

## Il tatto interno: intervista a Daniel Heller-Roazen

**A cura di Marco Mazzeo**

Università della Calabria  
m.mazzeo@tiscali.it

*Daniel, nel suo ultimo libro The inner Touch (Il tatto interno. Archeologia di una sensazione, Quodlibet, Macerata 2013), lei descrive con cura il processo di rimozione e stravolgimento che ha subito la nozione di «tatto interno». Quanto, secondo lei, questo processo ha contribuito all'emersione, ancora oggi così potente, della nozione teologica di «anima»?*

Per discutere la rimozione della nozione di «tatto interno» sarebbe necessario dire prima qualcosa circa la sua comparsa. Per questa ragione quel che mi preme dire è che il concetto di tatto interno che ho esplorato nel libro è, in misura significativa, una costruzione più che un dato teorico. A partire da materiali molto diversi tra loro che oggi potremmo definire di volta in volta filosofici, letterari, di genere medico o psichiatrico ho cercato di forgiare un concetto filosofico che potesse corrispondere a una nozione attribuita incidentalmente ad alcuni pensatori antichi all'interno di locuzioni che hanno attirato la mia attenzione. Si è detto che alcuni pensatori stoici abbiano chiamato “senso comune” un tipo di tatto interno per mezzo del quale percepiamo noi stessi. La mia ricerca è cominciata a partire dalla semplice domanda: “che cosa potrebbe essere questo «tatto interno»? In che modo possiamo percepire noi stessi per mezzo di una capacità del genere?”. E' questo il modo nel quale mi sono mosso all'interno della filosofia antica, nella quale la nozione di tatto interno appare per la prima volta sebbene in modo piuttosto frammentario.

Tra i pensatori antichi le cui idee e teorie sono entrate a far parte della mia ricostruzione circa il tatto interno, la figura di Aristotele è quella che risulta di gran lunga dominante. Egli sostiene, lo afferma più volte in modo fugace, che esiste una capacità con la quale “sentiamo quel che vediamo e udiamo”. Per Aristotele, si tratta di una capacità dell'anima (*psyché*). Ma questa «anima» non è certo quella cui pensiamo oggi poiché si tratta di un principio materiale che riguarda ogni forma vivente – vegetale, animale e umana. All'interno del suo pensiero, ciò che ho chiamato «tatto interno» appartiene a quella varietà specifica della vita costituita dalla vita animale che Aristotele definisce a partire dalla capacità che la contraddistingue di avere sensazioni. Colpisce che Aristotele non sia affatto turbato dalla possibilità che la coscienza sia una funzione essenzialmente animale. Egli non nega la possibilità di attività immateriali nell'anima; al contrario, a suo modo di vedere, l'intelletto pensa e conosce oggetti materiali senza per questo essere materiale ed è il tratto caratteristico delle anime che non possiedono solo facoltà animali. Per Aristotele, però, il “senso di sentire” è, al contrario, una facoltà propria di tutti gli animali, sia razionali che irrazionali.

Nella storia della riflessione su un senso tanto singolare si può individuare un primo grande slittamento semantico nel periodo ellenistico, più esattamente con gli Stoici, interessati in modo esplicito a elevare l'umano, essere che parla e ragiona, al di sopra degli elementi muti e irrazionali presenti nell'universo. Ma la prima vera e propria cesura circa quel che chiamerei la concezione classico-aristotelica può essere individuata in Agostino di Ippona. Per ragioni che hanno tutte a che fare con la teologia cristiana a quel tempo in via di formazione, nel dialogo sulla volontà Agostino sostiene che sia necessario distinguere tra le capacità percettive degli animali una facoltà a parte, di ordine superiore, propria degli esseri umani che egli chiama – coniando una nuova espressione – “il senso interno”.

Una seconda cesura, ancora più consistente, può essere individuata alle soglie della modernità scientifica e filosofica, quando Cartesio istituisce una suddivisione fondamentale tra quel che egli considera due regioni dell'essere tra loro irriducibili: una cui appartiene ciò che ha estensione ma è inanimato; un'altra cui appartiene l'essere che pensa, rappresenta e dice “Io”. Nella sua fondazione di tutta la conoscenza sulla certezza del soggetto *cogitans*, Cartesio rievoca l'antico “senso del sentire” attribuendo lui però una nuova facoltà rappresentativa che, nelle nuove lingue d'Europa, sarà presto chiamata “coscienza” o “autocoscienza”.

Se dovessi indicare due momenti cruciali per la rimozione del tatto interno, dunque, indicherei Agostino e Cartesio. Ma ci sarebbe molto da dire circa il significato del termine «rimozione»! Mi limito ad aggiungere che, nella prospettiva di *Tatto interno. Archeologia di una sensazione*, queste cesure non sono mai complete. In tal senso, il metodo che utilizzo nel libro è più vicino a quello adottato da Foucault che da Koyré. Ad esempio, il senso interno animale sarà ancora discusso e la nozione troverà nuovi sviluppi a prescindere dalla teorizzazione che avevo trovato in Agostino: Leibniz, pienamente consapevole della portata teorica di quel che stava facendo, pone la questione dell'esistenza di un tipo di consapevolezza sensoriale distinta dal *cogito* che sarebbe appartenuta a tutti gli animali, umani inclusi. Leibniz chiamò questo tipo di sensazione «appercezione», inventando una parola per una facoltà che avrebbe avuto lunga vita in psicologia e in filosofia.

*A suo giudizio, potrebbe essere utile al lavoro archeologico cui sta lavorando scoprire anche il volto esterno del tatto? Il toccare con mano, la capacità di apprezzare tessiture, forme tridimensionali, consistenze della materia?*

Si potrebbe anche dire che, a un primo sguardo, l'idea di un «tatto interno» appare come una contraddizione in termini: come può il tatto, che per definizione apre a qualcosa d'esterno, essere “interno”? E per molti aspetti la teoria del tatto interno si basa su quella del tatto esterno, quello che definiremmo il tatto “normale”, anche se poi la complica. Secondo molti dei pensatori di cui ho parlato nel libro, non è possibile avere accesso al “tatto interno” senza il tatto inteso in senso abituale. Una gran quantità di pensatori del diciottesimo, diciannovesimo e ventesimo secolo, sia fisici che filosofi o fenomenologi ritiene, ad esempio, che abbiamo accesso a un “senso interno” per mezzo dell'incontro attivo con masse solide, sentendo la resistenza di cui facciamo esperienza ogni volta che tocchiamo corpi diversi dal nostro (e, talvolta, anche toccando il nostro stesso corpo). In tal senso, il tatto interno può nascere dal tatto esterno. Ma è pur vero che se il tatto interno può essere distinto dalla sensazione esterna, se ci può essere un certo qual “contatto” nel sentire se stessi anche in assenza di quel che tendiamo a pensare come tatto, allora l'idea di un contatto esterno necessita di essere ripensata: la teoria del tatto interno modifica quel

che, in termini generali, consideriamo essere il tatto. Come ho sostenuto nel libro, a me sembra che in fin dei conti la distinzione tra tatto interno e tatto esterno, seppur possa apparire evidente (anche il titolo del libro potrebbe suggerirlo), non sia davvero sostenibile.

*Secondo lei, qual è il risvolto politico della riscoperta del senso interno e la sua utilità per una lettura critica del tempo presente? Penso a un esempio banale. Leggendo il suo libro, un'associazione appare immediata: il successo rinnovato che sta riscuotendo nella letteratura e nel cinema la figura dello zombie, del walking dead. Negli anni '70 gli zombie sono stati il simbolo della rivincita del Terzo Mondo sul capitalismo coloniale ("voi ci affamate? Allora noi mangiamo voi!"). Forse una lettura contemporanea di questa figura<sup>1</sup> potrebbe centrarsi proprio sulla emersione di un'assenza innanzitutto percettiva, la nostra difficoltà a sentirci vivi, un disordine del "senso comune"...*

Dal punto di vista storico, l'ultimo momento cruciale sul quale si concentra il libro è il primo novecento. Mi sono soffermato su quel periodo perché a me sembra che lì sia emerso qualcosa di importante e di essenzialmente nuovo. Si tratta di qualcosa che è quasi del tutto sconosciuta alle epoche precedenti ma che, a partire dal diciottesimo secolo, cominciò a esser visto sempre più come un fenomeno comune. E' per questa ragione che il fenomeno acquisisce una varietà di denominazioni. Tanto per citare tre dei termini tecnici più diffusi: «anestesia» che indica il senso della mancanza della consapevolezza corporea; «neuropatia» che indica la sensazione di essere percettivamente "storditi"; «depersonalizzazione» il cui significato corrisponde alla consapevolezza, propria in qualche modo di una singola persona senziente, di aver perso il proprio sé. Tutti questi fenomeni sono segni di un insieme di disturbi decisamente moderni che potremmo chiamare "disturbi di insensibilità". Il paradosso è che, quando appaiono per la prima volta, vengono profondamente sentiti, discussi e descritti da scrittori, filosofi, psichiatri e psicoanalisti. Oggi, invece, ciò non accade. Non ci meravigliamo più di come possa accadere che esseri senzienti non riescano a sentire se stessi; di come sia possibile che si cominci a notare che non abbiamo più sensazione del fatto che "vediamo e ascoltiamo"; non ci chiediamo come si dovrebbe considerare questo fatto e quale sia il modo nel quale lo si possa comprendere. Abbiamo di fronte a noi, piuttosto, qualcosa di diverso: tecniche per gestire gli effetti dell'insensibilità quando questa comincia a dar problemi. Sarebbe necessario un libro tutto dedicato allo studio delle varietà specificamente contemporanee di "anestesia" e delle modalità con le quali vengono regolamentate. Sarebbe necessario prendere in considerazione i diversi modi in cui il senso di sentire – e anche il senso di *non* sentire- possa effettivamente essere intorpidito, quasi cancellato. Sarebbe necessario confrontarsi con nuove fenomenologie, nuovi discorsi sulla sensazione e, naturalmente, con nuovi vocabolari diagnostici e psichiatrici. A livello filosofico, il libro parte dalle ragioni in base alle quali presupporre una facoltà tattile per arrivare alle ragioni in base alle quali presupporre una nozione che, seguendo Merleau-Ponty e pochi altri, chiamo "l'intoccabile". Ma, dal punto di vista storico, il libro segue una traiettoria diversa: sottolinea il passaggio dall'idea antica dell'essere umano come "animale estetico" a

---

<sup>1</sup> Una cernita e una lettura del fenomeno compare, ad esempio, nell'articolo di P. Fabbri, *Homo Homini Zombi*, "Alfabeta2", 2013, p. 20.

quel che considero un cambiamento decisivo e relativamente recente sulla base del quale l'essere umano è diventato deliberatamente un "animale anestetico".

*Quale crede sia il rapporto tra senso comune e linguaggio verbale? Qual è il ruolo delle parole? Aiutano la sua focalizzazione o al contrario risultano un ostacolo allo sviluppo del "senso grazie al quale gli esseri animati avvertono oscuramente di essere vivi"?*

Un'archeologia delle sensazioni come quella che ho cercato di scrivere può andare alla ricerca di una "sensazione comune" solo nel linguaggio e, più precisamente, nelle lingue, nella maggior parte dei casi lingue non più parlate o non parlate più oggi come lo erano nei periodi storici sui quali ho concentrato l'attenzione. L'archeologia, in questo senso, implica necessariamente un'attività filologica. Ma è senza dubbio così anche perché le lingue sono loro stesse archivi di percezioni e sensazioni. La teoria della sensazione oggetto del libro è solo una parte di quell'archivio che è il linguaggio. Credo, però, che a tal proposito rimanga molto da dire circa il ruolo che svolgono le parole nel nominare e nel ricordare le sensazioni. E nell'anticipare sensazioni che ancora non abbiamo avuto. Proprio queste, infatti, possono essere quelle di cui più ci importa.