

ERWIN STRAUS

*IL SOSPIRO.*

*INTRODUZIONE A UNA TEORIA DELL'ESPRESSIONE*

(traduzione e cura di Salvatore Giammusso)



INTRODUZIONE

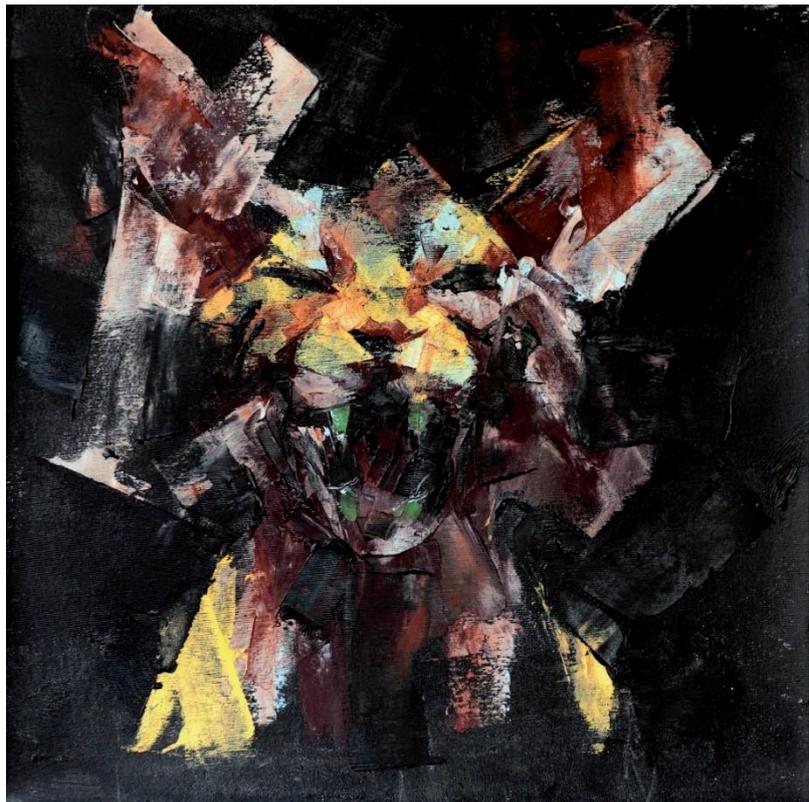
SALVATORE GIAMMUSSO

*L'EMOZIONE DÀ A INTENDERE.*  
*INTORNO A IL SOSPIRO DI ERWIN STRAUS*

1. *Una psicologia dell'esperienza vissuta*
2. *L'approccio teorico di Straus tra Lebensphilosophie e fenomenologia*
3. *Cartesio come cattivo educatore*
4. *Considerazioni conclusive*

ABSTRACT: *EMOTION GIVES RISE TO THOUGHT. ON ERWIN STRAUS' THE SIGH*

*In this introduction I locate Straus' essay on the sigh in the context of his work. The paper can also be read as a profile of Straus as a phenomenological psychologist and philosopher who reveals some affinities with authors such as Helmuth Plessner. Together with Lebensphilosophie and philosophical anthropology, Straus focuses on lived corporeity as a key to overcoming the Cartesian dualism in psychological sciences. For Straus, psychology must get rid of metaphysics and focus on lived experience. Starting from this conception, I try to point out the connections with humanistic psychology and the contemporary phenomenology of corporeity.*



## 1. Una psicologia dell'esperienza vissuta

Il testo di Erwin Straus qui di seguito tradotto è un breve saggio pubblicato in inglese nel 1942<sup>1</sup>. Vi si abbozza una fenomenologia del sospiro, ma già il sottotitolo lascia intendere che l'obiettivo è più ampio. Straus va alla ricerca di una teoria con cui descrivere e comprendere in generale le espressioni della vita emotiva. Ma - viene subito da chiedersi - perché una nuova teoria? Perché non bastano le teorie delle emozioni formulate da autori del rango di Bell, Darwin e Wundt, che Straus cita proprio in apertura del saggio? La risposta è semplice: Straus è ben disposto a riconoscere i meriti di questi autori, che hanno posto le fondamenta per uno studio scientifico delle emozioni, ma ritiene necessaria una teoria dell'espressione che risulti più adeguata all'esperienza vissuta. Viene in mente quell'aforisma in cui Goethe ammonisce a non cercare nulla dietro ai fenomeni perché i fenomeni stessi sono la teoria<sup>2</sup>; non c'è dubbio che Straus condivida lo spirito<sup>3</sup>, se non la lettera, di questo aforisma: infatti nel saggio sul sospiro pone la questione di un approccio al mondo della vita che resti fedele alle qualità che si manifestano sul piano intuitivo, senza pretendere di ricondurle a qualcosa di soggiacente e "più reale". Il concetto di *Erlebnis*, o esperienza vissuta, viene così ad assumere una posizione centrale nel suo approccio alla psicologia fenomenologica.

<sup>1</sup> E. Straus, *The Sigh: an Introduction to a Theory of Expression*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 14, 4, 1952, pp. 674-695.

<sup>2</sup> «Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre», Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in *Goethes Werke*, Hamburger Ausgaben in 14 Bänden, Hamburg, Wegner Verlag, 1953 (5° ed. 1963), vol. 12, n. 488, p. 432.

<sup>3</sup> Sono del tutto d'accordo con R. Chessick, *The Phenomenology of Erwin Straus and the Epistemology of Psychoanalysis*, in «American Journal of Psychotherapy», 53, 1, 1999, pp. 82-95, p. 86, quando richiama l'attenzione sul profilo goethiano di Straus: «There was a kind of romantic affinity in his thinking to that of Goethe - afferma Chessick -; in fact, when he died on May 20, 1975, the words of Goethe that Straus had used as a title for an essay were inscribed on his tombstone: "Born to see, bound to behold". Like Goethe, he maintained a sort of holistic biological viewpoint that was different than the approach of many of his phenomenologist colleagues who were existential psychiatrists».

Si consideri che Straus - prima di essere filosofo e psicologo - si è formato come neurologo e psichiatra. Egli fa parte di quell'élite di studiosi come Binswanger, von Gebsattel, Jaspers, Minkowski, che hanno contribuito a rinnovare la psichiatria<sup>4</sup>. Alcuni critici ritengono che la sua opera principale, *Vom Sinn der Sinne*<sup>5</sup>, sia uno dei libri di psicologia più importanti del Novecento, e che anticipi sotto diversi aspetti la neurofenomenologia contemporanea<sup>6</sup>. In effetti, il testo formula una originale teoria della corporeità, che riprende sotto un altro punto di vista la fenomenologia dei vissuti psichici già trattata in *Geschehnis und Erlebnis*, un denso volume apparso nel 1930<sup>7</sup>. Quest'ultimo lavoro è passato quasi inosservato nel dibattito psicologico (e in parte anche nella letteratura su Straus), ma non è meno importante di *Vom Sinn der Sinne* per i problemi che affronta e le soluzioni che propone. Vi troviamo una teoria gestaltica ed esistenziale della soggettività, di cui sviluppa in particolare le implicazioni per una psicoterapia su base fenomenologica. La teoria di Straus meriterebbe una trattazione particolare poiché anticipa diversi motivi che poi hanno trovato larga risonanza grazie ad autori come Erik Erikson, Victor Frankl e Carl Rogers, ed è ancora in grado di contribuire alle problematiche della psicologia umanistica<sup>8</sup>. Qui posso solo

---

<sup>4</sup> Straus è stato in rapporti molto stretti in particolare con Binswanger, von Gebsattel, Minkowski, con cui ha formato il cosiddetto "Wengener Kreis", su cui rinvio all'ampia monografia di T. Passie, *Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie und Psychologie. Eine Studie über den "Wengener Kreis": Binswanger - Minkowski - Von Gebsattel - Straus*, Stuttgart, Guido Pressler Verlag, 1995 (in particolare le pp. 147-168), e agli studi di F. Leoni, *Follia come scrittura di mondo. Saggi su Minkowski, Straus, Kuhn*, Jaca Book, Milano 2001.

<sup>5</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie* [1936], zweite, vermehrte Aufl., Springer Verlag, Berlin 1956 (per queste note cito dal reprint della seconda edizione, Springer, Berlin 1978).

<sup>6</sup> Cfr. J. A. Beshai, *Erwin Straus on the Way to Neurophenomenology*, in «The Humanistic Psychologist», 44, 3, 2016, pp. 322-326, p. 322.

<sup>7</sup> E. Straus, *Geschehnis und Erlebnis. zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose*, Springer, Berlin 1930 (reprint: Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1978).

<sup>8</sup> Mi riferisco in particolare all'idea di una tendenza attualizzante che opera nell'organismo, posto di fronte a sfide esistenziali in diverse tappe della vita; dove si intende che la nevrosi è una sorta di rinuncia all'autorealizzazione. Cfr. Straus, *op. cit.*, in particolare le pp. 122-124.

richiamarne quegli aspetti che aiutano a comprendere e a contestualizzare i fondamenti della psicologia fenomenologica strausiana, e in particolare il saggio sul sospiro.

Straus sviluppa un approccio “storilogico”, ossia muove dall’idea che l’esperienza psichica sia per sua natura temporale e storica. «La condizione dell’esperienza umana – egli scrive – consiste in questo: chi sperimenta un vissuto (*der Erlebende*) sperimenta se stesso come diveniente»<sup>9</sup>. L’esperienza primaria del tempo cui qui si allude è quella di una soggettività che, facendo esperienza del mondo, percepisce anche il proprio cambiamento, trova connessioni nel variare delle prospettive. Gli accadimenti dello spazio e del tempo oggettivi, i *Geschehnisse*, sono di per sé indifferenti; diventano *Erlebnisse*, ossia esperienze vissute, quando il divenire psichico entra in connessione con essi<sup>10</sup>. Straus parla di uno «*Zwang zur Sinnentnahme*», di una sorta di compulsione a ricavare un senso dall’esperienza di un evento quando quest’ultimo si impone all’attenzione come non-indifferente (ad esempio, un trauma); e descrive la *Sinnentnahme* come qualcosa di analogo al rapporto causale. Ma in linea di principio la causalità naturale è diversa. L’attività psichica vive di significati, non di stimoli: «Il diventare consapevoli – scrive infatti Straus – non dipende dall’intensità degli stimoli, ma dai significati che si

---

Tra i pochi scritti che si occupano del saggio strausiano rinvio soprattutto ai contributi di D. McKenna Moss, *Erwin Straus and the Problem of Individuality*, in «*Human Studies*», 4, 1981, pp. 49-65; e di D. P. Moss, *Cognitive Therapy, Phenomenology, and the Struggle for Meaning*, in «*Journal of Phenomenological Psychology*», 23, 1, 1992, pp. 87-102, contributo quest’ultimo che ha il merito di mostrarne l’attualità per una teoria della psicoterapia.

<sup>9</sup> E. Straus, *Geschehniss und Erlebnis*, cit., p. 118.

<sup>10</sup> Ludwig Binswanger (*Geschehniss und Erlebnis*, in «*Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*», 80, 5-6, 1931, pp. 243-273, ristampato in L. Binswanger, *Delirio. Antropologia e fenomenologia*, Marsilio Editori, Venezia 1990) espresse diverse perplessità sul modo in cui Straus aveva affrontato la questione del rapporto tra *Erlebnis* e *Geschehniss*. Sulla divergenza tra Binswanger e Straus su questo punto cfr. H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, p. 265; e più di recente M. Bogliani, *Sentire e conoscere in Erwin Straus*, Tesi di dottorato in Filosofia ed Ermeneutica filosofica, Università di Torino, 2010, online all’indirizzo:

[http://aporein.com/uploads/2/9/4/3/2943493/sentire\\_e\\_conoscere\\_in\\_vom\\_sinn\\_der\\_sinne\\_di\\_erwin\\_straus.pdf](http://aporein.com/uploads/2/9/4/3/2943493/sentire_e_conoscere_in_vom_sinn_der_sinne_di_erwin_straus.pdf), pp. 139-142.

costituiscono in essi»<sup>11</sup>. In questo contesto Straus prende di mira la riflessologia di Pavlov; ma l'obiettivo si estende anche alla psicoanalisi per la sua impostazione meccanicistica. Dal punto di vista strausiano, queste teorie sono viziate da un approccio astorico che sottovaluta il ruolo dell'esperienza vissuta<sup>12</sup>; al contrario, lo psichismo va pensato come attività che costituisce il senso delle serie di eventi. Viene in mente un libro di Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, che tra l'altro negli Anni Venti godé di una certa notorietà<sup>13</sup>; il titolo corrisponde come pochi altri alla concezione strausiana: si potrebbe dire infatti che l'attività mentale è diveniente e storica poiché conferisce senso a eventi in sé indifferenti. Si comprende allora il compito della psicologia: non cercare connessioni causali tra stimoli e reazioni, ma descrivere e comprendere i vissuti grazie a cui l'esperienza risulta dotata di senso, ovvero anche traumatica.

Nel saggio sul sospiro Straus riformula le critiche alla psicologia "oggettiva"<sup>14</sup>. Con questo termine intende nel complesso quegli approcci che trattano la psiche come un oggetto. Le psicologie oggettive spiegano i fenomeni della vita psichica in termini di fisiologia, applicando lo stesso metodo genetico-causale con cui altre scienze indagano gli accadimenti del mondo fisico. Dal loro punto di vista, un fenomeno come il sospiro "non sarebbe altro che" l'espressione di una fame d'aria<sup>15</sup>. Ma questo modo meccanicistico di guardare ai vissuti secondo Straus è

---

<sup>11</sup> E. Straus, *Geschehnis und Erlebnis*, cit., p. 96.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 29 (per Freud), p. 61 (per Pavlov) e p. 117 (per entrambi).

<sup>13</sup> Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Beck, München 1919.

<sup>14</sup> Cfr. anche i passaggi di *Vom Sinn der Sinne*, cit., pp. 112-114, in cui Straus ricapitola le critiche al meccanicismo in psicologia. Cfr. al riguardo G. Thinès, *Commentaire sur Erwin Straus, Le credo de la psychologie objective*, in «Études Phénoménologiques», 2, 4, 1986, pp. 3-17.

<sup>15</sup> Piero Salzarulo ricorda i più recenti studi psicofisiologici sul sospiro, i quali confermano le spiegazioni criticate da Straus, ossia attribuiscono al sospiro la funzione di produrre «un'iperventilazione senza modificare la frequenza respiratoria», ovvero di riequilibrare «le componenti meccaniche e chimiche legate alla respirazione», cfr. P. Salzarulo, *Elogio del sospiro*, Armando, Roma 2012, pp. 22-24.

fallace poiché rende irrilevanti la storicità dell'esperienza umana e l'unità intrinseca del sentire e muoversi, che è il fatto fondamentale della corporeità vissuta.

Ritorno più avanti sulle critiche strausiane al cartesianesimo implicito delle psicologie oggettive; per il momento ricordo innanzitutto che queste obiezioni provengono da un ricercatore con una profonda cultura umanistica e scientifica<sup>16</sup>. Anche Straus si interessa al decorso fisiologico di un fenomeno, come si vede proprio leggendo il saggio sul sospiro; e in modo analogo opera anche in campo psicopatologico, in cui muove dalla norma e dal funzionamento normale dei sensi per comprendere dove e come avvenga la distorsione nel rapporto di contatto con la realtà<sup>17</sup>. Ma un punto rimane per lui fuori discussione: la fisica e la chimica non bastano a rendere conto del mondo vivente<sup>18</sup>. Straus non può condividere il riduzionismo delle psicologie oggettive poiché attribuisce al sentire corporeo una specifica qualità

---

<sup>16</sup> È opportuno ricordare che Straus, formatosi presso il prestigioso Lessing-Gymnasium di Francoforte sul Meno, è stato al tempo stesso un medico e un raffinato cultore di studi umanistici e musicologici (tra l'altro, anche un valente musicista da camera). Per lui "pensiero medico e pensiero filosofico erano inseparabili", come ci ricorda il suo ex studente e poi collega E. Jokl, *Erwin Straus und sein Werk. Sein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 3, 1, 1978, pp. 43-51, p. 44, cui si rinvia per un profilo culturale di Straus che tiene conto della sua duplice natura di scienziato e umanista. Cfr. anche F. Bossong, *Zu Leben und Werk von Erwin Walter Maximilian Straus (1891-1975) mit Ausblicken auf seine Bedeutung für die Medizinische Psychologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, che contiene anche un ampio repertorio bibliografico dell'opera strausiana.

<sup>17</sup> Il ruolo della norma e del comportamento normale nel contesto della psicopatologia strausiana deve rimanere ai margini di questo breve profilo introduttivo; per un approfondimento sul tema della normalità rinvio in particolare ai contributi di W. F. Fischer, *Erwin Straus and the Phenomenological Approach to Psychopathology*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 95-115; e Id., *On the Phenomenological Approach to Psychopathology*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 65-76.

<sup>18</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 41. Estendendo questo argomento, Straus dirà poi contro il riduzionismo freudiano che «il mondo umano ... non può essere del tutto compreso riducendo in ultima istanza ogni comportamento umano alla sfera degli impulsi». Cfr. E. Straus, *The Autonomy of Questioning*, in «The Journal of Nervous and Mental Disease», 113, 1, 1951, pp. 67-74, p. 73.

simbolico-comunicativa<sup>19</sup>, e di conseguenza rivendica per la psicologia uno spazio autonomo.

Due semplici osservazioni al riguardo. In primo luogo, la prospettiva strausiana è condivisa. In modo analogo argomenta anche il biologo che rifiuti di trattare la biologia come una fisica della materia vivente. Penso ad esempio al vitalismo di Hans Driesch, all'antropologia filosofica di Helmuth Plessner, a diversi aspetti della *Gestalttheorie*. Anche il biologo sostiene che un determinato livello qualitativo dell'essere, ad esempio la biosfera, manifesti caratteristiche proprie di quel livello di vita, pur emergendo da livelli sottostanti. In questa direzione va anche Straus quando afferma che la chimica della ventilazione polmonare non restituisce il sospiro *in quanto esperienza vissuta*<sup>20</sup>. Come vedremo, per lui il sospiro esprime emozioni; e dunque la sua esigenza di una teoria non riduzionistica è del tutto coerente. In modo analogo ragionano altri autori di scuola fenomenologica come Bollnow, Heidegger, Gadamer, Ricoeur: anch'essi sostengono infatti che debba essere la teoria a doversi adeguare all'oggetto di ricerca, e non il contrario. Straus rientra pienamente in questa forma di neoaristotelismo della tradizione fenomenologica: per il campo dell'esperienza psichica egli fa valere la sfera quotidiana e il senso comune, e non le astrazioni del metodo matematico-fisico.

La seconda breve osservazione viene da sé. Ho già accennato al fatto che la teoria strausiana trova molte corrispondenze nel campo della psicologia umanistica contemporanea. Vorrei aggiungere

---

<sup>19</sup> È corretto quanto scrive R. Chessick, *op. cit. loc. cit.*: «In an attitude quite contrary to the epistemology of Freud's psychoanalysis and to the general trend of all the human sciences today, Straus believed it was impossible to completely translate the vital processes of life into mathematical equations or the laws of physics and chemistry; he considered such an attempt to do so as a form of reductionism».

<sup>20</sup> Come poi vedremo, il sospiro è al tempo stesso un'espressione affettiva e una comunicazione di senso; e Straus lo usa come terreno su cui mettere alla prova una teoria che risulti più adatta al modo di essere proprio dei viventi, e che cioè renda conto dell'unità di sentire e muoversi, affettività e comunicazione, vitalità e forme simboliche.

che l'idea di una psicologia non-riduzionista non solo non è isolata, ma è ancora di grande attualità. Oggi, ancora più che allora, le discipline psicologiche sembrano essersi allontanate dal mondo della vita. Ricordo una battuta di Ulrich Neisser, il padre del moderno cognitivismo, che in un convegno di ricercatori cognitivisti sul tema della memoria ebbe a dire: «se “x” è un aspetto interessante o socialmente importante della memoria [*ma verrebbe da dire in generale: della vita umana*] -, è sicuro che gli psicologi non l'abbiano preso in considerazione»<sup>21</sup>. Neisser stava provocando l'uditorio: voleva dire che le ricerche al chiuso dei laboratori avevano reso ciechi per il modo in cui la memoria funziona nei contesti della vita reale. Ma la sua battuta era anche più di una provocazione: era una sorta di bilancio relativo alla situazione della ricerca psicologica internazionale per come si era evoluta negli anni Settanta: le linee di ricerca neurofisiologiche e cognitivo-comportamentali occupavano un ruolo dominante, la stessa ricerca cognitivista si era ramificata in una pluralità di modelli sempre più astratti e ristretti; era diffusa la tendenza a restringere il piano della validità al metodo sperimentale. Per questo motivo Neisser era diventato un critico di quel cognitivismo che egli stesso aveva contribuito a fondare e propendeva ora per l'approccio “ecologico” di Gibson<sup>22</sup>. Con la sua battuta molto seria egli aveva posto implicitamente la questione di un modello capace di comprendere la complessità “ecologica” dei fenomeni psicologici, che nel mondo della vita non

---

<sup>21</sup> «If X is an interesting or socially important aspect of memory, then psychologists have hardly ever studied X», U. Neisser, *Memory: What are the important questions?*, in M. M. Gruneberg, P. E. Morris and R. N. Sykes (eds), *Practical aspects of memory*, Academic, London 1978, pp. 3-24.

<sup>22</sup> James J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979, vede nell'interazione attiva tra organismo e ambiente la struttura attraverso cui si schiude nella sua immediatezza l'esperienza del mondo. A buon diritto A. Marlovits, *Über die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen. Eine Einführung in die phänomenologische Bewegungstheorie von Erwin Straus*, Czwalina Verlag, Hamburg 2001, p. 90, fa notare che questo concetto corrisponde proprio a quanto afferma Straus, per il quale «l'immediatezza e attualità dell'esperienza del mondo è data nella caratteristica del sentire e del suo essere connesso con il muoversi».

può mai essere scissa dalle questioni dei significati. Ora, Straus ha il merito di aver sostenuto questa tesi fin dagli anni Trenta. In opposizione al modo in cui le psicologie oggettive affrontano il loro oggetto di studio – che sia un intelletto astratto, un apparato nervoso, schemi cognitivi, il comportamento, dinamiche inconscie o quant’altro –, Straus ha posto al centro della psicologia una considerazione dei fenomeni “*en plen air*” e ha indicato la via da seguire per una “psicologia del mondo umano”<sup>23</sup>: focalizzare l’attenzione sul corpo vivente come “luogo” dell’esperienza vissuta di comunicazione e transazione con il mondo circostante.

## **2. L’approccio teorico di Straus tra Lebensphilosophie e fenomenologia**

Si potrebbe a lungo discutere dei motivi per cui questa originale teoria che abbraccia al tempo stesso filosofia, psicologia e psicoterapia, storia e critica della scienza, abbia goduto fin qui di una recezione piuttosto limitata. Va detto che negli ultimi tempi i contributi strausiani cominciano a essere riconosciuti in tutto il loro spessore<sup>24</sup>, ma sembra ancora poco rispetto alla fama

---

<sup>23</sup> E. Straus, *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 1960. Si noti che il saggio sul sospiro è qui raccolto nell’originale inglese alle pp. 298-315.

<sup>24</sup> Tra gli studi più recenti nella letteratura internazionale segnalo Th. Breyer, Th. Fuchs, A. Holzhey-Kunz (Hg.), *Ludwig Binswanger und Erwin Straus. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, Alber Verlag, Freiburg-München 2015; M. Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie: La question de l’organisme vivant*, in «Bulletin d’analyse phénoménologique», VI, 2, 2010 (Actes 2), pp. 118-145; R. Barbaras, *Affectivity and movement: The sense of sensing in Erwin Straus*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 3, 2004, pp. 215-228; R. Chessick, *The Phenomenology of Erwin Straus and the Epistemology of Psychoanalysis*, cit.; per il contesto italiano segnalo le edizioni di E. Straus, *Sull’ossessione*, tr. it. a cura di C. Muscelli (e con un ampio saggio introduttivo di C. Muscelli e G. Stanghellini, *L’approccio fenomenologico di E. Straus*, pp. 1-50), Fioriti Editore, Roma 2006; Id., *Forme dello spazio, forme della memoria*, a cura di F. Leoni, Roma, Armando, 2010 (con una lunga introduzione di F. Leoni, *E. Straus, fenomenologo e archeologo delle scienze*, pp. 11-30; ma si vedano più in generale i contributi di Leoni indicati in bibliografia): Id., *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, a cura di A. Gualandi (anche qui con lunga introduzione di A. Gualandi, *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in E. Straus*, pp. IX-L).

di cui godono suoi pari come Jaspers e Binswanger, o anche autori molto più noti come Merleau-Ponty, di cui però Straus ha anticipato buona parte delle tesi più innovative. In parte questo dipende forse dall'emigrazione negli Stati Uniti, in parte dall'indipendenza di pensiero, che lo colloca in una posizione eccentrica anche nel contesto del movimento fenomenologico<sup>25</sup>. Non molto diverso è stato anche il caso di Helmuth Plessner, che per più di mezzo secolo è rimasto un illustre sconosciuto, e invece oggi gode di ampia fama. Rimane il fatto che la proposta strausiana di una psicologia fenomenologica è ricca di ricadute per la filosofia e le scienze umane.

Infatti, la sua discussione critica del riduzionismo non è circoscritta al dibattito psicologico, ma investe i fondamenti della filosofia e della scienza moderna. Per quanto rispettosa della scienza, la psicologia fenomenologica strausiana va di pari passo con la critica dei saperi<sup>26</sup>. Una epistemologia critica si rende necessaria perché sul paradigma della psicologia scientifica gravano pregiudizi derivanti dalla metafisica moderna; e lo si vede quando essa pretende di sostituire all'esperienza vissuta processi fisiologici "realissimi", retti da principi meccanici. A costituire un problema non sono dunque (solo) la riflessologia e le teorie comportamentistiche; il problema è la metafisica, che in campo scientifico assume anche la forma del riduzionismo. Parafrasando Heidegger, potremmo dire che il riduzionismo è metafisico perché riduce l'essere a un ente, e lo tratta come qualcosa di semplicemente presente, operante e manipolabile. Con

---

<sup>25</sup> Marlovits ipotizza che le riflessioni epistemologiche e gnoseologiche strausiane avrebbero richiesto una trasformazione non facile del paradigma scientifico, che poi è avvenuta in campo fisico e chimico solo con l'affermazione di nuovi modelli legati alla teoria del caos e all'autopoiesi della vita. Cfr. Marlovits, *op. cit.*, p. 8.

<sup>26</sup> In modo esplicito il tardo Straus scrive: «Philosophical anthropology, notwithstanding its profound respect for the awesome accomplishments of science and technology, refuses to worship science in blind submission like a goddess», cfr. E. Straus, *Psychiatry and Philosophy*, in E. Straus, M. Natanson and H. Ey, *Psychiatry and Philosophy*, edited by M. Natanson, Springer-Verlag, New York 1969, pp. 1-84, p. VI.

ogni probabilità Straus avrebbe accettato questa interpretazione poiché condivide con Heidegger la critica alla metafisica, salvo che Heidegger la declina nei termini di un'ontologia fondamentale che riscopra il senso dell'essere come temporalità originaria, mentre Straus vuole risalire a quella dimensione che sta al di qua della "sensazione" oggettivamente studiata dalla psicologia sperimentale. In questo compito di regressione verso la scaturigine dell'affettività umana anche Straus avverte la necessità di un linguaggio che porti alla luce le strutture del mondo della vita senza che inavvertite precomprensioni metafisiche condizionino in modo surrettizio la posizione dei problemi e i risultati della ricerca. Così, egli concepisce in modo unitario le nozioni di "sentire" (*Empfinden*) e "muoversi" (*Sich-bewegen*) e le oppone ai concetti di sensazione e movimento come momenti separati e oggettivi: la corporeità vissuta è appunto il sentire-muoversi che rende possibile l'originaria esperienza patica della realtà. Ma a questo punto le analogie tra Heidegger e Straus finiscono. Heidegger è disposto a riconoscere il ruolo dell'affettività, della *Befindlichkeit*, ma all'interno di una ontologia formale del *Dasein*, mentre Straus lega la dimensione patica (*das Pathische*) al "sentire-muoversi" del corpo<sup>27</sup>. Inoltre, Straus respinge l'idea che il *Dasein* rappresenti un modo fondamentale di esser-nel-mondo, rispetto al quale tutti gli altri sarebbero deficitari<sup>28</sup>. Per lui Heidegger ha trascurato la dimensione corporea della vita (e in questa critica Straus è di nuovo molto vicino a Plessner e alla *Lebensphilosophie*), fraintendendo del tutto il concetto di natura,

---

<sup>27</sup> Cfr. L. Ratnapalan - D. Reggio, *Erwin Straus and the pathic*, in «History of Psychiatry», 23, 3, 2012, pp. 291-304, p. 301, scrive che in Straus la paticità è pensata «come categoria estetica», con esplicito riferimento al senso greco di "aisthesis", e cioè come un sentire che fin dall'origine si muove verso il mondo.

<sup>28</sup> Su questo punto si consuma anche la presa di distanza di Straus dal suo amico Binswanger. Cfr. H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 265, il quale afferma che Straus «never accepted Binswanger's attempt to restore meaning even to the mere event through the encompassing conception of Dasein».

che non può essere ridotta a “hyle”<sup>29</sup>. Di qui anche una diversa valutazione delle scienze: per Heidegger esse rimangono qualcosa di derivato, che pertiene a un piano ontico, mentre Straus – al tempo stesso un uomo di scienza e un filosofo – non può accettare questa svalutazione dell’esperienza empirica.

Nell’articolato programma strausiano si possono riconoscere diversi influssi. Ho già accennato alle sollecitazioni che provengono dalla biologia teoretica, dall’antropologia filosofica e da Heidegger. Ma vorrei ora richiamare l’attenzione su altri aspetti, a cominciare dalle discussioni tardo-ottocentesche intorno allo statuto logico-conoscitivo delle *Geisteswissenschaften*. Penso in primo luogo al progetto diltheyano di una psicologia analitico-descrittiva: anche in quel caso – che in verità ha aperto la strada alla psicologia fenomenologica del Novecento – l’idea era quella di fondare la psicologia sulle esperienze vissute, sugli *Erlebnisse*, rendendola autonoma e più vicina al mondo storico-culturale rispetto al metodo ipotetico-esplicativo della nascente psicologia sperimentale<sup>30</sup>. Nella psicologia fenomenologica strausiana si avverte anche il riverbero del progetto diltheyano. In particolare, la distinzione che Straus intraprende tra serie di eventi mentali e accadimenti retti da nessi causali fa pensare al concetto di struttura, che in Dilthey si riferisce a una totalità di rapporti tra elementi che non si fonda sulla successione temporale del nesso causale, ma su nessi interni. Dilthey aveva fatto ricorso a questo concetto proprio per distinguere l’esperienza vissuta dai processi naturali. Detto questo, va anche aggiunto che Straus non è un teorico della conoscenza e non prova quell’assillo, tipico di tanta *Erkenntnistheorie* ottocentesca, incluso Dilthey, di tracciare

---

<sup>29</sup> Ha ben notato questo aspetto L. De Giovanni, *Existence and Life. Erwin Straus’s Criticism of Heidegger’s Daseinsanalytik*, in «S&F\_scienzaefilosofia.it», 17, 2017, pp. 86-96, p. 90, cui rinvio per una trattazione del rapporto Heidegger-Straus.

<sup>30</sup> Cfr. M. Failla, *Dilthey e La psicologia del suo tempo*, FrancoAngeli, Milano, 1992.

rigide linee di demarcazione tra l'ambito delle scienze dello spirito e quello delle scienze naturali. Il suo sforzo si concentra su una teoria non-metafisica della vita psichica, cerca cioè di portare alla luce quella dimensione che sta al di qua della divisione cartesiana dell'essere in pensiero ed estensione; e per questo fine guarda alla fenomenologia come strumento privilegiato.

Quando si cercano affinità, occorre dunque pensare a quella generazione di giovani studiosi che tra gli anni Venti e Quaranta adottarono la fenomenologia in diversi campi di indagine. Oltre a Plessner, si possono aggiungere i nomi di Pfänder e Geiger (dei quali Straus seguì le lezioni a Monaco), di Reinach (seguito a Berlino) e poi ancora di Hans Lipps, di F.J.J. Buytendjik (che invitò Straus a tenere conferenze in Olanda), e poi ancora di Bollnow e Merleau-Ponty<sup>31</sup>. Con questi compagni di strada, chi più anziano chi più giovane, Straus condivide una concezione della fenomenologia aperta alla ricerca empirica. Un riferimento particolare merita il nome dell'amico e sodale Ludwig Binswanger<sup>32</sup>, nonostante su diversi punti le loro posizioni non siano proprio vicine. A Binswanger si richiama Straus quando assegna alla descrizione fenomenologica il compito di occuparsi di quella dimensione della soggettività che sta al di qua delle oggettivazioni prodotte dalle scienze<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Per un inquadramento di Straus nel contesto fenomenologico si veda il fondamentale lavoro di Spiegelberg, *op. cit.*, pp. 261-278. Da segnalare che la seconda parte dello studio (pp. 171-354) si occupa specificamente della psicologia e psichiatria fenomenologica.

<sup>32</sup> È lo stesso Binswanger a ricordare le tappe del sodalizio con Straus in una lettera scritta alla metà degli anni Sessanta e raccolta in *Conditio Humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday*, Edited by Walter von Baeyer - Richard M. Griffith, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York 1966, p. 1-3. La connessione non è sfuggita nella letteratura più recente; al riguardo rinvio agli studi contenuti in Th. Breyer, Th. Fuchs, A. Holzhey-Kunz (Hg.), *Ludwig Binswanger und Erwin Straus*, cit., in particolare alle pp. 137-265.

<sup>33</sup> Cfr. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 12 n. 1, dove si ricorda che Binswanger aveva distinto già nel volume del '33 sulla fuga delle idee la soggettività fenomenica da quella psicologica e da quella trascendentale.

Straus non è un metodologo della fenomenologia, come è stato scritto<sup>34</sup>. Questo è giusto, non fosse altro perché nei suoi lavori si è lasciato andare di rado a riflessioni *tematiche* sul metodo fenomenologico. Il che non esclude che ne abbia una concezione *operativa*; proprio il saggio sul sospiro lo lascia intendere. «La ricerca sull'espressione esige una paziente osservazione dei fenomeni evidenti. Esige un'analisi fenomenologica che rispetti i fenomeni per come appaiono, li accetti per il loro valore visibile e resista alla tentazione di prenderli per segni codificati che rivelerebbero il loro vero significato solo dopo un complicato processo di decifrazione»<sup>35</sup>. Il rispetto per i fenomeni cui qui si allude è reso possibile dall'*epoché* fenomenologica, che mette tra parentesi i giudizi di realtà e di valore, per non parlare dei pregiudizi e delle teorie preconfezionate: il fenomenologo guadagna così un accesso diretto al piano dei vissuti e li descrive nella loro struttura intenzionale, ossia per cosa presentano e per come la presentano<sup>36</sup>. Seguendo questo filo conduttore metodologico Straus nel fenomeno del sospiro distingue due strutture principali, il sospiro di dolore e il sospiro di sollievo. Per il momento non entro nel merito di questa distinzione, anche perché lo stesso Straus ha riconosciuto il carattere provvisorio del suo studio. Piuttosto, interessa qui la concezione generale della fenomenologia: intesa come analisi delle strutture intenzionali, essa rimane uno strumento "lieve", ossia non ha né l'ambizione di fondare in modo apodittico la ragione né tanto meno di costruire un'ontologia fondamentale. Nel complesso, Straus guarda alla fenomenologia delle *Ricerche Logiche* più che a quella delle *Idee*. Si noti poi che egli ha scoperto la teoria

---

<sup>34</sup> Cfr. H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 267.

<sup>35</sup> E. Straus, *Il sospiro*, *infra*.

<sup>36</sup> Le strutture intenzionali sono infatti qualcosa di "intermedio", uno "Zwischen" tra "i poli del mondo e dell'io", dove si intende che il "cosa" del fenomeno tende verso il polo oggettivo, mentre il "come" verso quello soggettivo. Cfr. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 208.

husserliana della *Lebenswelt* solo nel Secondo Dopoguerra, trovando retrospettivamente punti di contatto con le proprie ricerche<sup>37</sup>. Quando si considerano le ricerche strausiane, si vede subito che molto spazio è dedicato alla descrizione della corporeità vissuta. Mi riferisco al fenomeno del sentire, ma anche all'esperienza dello spazio e del movimento, alla stazione eretta, alla condizione desta<sup>38</sup>. Basta il semplice elenco di questi temi per comprendere il punto di rottura con tutto un filone dell'ontologia fenomenologica sulla linea Heidegger-Gadamer. Se paragonato a questi autori, Straus risulta in realtà molto più vicino per temi e problemi alla *Lebensphilosophie*. I suoi lavori sono aperti ai risultati delle scienze della vita: dalla biologia alla psicologia, dall'antropologia fino alle scienze mediche. Sotto molti aspetti, il modo in cui Straus lavora a una *Naturphilosophie* dell'essere umano è molto affine al Plessner degli anni Venti-Trenta<sup>39</sup>; come già Plessner, anche Straus si guarda dal mito positivistico delle scienze esatte, e quando si richiama all'aspetto corporeo della vita, sta riconoscendo l'esigenza, già fatta valere da Dilthey, di comprendere l'uomo nella sua interezza di essere culturale e portatore di bisogni naturali. In breve:

---

<sup>37</sup> Cfr. il "Vorwort" del 1956 alla seconda edizione di E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. VI.

<sup>38</sup> Il tema del sentire è stato ampiamente trattato nella letteratura secondaria, meno i contributi strausiani a problematiche specifiche. Per la postura eretta rinvio ai contributi di Th. Abrams, *Is Everyone Upright? Erwin Straus' "The Upright Posture" and the Disabled Phenomenology*, in «Human Affairs», 24, 2014, pp. 564-573, J. Brennan, *Upright Posture as the Foundation of Individual Psychology: A Comparative Analysis of Adler and Straus*, in «Journal of Individual Psychology», 24, 1, 1968, pp. 25-32; e R. Bruzina, *Toward a Philosophy of Technology: Reflections on Themes in the Work of Erwin Straus*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 78-94; per lo spazio vissuto cfr. F. Bellotti, *Il paesaggio non è La Geografia*, in «Aperture», 21, 2006, pp. 83-89; per il movimento vissuto cfr. A. Boissière, *Vers une psychologie du mouvement: L'espace acoustique d'Erwin Straus, entre musique et danse*, in «Insistance», 1, 5, 2011, pp. 55-68.

<sup>39</sup> Penso in particolare agli scritti rivolti contro Pavlov, e poi al fondamentale saggio *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, che Straus - come poi Merleau-Ponty - avrà sotto gli occhi, nonché a *Die Stufen des Organischen und der Mensch*; cfr. Plessner, *Gesammelte Schriften*, 10 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980-85, in particolare vol. IV per le Stufen, vol. VII pp. 67-130 per *Die Deutung*, e vol. IX, pp. 7-72 per gli scritti sul vitalismo e sulla riflessologia.

anche Straus lavora a una teoria che integri scienza e coscienza storica.

Il tema della coscienza storica merita un approfondimento. Ho già accennato all'approccio "storiologico" e culturalistico della psicopatologia strausiana; vorrei ora ricordare che già nelle prime battute di *Vom Sinn der Sinne* questa prospettiva trova una più ampia giustificazione. Leggiamo infatti che "una riflessione sulle connessioni storiche" è indispensabile per una teoria del sentire<sup>40</sup>: solo grazie a questa *Besinnung* si apre la strada per una fenomenologia che riscopra il senso originario della corporeità umana; alla coscienza storica spetta dunque il compito di «portare alla luce e combattere i pregiudizi dogmatici» che ancora operano nella psicologia moderna<sup>41</sup>, in modo da legittimare una psicologia e un'antropologia aderenti all'esperienza vissuta. Il saggio sul sospiro conferma questa impostazione e la estende. Straus non si limita a discutere casi clinici<sup>42</sup>, e presta pari attenzione all'antropologia e alla storia della lingua, seguendo implicitamente un monito humboldtiano. Egli va alla ricerca dei significati etimologici dei concetti di "respiro", "respirare", "sospiro" "sospirare" in ebraico e sanscrito, in greco e in latino, e poi nelle lingue germaniche, e trova significative corrispondenze interculturali, che interpreta in senso antropologico: ossia, il senso sedimentato nella lingua farebbe pensare a un archetipo molto vicino all'esperienza vissuta del respirare. Forte di questa articolata impostazione teorica - al tempo stesso fenomenologica, storica e linguistica -, Straus critica le semplificazioni con cui le psicologie oggettive hanno

---

<sup>40</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 3.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>42</sup> Nel saggio Straus discute studi sperimentali e clinici per il contributo che essi possono offrire a un corretto inquadramento teorico del fenomeno o per escludere determinate ipotesi. Ad esempio, la tesi secondo cui il sospiro servirebbe a ristabilire la corretta fisiologia del respiro, sarebbe spiegabile cioè come risposta fisiologica a una fame d'aria dell'organismo, trova nella risposta *ante litteram* fondata su alcune evidenze empiriche: da queste si evince che il sospiro è un atto respiratorio di persone che respirano "bene", ossia che non hanno né parossismi iperpnocici né crisi dispnoiche.

impostato la questione delle emozioni; e ora possiamo intendere meglio i presupposti e le implicazioni delle sue obiezioni.

### **3. Cartesio come cattivo educatore**

Straus si è confrontato con le principali posizioni teoriche della psicologia novecentesca, dalla psicofisica di Fechner alla riflessologia, e ancora dal comportamentismo fino alla psicoanalisi. Nello scritto qui presentato si legge un giudizio lapidario su questi approcci teorici: «La psicologia oggettiva e molte altre scuole di psicologia contemporanea sono le fasi più recenti di un lungo sviluppo iniziato secoli fa. A partire dalla metafisica di Descartes, l'uomo, il concreto individuo vivente, ha cessato di essere - in teoria - il soggetto dell'esperienza. Una sostanza pensante, la “*res cogitans*”, ne ha preso il posto»<sup>43</sup>. Il giudizio è molto critico, e richiama quanto scritto in *Vom Sinn der Sinne*: «ancora oggi - vi leggiamo - i risultati della psicologia moderna risentono del concorso condizionante che hanno impresso i concetti metodici e ontologici di Descartes»<sup>44</sup>. Mettendo insieme i due passaggi, troviamo che per Straus a) le psicologie oggettivanti sono una filiazione spirituale della metafisica cartesiana; e b) il dualismo è all'origine di una serie di errori di vasta portata per le scienze e per la cultura in genere.

Straus rintraccia gli sviluppi del concetto cartesiano di riflesso quale reazione non spontanea del corpo a stimoli specifici. Egli trova che la psicologia oggettiva non solo lo ha mutuato, ma lo ha anche radicalizzato: il corpo umano, così come quello degli altri viventi, diventa così una macchina sottoposta a una rigida causalità naturale. Da questa radicalizzazione del principio cartesiano la psicologia oggettiva ha ricavato anche altre ipotesi: ad esempio l'assunzione di costanza, secondo cui a parità

---

<sup>43</sup> E. Straus, *Il sospiro*, cit., p. 13.

<sup>44</sup> Id., *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 16.

di condizioni sperimentali un determinato stimolo produce un determinato effetto; e poi la teoria dell'energia specifica dei nervi, secondo la quale ogni canale sensoriale produce sensazioni specifiche, in modo indipendente dalla natura dello stimolo.

Da Cartesio la psicologia oggettiva ricava anche un principio gnoseologico. Secondo questo principio solo un intelletto astratto è capace di verità chiara e distinta. Ne deriva che il sentire, cui mancano queste qualità della chiarezza e distinzione, può solo essere «un modo deficitario del conoscere»<sup>45</sup>. Depurata dalla conoscenza inaccurata, la soggettività diventa qualcosa di «extramondano», che «osserva le idee nel corpo, riposa in se stessa e non si trasforma»<sup>46</sup>. Si vedono allora le conseguenze del cartesianesimo nelle scienze psicologiche contemporanee: va perduta l'unità del comportamento e delle sue qualità che si mostrano sul piano fenomenico; la sfera dei sensi è ridotta a una fonte di conoscenza approssimativa; la soggettività è relegata nel ruolo di testimone astratto dei processi meccanici e perde ogni forma di storicità incarnata.

Nel saggio il discorso strausiano si estende anche alla psicoanalisi, sulla scia di quello che aveva già accennato nelle due opere maggiori<sup>47</sup>. «L'idea freudiana dell'inconscio - leggiamo nel testo - è stata l'esatto equivalente del concetto mummificato di coscienza, un derivato della metafisica di Descartes. Sostituendo un apparato a degli esseri che provano vissuti, e quindi la coscienza all'esperienza vissuta, Freud ha seguito la tradizione che in ogni sua fase è segnata dalla dicotomia cartesiana di mente e corpo»<sup>48</sup>. Lasciamo per il momento aperta la questione del rapporto tra Straus e Freud, che richiederebbe una trattazione separata, anche perché tale questione si estende in modo naturale al rapporto tra psicologia fenomenologica e

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 3.

<sup>46</sup> Ibid., p. 7.

<sup>47</sup> Cfr. Id., *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 13, dove si critica il solipsismo della psicoanalisi freudiana.

<sup>48</sup> E. Straus, *Il sospiro*, cit., p. 13.

movimento psicoanalitico nel suo insieme, e in particolare al rapporto tra il concetto di *Erlebnis* e quello di inconscio<sup>49</sup>. Rimaniamo nel ragionamento: la psicoanalisi sarebbe viziata dallo stesso peccato originale del cartesianesimo, e cioè una concezione dualistica della vita, che assume le dinamiche inconsce come più “reali” dell’esperienza vissuta; così, l’esperienza vissuta diventa epifenomeno delle interazioni dinamiche inconsce, e comportamenti intenzionali pienamente dotati di senso come il cercare, l’aggreire, il fuggire, i rituali di accoppiamento, le modalità della postura risultano comprensibili solo alla luce di principii soggiacenti. Ma allora «l’essere vivente non ha un modo di essere a lui proprio»<sup>50</sup>.

Invece, Straus insiste proprio su questo: l’essere vivente ha un modo di essere a lui proprio, che si mostra in modo evidente se si concede sufficiente fiducia alla sfera dei sensi. Una concezione del mondo più unitaria e rispettosa del piano fenomenico non arriverebbe a svalutare le qualità del comportamento corporeo, operazione che appunto è «compatibile solo con un certo tipo di metafisica»<sup>51</sup>. Invece, la realtà primaria non va cercata né “fuori”, in un Cogito extramondano, né “dentro”, nelle dinamiche inconsce; occorre piuttosto partire “dal basso”, dalla biosfera, e studiare il modo in cui gli esseri umani, non diversamente da altri esseri viventi, stabiliscono una relazione di contatto con il mondo circostante<sup>52</sup>.

Certo, anche Straus è pronto a riconoscere che la sfera umana si distingue per l’esperienza del conoscere, per il *Geist*, concepito quasi alla maniera del tardo Scheler come capacità di elevarsi al di sopra della sfera vitale; ma l’esperienza primaria della

---

<sup>49</sup> Su questi aspetti ritorno in conclusione; cfr. *infra*.

<sup>50</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 7.

<sup>51</sup> E. Straus, *Il sospiro*, cit., p. 2.

<sup>52</sup> Questo punto è stato trattato in modo molto chiaro da Henri Maldiney, *Die Entdeckung der ästhetischen Dimension in der Phänomenologie von Erwin Straus*, in *Conditio Humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday*, Edited by Walter von Baeyer - Richard M. Griffith, Springer-Verlag Berlin/Heidelberg/New York 1966, p. 221.

realtà, l'incontro-scontro con la realtà - tanto per l'essere umano quanto per l'animale - avviene attraverso la corporeità vissuta. La soggettività allora non è più una sorta di centro extramondano in cui diventano consapevoli gli stimoli che agiscono meccanicamente sui sensi; la soggettività è - per così dire - intramondana, è lo stesso sentire *del* corpo. Il "sentire" *del* corpo va inteso qui in tutta l'ambiguità del genitivo, che è soggettivo e oggettivo: e questo significa che attraverso i sensi il corpo è in rapporto comunicativo immediato ed empatico con il mondo e con se stesso. Per questo «non appartiene del tutto all'interno né del tutto all'esterno»<sup>53</sup>, è "ambiguo", come dirà poi Merleau-Ponty riecheggiando queste tesi<sup>54</sup>. Detto in termini meno drammatici: il corpo media attivamente il rapporto con l'ambiente circostante, per cui ogni sentire è già sempre un sentirsi nel movimento. Nell'esperienza vissuta del corpo il dentro e il fuori si delineano in modo relativo<sup>55</sup>; e a partire da questo dinamismo fondato sul qui-ora si configura anche la distinzione tra spazio vissuto e spazio oggettivo, paesaggio e geografia, sentire e percepire.

Con la tesi dell'originario sentire-muoversi del corpo Straus raggiunge una posizione che gli consente diverse opzioni teoriche. Non solo può contestare che le sensazioni presentino qualcosa di compiuto e oggettivo; può anche spostare l'accento sul soggetto come qualcosa di diveniente, in continua relazione simpatetica con

<sup>53</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 252.

<sup>54</sup> M. Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et La phénoménologie : La question de l'organisme vivant*, cit., p. 126, ricorda che Merleau-Ponty fa riferimento costante nella *Phénoménologie de la perception* a Straus, citando fin dalle prime battute dell'opera la distinzione strausiana tra lo spazio vissuto del paesaggio e lo spazio oggettivo della geografia; e inoltre si chiede, anche a mo' di provocazione per il lettore, se per caso Merleau-Ponty non supponesse già nella *Structure du comportement* - senza citarle - le critiche di Straus alla riflessologia di Pavlov. A occhio, direi di sì. Servirebbe uno studio specifico per stabilirlo, e qui posso solo segnalare che sarebbe opportuno.

<sup>55</sup> Henri Ey, *Activité perceptive et activité hallucinatoire*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 70-77, p. 71, parla di un'idea direttrice che Erwin Straus e M. Merleau-Ponty seguono: ossia che «la sphère du sentir, le sens des sens, se découvre comme constitution de la corporéité même de l'expérience, celle-ci ne peut être vécue que dans et par le corps vivant».

l'ambiente circostante; tra l'altro, così conferma da un altro punto di vista anche la prospettiva "storilogica" già fatta valere in *Geschehnis und Erlebnis*. Non siamo solo corpi - verrebbe da dire ricostruendo il suo argomento -: siamo corpi che fanno esperienza - anche nel dolore - di significati; e proprio per questa via - *to pathein mathos* - possiamo riorganizzare la relazione vissuta al mondo, attribuendo all'esperienza passata un diverso significato. Inoltre, la tesi strausiana rovescia il realismo ingenuo, l'empirismo anglosassone e il cartesianesimo: infatti, dal punto di vista di una fenomenologia della corporeità vissuta, il sentire *del* corpo in movimento è pensato fin dall'origine come "patico", ossia è affettività<sup>56</sup> e - come direbbe Bollnow - tonalità emotiva. Le altre forme del sapere, il percepire e il conoscere (che insieme formano l'elemento "gnostico") rappresentano un momento qualitativamente diverso, ma successivo e secondario. Il sentire o paticità è il "modo dell'essere vivente" che anche l'essere umano condivide<sup>57</sup>. Questo piano si riferisce a una comunità originaria, a un rapporto di comunicazione con il mondo circostante che precede ogni forma di oggettivazione. Su questo piano vige una logica simpatetica e fisiognomica basata su un principio di accostamento e fuga, un andare-incontro-a e uno scostarsi-da. Simpatia e antipatia, ricerca dell'unione e tendenza all'evitamento, attrazione e repulsione, incontro e scontro con la realtà, piacere e dolore, sono inclusi fin dall'origine nella tesi della comunicazione patica del soggetto corporeo con il mondo. Anche qui si possono riconoscere agevolmente motivi ricavati da Dilthey e dalla *Lebensphilosophie*.

A questo punto possiamo accostarci al saggio sul sospiro. Straus vuole difendere la tesi secondo cui i movimenti espressivi sono

---

<sup>56</sup> Sono d'accordo con Renaud Barbaras, *Affectivity and movement: The sense of sensing in Erwin Straus*, cit., p. 215, per il quale l'affettività non designa nel pensiero strausiano il sentimento in opposizione alla sensazione: sentire e affettività sono la stessa cosa.

<sup>57</sup> E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 17.

varianti di funzioni fondamentali grazie a cui il corpo entra in comunicazione empatica e immediata con il mondo circostante e con se stesso. Le espressioni non sono secondarie: ogni forma di scambio partecipato con la realtà (che Straus chiama alla greca *Allon*)<sup>58</sup> è espressivo. Uno sguardo seduttivo è diverso da uno sguardo sfuggente; adottare una postura da *miles gloriosus* non è la stessa cosa che lasciarsi andare a un atteggiamento stanco e rassegnato. Un'andatura concitata e una rilassata rinviano a stati diversi. Un elemento motorico è sempre parte di queste varianti di funzioni fondamentali poiché esprime e lascia intendere il comportamento intenzionale del corpo, che cerca, si dirige e vuole unirsi, ovvero si ritrae disgustato, ovvero ancora vuole combattere. Nelle espressioni si manifesta la qualità del sentire-muoversi del corpo. Le intendiamo non perché risultano coscienti i rapporti meccanici tra stimoli e riflessi, ma perché condividiamo la stessa intenzionalità corporea che vediamo esprimersi nel comportamento altrui.

Il sospiro diventa così comprensibile in termini di esperienza vissuta, non solo spiegabile in termini di fisiologia. Il sospirare è una "variante del respirare"; e quest'ultimo non è solo un indispensabile processo chimico-fisico. Come esperienza vissuta, il respirare ha per Straus tre funzioni fondamentali: partecipare allo scambio comunicativo con l'ambiente esterno, sperimentare il proprio potere attraverso la voce, e muoversi verso o allontanarsi da attraverso l'olfatto. Comunicazione, assertività (o esperienza del non-potere), movimento sono inscritti nel vissuto respiratorio. Se il respirare ha già un carattere patico-comunicativo e motorio, allora si apre la strada per un inquadramento del sospiro in quanto movimento espressivo. Le due forme principali del sospiro sono la risposta emotiva a due situazioni diverse: ci sentiamo oppressi perché la pressione e la

---

<sup>58</sup> Cfr. E. Straus, *Psychiatry and Philosophy*, cit., in cui Straus presenta una visione di insieme dei suoi contributi teorici.

resistenza del mondo hanno compromesso l'equilibrio comunicativo - una situazione di conflitto doloroso -; ovvero ci sentiamo sollevati perché la pressione e la resistenza si sono alleggerite ed è stato ripristinato l'equilibrio.

#### **4. Considerazioni conclusive**

Vorrei concludere queste note introduttive con uno sguardo di insieme. Come intellettuale, Straus ha un profilo goethiano e apollineo; non a caso il tema della luce trova un ampio spazio teorico nella sua opera. Si tratta di un uomo di scienza che ha indagato la corporeità vissuta, e al tempo stesso di un umanista con un forte senso storico: orbene, proprio da lui proviene il monito a non prendere troppo sul serio la scienza che pretenda di studiare l'essere umano come si farebbe con i composti chimici. Una psicologia adeguata al mondo della vita deve piuttosto muovere dall'esperienza vissuta. Proprio in questo senso, Straus ha posto al centro della sua attenzione l'apertura sensomotoria del corpo al mondo circostante, intendendola come ininterrotta comprensione e comunicazione di senso. Possiamo empatizzare con qualcuno (o essere diffidenti nei suoi confronti) perché fin dall'origine la nostra esperienza del mondo è fisiognomica, ossia strutturata secondo un principio generale di simpatia o di antipatia, attrazione o repulsione.

Prima ancora di accennare alle conseguenze di questa tesi generale per le discipline psicologiche, vorrei segnalare l'originalità della concezione filosofica. Si consideri che per Straus - come già per il vecchio Dilthey - il comprendere si riferisce in generale alle espressioni della vita, e non solo al linguaggio, che invece per il modello ermeneutico gadameriano è l'essere che può venir compreso. Contro l'"imperialismo filologico" dell'ermeneutica - come lo ha chiamato Habermas - Straus dimostra invece che la comprensione di senso avviene già nella sfera sensomotoria. Le espressioni mimiche comunicano, ma non sono

necessariamente mediate dal linguaggio; ed è solo in un senso indiretto che possiamo parlare del “linguaggio” delle emozioni, espressione che in realtà indica la funzione comunicativa, la quale di per sé non culmina necessariamente nel *Logos*; al limite, trova il suo compimento nell’azione che va verso o si allontana, dando un senso esplicito al senso compreso. Non è una critica del logocentrismo quella che troviamo in Straus, ma una rivendicazione della sfera simbolico-comunicativa e della particolare comprensione di senso che vi si realizza.

A questo occorre aggiungere una concezione unitaria dello psichismo. In opposizione a ogni forma di dualismo metafisico, Straus ha concepito la vita psichica al suo livello primario come unità di sentire e muoversi. Per lui il movimento è la condizione generale del sentire, e il sentire ha già sempre qualcosa di motorico. In questa concezione il corpo vivente è una realtà paradossale: da un lato è un oggetto tra altri oggetti dello spazio geografico, dall’altro è soggettività in relazione sensomotoria con l’ambiente circostante, ossia esperisce un paesaggio. Questa tesi fa pensare, da un lato, al concetto delle relazioni vitali e delle tonalità emotive così come è stato formulato già da Dilthey nei suoi abbozzi di psicologia descrittiva, e poi ripreso nell’antropologia filosofica che si richiama alla *Lebensphilosophie* diltheyana; d’altro lato, vi troviamo già prefigurati elementi che anticipano Merleau-Ponty e la fenomenologia contemporanea (penso in particolare ad autori come Gernot Böhme, Hermann Schmitz e Bernhard Waldenfels, che in tempi più recenti hanno estesamente trattato il tema della corporeità vissuta). La futura ricerca nel campo della storiografia filosofica potrà utilmente stabilire un confronto tra la teoria strausiana e questi indirizzi fenomenologico-ermeneutici: sarà di sicuro un’occasione per riconsiderare l’opera di Straus e riproporre all’attenzione i temi che ne hanno animato il lavoro: la critica del cartesianesimo, una concezione unitaria

dello psichismo, un ripensamento del lavoro scientifico alla luce della tradizione umanistica.

Quanto alle conseguenze per il campo delle discipline psicologiche, mi limito ad alcune considerazioni che dovranno essere sviluppate in ricerche successive. Se il corpo è sempre orientato alla comunicazione con il mondo circostante, allora non c'è espressione che non lasci intendere un senso. Anche quando appare rigido e inespressivo, il corpo manifesta un senso vissuto. Per il campo della psicoterapia questa tesi significa ad esempio che una condizione depressiva è già tutta leggibile nella postura, nella voce, nello sguardo, nell'andatura, e insomma nell'insieme delle espressioni colorate emotivamente con cui comunichiamo - anche senza volerlo (e questo come dirò più avanti apre la via per un dialogo con il movimento psicoanalitico) - il nostro modo di essere nel mondo. A quest'idea potrebbe agganciarsi un'ermeneutica della corporeità con un duplice obiettivo: non solo interpretare nel contesto terapeutico le diverse espressioni del paziente/cliente, ma anche mostrare possibilità di lavoro sul corpo che accrescano la vitalità. Seguendo questa linea di pensiero, una condizione depressiva richiederebbe, più che antidepressivi, una ristrutturazione dell'esperienza vissuta, che incrementi il sentire-muoversi - il che è proprio quanto il depresso evita. Estendendo un po' il discorso, potremmo dire che la salute psichica risieda nell'apertura sensomotoria al mondo circostante, nonché nella consapevolezza dell'esperienza vissuta. Le psicoterapie a orientamento corporeo, a orientamento gestaltico e organismico potrebbero facilmente trovare in questo modello di salute psichica un punto di riferimento teorico con cui dialogare, diverso rispetto al rigido determinismo freudiano.

Su questo punto vorrei dire qualcosa in più. Straus è un critico di Freud perché non può accettare né il dualismo né la concezione astorica della psiche. Per il suo approccio organismico-esistenziale - come in genere per la tradizione umanistica e

gestaltica - il processo psichico è sostanzialmente unitario, mentre invece per Freud il vissuto cosciente rinvia a una dinamica (il che significa: a una conflittualità) intrapsichica e in sostanza a storica. Un freudiano ortodosso come Kernberg lo ha ripetuto in tempi non lontani: in fin dei conti, l'Edipo riguarda il fatto che uno/una nasce pur sempre da un padre e da una madre. Si tratta cioè di una relazione strutturale che ha caratteristiche sovrastoriche. Tuttavia, va anche riconosciuto che il movimento psicoanalitico è un fenomeno complesso, e in alcuni indirizzi teorici e clinici ha sentito il bisogno di rinnovare in modo deciso l'opera del fondatore, il quale - per quanto geniale ed *epochemachend* - rimane un medico positivista partito dagli studi sull'isteria, disturbo che oggi neanche esiste più nei manuali psichiatrici. Già a partire dagli anni Quaranta si fece strada l'idea che alcune funzioni dell'Io non potevano essere pensate secondo la logica del determinismo inconscio. Si pensi anche alla tradizione psicoanalitica che da Foulkes si estende fino alla gruppoanalisi contemporanea: questo approccio teorico ha sviluppato un concetto della mente come matrice di gruppo; si è riconosciuto così il carattere storico della psiche, recuperando per questa via la dimensione della memoria sociale, delle tradizioni ecc. Si vede che questi filoni del movimento psicoanalitico si sono allontanati di parecchio dall'impostazione deterministica e a storica del pensiero freudiano. Non solo sfuggono alle obiezioni di Straus, ma in un certo senso offrono spunti che consentono di ripensare criticamente le sue posizioni. Infatti Straus - spirito apollineo legato alle arti e alla luce - è uno psicologo individuale, e non si trova a suo agio quando si tratta di pensare il corpo sociale e le forme inconsce della vita. Si tratta allora di ragionare con Straus oltre Straus e riproporre la questione del rapporto tra una psicologia dell'esperienza vissuta e l'inconscio. Possiamo dire che il concetto di inconscio sia in linea di principio incompatibile con l'*ErLebnis*? Come

diceva Dilthey, l'*Erlebnis* è un atto psichico in cui non c'è distinzione tra l'atto dell'accorgersi e l'oggetto di cui ci si accorge: siamo immediatamente certi dell'oggetto e del nostro accorgerci. Per definizione, inconscio è invece quello di cui non ci si accorge, quello di cui non si ha consapevolezza. L'esperienza vissuta e l'inconscio sono diversi e complementari, non necessariamente incompatibili. Il punto focale riguarda il concetto dell'inconscio. Ed è qui che si apre il conflitto delle interpretazioni. Se si intende l'inconscio come una sorta di buco nero in cui finiscono i contenuti che l'Io cosciente non riesce a gestire e che però ne *determinano* il comportamento, allora una psicologia dell'esperienza vissuta è incompatibile con il concetto di inconscio; e questo per il motivo molto semplice che Straus ha ben messo in luce: e cioè che l'esperienza visibile non avrebbe più senso in sé, per così dire, i fenomeni visibili non sarebbero più la teoria. Ma un altro concetto di inconscio è del tutto compatibile. Nel saggio sul sospiro lo stesso Straus ammette che l'esperienza vissuta è immediata e irriflessa, e richiede appunto un lavoro interpretativo. Il che corrisponde a una esperienza diffusa largamente condivisa: ci rendiamo conto ad esempio di essere tristi o su di giri, ma non sappiamo dire bene perché.

Viene da pensare a quello che Bollnow dice di Schleiermacher a proposito di un luogo comune dell'ermeneutica. È vero che un interprete può comprendere un autore meglio di quanto quest'ultimo abbia compreso se stesso; ma questa possibilità - aggiunge Bollnow - non è casuale poiché è fondata nella struttura dell'esperienza umana. Infatti, ognuno vede gli oggetti verso i quali è rivolto il suo sguardo, ma la sua relazione agli oggetti, il suo stesso sguardo gli sfuggono. In altri termini: sono inconsci. L'inconscio è dunque qui non un principio organizzatore di cui la vita psichica cosciente sarebbe un epifenomeno, quanto piuttosto l'insieme di aspettative, di tonalità emotive, di precomprensioni implicite che sono presenti e operanti in diversa misura nella

struttura psichica, e che attraverso il lavoro creativo sull'espressione possono diventare visibili e coscienti. La tradizione ermeneutica dimostra che si può parlare di inconscio senza che questa nozione rinvii a una forma di dualismo.

Dal canto suo, Straus è riluttante a parlare di inconscio, perché non vuole seguire Freud nel suo cartesianesimo, ma in qualche modo ha uno spazio teorico per ammettere questa nozione. Ragionando con lui, potremmo dire che la comunicazione fisiognomica con il mondo - proprio perché è continua e ininterrotta - non è mai del tutto trasparente. Si sente in modo più o meno chiaro ma non si vede il proprio "movimento" nelle diverse situazioni del mondo, e non se ne assume la responsabilità. La riflessione può risvegliare "la bella addormentata", come si dice nel testo sul sospiro, ossia portare l'esperienza patica a consapevolezza, ma non può farlo del tutto né sempre. "Sono ma non mi possiedo", dice Ernst Bloch e questo vale anche la situazione di cui parla Straus: e cioè la relazione patica al mondo scorre per lo più inavvertita, e - in altri termini - è inconscia. Ci accorgiamo di trovare respingente o attraente una certa situazione o una certa persona, intuiamo cioè che una determinata situazione ha un certo senso, ma non ne possiamo dire bene il motivo, ed eventualmente occorre una più approfondita esperienza vissuta per esprimerlo e articolarlo meglio.

Certo, qui il concetto di inconscio per così dire è più "leggero" rispetto a quello freudiano. Sappiamo che per Freud l'inconscio è una dimensione assolutamente altra rispetto a quella della coscienza, è retto da processi specifici e da un principio organizzatore, il principio di piacere, che entra in conflitto con la vita cosciente. In maniera correlativa, anche il concetto freudiano di interpretazione ha un carattere "forte": è vera l'interpretazione efficace, ossia quella che cura e risolve il conflitto inconscio. Invece, per l'indirizzo ermeneutico che ho richiamato in precedenza il senso delle relazioni vitali è sempre

in buona misura inconscio perché nessuno vede il proprio vedere; e questo concetto è abbastanza simile a quello che Straus dice della dimensione patica: è in buona misura inconscia proprio perché ci siamo continuamente immersi. Anche se in questo contesto l'atto interpretativo non ha quel carattere veritativo che le attribuisce Freud, in linea di principio può rendere consapevoli del vissuto. Vorrei aggiungere che una rinnovata riflessione sul concetto di inconscio nel contesto della psicologia umanistica dovrebbe riconoscere che l'esperienza vissuta non è solo quella individuale, ma è anche quella del corpo sociale. La vita delle generazioni si sedimenta nel linguaggio, nelle pratiche sociali ovvie, nell'immaginario collettivo, nei modelli di rappresentazione del reale. Anche in queste dimensioni della vita collettiva avvengono precomprensioni emotive che orientano in un determinato senso l'atteggiamento individuale rispetto al mondo. Applicata a un contesto socioculturale, la nozione di inconscio si estende alle *formae mentis* non riflesse, alla mentalità. L'interpretazione critica può chiarirne di volta in volta alcuni presupposti contribuendo per questa via allo sviluppo della cultura stessa. È chiaro che qui la prospettiva si amplia da una psicologia individuale come quella strausiana, a una psicologia sociale e un'antropologia che indaghi le forme dell'inconscio collettivo. Questo è possibile sulla base dello stesso principio che vale per la vita individuale poiché la natura della psiche - come Straus ha intuito - è temporale e storica, ossia già sempre permeata dalla partecipazione a un orizzonte culturale. In ultima analisi, direi che la prospettiva di una psicologia fenomenologica non solo non è incompatibile con la nozione di inconscio, ma addirittura la presuppone, purché la si intenda in modo flessibile come forma di vita irriflessa. Anche qui sarà compito della ricerca futura lavorare sul concetto di inconscio mediando il dialogo tra psicologia umanistica e movimento psicoanalitico; e

non è escluso che in questo senso si possa recuperare il Freud della prima topica.

Concludo con qualche osservazione sulla teoria strausiana del sospiro. Il saggio potrebbe deludere chi sia interessato a una risposta semplice e diretta sulla natura di questo movimento espressivo. Come abbiamo visto, esso affronta questioni filosofiche e psicologiche generali e usa il sospiro come terreno su cui mettere alla prova nuove intuizioni. Ma in fin dei conti è solo un abbozzo di teoria, che può essere facilmente espressa in un paio di proposizioni: il sospiro è un'esperienza vissuta, ossia una forma di comunicazione patica che esprime ansia o sollievo. Per citare due esempi a metà tra l'attualità e letteratura, potremmo dire che il sospiro è l'emozione del migrante posto di fronte all'incognita del vasto mare che intende traversare; e, in forma leggermente diversa, è l'emozione del naufrago di Lucrezio che, ormai giunto alla riva, guarda allo stesso mare che ha attraversato e in cui sono finiti tanti compagni. Senonché, per la comprensione del fenomeno mancano diversi tasselli. Che ruolo svolge ad esempio l'elemento cognitivo? Diceva Epitteto che a preoccupare gli uomini non sono tanto le cose ma le opinioni riguardo alle cose. Per gli Stoici come lui l'immaginazione aveva un ruolo fondamentale; invece Straus non dedica neanche un rigo al ruolo delle immagini mentali, forse perché assume che rappresentarsi e vivere una situazione preoccupante siano la stessa cosa: si sospira perché si è sotto pressione, e non fa differenza se questa alterazione del rapporto comunicativo con il mondo sia immaginata o reale. In qualche modo è così, perché al livello della comunicazione patica l'immagine fisiognomica è già carica di senso. Lo dimostrano, tra l'altro, molte forme di psicosi, in cui appunto un immaginario fisiognomico sostituisce il senso della realtà. Rimane il fatto che i contenuti mentali sono strettamente correlati all'emozione, e andrebbero indagati in modo più accurato. Ad esempio, si potrebbe trovare che a generare il

sospiro, almeno il sospiro di ansia, sia il conflitto tra due rappresentazioni opposte: da un lato, un desiderio che trascende il qui e ora, dall'altro la consapevolezza che, qui e ora, questo desiderio è irrealizzabile: “*non veggo onde esca*”, come si dice in un bell'emblema di età barocca che raffigura un uomo in un labirinto. Per così dire, due modi verbali entrano qui in conflitto, l'ottativo e l'indicativo, una forma del desiderio e la realtà. Ma si può anche pensare al conflitto tra due tempi, l'imperfetto e il presente: “allora era così, e ora non è più”. In questi casi vediamo all'opera la dimensione temporale dell'attività psichica, e in particolare immagini mentali che entrano in conflitto sotto l'aspetto dei tempi e dei modi: una intenzionalità rivolta al futuro e al passato che trova nel qui e ora il suo limite. Ma nel secondo caso descritto da Straus - il sospiro di sollievo - il qui e ora ha un'altra funzione: libera da un ricordo gravoso o dalla rappresentazione di un male che sarebbe potuto accadere. *Nunc demum redit animus*, dice Tacito a proposito della morte di Tiberio. Per fortuna, quelle immagini non sono più un peso e si può ritornare a respirare. E in questo caso il sospiro prepara il ritorno alla normalità e alle possibilità che nel presente sono realmente aperte.

\*\*\*\*\*

Ricordo un aforisma che lessi parecchio tempo fa. Mi è rimasta impressa l'assonanza “*Sehnsucht*” - “*Ohnmacht*”, e dunque deve trattarsi di uno degli scrittori di lingua tedesca che trovavo sulle bancarelle al tempo in cui ero dottorando in Germania. Suonava grosso modo così: «Il sospiro è un'eruzione ovattata dell'anima, scissa tra un desiderio e un non-potere». Più o meno, perché seguiva qualcosa, ma ora mi sfugge.

Mi piace pensare che Erwin l'avrebbe riscritta a suo modo: il sospiro non solo esprime l'ansia per la scissione; la sana anche. Per i sospiri di Lucia De Giacomo, mia madre.

## Riferimenti

Senza pretese di completezza, elenco qui di seguito alcuni tra i testi più significativi di e su Straus. Per un approfondito profilo biobibliografico rinvio ai contributi di E. Jokl (1978), S. F. Spicker (1984) e F. Bossong (1991). Un utile strumento online è il sito della Duquesne University "Erwin W. Straus: A Research Guide: Home", in rete all'indirizzo: <https://guides.library.duq.edu/strausalcove> (include diversi materiali, tra cui anche un link open access a una prima redazione del 1977 della bibliografia curata da Spicker).

## I. Opere di Straus

- Straus, Erwin W., *Zur Pathogenese des chronischen Morphinismus* (1919), in *Psychologie der Menschlichen Welt: Gesammelte Schriften*, Springer, Berlin, Heidelberg 1960, pp. 1-16
- , *Anthroposophie und Naturwissenschaft*, in «Klinische Wochenschrift», 1, 19, 1922, pp. 958-960
- , *Zur Logik und Psychologie des Okkultismus*, in «Klinische Wochenschrift», 3, 19, 1924, pp. 843-846
- , *Wesen und Vorgang der Suggestion* (1925), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 17-70
- , *Das Problem der Individualität*, Urban & Schwarzenberg, Berlin 1926.
- , *Das Zeiterlebnis in Der Endogenen Depression und in der Psychopathischen Verstimmung* (1928), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 126-40
- , *Toward a Psychology and Psychopathology of Sentimentality* (1928), tr. in D. McKenna Moss, «Journal of Phenomenological Psychology», 11, 1, 1980, pp. 111-115
- , *Geschehnis und Erlebnis: Zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas Der Renten-Neurose*, J. Springer, Berlin 1930
- , *Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung* (1930), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 141-178
- , *Die Scham als historiologisches Problem* (1933), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 179-186
- , *Vom Sinn der Sinne, ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, von Erwin Straus, J. Springer, Berlin 1935; 2 verm. Aufl., Springer, Berlin 1956
- , *Ein Beitrag zur Pathologie der Zwangerscheinungen* (1938), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 187-223
- , *On Obsession: A Clinical and Methodological Study*, Nervous and Mental Disease Monographs, No. 73, Coolidge Foundation, New York, 1948

- , *Die Aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie* (1949), *European Neurology*, in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 224-235 (in inglese: *The Upright Posture*, in «The Psychiatric Quarterly», 26, 1, 1952, pp. 529-561
- , *Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen*, «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 1949, in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 236-269
- , *Die Entwicklung der amerikanischen Psychiatrie zwischen den Weltkriegen* (1950), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 270-288
- , *Rheoscopic Studies of Expression. Methodology of Approach* (1951), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 289-297
- , *The Autonomy of Questioning: Considerations of the Psychological Foundation of the Human World*, in «The Journal of Nervous and Mental Disease», 113, 1, 1951, pp. 67-74
- , *The Sigh: An Introduction to a Theory of Expression*, in «Tijdschrift Voor Philosophie», 14, 4, 1952, pp. 674-695 (anche in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 298-315)
- , *Temporal Horizons* (1952), edited by Marcin Moskalewicz, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 17, 1, 2018, pp. 81-98
- , *Der Mensch als ein fragendes Wesen* (1953), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 316-334 (in inglese: *Man, a Questioning Being*, in «Tijdschrift Voor Philosophie», 17, 1, 1955, pp. 48-74
- , *Some Remarks about Awakeness* (1956), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 347-363
- , *On the Form and Structure of Man's inner Freedom* (1956-57), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 364-376
- , *Der Archimedische Punkt* (1957), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 377-397
- , *Formen und Formeln*, (1958), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 398-408
- , *Objektivität* (1958), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 409-426
- , *Psychologie der Menschlichen Welt: Gesammelte Schriften* Springer, Berlin, Heidelberg 1960; in inglese: *Phenomenological psychology*, Basic Books, New York 1966
- , *Psychiatry and Philosophy* (1963), in E. W. Straus, M. Natanson, H. Ey, *Psychiatry and Philosophy*, ed. by Maurice Natanson, Springer, Berlin, Heidelberg 1969, pp. 1-84
- , *An Existential Approach to Time*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 138, 2, 1967, pp. 759-66
- , *The Monads Have Windows*, in *Phenomenological Perspectives: Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg.*, ed. by Philip Bossert, M. Nijhoff, The Hague 1975, pp. 130-50
- Erwin W. Straus, (ed.), *Phenomenology: Pure and Applied; the First Lexington Conference*, Duquesne University Press, Pittsburg 1964
- Erwin W. Straus, Richard Griffith (eds.), *Phenomenology of Will and Action: The Second Lexington Conference on Pure and Applied*

- Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1967
- , *Phenomenology of Memory: The Third Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1970
- , *Aisthesis and Aesthetics: The Fourth Lexington Conference on Pure Ad Applied Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1970
- Erwin W. Straus, (ed.), *Language and Language Disturbances: The Fifth Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology* Duquesne University Press, Pittsburgh 1974
- Erwin W. Straus, *Man, Time, and World: Two Contributions to Anthropological Psychology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1983, (tr. inglese di *Geschehnis und Erlebnis* and *Der Archimedische Punkt*).

#### **i. Traduzioni italiane:**

- Henri Maldiney, Erwin W. Straus, *L'estetico e l'estetica: un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di Andrea Pinotti, Mimesis, Milano 2005
- Erwin W. Straus, *Il vivente umano e la follia: studio sui fondamenti della psichiatria*, a cura e con introduzione di Alberto Gualandi, Quodlibet, Macerata 2010
- , *Forme dello spazio, forme della memoria*, tr. it. a cura di Federico Leoni, prefazione di Eugenio Borgna, Armando, Roma 2011
- , *Sull'ossessione*, tr. it. a cura di C. Muscelli, Fioriti Editore, Roma 2016
- Eugène Minkowski, Erwin Straus, Viktor von Gebattel, *Antropologia e psicopatologia*, Anicia, Roma 2014.

#### **II. Scritti su Straus**

- Thomas Abrams, *Is Everyone Upright? Erwin Straus "The Upright Posture" and Disabled Phenomenology*, in «Human Affairs», 24, 4, 2014, pp. 564-573
- Walter von Baeyer and Richard M. Griffith, eds., *Conditio Humana: Erwin W. Straus on His 75th Birthday*, Springer, Berlin, Heidelberg, 1966
- Renaud Barbaras, *Affectivity and Movement: The Sense of Sensing in Erwin Straus*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 3, 2, 2004, pp. 215-28
- Franco Bellotti, *Il paesaggio non è la geografia*, in «Aperture», 21, 2006, pp. 83-89
- James A. Beshai, *Erwin Straus on the Way to Neurophenomenology*, in «The Humanistic Psychologist», 44, 3, 2016, pp. 322-326
- Marco Bogliani, *Sentire e conoscere in Erwin Straus*, Tesi di dottorato in filosofia, Università degli studi di Torino, 2010
- Anne Boissière, *L'espace acoustique, ou Le sentir Lui-même; À partir d'Erwin Straus*, in «Phantasia», 5, 2017, pp. 8-18
- , *Vers une psychologie du mouvement : L'espace acoustique d'Erwin Straus, entre musique et danse*, in «Insistance», 5, 1, 2011, pp.

55-68

Franz Bossong, *Zu Leben und Werk von Erwin Walter Maximilian Straus (1891-1975): mit Ausblicken auf seine Bedeutung für die medizinische Psychologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991

James F. Brennan, *Upright Posture as the Foundation of Individual Psychology: A Comparative Analysis of Adler and Straus*, in «Journal of Individual Psychology», 24, 1, 1968, pp. 25-32

Thiemo Breyer, Thomas Fuchs, Alice Holzhey-Kunz, eds., *Ludwig Binswanger und Erwin Straus: Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg München, 2015

Ronald Bruzina, *Toward a Philosophy of Technology: Reflections On Themes in the Work of Erwin Straus*, «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 78-94

Raphaëlle Cazal, Heinrich Wölfflin et Wilhelm Worringer, *Erwin Straus et Henri Maldiney: pour une esthétique du vertige en architecture*, in «Phantasia», 5, 2017, pp. 19-37

Richard D. Chessick, *The Phenomenology of Erwin Straus and the Epistemology of Psychoanalysis*, in «American Journal of Psychotherapy», 53, 1, 1999, pp. 82-95

Luca De Giovanni, *Existence and Life. Erwin Straus's Criticism of Heideggers Daseinsanalytik*, «S&F\_scienzaefilosofia.it», 17, 2017, pp. 86-96

Erling Eng, *Locating Erwin Straus*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 1-14

Henri Ey, *Activité perceptive et activité hallucinatoire*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 70-77

William F. Fischer, *On the Phenomenological Approach to Psychopathology*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 17, 1, 1986, pp. 65-76

Thomas Fuchs, *Erwin Straus*, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 126-133

Michèle Gennart, *Une Phénoménologie Des Données Hylétiques Est-Elle Possible?: A Propos de Vom Sinn Der Sinne de Erwin Straus*, in «Études Phénoménologiques», 1986, pp. 19-46

Marie Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et La phénoménologie: La question de L'organisme vivant*, in «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», 6, 2, 2010, (Actes 2), pp. 118-45

Alberto Gualandi, *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in E. Straus*, introduzione a Erwin W. Straus, *IL vivente umano e La follia*, cit., IX-L

Keith Hoeller, *The Phenomenological Psychology of Erwin Straus*, in «Review of Existential Psychology and Psychiatry», 14, 1976, pp. 94-108

Ernst Jokl, *Erwin Straus und sein Werk. Sein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 3, 1, 1978, pp. 43-52

Maria Kensche, *“Phänomenologie” von Erwin Straus und “Salutogenese” von Aaron Antonovsky: Vergleich zweier*

- konstruktiver Konzepte zur Gesundheit und ihrer Bedeutung für die heutige Psychiatrie und Psychosomatik*, Tesi di dottorato in medicina, Universitätsmedizin Berlin, 2010
- Jonathan Kim-Reuter, *Bringing Heidegger Back to Earth: Erwin Straus Phenomenological Anthropology*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 31, 2, 2010, pp. 403-23
- Roland Kuhn, *Erwin Straus 1891-1975*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 220, 4, 1975, pp. 275-80
- Federico Leoni, *Follia come scrittura di mondo. Saggi su Minkowski, Straus, Kuhn* Jaca Book, Milano 2001
- , *Epistemologia della psicologia e fenomenologia della sensazione in Erwin W. Straus*, in «Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques», 11, 2001, pp. 85-94
- , *Dissolution and Enchantment on Erwin Straus's Phenomenology of Obsession*, in «Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental», 6, 3, 2003, pp. 83-93
- , *E. Straus, fenomenologo e archeologo delle scienze*, introduzione a E. Straus, *Forme dello spazio, forme della memoria*, cit., pp. 11-30
- Andreas M. Marlovits, *Über die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen: eine Einführung in die phänomenologische Bewegungstheorie von Erwin Straus*, Czwalina, Hamburg, 2001
- Marcin Moskalewicz, *Toward a Unified View of Time: Erwin W. Straus's Phenomenological Psychopathology of Temporal Experience*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 17, 1, 2018, pp. 65-80
- Donald McKenna Moss, *Erwin Straus and the Problem of Individuality*, in «Human Studies», 4, 1, 1981, pp. 49-65
- Donald P. Moss, *Cognitive Therapy, Phenomenology, and the Struggle for Meaning*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 23, 1, 1992, pp. 87-102
- C. Muscelli, *Erwin Straus e l'analisi strutturale delle ossessioni*, in «Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques», 19, 2009, pp. 281-85
- , *Erwin Straus's Contribution to Psychopathology*, «South African Journal Of Psychiatry», 13, 3, 2007, pp. 111 sgg.
- C. Muscelli, G. Stanghellini, *L'approccio fenomenologico di E. Straus*, introduzione a E. Straus, *Sull'ossessione*, cit., pp. 1-50
- Maurice Natanson, *Erwin Straus and Alfred Schutz*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 42, 3, 1982, pp. 335-342
- Torsten Passie, *Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie und Psychologie: eine Studie über den Wengener Kreis: Binswanger - Minkowski - von Gebattel - Straus*, Pressler, Hürtgenwald 1995
- P. Raes, *Erwin Straus on the Space of the Landscape and the Geographical Space*, in «Tijdschrift Voor Filosofie», 62, 2, 2000, pp. 313-341
- L. M. Ratnapalan, David Reggio, *Erwin Straus and the Pathic*, in «History of Psychiatry», 23, 3, 2012, pp. 291-304

Josef Rattner, *Der Weg zum Menschen: Wilhelm Stekel, Anna Freud, Georg Groddeck, Franz Alexander, Michael Balint, Arthur Jores, Horst Eberhard Richter, Helm Stierlin, Viktor von Weizsäcker, Erwin W. Straus, Wilhelm Keller, Hans Kunz, Maurice Merleau-Ponty*, Europaverlag, Wien 1981

Rémy Rizzo, *Esquisse d'une lecture comparative entre Hegel et Erwin Straus*, in «Characteristica Universalis Journal», 2, 2014, pp. 45-67

Stephen J. Rojcewicz, and James A. Beshai, *Erwin Straus: Suggestion and Hypnosis*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 49, 2, 2018, pp. 197-213

D. Silva, J. Bouisson and M. de Boucaud, *La fragilité de la Chair dans la clinique et la psychopathologie de la schizophrénie. Approches de la relation chez Bin Kimura et Erwin Straus*, in «Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique», 164, 8, 2006, pp. 643-649

S. F. Spicker, *Bibliography of the Works of Erwin W. Straus*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 9, 1, 1984, pp. 113-120

Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: An Historical Introduction*, Northwestern University Press, 1972

George Thinès, *Commentaire sur Erwin Straus, Le credo de la psychologie objective*, in «Études Phénoménologiques», 2, 4, 1986, pp. 3-17

Peter Titelman, *A Phenomenological Approach To Psychopathology: The Conception of Erwin Straus*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 15-33

Donald Wagner, *The Phenomenology of Erwin Straus: An Overview and Appraisal of its Relevance for Human Studies*, in «The Humanistic Psychologist», 17, 2, 1989, pp. 169-181

A. Wenkart, *Phenomenology and Psychoanalysis*, in «The American Journal of Psychoanalysis», 24, 1, 1964, pp. 77-81

Richard M. Zaner, *The Discipline of the "Norm:" A Critical Appreciation of Erwin Straus*, in «Human Studies», 27,1, 2004, pp. 37-50

## ERWIN STRAUS

### *IL SOSPIRO.*

#### *INTRODUZIONE A UNA TEORIA DELL'ESPRESSIONE\**

Nel libro *Expression of the Emotions of Man and Animals* Darwin elogia Charles Bell, «tanto illustre per le sue scoperte in fisiologia», come un uomo di cui si può dire «a buon diritto che abbia gettato le fondamenta della materia, ne abbia fatto un ramo della scienza e, ben più, abbia costruito un mirabile edificio concettuale». Darwin si riferiva ai saggi di Bell su *Anatomy and Philosophy of Expression as Connected with the Fine Arts*, pubblicato nel 1806. Per quanto fossero in notevole disaccordo nelle loro teorie, entrambi gli autori concordavano nel valutare l'espressione come materia di studio. Affascinati dai fenomeni e sorpresi dai problemi implicati, non vacillarono mai nel loro interesse per questo tema. Bell aveva iniziato la composizione del suo libro sull'espressione «prima che avessero inizio le attività serie della vita» - come disse -, e ne pubblicò la prima edizione all'età di trentasei anni. Questa pubblicazione segnò soltanto l'inizio di un lungo periodo di nuovi e più intensi studi. Nel 1840, due anni prima della sua morte, l'allora settantenne Bell

---

\* Pubblicato con il titolo *The Sigh: an Introduction to a Theory of Expression*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 14, 4, 1952, pp. 674-695. Si ringrazia l'editore della rivista per aver concesso i diritti per la traduzione italiana. Il saggio di Straus è apparso in seguito anche in traduzione tedesca (*Der Seufzer: Einführung in eine Lehre vom Ausdruck*, in «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie», II, 1954, pp. 113-128) e francese (*Le soupir. Introduction à une philosophie de l'expression*, in «Le Cercle Herméneutique», I, 2003, pp. 11-26). Per la presente traduzione, condotta sull'originale inglese, ho tenuto presente in alcune occasioni anche le altre traduzioni citate.

visitò il continente. Andò in Italia con l'intenzione di verificare i suoi principi in materia di critica d'arte per un'edizione riveduta che andava preparando. Nella prefazione a questa terza edizione, pubblicata un anno dopo la morte dell'autore, Joseph G. Bell dice di suo fratello: «Da queste prime indagini fu portato a fare quelle scoperte sul sistema nervoso che ora sono riconosciute come il contributo più importante dei tempi moderni alla scienza fisiologica».

Bell era ancora vivo quando Darwin iniziò la sua raccolta di dati sull'espressione. Darwin proseguì e ampliò le sue osservazioni per un periodo di oltre trent'anni prima di scrivere la *Expression of Emotions*. In questo libro, pubblicato nel 1872, egli ricorda che «le mie prime note manoscritte sul tema dell'espressione risalgono al 1838». Riassumendo il significato dell'espressione, dopo così tanto tempo dedicato alla ricerca, Darwin dice nello stile calmo e privo di enfasi tipico di tante sue opere: «I movimenti espressivi del volto e del corpo, quale che sia stata la loro l'origine, sono in se stessi di grande importanza per il nostro benessere... Imparare a conoscere la fonte e l'origine delle diverse espressioni che a ogni momento ci è dato osservare sui volti delle persone intorno a noi - per non parlare degli animali domestici - dovrebbe avere per noi un grande interesse. Per questi motivi possiamo trarre la conclusione che una considerazione filosofica del nostro tema è degna di tutta l'attenzione che le fu già concessa da parecchi distinti osservatori e che essa merita uno studio sempre maggiore, specie da parte di ogni fisiologo competente».

Bell usò una formulazione più concisa: «L'espressione sta alla passione come il linguaggio sta al pensiero». Se le cose stanno così - e chi potrebbe dubitarne? - un nuovo tentativo di risolvere l'enigma dell'espressione non ha bisogno di giustificazioni; piuttosto, toccherebbe spiegare perché così poca attenzione sia dedicata a questo tema, tra l'altro in un periodo in cui la

psichiatria riserva tanta importanza alle passioni e ai disturbi emotivi, e la medicina psicosomatica pretende di essere una nuova specialità o quanto meno un nuovo approccio a molti vecchi problemi.

Chiunque si occupi di studiare l'espressione deve affrontare alcune difficoltà teoriche e tecniche<sup>1</sup>. Ma esse non fermarono Bell e Darwin, così come non scoraggiarono in altri tempi Engels, Lessing e Lavater o in tempi più recenti Duchenne, Piderit e Wundt. In questo campo la filosofia e la psicologia contemporanee non sono rimaste indietro<sup>2</sup>. Soltanto la psichiatria tace, anche se in nessun altro ambito di studio delle vicende umane l'espressione sia forse utilizzata nella stessa misura come guida pratica. Oltre agli ostacoli generali e permanenti, ci dovrà essere qualche motivo per questo silenzio caratteristico della nostra epoca, che contrasta con una naturale curiosità scientifica. Non dovrebbe essere difficile trovarlo. Deve essere il disprezzo per quella che si suppone essere una mera descrizione.

Questo atteggiamento, necessario per la ricerca nel campo dell'espressione, è accolto con una sufficienza quanto meno curiosa. La descrizione - così pare a molti - non penetra la superficie: la vera natura dell'esperienza psicologica può essere compresa e spiegata solo con metodi che raggiungano il livello più profondo delle forze operanti, che nelle loro relazioni dinamiche, in azioni e controazioni, prorompono di tanto in tanto in superficie producendo i fenomeni osservabili. D'altra parte, non bisogna dimenticare che questi fenomeni del piano descrittivo, tanto disprezzati, sono gli unici a esserci direttamente accessibili. La validità delle ipotesi dinamiche dipende dall'accuratezza dell'osservazione descrittiva. Qualsiasi cosa ci

---

<sup>1</sup> Cf. il mio articolo, *Rheoscopic Studies of Expression (Methodology of Approach)*, in «American Journal of Psychiatry», 108, 6, Dec. 1951.

<sup>2</sup> Dell'abbondante bibliografia mi limito a citare L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, Leipzig, 1921 (seconda edizione); F.J.J. Buytendijk e H. Plessner, *Die Deutung des Mimischen Ausdrucks*, in «Philos. Anzeiger», Vol. I, Bonn, 1925-26, pp. 72-126; G. Allport e P. Vernon, *Studies of Expressive Movement*, MacMillan Co., New York 1933.

dicano i fisici sulla struttura dell'universo, qualsiasi cosa possano voler dire sull'inconscio psicologi e psicopatologi, essi restano vincolati al piano descrittivo nella formulazione dei loro pensieri e nella comunicazione delle loro idee. Concetti relativi a forze irrazionali sono di per sé concetti razionali, altrimenti non sarebbero affatto concetti; termini che indicano l'inconscio sono comprensibili e comunicabili solo nel regno dell'esperienza cosciente. In un articolo che si occupa delle nozioni di causalità e di complementarità Niels Bohr ricorda al lettore che anche «occupandosi delle caratteristiche paradossali della teoria quantistica ... ogni prova sperimentale ben definita - anche se non può essere analizzata in termini di fisica classica - deve poter essere espressa nel linguaggio ordinario avvalendosi della comune logica»<sup>3</sup>.

La svalutazione epistemologica dell'esperienza descrittiva è compatibile solo con un certo tipo di metafisica. Se, ad esempio, assumiamo con Descartes l'esistenza di un intelletto incorporeo, allora - avendo scartato l'esperienza sensoriale (*sensory experience*) come ingannevole e illusoria -, possiamo ancora sperare di raggiungere la verità con atti di "pensiero puro". Tuttavia, se intendiamo la scienza come prodotto umano, non possiamo ignorare il fatto che essa non può mai rinnegare la sua origine, da cui muove e a cui ritorna: il mondo umano. La verità scientifica è in diretta relazione con l'affidabilità dell'esperienza sensoriale. Prima di provare a spiegare alcunché, dobbiamo essere certi di cosa sia quello che vogliamo spiegare. Le spiegazioni che mostrano poco rispetto per i fenomeni non valgono molto, anche se sono etichettate come "dinamiche".

Più che discutere ulteriormente gli assunti epistemologici e metafisici su cui è basata l'antitesi "descrittivo/dinamico", sarà meglio verificare quanto possa essere raggiunto grazie a

---

<sup>3</sup> *Dialectics*, Vol. II, 1948, pp. 312-319.

un'accurata descrizione. Il sospiro può servire come primo esempio e modello per le nostre considerazioni generali.

Come molti altri movimenti espressivi, il sospiro è stato osservato in tutto il mondo, tra persone di tutte le razze e colori, in gruppi molto dissimili tra loro quanto a costumi e abitudini. Dove sia stata raffigurata la vita umana dall'età antica in poi - nella Bibbia o in Omero, nella *Divina Commedia* o nella *Comédie Humaine* -, si fa riferimento al sospirare. È universale come il respirare, sebbene non sia così frequente; e tuttavia è abbastanza frequente. Non c'è mai stato alcun dubbio riguardo al suo significato. Quando Milton scrive: «La natura, dal suo trono, sospirando attraverso tutte le sue opere, diede segni di dolore» (*Nature from her seat, sighing through all her works, gave signs of woe*), assume che il significato del sospiro sia ovvio e comprensibile a tutti.

L'universalità dell'espressione è un fenomeno che ha destato perplessità in quasi tutti gli studiosi. Siccome il sospiro condivide la caratteristica dell'universalità con la maggior parte delle espressioni, se non con tutte - e con questo intendo universalità di produzione e di comprensione -, la discussione del problema posto dall'universalità del sospiro può essere rimandata a un momento successivo.

Il sospirare è una variante del respirare. Il sospiro interrompe il flusso di una respirazione uniforme e poco appariscente. Si staglia come un monolite sul piano di una respirazione regolare. È un singolo atto respiratorio che si distingue per lunghezza, profondità e suono da quelli precedenti e seguenti. *Profondo* è il tradizionale attributo del sospiro. Sta a significare che, sospirando, si inala un maggiore volume di aria; tuttavia - e questo è singolare - le vie respiratorie non vengono aperte alla l'aria che preme per entrare. Sebbene il volume e la durata aumentino, non c'è un corrispondente ampliamento dello spazio. La

mandibola è tenuta vicino alla mascella; non è tirata in basso dall'azione muscolare né le è concesso di cadere seguendo il proprio peso. Nel sospirare le labbra restano strette o sono appena aperte. La lingua è arcuata nel suo terzo medio verso il palato. Durante il sospiro l'aria scorre attraverso un passaggio ristretto. L'attrito dell'aria con le pareti contratte produce il particolare suono che distingue il sospirare dalle altre forme di respirazione intensa. L'aria inalata, di volume maggiore, deve essere espulsa affinché la respirazione ritorni al ritmo e alla misura iniziali. Questo avviene grazie a un'espiazione che assomiglia all'inspirazione, poiché è anche più lunga e sonora della fase espiratoria in una respirazione normale; le vie respiratorie restano strette durante la fase espiratoria del sospiro.

La discordanza tra il volume dell'aria e il calibro delle vie respiratorie manifesta in modo chiaro che il sospiro non serve a soddisfare un bisogno di maggiore ossigenazione. Il sospirare è il comportamento proprio di una persona che respiri bene (eupnoica). Il paziente che respiri male (dispnoico) e l'atleta che respiri iperventilando (iperpnoico) non possono permettersi il lusso di sospirare. Non troviamo il sospiro in una persona afflitta da insufficienza circolatoria né in un atleta che riprenda fiato dopo uno sforzo. Come sottolineano Cabot e Adams, «l'espressione del sospiro di solito non è segno di malattia cardiaca o polmonare, ma si riscontra in persone nervose, affaticate o eccitate»<sup>4</sup>.

Senza alcun dubbio, un paziente con insufficienza cardiaca, che boccheggia in cerca d'aria, è in una condizione ben lontana dal poter sospirare. In questo caso i passaggi respiratori, la mascella, le labbra, la bocca, sono del tutto aperti; i muscoli ausiliari entrano in funzione insieme al diaframma e agli intercostali. L'inspirazione è prolungata ed è rallentata nel

---

<sup>4</sup> Cabot and Adams, *Physical Diagnoses*, X III Edition, Wilkinson and Wilkinson, Baltimore 1942.

punto in cui passa nell'espiazione. Il paziente dispnoico afflitto da edema polmonare cerca di espandere il più possibile la superficie polmonare interna e trattenervi l'aria per utilizzarla al meglio.

L'atleta iperpnoico, che non è cianotico e può fare pieno uso del contenuto di ossigeno dell'aria, mostra un terzo tipo di respirazione. Anche qui i passaggi respiratori sono aperti il più possibile; nella respirazione ansimante dell'atleta la velocità è accelerata, l'inspirazione risulta breve rispetto all'espiazione, che è accentuata e termina in un rapido crescendo. Se si volesse raffigurare il sospiro con una notazione musicale, lo si potrebbe fare segnando due note di metà valore che non si distinguano l'una dall'altra neanche per un accento. Un peso uguale cade tanto sull'inspirazione quanto sull'espiazione. Nella respirazione forzata dell'atleta dovremmo scrivere una breve battuta in levare seguita da una più lenta in battere, che si conclude in uno "sforzando" improvviso. La respirazione dispnoica dovrebbe essere rappresentata come qualcosa di asimmetrico poiché l'inspirazione dura fino alla seconda metà della battuta ed è separata dall'espiazione da una breve pausa.

In uno dei rari studi cardiografici sul sospiro, White e Hahn hanno trovato che «il sospirare non è mai principalmente riconducibile alle malattie cardiache, ma sempre all'affaticamento o al nervosismo o ad altri fattori del genere»<sup>5</sup>. Nella loro serie di osservazioni sugli «otto casi di cardiopatia organica senza sindrome da sforzo ma con insufficienza congestizia, nessuno ha mostrato anomalie del sospiro». Tra i pazienti che sospiravano di frequente, gli autori non hanno trovato «alcuna evidenza di un malfunzionamento di reni, cuore, polmoni o del metabolismo». Le osservazioni di White e Hahn sono ben documentate con tracciati respiratori, che illustrano in modo chiaro anche l'occorrere

---

<sup>5</sup> Paul D. White and Richard G. Hahn, *Symptoms of Sighing in Cardiovascular Diagnosis with Spirographic Observations*, in «American Journal of Medical Science», Vol. C LX X V II, pp. 179-188.

sporadico di sospiri, nonché la simmetria nel sospiro dell'inspirazione e dell'espiazione. I sospiri sono scritti come singoli picchi all'interno di movimenti respiratori regolari. Dopo un sospiro la respirazione ritorna allo stesso livello da cui si è originato il sospiro.

Gli studi statistici e sperimentali confermano quindi i risultati dell'osservazione diretta, che, per quanto semplice, sembra avere conseguenze di vasta portata. Essa indica che il sospiro è una variante del respirare non causata da "fame d'aria". Con ogni evidenza, il sospiro non ha alcuna causa fisiologica o - come Darwin amava dire dell'espressione - «potrebbe non essere della benché minima utilità» ovvero «non serve a nulla». È probabile che Alexander e French abbiano qualcosa di simile in mente quando affermano che le innervazioni dell'espressione «non sono motivate da scopi utilitaristici»<sup>6</sup>. Se il sospiro non deriva da specifiche condizioni fisiologiche, non possiamo evitare di concludere che la fisiologia non coglie il fenomeno del respirare nella sua totalità. Il respirare appartiene a un altro contesto: è una delle esperienze di base di un essere che sperimenta vissuti (*experiencing being*) e una delle sue modalità fondamentali di condotta. In questo campo, il campo dell'esperienza vissuta (*Erleben*)\*, possiamo quindi attenderci di arrivare a comprendere il sospiro in particolare e le espressioni in generale.

Forse qualcuno potrebbe ancora pensare di attribuire al sospiro uno scopo fisiologico. Magari potrebbe argomentare a questo modo: il flusso respiratorio di chi sospira - che sia depresso, stanco o annoiato - non è sufficiente; egli sta in piedi o siede curvo, la testa china verso il basso; il suo respiro sarà quindi superficiale e dopo un po' di tempo porterà a un bisogno di ossigeno, il quale sarà appunto soddisfatto grazie all'atto respiratorio di più ampio volume che avviene nel sospiro. Darwin

---

<sup>6</sup> Franz Alexander and Thomas M. French, *Studies in Psychosomatic Medicine*, Ronald, New York 1948.

\* *N. d. t.: in tedesco nel testo.*

basò la sua spiegazione del sospiro su assunzioni di questo tipo. In un capitolo su “Abbattimento - ansietà - affanno...”, egli osservò che «la respirazione si fa lenta e debole, ed è spesso interrotta da profondi sospiri. Come osserva Gratiolet, ogni volta che la nostra attenzione si concentra per lungo tempo su qualche oggetto, dimentichiamo di respirare, e viene poi un momento in cui una profonda inspirazione ci ristora. Comunque sia, i sospiri di una persona rattristata, sono particolarmente caratteristici a causa della respirazione lenta e della circolazione languente». Nella sua descrizione del dolore, Darwin usò - oltre alle sue stesse osservazioni - tre passaggi del lavoro di Gratiolet sull'espressione. In un'occasione Gratiolet disse: «Non posso trattenermi dal fare qui un'osservazione, ossia che per sua natura l'attenzione tende a fissare e per questo motivo non opera mai senza un po' di sforzo. Questo sforzo sospende per un attimo il respiro. Di qui l'urgenza di respirare e sbadigliare dopo qualche istante di attenzione prolungata. Questo stato è alquanto spiacevole, e poiché è istintivo, la volontà non lo governa e spesso chi lavora ne è notevolmente infastidito»<sup>7</sup>.

L'ipotesi di una “fame d'aria” è in conflitto con un fatto paradossale: non ci sono vie respiratorie aperte che corrispondano all'aumento del volume d'aria. Se sospirare servisse a ristabilire l'equilibrio metabolico, sarebbe un mezzo molto inadeguato a tal fine: infatti la quantità di tempo investita durante il sospiro rallenta il ritmo respiratorio, che passa da un rapporto di 14-16 atti respiratori al minuto a uno di 12-15 atti. Il sospiro può solo aumentare il deficit, e non ridurlo.

---

<sup>7</sup> Pierre Gratiolet, *De La Physionomie*, Paris, 1865, p. 232. (Citazione in francese nel testo: «Je ne puis m'empêcher de faire ici une remarque. C'est que l'attention est fixante de sa nature, et que pour cette raison elle n'est jamais sans quelque mélange d'effort. Cet effort suspend pour un instant la respiration. De là ce besoin urgent de respirer et de bâiller après quelques moments d'une attention soutenue. Cet état est souvent très-pénible, et comme il est instinctif, la volonté ne la gouverne pas, et les personnes de travail en sont souvent singulièrement incommodées»).

Un esame accurato dei filmati relativi ai pazienti presi in esame per i loro movimenti espressivi ha messo in luce in un gran numero di casi un sospiro occasionale o qualche sospiro. Rivedendo questo materiale, non abbiamo trovato un solo caso in cui una qualche irregolarità respiratoria abbia lasciato intendere che ci sarebbe stato un sospiro. In modo regolare, il sospiro come singolo atto respiratorio (un'inspirazione profonda abbinata a una profonda espirazione) interrompeva serie di inspirazioni ed espirazioni, regolari nel ritmo e nel volume. Il sospiro era meno frequente quando i pazienti erano attivi; si è verificato più spesso durante i brevi intervalli tra i test o i compiti individuali, nei momenti in cui i pazienti erano lasciati a se stessi.

Che nel sospiro sia assente un qualsivoglia significato e scopo strettamente fisiologico può inoltre essere dimostrato spostando l'attenzione dal sospiro alla persona che sospira. Chi sospira non aumenta l'azione dei muscoli diaframmatici e costali, come invece fa l'iperpnico; non ricorre, come il dispnoico, ai muscoli ausiliari; al contrario, alza e abbassa le spalle durante il sospiro in sincronia con l'inspirazione e con l'espirazione. Si può fare un esperimento, e quasi impedire il sospiro bloccando l'escursione del cingolo scapolare. Basta incrociare le braccia in modo che i palmi afferrino l'omero, posizione che non interferisce con la respirazione diaframmatica iperpnica. Sollevare le spalle poco aggiunge alla funzione respiratoria fisiologica; infatti, il sospirare è così poco utile al processo respiratorio che - se è eseguito a brevi intervalli ripetuti - renderà una persona dispnoica. Nell'iperventilazione una respirazione intensa (quella che ad esempio corrisponde a uno stato di ansia) porta in realtà a un'alterazione dell'equilibrio acido-base.

La tesi secondo cui il sospiro non sarebbe determinato sotto l'aspetto fisiologico richiede qualche ulteriore chiarimento. Com'è ovvio, il sospirare dipende da meccanismi fisiologici, come ogni altra attività fisica. Quando diciamo che non ha alcuna

determinazione fisiologica, prendiamo il termine “fisiologico” nel senso specifico in cui la stessa fisiologia lo usa. Il fisiologo si occupa della respirazione sotto l’aspetto degli scambi gassosi; è interessato ai controlli chimici e ai riflessi implicati nella ventilazione, al mantenimento nel sangue delle soluzioni standard di CO<sub>2</sub> e O<sub>2</sub>, alla conservazione dell’equilibrio acido-base e all’eliminazione del calore durante l’ipertermia.

Una tale conoscenza fisiologica del processo respiratorio, per quanto sia ammirevole, non corrisponde all’immediata esperienza vissuta del respirare. La scoperta dei processi biochimici sottesi al respiro è di data molto recente. Perfino William Harvey non era ancora giunto a comprendere né a prevedere alcunché riguardo al processo di ossigenazione: «Fino al 1649 egli negò decisamente che il sangue subisca qualche iniziale cambiamento durante il passaggio nei polmoni»<sup>8</sup>. D’altra parte, l’esperienza vissuta del respirare è antica quanto l’umanità. È universale e immediata; e senza dubbio è propria di tutti, come il respirare stesso. Inizia nella primissima fase di vita di ogni individuo. La conoscenza fisiologica è invece un bene condiviso soltanto da un piccolo numero di scienziati. La si acquisisce con il tempo grazie a metodi indiretti, sempre aperti a ulteriori discussioni. I concetti biochimici sono una conoscenza astratta che non può mai essere trasformata in un’esperienza fisiognomica primaria.

La differenza tra l’esperienza vissuta del respirare e la fisiologia del processo respiratorio non coincide con la differenza tra l’interpretazione prescientifica e la spiegazione scientifica. Il fisiologo studia i processi che avvengono all’interno di un organismo. Il tema dell’esperienza vissuta è diverso - così radicalmente diverso da rendere il suo significato e il suo contenuto irriducibili allo schema fisiologico basato sui concetti di stimolo e risposta. Li si potrebbe ridurre in questo

---

<sup>8</sup> Walter Pagel, *William Harvey and the Purpose of Circulation*, in «Isis», 42, I, 172, 1951, pp. 22-37.

schema solo se sperimentare un vissuto fosse “nient’altro che” un epifenomeno concomitante con i processi nervosi; solo se la percezione fosse “nient’altro che” una stimolazione dei recettori e dei nervi afferenti; solo se l’azione fosse “nient’altro che” una contrazione muscolare. Elaborare una teoria dell’espressione porterà a uno scontro frontale con queste ipotesi, che, a mio parere, sono fuorvianti per la psicologia e la psicopatologia. Per il momento dobbiamo rinviare la discussione di quel vecchio pregiudizio secondo cui l’esperienza vissuta sarebbe incompetente. Dovremo prima aprire un varco che ci consenta di risalire dalla descrizione di un particolare fenomeno dell’espressione a una visione di insieme dei suoi problemi generali.

Purtroppo, l’esperienza vissuta nella sua immediatezza (*immediate experiencing*) è ineffabile; non conosce se stessa, e non perché sia inconscia, ma perché non è riflessiva. Come la Bella Addormentata dovrà attendere che il suo Principe rompesse l’incantesimo, così l’esperienza immediata ha da attendere che qualcuno dotato del potere della parola la porti alla luce. Ma nel momento in cui questo avviene, l’esperienza immediata (*immediate experience*) è minacciata da un altro pericolo. Proprio come le osservazioni oggettive sono risposte a domande, e sono dunque determinate dalla tradizione, dalla formazione e dalle aspettative individuali, così l’esperienza immediata può anche essere velata dalla parola stessa che l’ha evocata. La nostra personale esperienza ci appare anche alla luce della tradizione, della formazione e delle interpretazioni consolidate. Un questionario sul respiro come esperienza vissuta sarebbe di scarsa utilità. Con ogni probabilità le risposte sarebbero piene di riferimenti all’ossigeno e all’anidride carbonica. Abbiamo perso la nostra ingenuità; potremmo dire che abbiamo pregiudizi scientifici. Anche se la parola che riflette l’esperienza immediata degenera facilmente in formulazioni stereotipate, con un po’ di impegno possiamo però ritornare alla sua forza originaria. Possiamo

attenderci a buon diritto che il significato di un'esperienza antica e universale come il respirare sia rivelata dal linguaggio, vero depositario della comune esperienza umana.

Nelle parole della Bibbia «E il Signore Dio plasmò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne un'anima vivente» il respiro è concepito come principio di vita. Il respiro è il dono della divinità alla creatura. Esso "anima" l'organismo e trasforma la materia plasmata in un essere vivente. L'alito soffiato nelle narici di Adamo diventa l'essenza della sua esistenza individuale. Eppure, esso conserva il carattere della sua origine. Grazie al respiro, un prestito più che un possesso, l'uomo e gli "anima-li" partecipano del principio divino che permea l'universo. Inspirando ed espirando, l'individuo - monadico per sua natura - rimane tuttavia connesso come parte con l'intero del mondo.

Le parole ebraiche correnti per respiro ("*Neshimah*"), respirare ("*Nasham*") e anima ("*Nashamah*") sono in pieno accordo con l'antropologia offerta dal libro della Genesi (2: 7). L'interpretazione biblica della vita e del respiro ha la sua corrispondenza esatta in altre culture e in altre famiglie linguistiche. In sanscrito "*Atman*" - che possiamo scrivere con una 'A' maiuscola - è il potere divino che tutto pervade, l'anima del cosmo, mentre "*atman*" significa respiro come principio vivificante e quindi anche come anima individuale. Nel tedesco moderno "*atman*" persiste quasi invariato, con "*Atem*" come sostantivo e "*atmen*" come verbo, che corrispondono al respiro e al respirare. Di sicuro, il concetto di "*Atman*" è sfuggito a malapena all'estinzione; rimane ancora solo in alcuni usi arcaici e obsoleti. Nell'inglese contemporaneo la relazione originaria è più nascosta che evidente, ma per scoprirla non occorrono molte conoscenze filologiche. In latino e in greco l'analogia con l'ebraico e il sanscrito è chiara e sorprendente, come nella coppia di parole latine: "*spirare*" (respirare, la radice di

“respirazione”) e “*spiritus*”, e nelle coppie di termini greci: “*psychein*” e “*psyche*”, e “*pneuein*” e “*pneuma*”, con le connotazioni corrispondenti. Per contenuto significativo e forma linguistica il “*Sanctus Spiritus*” della Vulgata è la traduzione letterale di un termine greco del Nuovo Testamento: “*Hagion Pneuma*”.

Si vede come la stessa idea – un vero archetipo – ritorni in varie forme. Poiché queste statistiche linguistiche guadagnano in fondatezza per ogni nuovo elemento che si aggiunga alle serie etimologiche, vale la pena ricordare che una parola latina familiare che sta per respiro e anima, ossia “*anima*”, è un omonimo di “*anemos*”, la parola greca per il vento. Come in un disegno prospettico le linee parallele convergono verso il punto di fuga, così i paralleli linguistici convergono verso il punto della loro comune origine nell’immediata esperienza sensoriale. Il completo accordo fra termini diversi per retaggio culturale e linguistico ci dimostra che questa interpretazione comune dista solo un passo dall’originaria esperienza vissuta.

Le correlazioni esistenti tra “*Ne Shi Ma*” e “*Ne Sha Ma*”, tra “*Atmen*” e “*Atman*”, tra “*pneo*” e “*pneuma*”, tra “*spiro*” e “*spiritus*” sono interpretazioni intuitive del respiro in quanto esperienza vissuta, a metà strada tra immagine e concetto. I puristi le possono dunque condannare come antropomorfismi. È certo che siano espressioni antropomorfe; ma non per questo meritano di essere respinte, poiché l’esperienza umana può solo essere antropomorfa. Qui ci interessa come il mondo appaia a un essere umano, e non a supposizioni su come sia in sé, cioè come sia concepito quale correlato di un intelletto matematico incorporeo. Non si dimentichi poi che attraverso l’osservazione e la comunicazione la scienza poggia su quelle qualità antropomorfe dell’esperienza che gli scienziati positivisti vorrebbero sradicare. Accogliendo una suggestione offerta dal linguaggio stesso, traiamo dunque la conclusione che l’esperienza primaria del respirare sia quella della partecipazione e dello scambio, del

ricevere e dell'espellere, del fare e del patire, dell'agire e dell'essere costretti. Respirando, sperimentiamo (*we experience*) la nostra esistenza vitale nella sua dipendenza e nella sua unicità, nel suo ininterrotto contatto e scambio con il mondo.

Come mezzo di contatto, il respirare non è una funzione silenziosa. Esso veicola la voce. Può essere trasformato in un "enunciato" (*utterance*). Il primo respiro del neonato diventa un vagito. Nel gridare un suono proviene dalla mia bocca ma ritorna a me; sento me stesso. Quando grido, sperimento me stesso nel mondo come parte di esso; la tradizionale dicotomia tra interno ed esterno non ha senso. Quando grido, agisco, produco; ma il prodotto, che diventa parte dell'ambiente, resta pur sempre la mia voce. Quando grido, supero i confini dello schema corporeo; mi protendo; chiedo attenzione. Quando grido, mi trovo accolto o rifiutato; mi soddisfa una risposta o mi imbatto nell'indifferenza, incontro sostegno o resistenza. Il suono, articolato o inarticolato, appare come se fosse il modello originario di ogni proprietà poiché è separabile, mobile, trasferibile; eppure in tutte queste transazioni resta mio. Gridando, facciamo esperienza del nostro potere o della nostra impotenza.

Il respiro che, espirando, veicola la nostra voce porta all'interno, inspirando, odori e profumi. La voce annuncia al mondo i nostri stati d'animo e i desideri; l'odorato ci orienta nel mondo. Al più antico tra i sensi è assegnato il compito di far da ricognitore e da guardia della funzione respiratoria, che è indispensabile e continua. Un cattivo odore toglie il respiro, un odore piacevole induce un respirare ampio e profondo. Odorato e respiro sono in relazione reciproca. L'odorato è il «guardiano e il segnale d'allarme» del respiro; il respiro è l'attivatore dell'odorato. Se la circolazione - il percorso del sangue attraverso il "sistema interno" chiuso dei vasi sanguigni - è priva di modulazioni volontarie e anticipatorie, la respirazione,

che stabilisce una comunicazione diretta e ininterrotta con il mondo, consente in misura limitata interventi volontari. In effetti, parola e odorato richiedono entrambi tali interventi. L'accentazione - solo per ricordare una componente dell'articolazione linguistica - dipende da un tempismo preciso: ritardo e accelerazione, aumento e diminuzione del respiro. Allo stesso modo, l'orientamento dell'odorato richiede una regolazione volontaria del respiro, ma meno precisa. Sebbene la stazione eretta, che ha contribuito al controllo attivo del respiro, abbia ridotto l'importanza dell'olfatto quale senso umano di orientamento e ricerca, pur sempre un cattivo odore ci allontana e una dolce fragranza ci invita a rimanere e ad assorbire. Che sia attivo o passivo, l'odorato rivela il carattere originario dell'esperienza sensoriale: esser dominati da attrazione e repulsione. Nell'esperienza sensoriale opera una componente motoria. Il contenuto psicologico dell'attrazione sta in un «non essere ancora uniti». Questo «non essere ancora uniti» non si riferisce a due fasi, una di unificazione e l'altra che la precederebbe; dal punto di vista psicologico, appartiene alla stessa prima fase. Recenti ricerche in campo neurofisiologico hanno sollevato dubbi sulla netta separazione topica delle funzioni sensoriali e motorie a livello della corteccia cerebrale. Comunque sia, l'esperienza sensoriale non è un accumulo di dati sensoriali neutri; è l'atteggiamento di un essere mobile, capace di unificazione e separazione.

Per riassumere, l'esperienza vissuta del respirare ha tre aspetti: il primo, quello della partecipazione e dello scambio; il secondo, quello del potere e dell'impotenza; e il terzo, quello dell'attrazione e della repulsione. In questo contesto di una psicologia del respirare (*breathing*), il sospiro - un enigma per la fisiologia della respirazione (*respiration*) - diventa comprensibile.

La nostra tesi è che il sospiro sia una variante del respirare nella misura in cui il respirare sia vissuto come relazione al mondo. Un sospiro si manifesta quando l'equilibrio tra individuo e mondo è disturbato, quando la pressione e la resistenza aumentano. Il punto centrale di questa alterazione è irrilevante. Il sospiro sembra essere un inutile sforzo di liberarsi del peso; e tuttavia non è un'azione che in fin dei conti risulti frustrante né tanto meno è un'azione, poiché un'azione tende a un fine a partire da un punto iniziale, porta un cambiamento; quando l'azione è compiuta, la situazione iniziale è abbandonata. Ma il sospiro non tende a un fine a partire da un punto iniziale: il fallimento è imminente fin dall'inizio. Inizio e fine, per così dire, sono una stessa cosa. Il sospiro esprime una situazione intollerabile; non intende cambiarla.

A questo punto faremo bene a estendere le nostre considerazioni. Finora abbiamo identificato il sospiro con il sospiro di dolore, ma c'è anche il sospiro di sollievo e altre forme ancora.

Secondo Webster, il sospiro è «un'inspirazione e respirazione udibile, profonda e prolungata, specie quando è involontaria ed esprime qualche emozione o sentimento: come dolore, desiderio, stanchezza, sollievo». Webster non dice quali siano le differenze tra i sospiri di dolore, di desiderio e di sollievo, ammesso che ce ne siano. Com'è ovvio, l'assunto è che siamo capaci di distinguerli, che non confondiamo il sospiro di sollievo con un'espressione di dolore. Anche se fosse così, il sospirare seguirebbe sempre lo stesso schema: soltanto le condizioni ambientali consentirebbero di distinguere; solo che non è così. La distinzione non dipende dal commento dato dalla situazione effettiva. I movimenti espressivi parlano da sé.

Il sospiro di sollievo assomiglia al sospiro di dolore nella prima fase, quella dell'inspirazione. Ma nel punto in cui il movimento respiratorio si inverte, avviene un cambiamento improvviso. L'aria non è costretta a uscire attraverso un passaggio ristretto, come

se si trattasse di vincere la resistenza del mondo. Al punto culminante, la bocca è aperta con vigore, l'aria defluisce in modo agevole e rapido senza incontrare ostruzioni. Le spalle non affondano stanche e rassegnate; sono abbassate come se fossero liberate da ogni peso. Il torace è spinto all'infuori, con le braccia leggermente distese nello spazio circostante.

Il sospiro di sollievo - proprio come il sospiro di dolore - è una variante del respiro nella misura in cui il respiro sia vissuto come relazione al mondo. Si verifica quando la pressione emotiva si è alleggerita, quando la resistenza si è affievolita, quando è stato ripristinato l'equilibrio tra l'individuo e il mondo. Il sospiro di sollievo - come il sospiro di dolore - *esprime* una situazione; non intende produrre alcun cambiamento. Non risolve la tensione ma esprime il rilassamento; il sospiro di sollievo fa la sua comparsa quando - ad esempio, dopo una comunicazione inattesa - la tensione per una situazione si riduce.

Se solo il sospiro potesse essere spiegato quale mezzo di comunicazione! A ogni modo, la tesi secondo cui tutti i movimenti espressivi servirebbero alla comunicazione è un postulato, una costruzione dogmatica inventata per superare difficoltà teoriche. Certo, se la tesi fosse corretta, semplificherebbe il quadro teorico. I movimenti espressivi potrebbero essere raggruppati all'interno di una classe di funzioni note; potremmo evitare la difficoltà che risiede nel dover spiegare perché movimenti che non hanno come fine la comunicazione possano servire così bene alla comunicazione. Purtroppo, il postulato non è in accordo con i fatti, come appunto mostra il sospiro. Il sospiro non richiede testimoni; non ha alcuna funzione sociale, sebbene possa poi influenzare le relazioni interpersonali ed essere prodotto arbitrariamente a questo scopo. Le relazioni interpersonali non sono onnipresenti, anche se sono di primaria importanza e decisive per la maggior parte dei comportamenti umani. Vi sono relazioni elementari dell'individuo con il mondo - e quindi anche disturbi

di tali relazioni - che non derivano da relazioni interpersonali. La nostra tesi spiega bene questo punto. Come il respirare stabilisce una relazione tra l'individuo e il mondo, così il sospirare - una variante del respirare in quanto esperienza vissuta - partecipa del carattere solitario del respirare.

A quanto pare, il sospiro non si adatta ad alcuno schema noto. Prima non siamo riusciti a scoprire una condizione fisiologica; ora non siamo in grado di trovargli uno scopo psicologico. Il sospiro è un'attività, ma non un'azione. Comunica, ma non è destinato alla comunicazione. Il suo significato è manifesto, ma la relazione tra segno e significato - che si tratti di un sospirare di dolore o di un sospirare di sollievo - è oscura. Nel complesso il sospiro risulta comprensibile, ma è poco conosciuto nei dettagli. Prodotto in modo spontaneo, evoca una risposta immediata, ma né chi lo produce né chi l'osserva riescono a rendere conto del loro comportamento. Il sospiro non ha i caratteri del riflesso, ma non è neanche intenzionale. Come risulta chiaro, i quadri concettuali tradizionali si rivelano insufficienti. Questa situazione è un campanello di allarme, un segnale forte che ci sollecita a rivedere le categorie di base della psicologia. La nostra tesi indica la direzione che dovremmo seguire.

Abbiamo rivolto il nostro interesse al sospiro attendendoci che l'analisi di uno fra i tanti fenomeni dell'espressione avrebbe portato a una comprensione generalizzabile. La possibilità di applicare la nostra tesi ad altre espressioni, diverse da quelle per cui in origine era stata concepita<sup>9</sup>, rende probabile il fatto

---

<sup>9</sup> Si potrebbero aggiungere qui il sogghignare (*sneering*), il brontolare (*snarling*) e il ridacchiare (*sniggering*), che, in quanto varianti espressive del respiro, appartengono tutti allo stesso gruppo del sospiro. Insieme ad altre parole simili, queste parole condividono - per un motivo ben fondato - le lettere iniziali onomatopeiche "sn" con parole come starnutare, tirare su col naso e sbuffare. Sono legate da un denominatore comune: un'emissione d'aria rapida e veloce. Tuttavia, la veemente azione riflessa dello starnuto serve alla pulizia delle vie aeree nasali; il sogghignare e il brontolare non hanno un tale scopo fisiologico; non producono alcun cambiamento. Esprimono disdegno

che la nostra spiegazione non sia del tutto errata. Possiamo quindi ipotizzare che la situazione paradossale appena descritta non sia limitata al sospiro, ma sia inerente all'espressione in generale. Se le cose stanno così, allora come prossima mossa dovremmo tentare di generalizzare la nostra tesi per vedere se questa generalizzazione ci aiuti a comprendere meglio le espressioni. Il successo o l'insuccesso decideranno se le ipotesi guida siano state corrette.

Applicata alle espressioni in generale, la nostra tesi potrà essere formulata in questo modo: i movimenti espressivi sono varianti di funzioni fondamentali, compiendo le quali l'individuo (uomo o animale) ha un'esperienza vissuta della sua esistenza, del suo essere-nel-mondo, in un modo che gli è proprio. Si potrebbe anche dire che i movimenti espressivi sono varianti di funzioni fondamentali nella cui esperienza vissuta l'individuo compie il suo essere-nel-mondo. Per "funzioni fondamentali" intendo forme di comportamento quali, ad esempio, respirare, tenere la posizione eretta, camminare, vedere, accoppiarsi. Le funzioni fondamentali, variando da specie a specie, determinano nella loro specificità, per ciascun membro della specie, le dimensioni di base (possibilità e limiti) del suo essere-nel-mondo.

Se le espressioni sono varianti immediate di funzioni fondamentali, ogni forma di comportamento dovrà essere espressiva: il respiro calmo così come il sospiro, lo sguardo amichevole o indifferente così come lo sguardo paranoico, il passo disinvolto o il passo allegro così come l'andatura depressa. Siccome gli estremi sono spesso più facilmente accessibili, siamo propensi a dare un rilievo particolare a quanto sia straordinario, a quanto attiri di più la nostra attenzione. Dimentichiamo che il termine medio tra gli estremi appartiene allo stesso ordine. Chiamiamo sorridere un'espressione, ma il non sorridere è altrettanto

---

con un'espulsione accentuata ma priva di sforzo, che butta fuori tanta aria superflua.

espressivo, e in determinate situazioni è un'espressione molto forte, minacciosa e terrificante. Che la ricerca si concentri su un gruppo limitato di movimenti espressivi - ignorando l'ubiquità dell'espressione -, non può che fuorviarci e impedire la nostra comprensione dei fenomeni.

Formulando ed elaborando la nostra tesi, ci siamo trovati di fronte a una difficoltà particolare: tesi e commento alla stessa non manifesteranno il loro pieno significato finché non sia compiuta una revisione delle categorie di base. Tuttavia, non posso evitare di riferirmi a qualcosa che non è ancora disponibile a stampa<sup>10</sup>. Le osservazioni con cui cercherò di spiegare la mia tesi non dovrebbero lasciare dubbi riguardo al fatto che questa revisione graviterà intorno al fenomeno e al concetto dell'esperienza vissuta: la sua natura, il suo contenuto, il suo soggetto.

Esseri che provano vissuti (*experiencing beings*) sono rivolti verso il mondo, nel quale, tuttavia, si tengono separati, conservando in quanto individui identità e integrità proprie. L'esperienza vissuta è sinonimo di fare esperienza-del-mondo e di fare esperienza-di-sé-nel-mondo. È rivolta all'*Altro*; ma si fa esperienza dell'*Altro* solo in relazione a se stessi e viceversa. L'esperienza vissuta è quella della relazione io-mondo. Questa relazione, che non è un composto di due parti - io e il mondo - ma esiste solo come un tutto, non può essere tradotta in termini di "stimolo e risposta" o sostituita da questa sequenza. Esseri che provano vissuti non si limitano meramente a esserci. Nel sonno - o, per essere più corretti, in coma - assomigliano a cose inanimate, che sono semplicemente presenti o a disposizione. Mentre sono svegli, si trovano (*find themselves*) sempre in una

---

<sup>10</sup> Un inizio si trova nel mio libro, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, 1935. Dfr. anche L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*, Max Niehaus Verlag, Zurich 1942; K. Goldstein, *The Organism, A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, American Book, 1939; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de La Perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945; F.J.J. Buytendijk, *Algemene Théorie der Menselijke Houding en Beweginge*, Utrecht 1949.

situazione. Si può anche dire: «trovano se stessi (*find oneself*) in una situazione»; per l'esattezza, proprio questo significa provare un vissuto. Un elemento motorio deve dunque esser proprio dell'esperienza vissuta: una direzione in avanti o indietro, attrazione o repulsione, attacco o fuga. Le funzioni fondamentali delineano le possibili situazioni. Uomini e animali sperimentano la loro esistenza e la attuano come esseri guidati dai sensi, conducendo se stessi (*in deporting themselves*)<sup>11</sup> verso il mondo, ossia opponendosi e cedendo, cercando e fuggendo, accettando e rifiutando. Provano vissuti con la loro corporeità; questo provare vissuti è dunque connesso alla gravità, all'aria, alla luce, allo spazio, alla distanza, all'inclusione, all'incontro e all'evitamento. In ciascuna delle funzioni fondamentali l'esser-diretto-al-mondo si realizza in una forma particolare. Per fare un esempio: alzandosi e rimanendo in piedi, un uomo si allontana dal terreno su cui trova sostegno. Opponendosi alla gravità, egli sperimenta così nel suo sforzo la propria forza e, allo stesso tempo, le contro-forze alle quali resiste; sente se stesso come uno che può o che non può farcela.

I movimenti espressivi, abbiamo detto, sono varianti delle funzioni fondamentali in cui una persona compie il suo essere-nel-mondo in un modo che gli è proprio. Si consideri, ad esempio, una persona depressa: la sua postura (una variante dello stare in piedi), la sua andatura stanca (una variante del camminare), la sua voce priva di volume (una variante del respirare e dell'emettere un suono) manifestano che è sopraffatta da forze contrarie e soccombe. Oppure, per citare un altro esempio, consideriamo l'espressione della meraviglia, dello stupore "mozzafiato": gli occhi spalancati, lo sguardo fisso sull'oggetto, la mascella che cade, il respiro che si arresta al culmine dell'inspirazione. Anche qui abbiamo varianti - varianti omologhe

---

<sup>11</sup>Ho scelto la parola *deporting* perché il significato originario di "comportamento" (*behaving*) è diventato obsoleto, grazie al comportamentismo, che ha trasformato la connotazione originaria nel suo opposto.

- di funzioni fondamentali, questa volta del vedere, dell'ingerire, del respirare. Questi e molti altri movimenti espressivi sono universali e uniformi poiché sono varianti di funzioni fondamentali e, dunque, sono varianti di atteggiamenti umani di base. Comprendiamo queste e altre espressioni senza informazioni precedenti perché incontriamo l'altro non come un corpo, ma come un individuo che, resistendo e cedendo, cercando e fuggendo, è legato al mondo e a noi stessi, cor-rispondendo (*cor-responding*) al nostro proprio approccio.

Le espressioni non sono secondarie, non sono aggiunte successive ai dati sensoriali. I fatti che lo dimostrano sono abbondanti e privi di ambiguità. Nei primi mesi di vita i neonati offrono risposte autentiche e significative al comportamento espressivo del loro ambiente. Il mondo infantile dei giocattoli e delle fiabe è comprensibile e incontra il loro favore perché è ricco di caratteri fisiognomici. Che pietre e alberi, sole e vento, lupo e coniglio, che tutti possano parlare in un mondo in cui le espressioni regnano, non sorprende. L'esistenza del mondo inanimato, costituito da pure cose, è una scoperta più tarda. Il mondo magico dei primitivi non è il risultato di funzioni arcaiche, ma di un'interpretazione naïf in cui i caratteri fisiognomici sono accettati come manifestazioni di qualità essenziali. Eliminare i caratteri fisiognomici è un processo lento; e non è mai completo. Sono sempre presenti; riconquistano il loro pieno potere non solo nei sogni, nell'ebbrezza e nelle psicosi, ma in tutte quelle situazioni in cui viviamo ancora in un paesaggio. I fatti ci dicono che le cose stanno così. Una corretta concezione dell'esperienza vissuta spiegherà che non può essere altrimenti.

L'esperienza vissuta (*Experiencing*) è l'unico autentico tema della psicologia. La psicologia tratta, o dovrebbe trattare, di esseri che provano esperienze vissute (*experiencing beings*), non della mente o dell'intelletto né del sistema nervoso o di un apparato,

non della coscienza e dei dati di coscienza né di stimoli e risposte motorie. La psicologia può essere definita come una branca della conoscenza dedita allo studio di esseri che provano esperienze vissute in quanto sono esseri che provano esperienze vissute. Questa definizione conserva un rapporto di continuità con il pensiero e l'azione prescientifici, interrotto dal momento in cui si è fatto strada il tentativo di affermare la psicologia come scienza. L'esperienza vissuta è data per scontata nella vita quotidiana. Non è mai oggetto di discussione il fatto che solo l'esperienza vissuta renda possibili le relazioni e la comunicazione interpersonali. Tutti comprendono che la scienza stessa, attraverso l'osservazione, la dimostrazione e la comunicazione, deve la sua esistenza all'esperienza vissuta. In breve, nessuno dubita mai che esseri capaci di esperienze vissute siano, in quanto tali, in una relazione con il loro mondo unica. L'esperienza vissuta, non come entità astratta ma come capacità dell'uomo e dell'animale, è considerata un bagaglio impareggiabile ed è rispettata come una formidabile realtà. Ma la psicologia moderna è orgogliosa di essere andata oltre questo livello di credenza non scientifica, "medievale". Anche quando il fenomeno viene riconosciuto, la sua realtà viene negata. L'esperienza vissuta è diventata un semplice fantasma.

Nel 1900 Freud scrisse nella sua *Interpretazione dei sogni*: «Che ruolo svolge ora nella nostra rappresentazione delle cose il fenomeno della coscienza, che una volta era così onnipotente da mettere in ombra tutto il resto? Niente altro se non *quello di un organo sensoriale per la percezione delle qualità psichiche*»<sup>12</sup>.

Qualche anno dopo Watson compì il passo decisivo ed estremo: negò l'esistenza stessa della coscienza, per la quale non riuscì a trovare alcuna prova<sup>13</sup>. Prima che Watson inaugurasse il movimento

---

<sup>12</sup> *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Random House, New York 1938, p. 544.

<sup>13</sup> La tesi di Watson è un classico esempio di «*contradictio in adjectu*»; infatti una proposizione e le affermazioni che dimostrano in sequenza logica la correttezza del suo significato non sono cose fisiche. Non c'è posto per prove

del behaviorismo, Pavlov aveva già elaborato le sue idee per una psicologia oggettiva, in cui un sistema nervoso agito da stimoli prende il posto di un essere che prova vissuti nella sua relazione con il mondo. In breve tempo la Psicologia Oggettiva ha ottenuto ampio favore e - con alcuni adeguamenti - l'ha conservato per lungo tempo, nonostante le sue radicali ed evidenti carenze<sup>14</sup>.

Motivi potenti devono essere all'opera per rendere accettabile una tale trasformazione distruttiva degli aspetti familiari del mondo. La storia della filosofia occidentale ci dice cosa sono e dove sono radicati. Una metafisica appassionata e partigiana è disposta a pagare un prezzo forte per tollerare le incoerenze, ignorare le carenze e forzare i fenomeni nel letto di Procuste della teoria.

La psicologia oggettiva e molte altre scuole di psicologia contemporanea sono le fasi più recenti di un lungo sviluppo iniziato secoli fa. A partire dalla metafisica di Descartes, l'uomo, il concreto individuo vivente, ha cessato di essere - in teoria - il soggetto dell'esperienza. Una sostanza pensante, la "*res cogitans*", ne ha preso il posto. Proprio questa sostanza incorporea - separata dallo spazio e dal movimento - ha subito una

---

nel regno delle cose fisiche. Non sono né vere né false; semplicemente sono. Chi parla delle dimostrazioni parla allo stesso tempo, implicitamente, del provare un'esperienza vissuta e degli esseri pensanti.

<sup>14</sup> Le carenze sono radicali perché sono l'inevitabile conseguenza del principio teorico. Diventano sempre manifeste ogni volta che le regole del gioco stabilite dalla teoria sono rigorosamente osservate e il fenomeno è pienamente esplorato e rispettato. La comunicazione è un esempio, uno dei tanti. Due esseri che provano esperienze vissute possono incontrarsi, conversare insieme, osservare insieme la stessa cosa. Due sistemi nervosi non possono fare nulla di simile. Due cervelli non possono comunicare, né con metodi diretti né con metodi indiretti. Mentre noi, il mio vicino di casa e io, osserviamo insieme gli stessi eventi, il mio cervello e il suo cervello - o per essere più corretti il Cervello A e il Cervello B - sono attivati da diversi stimoli. Gli agenti fisici sono trasformati in stimoli sensoriali nel momento in cui innescano l'attività dei recettori. Gli agenti fisici trasformati in stimoli agiscono sul sistema nervoso individuale, che nella sua funzione rimane separato e isolato da qualsiasi altro sistema. Non possiamo condividere stimoli. Chiamare "stimoli" luce, suono e calore è un parlare improprio, ed è tanto più improprio quando lo si usa per cose visibili e udibili. Ma questa confusione è del tutto necessaria per nascondere la debolezza di una teoria che sostituisce sistemi nervosi a esseri che provano esperienze vissute. Una psicologia oggettiva che usi l'osservazione, la dimostrazione e la comunicazione non può rendere conto della propria legittimità.

mutazione trasformandosi in “coscienza”. Nel corso del tempo ha via via perso la sua sostanzialità ed è scaduta in un “epifenomeno”, un nobile “nulla” (*no-thing*). All’irrealtà di questa coscienza – il prodotto finale di una lunga catena di metamorfosi metafisiche –, a questa coscienza «una volta così onnipotente da porre in ombra tutto il resto» Freud ha opposto la presunta realtà dell’inconscio e di un Es carico di energia. L’idea freudiana dell’inconscio è stata l’esatto equivalente del concetto mummificato di coscienza, un derivato della metafisica di Descartes. Sostituendo un apparato a degli esseri che provano vissuti, e quindi la coscienza all’esperienza vissuta, Freud ha seguito la tradizione che in ogni sua fase è segnata dalla dicotomia cartesiana di mente e corpo.

La verità, tuttavia, è che l’esperienza vissuta è ancora tanto «onnipotente da porre in ombra tutto il resto», come è sempre stato; sarà così finché uomini e animali esisteranno come organismi individuali. Per arrivare a una comprensione dei movimenti espressivi, bisogna stare attenti a non confondere l’esperienza vissuta con la coscienza, e vigilare che la mente, il sistema nervoso, l’Es non prendano il posto degli esseri viventi che provano vissuti. Per riguadagnare l’autentico tema dell’esperienza vissuta, dovremo rimuovere i detriti storici sotto i quali è attualmente sepolto. Quando questo sarà stato compiuto, la soluzione dei problemi teorici dell’espressione sarà relativamente facile, i paradossi scompariranno e i principi per un ordinamento sistematico delle espressioni si offriranno da sé, cosa che mostrerò in un altro lavoro.