorneremo, comunque, nella parte conclusiva delle presenti riflessioni.

Si può dire, pertanto, che le due componenti della natura umana – il corpo e la coscienza – non sono qualche cosa di statico, di dato una volta per sempre. Che ciò sia vero per la “coscienza” è facilmente riconosciuto da tutti; meno comune, forse, è invece il riconoscimento di una certa “plasticità” del corpo nei confronti della “coscienza”. Esso, in verità, è soggetto, si direbbe, a una forma di *evoluzione* anche a livello individuale. I fenomeni del corpo, certi fenomeni, acquistano nuove dimensioni con l’introduzione della “coscienza”, o, più precisamente, con le vicende, le acquisizioni etc. della medesima. Così, ad es., il sogno – che è un fenomeno del “corpo”, al di qua

⁶ Cfr. M. Merleau Ponty *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* Paris 1968, p. 64.

⁷ Una versione recente di codesto moralismo è, ad es., quella di Aimé Forest, con il principio del *consenso all’essere*, in quanto la vera comprensione dell’essere (degli enti concreti) è data appunto, secondo Forest, da un atto di “consenso”, fondato, a sua volta, sul fatto che gli *esseri* sono essenzialmente *dono* (provenendo da un atto libero del loro Principio); e in quanto “dono” essi domandano di essere “accolti”, domandano il “consenso” da parte del soggetto. E ciò a livello già di “conoscenza”, poiché un “dono” non lo si “comprende” se non entrando nella sua “logica”, cioè riconoscendolo appunto come “dono”. Qui, veramente, non siamo al livello della “motricità” ma siamo tuttavia a livello di “praticità”, di non-autonomia del puro momento teoretico, e in questo il principio del “consenso” ha il suo comune denominatore – mi pare – con quello della motricità.

della “coscienza”, o al di là – risente delle vicende, delle acquisizioni etc. della coscienza medesima: in esso, quale mondo appartenente al determinismo della vita “organica”, viene a inserirsi qualche cosa che appartiene – o è appartenuto – al mondo della coscienza: il contenuto dei sogni è spesso, infatti, un contenuto che fu già “coscienziale”. Ma avviene anche il contrario: certi fenomeni, che sembrerebbero dominati dalla coscienza, se non esclusivamente propri della medesima, in realtà sono effetto di pre-determinazioni della “vitalità”: in questa direzione sembra trovarsi, ad es., la spiegazione plausibile di certe “passioni precoci”, di certe simpatie o antipatie di cui non è dato trovare una causa razionale; tale pure il sentimento piacevole o penoso dell’esistenza al di qua di ogni motivazione specifica⁸.

Un altro modo di osservare quella che ho chiamata la “plasticità” del corpo, in relazione alla coscienza, è il fenomeno dell’*abitudine*, in forza della quale l’“istinto” dell’uomo acquista nuove dimensioni, in quanto ciò che viene fatto per “abitudine” entra, in certo modo, ad arricchire, a trasformare l’“istinto”. D’altra parte, in quest’ultimo, proprio per lo stesso motivo, viene a oscurarsi, a involuparsi la “coscienza” per quella zona di azioni che, nate volontarie, finiscono, mediante la ripetizione, per diventare abitudinarie.

Come è dato vedere, esiste un continuo scambio di influssi, di attrazioni, di assorbimento, di acquisto e di perdita nei rapporti delle due componenti della natura umana. Lungi dall’essere qualche cosa di statico, essi sono in continua evoluzione e in altrettanto continua interazione, con apporti vicendevoli. Ma ciò che soprattutto è dato rimarcare, ripeto, è la “novità”, che la coscienza introduce nel corpo. Accanto ai casi già ricordati, si può citare, ad es., quello dei “bisogni fittizi”, propri soprattutto delle “classi elevate” della società, suscitati dall’*immaginazione*, che, a sua volta, si sviluppa e si evolve con lo svilupparsi dell’“umanità” propria dell’uomo. Si deve dire, insomma, che l’“animalità” dell’uomo si adatta allo sviluppo dell’uomo stesso, ne riprende le movenze e si evolve con l’evolversi della stessa “coscienza”.

V

Il rapporto di cui si sta qui trattando trova una sua analogia – a mio avviso assai significativa e anzi esplicativa – nel rapporto *pensiero-parola*. Dico “esplicativa”, perché esiste una specie di “parentela ontologica” tra la *coscienza-corpo* e il *pensiero-parola* (o linguaggio). In verità, la “coscienza” inizia la sua manifestazione proprio mediante le “parole” già esistenti, in qualche modo, a livello di “spontaneità” nel bambino, il quale passa dallo stato di pura “vitalità” a quello di “umanità” – si può pensare – quando inizia ad usare “volontariamente”, e quindi “coscientemente”, i suoni che già possedeva a livello di “vitalità” e spontaneità. Ora, nella “volontà” (e nel “pensiero”) è presente certamente la “coscienza”; anzi questa è proprio, essenzialmente, “volontà” e “pensiero”; e nella “parola”, nella materialità e fisicità della “parola”, è presente certamente il “corpo”. Il “linguaggio” risulta, pertanto, indicativo quanto mai della relazione esistente fra la coscienza e il corpo; una relazione che è di “immanenza”, in certo modo, dell’una nell’altro, almeno quando la coscienza è operante.

Si tratta, a questo proposito, di un’idea che nella filosofia del linguaggio si è venuta formando e chiarendo soprattutto negli ultimi secoli e che, a parte le tesi di fondo in cui è inserita nel sistema cui sto per accennare, ha trovato la sua formulazione più esplicita – mi pare – nella concezione crociana dell’identità di “intuizione” ed “espressione”, ma che ha trovato pure sicure formulazioni in ambiti di pensiero assai lontani da quello crociano, come, ad es., nel già citato pensiero di Maine de Biran⁹. Veramente, se non si può parlare di identità *sic et simpliciter* di “coscienza” e “corpo” –

⁸ Intorno a questo argomento si è soffermato, in particolare, Maine de Biran: v. del medesimo: *Les discours philosophiques de Bergerac* vol. V dell’ed. Tisserand, pp. 44 ss.

⁹ Cfr. Maine De Biran *Origine du langage* vol. XII dell’ed. Tisserand, pp. 194-195. Per il presente discorso intorno alla concezione biraniana del linguaggio, e, in particolare, per l’“analogia” di cui

nel senso che il “corpo” può stare anche senza la “coscienza” –, si deve dire che la “coscienza” (almeno la coscienza umana, quella di cui noi abbiamo esperienza) non può stare senza il corpo (analogamente al “pensiero”, che non può stare senza la “parola” – almeno la cosiddetta “parola interiore” –). Più precisamente, la coscienza in atto è immanente al corpo, è come “incarnata” nel corpo. Qui ritorna, per analogia, quell’idea che si è presentata più sopra, della coscienza che vive “muovendo” il corpo. Invece del “movimento”, abbiamo ora la “presenza”, la “incarnazione” della coscienza nel corpo, ma siamo sempre nello stesso ordine di idee, in ciò che esse hanno di essenziale: quello, cioè, della strettissima, inseparabile relazione esistente tra questi due versanti della natura umana, tanto da far parlare perfino di “identità”. Più che di identità – che potrebbe ingenerare ambiguità –, si dovrebbe parlare invece – io ritengo – di immanenza, o, se vogliamo, di incarnazione, o anche di “significazione”, in quanto la coscienza si “significa” tutta e solo nel “corpo”. Non è dato cogliere la coscienza, l’*io*, se non in questo suo “significarsi”. L’*io* come tale non è mai un “oggetto” – come ha insegnato soprattutto la “filosofia riflessiva” –: esso può essere colto solo indirettamente, attraverso, appunto, i “segni” che esso opera nel “corpo”, anzitutto – secondo la dottrina di uno dei maestri di codesta filosofia, il già citato Madinier – attraverso il “gesto”: la coscienza la si riconosce nel “gesto”, che è il segno fondamentale: si direbbe, la prima “parola”¹⁰.

VI

Da tutto il discorso fin qui condotto appare abbastanza chiaro un certo orientamento, in vari settori della filosofia contemporanea, verso un superamento del tradizionale dualismo antropologico e, in particolare, si manifesta una forte reazione – anchè prescindendo dalle concezioni materialistiche – all’“autonomizzazione” dello spirito. Questo – lo abbiamo visto – non può stare e agire se non “muovendo” il corpo, se non “incarnato” nel corpo attraverso il “gesto”, la “significazione”, etc.

Sono diversi, veramente, i modi con i quali si può evidenziare codesto superamento dell’antico dualismo antropologico. Uno di essi, accanto a quello già ricordato, è offerto dalla concezione del *corpo* come non veramente “oggetto”, secondo, ad es., la dottrina di Gabriel Marcel¹¹, e quindi come partecipante, in qualche modo, della natura della soggettività e della coscienza. Penso sia illuminante, a questo proposito, tener presente anche un altro caso assai significativo di tale superamento della dicotomia *soggetto-oggetto* in quello che essa ha di più rigido: si tratta del concetto relativo al “tu”, dove l’“oggettività” di ciò che è di fronte all’*io* viene rotta e superata attraverso, appunto, questo concetto in certo modo intermedio tra l’*io* e l’*oggetto*, in quanto il “tu”, senza perdere totalmente il carattere della “oggettività”, acquista quello della “soggettività”. Così, analogamente, direi, il corpo si riscatta, va riscattato dal piano della pura “oggettività”, per essere investito di quello della “soggettività”. Qualcuno ha parlato, a questo proposito, di “corpo soggettivo”¹². Si deve riconoscere, in verità, – anche per le ragioni esposte più sopra, quando si è detto che lo “spirito” è come “incarnato nel corpo” etc. –, che quest’ultimo partecipa in modo essenziale della “soggettività”. Essa non esiste senza il corpo; è, in certo modo, *nel* corpo. Se l’*io*, se la coscienza, esiste “muovendo” il corpo e “significandosi” nel corpo, questo risulta essenzialmente investito della stessa soggettività, così che l’espressione “corpo soggettivo” manifesta tutta la sua forza e la sua giustificazione.

stiamo trattando si può vedere S. Cavaciuti *Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran* vol. V, Ed. del Testimone, Massarosa-Lucca 1989, pp. 114-118.

¹⁰ Cfr. G. Madinier *Conscience et mouvement* Paris P.U.F., 1938, pp. 438 e 443. Cfr. G. Marce! *Filosofia della vita* Bocca, Milano 1943, passim.

¹¹ Cfr. G. Marcel *Filosofia della vita* Bocca, Milano 1943, passim.

¹² Così M. Henry, del quale si può vedere: *Philosophie et phénoménologie du corps* P.V.F., Paris, 1965, p. 309.

In questa direzione potrebbe essere spinta e interpretata anche qualche altra dottrina non così immediatamente legata al contesto culturale in cui si è sviluppata l'istanza della coscienza come "motrice" etc.: voglio dire la dottrina rosminiana del "sentimento fondamentale corporeo", che qualche critico ha cercato, appunto, di leggere in chiave essenzialmente antidualistica¹³. E certamente il concetto di "sentimento fondamentale corporeo", in cui il *senziente* fa unità con il *sentito*, essendo la "materia" – come scrive il Rosmini – "termine costante del principio sensitivo"¹⁴, costituisce un superamento del dualismo antropologico tradizionale, e più direttamente di quello moderno di origine cartesiana.

Come si è ricordato, il dualismo cartesiano era già stato superato, tuttavia, anche là dove era più presente e più operante: cioè nell'ambiente culturale e filosofico francese. E ciò soprattutto ad opera del già citato Maine de Biran. Proprio di questi, tra le tante testimonianze in proposito, è l'espressione: "Il proprio corpo non è esteriore all'anima"¹⁵. Ciò comporta pure che il "corpo" non possa essere "strumento" dell'*io*. Il concetto di "strumento" porta in sé, infatti, l'idea di "esteriorità" del medesimo rispetto a ciò di cui è strumento.

In questa linea si deve anche ritenere che il corpo è necessario per l'esistenza stessa del *pensiero*, in quanto l'*io*, quale *cogito*, esiste appunto in relazione con il corpo, termine della sua "tensione", della sua "significazione" etc. È così che nel *cogito* l'elemento "conoscitivo" non è isolato da quello "vitale", come ha rilevato, ad es., Gabriel Marcel¹⁶.

La concezione "dinamicistica" dell'*io*, presente, in particolare, nel concetto biraniano di *effort*, ma presente pure in tutta quella corrente psicologica francese, che ha riconosciuto e affermato – come si è detto – l'essenziale connessione tra "coscienza" e "motricità", fa sì che lo stesso *io* sia concepito come essenzialmente "causante", non solo in quanto esso causa, in certo modo, se stesso, cioè in quanto "atto", in quanto "libertà", ma anche causante del proprio "corpo", quale corpo "modificato", appunto, dall'*io*, e, come tale, "effetto" dell'*io*. In verità, l'*io-causa* esiste soltanto in tensione con il proprio corpo, il quale risulta, pertanto, un "effetto" immanente all'*io*. Non solo, ma lo stesso *io*, a sua volta, per le ragioni appena richiamate, è essenzialmente "relazionale": esso *si costituisce* attraverso il "corpo", che gli resiste e che è la sua "significazione". La realtà del corpo, insomma, non "trascende" veramente l'*io*, ma è costitutiva dello stesso *io*. Come tale, il corpo, partecipando dell'*io*, partecipa anche, si deve dire, del suo sviluppo e del suo destino.

VII

Un'ultima e suprema riflessione intorno al presente tema – dico "suprema" perché la ritengo sintetizzatrice, in certo modo, di tutti i motivi sinora richiamati – è quella dell'*amore*, quale "sintesi", appunto, di "coscienza" e "corporeità". Nell'amore, invero, l'"animalità" si fa "passione intellettuale" e "morale", si fa "sentimento", in cui non è più dato distinguere dove finisce la "corporeità" e dove incomincia la "coscienza".

Nell'amore l'"attenzione" all'"altro" a livello di pura "simpatia" e di "animalità", è ripresa a livello intellettuale, o, meglio, l'amore riprende l'"integralità" dell'"altro", cioè dell'"essere" dell'altro. L'amore è appunto amore dell'"essere", dell'*essere* dell'altro, non di una sola o di alcune sue qualità: amare è amare l'integralità dell'altro, in tutta l'estensione del suo essere, fisico e morale: precisamente nell'integralità della loro sintesi.

Questa sintesi di "coscienza" e "corpo", che si rivela nell'"oggetto dell'amore", è quella pure che si realizza nel "soggetto" dell'amore. Io ritengo, in verità, che il momento dell'amore segni pure il momento supremo, la piena realizzazione della soggettività. L'uomo giunge alla pienezza del suo

¹³ Così A. Negri; cfr. del medesimo *Corporeità e discorso etico* cit., p. 239.

¹⁴ Cfr., del Rosmini, *Nuovo saggio* nn. 698-706, e *Psicologia* nn. 249-253.

¹⁵ Maine De Biran *Note pour quelques passages de l'Abbé de Lignac* ed. Bertrand, p. 306 (cfr. H. Romeyer-Derbey *Maine de Biran* Seghers, Paris, 1974, pp. 102-103).

¹⁶ Cfr. G. Kasserlian *Prefazione* a G. Marcel *Filosofia della vita* cit., p. 14.

essere – e del suo esistere – quando giunge ad amare; o, per meglio dire, la piena realizzazione del “rapporto” su cui è fondato il suo essere, si esprime, si manifesta nell’amore. Questo non è solo in funzione del rapporto con l’“altro”: è anche, e prima ancora, il segno dell’avvenuta piena armonizzazione, o unificazione, di “coscienza” e “corporeità” nell’ambito della stessa soggettività. È così che, ancora una volta, – ed è, ritengo, la suprema –, si conferma una verità affacciata pure da altre prospettive: quella per cui il rapporto con gli altri è inscindibile dal rapporto con se stesso e, insieme, quella per cui la piena realizzazione di sé è, nello stesso tempo, espansione o, meglio, partecipazione *all’altro*, e partecipazione *dell’altro*. Si deve ritenere, insomma, che la pienezza del rapporto intorno al quale ci siamo intrattenuti in queste riflessioni, non è qualche cosa di “dato”, né qualche cosa di “isolato”, ma è, a sua volta, il risultato di una integrazione con gli altri: “coscienza” e “corpo”, pur così vicini e, in certo modo, unificati, aspettano, a loro volta, di essere come “informati” di una nuova “forma”, che sanziona e sigilla pienamente il loro essere e il loro confluire in unità: aspettano la “forma” dell’amore, da cui, si può pensare, sono sorti e nel quale trovano, pertanto, il loro supremo significato.

Prof. Santino Cavaciuti
Piazza S. Bartolomeo degli Armeni, 2
I-16122 Genova