



L'impersonale
Si pensa, si sente, si crea

Philosophy
Kitchen #5

Anno 3
Settembre 2016
ISSN: 2385-1945



L'impersonale
Si pensa, si sente, si crea

L'impersonale

Si pensa, si sente, si crea

5
L'impersonale. Prospettive e implicazioni
Carlo Molinar Min,
Giulio Piatti
Editoriale

A. L'IMPERSONALE. OLTRE I CONFINI DEL SOGGETTO

12
**L'impersonale, tra
persone e cose**
Roberto Esposito

19
Sulla genesi impersonale dell'esperienza
Rocco Ronchi

26
**Buone regressioni.
Meità e impersonalità
alla luce della Nuova Fenomenologia**
Tonino Griffero

39
Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale
Giovanni Leghissa

55
Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida
Francesco Vitale

68
Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta
Ugo Maria Ugazio

77
La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale
Antonio Lucci

B. GENESI

88
Una vita oltre la maschera: Panimmaginario e immanenza
Pierluca D'Amato

102
The Impersonal Superradditive Cosmology
Zornitsa Dimitrova

115
Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem
Gabriele Vissio

C. VITA

130
«Come i cirri delle piante rampicanti». Ruyer e lo spazio dell'impersonale
Veronica Cavedagna –
Daniele Poccia

143
**Una vita come campo
trascendentale imper-
sonale. La ricezione
deleuziana di Ruyer**
Natascia Tosel

D. PROPOSTE

157
**Demons of the An-
thropocene. Facing
Bruno Latour's Gaia**
Federico Luisetti

170
**Istituzione e proces-
si di individuazio-
ne. Per una ecologia
dell'impersonale**
Prisca Amoroso –
Gianluca De Fazio

E. ESTETICHE

184
**L'art, avec et contre
l'être. Levinas-Deleuze**
Pierre Montebello

193
**L'inquietudine bestiale:
The lobster come espe-
rienza dell'impersonale**
Emilia Marra

A. L'impersonale oltre i confini del soggetto*

- 12
L'impersonale, tra persone e cose
Roberto Esposito
- 19
Sulla genesi impersonale dell'esperienza
Rocco Ronchi
- 26
Buone regressioni. Meità e impersonalità alla luce della Nuova Fenomenologia
Tonino Griffero
- 39
Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale
Giovanni Leghissa
- 55
Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida
Francesco Vitale
- 68
Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta
Ugo Maria Ugazio
- 77
La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale
Antonio Lucci

*Atti del convegno svoltosi a Torino il 28 e 29 aprile 2016, organizzato da Gaetano Chiurazzi, Carlo Molinar Min e Giulio Piatti, con il patrocinio dell'Università degli Studi di Torino e del dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, e in collaborazione con *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*. Si desidera qui ringraziare il professor Roberto Salizzoni per il sostegno e i preziosi suggerimenti nel corso delle fasi di organizzazione del convegno.

Buone regressioni. Meità e impersonalità alla luce della nuova fenomenologia

Tonino Griffero

Through an atmospherological approach, primarily inspired by the so-called New Phenomenology (Hermann Schmitz) which construes atmospheres as transmodal and sinaesthetic affordances that permeate the lived space, namely as «ecological» and affective invitations or meanings that are ontologically rooted in things and near-things, the paper defines personal identity with what is perceived, i.e. not with an inner and closed psyche sphere but with what outer and impersonal affects actually produce on the perceiver. So, this identity seems assured, rather than by the overestimated «I», both by the reflective «Myself» and above all by the pathic and bodily-felt «To Me». As a matter of fact, the person, normally being between personal emancipation and personal regression, is really certain of himself, without an infinite regression of self-attributions, only when he goes back to the so-called subjective facts (without stopping at this «primitive presence», of course), which therefore are the only facts which a person can express in his own name. The emphasis put on externalized-impersonalized feelings by this new-phenomenological therefore goes hand in hand, in an apparently contradictory manner, with the importance of subjectivity, of personality, but understood in a non-«egoic» form. Probably neither philosophy nor life itself cannot really do without this oximoronic depersonalized but absolute subjectivity.

ATMOSPHERES

TO ME

PRIMITIVE PRESENCE

ATMOSPHEROLOGY

NEW PHENOMENOLOGY

Non esagerare con l'impersonale!

Quando siamo stesi al sole nella calura estiva o ci abbandoniamo a un profumo che stordisce, il nostro io – qualsiasi cosa questo termine significhi – diviene dapprima vago, fino a perdersi poi nella vastità, se si vuole in quel “sentimento oceanico” le cui conseguenze spersonalizzanti, ma non necessariamente mistiche, avevano com'è noto fortemente turbato Freud. Qualcosa di analogo a queste forme non patologiche di spersonalizzazione può attribuirsi in generale anche al corpo, il cui funzionamento fluido e aggraziato tanto, per fare due esempi molto diversi, nell'atto atletico quanto nella capacità spontanea di prendere sonno è possibile solo quando non lo si focalizza intellettualmente, solo quando, messa a tacere ogni teticità, l'esistenza personale si rivela intermittente al cospetto di un'esistenza “quasi” impersonale, la quale, per dirla con Merleau-Ponty, «per così dire va da sé, alla quale mi rimetto per mantenermi in vita» (Merleau-Ponty, 2003, p. 132). Dunque, in questi e altri casi simili, non certo filosoficamente irrilevanti solo perché quotidiani, l'impersonale non è davvero nulla di enigmatico e di abissale, segnalando semplicemente l'anonimato che necessariamente circonda la piuttosto circoscritta sfera personale, cioè l'«oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo» (ivi, p. 154). Se “c'è del senso”, allora, come Merleau-Ponty instancabilmente ripete, gran parte di esso, e segnatamente quello che funge da sfondo delle figure discrete, è necessariamente di tipo impersonale-anonimo. È qualcosa che quindi non siamo noi a costituire, come del resto aveva intuito anche la fenomenologia, ampliando l'intenzionalità d'atto o tetica in quella fungente e pretetica, come tale conoscibile infatti solo nei suoi esiti *ex post*.

Come si vede, è allora indubbiamente anche possibile sviluppare una filosofia dell'impersonale caratterizzata da un eccezionalmente basso tasso di melodrammaticità metafisica. Il fatto è però che la tradizione occidentale, filosofica, religiosa e naturalistica se l'è fatta troppo facile con l'idea di persona, intendendo con ciò, notoriamente, un luogo interiore e privatissimo, indipendentemente dal fatto che poi lo si chiami anima o coscienza, ragione o mente. Intendendo qualcuno che è tanto “padrone in casa propria” da governare e inibire gli impulsi involontari, la cui centralità nell'esperienza della vita è stata di conseguenza via via sottovalutata. Questo riduzionismo dogmatico non poteva non sollecitare un attacco frontale. E tuttavia sarebbe preferibile non farsi medusizzare, per ragioni polemiche, dalla tesi del completo superamento del personale, magari segnalando, buttandola così in sociologia, che l'odierna flessibilità dei rapporti umani e professionali rende l'elemento personale qualcosa di relativamente superfluo. Non esageriamo: in fondo, e nonostante tutto, a giusto titolo voi vi aspettate che io tenga oggi “personalmente” la relazione “promessa”, e che questa non sia stata scritta da un'altra “persona”, così come, se commettessi un illecito penale, sono certo che sareste pronti, e giustamente, a considerarmi “personalmente” imputabile.

Certo, da chi come me promuove un'estetica patica (Griffero, 2016), fondata sull'essere più soggetti-a che non soggetti-di, ossia sulla necessità di mitigare una razionalità guadagnata paranoicamente per esclusione e rimozione dell'altro da sé, rivalutando per contro la capacità di esporsi alle esperienze vitali involontarie e alla loro invadenza affettiva, è probabilmente legittimo attendersi una riabilitazione anche dell'impersonale. Vale a dire, è legittimo attendersi che io condivida la *Stimmung* che alimenta la campagna contro l'io e la persona, intesi come *fundamentum inconcussum* della filosofia, e, più in generale, come *esca-*

motage narcisistici necessari al piano d'astrazione della razionalità occidentale e come esigenze costrittive ed eteronome di ordine sociale. E tuttavia non credo sia onesto da parte mia dichiararmi sbrigativamente soddisfatto di un modo di pensare che, pur di dare il benservito con un *coup de théâtre* puramente teorico alla concezione trivialmente illuministica della piena autonomia del soggetto, tanto paranoica da considerare automaticamente oscurantistica ogni concessione a quanto semplicemente accade, si vanta di prescindere del tutto da quella che, definita magari più sobriamente come "situazione personale", resta comunque un'irrinunciabile esigenza di ogni autocoscienza (tanto più se filosofico-riflessiva) e dell'esistenza quotidiana, che, per tornare agli esempi di poco fa, della persona necessita perché abbiano senso l'imputabilità e l'atto illocutorio del promettere. Una filosofia dunque meno riduzionistica di quella dominante, che per esempio non punti tutto sul solo pensare (per di più solo intellettualisticamente concepito e incapace di scorgere l'affettivo anche nel cognitivo), né si senta costretta a negare quello che necessariamente (e contingentemente) di volta in volta esclude, probabilmente non ha bisogno di enfatizzare eccessivamente il ruolo dell'impersonale. Una filosofia che quindi non trasferisca al soggetto umano l'autismo divino tipico dell'ottica spinoziana (*causa sui*), senza neppure più la cauzione realistica della cosa in sé kantiana, ma metta invece al centro dei propri interessi precisamente quanto la razionalità introiettiva e prognostica ha di preferenza rimosso come irrazionale e alogico, vale a dire il *Leib* e i sentimenti (Böhme, 2012, p. 13), può benissimo non obbedire all'ingiunzione "filosoficamente corretta" ad aggirare la personalità.

Ho già ricordato il progetto di un'estetica patica. Dove con 'patico' non s'intende ovviamente né il patetico né il patologico, bensì quel coinvolgimento affettivo a cui il percipiente sente di non poter reagire criticamente, e che la nostra cultura da tempi immemorabili si sforza di controllare o addirittura di reprimere, involontariamente testimoniando proprio con quest'ossessione per la distanza cognitiva l'esistenza di un inaggirabile e previo coinvolgimento. Della sfera estetica, nel senso etimologico di *aisthesis*, questo coinvolgimento-afferramento è appunto il fulcro, ben più di quanto lo siano l'arte e la bellezza. Riabilitare filosoficamente la paticità significa allora valorizzare la capacità di abbandonarsi: un talento oggi rarissimo e proprio per questo "criticamente" piuttosto potente. Lo si potrebbe sintetizzare come un "saper essere" veicoli dell'accadere anziché soggetti del fare. Ovviamente incompreso dal dogma razionalistico-postilluministico della sovranità soggettiva e dell'agire finalistico, tale talento estetico consiste quindi nella capacità di accogliere ciò che d'involontario "capita", evitando di trasformare artificiosamente ogni "dato" in qualcosa di "fatto". L'estetica diviene qui una fenomenologia non gnosica ma appunto patica (Straus, 2005). Abbandonata ogni estetica "dall'alto", e di conseguenza retrocesse le opere d'arte (tutt'al più) a casi esemplari della percezione sensibile, essa intende aggirare le frustrazioni causate sia dal trascendentalismo, sempre ostaggio dell'estenuante analisi delle condizioni di possibilità, sia dell'interpretazionismo (ermeneutico e semiotico), ostaggio invece del differimento del senso a scapito della "presenza". Nell'essere il più fedele possibile alla presenza, al modo cioè in cui le "apparenze" risuonano nel nostro corpo vissuto, questa estetica patica si occupa anzitutto dei sentimenti atmosferici e di quelle strane entità (quasi-cose, si veda Griffero, 2013) la cui presenza, pur senza essere oggetti in senso proprio, è potentemente-affettivamente attiva su di noi.

A interessare questo approccio sono soprattutto le nostre esperienze

sensibili ordinarie (ingenue), specialmente se involontarie. Si prendono infatti le mosse da “come ci si sente” alla “presenza” di qualcosa (o quasi-cosa), da “che effetto fa” percepire questa o quella cosa. Non quindi dal problema interpretazionista e costruzionista di come “accedere” al mondo, ma dal senso (nel duplice significato del termine) che ci si dà esternamente sedimentato fuori di noi, e specialmente dalle impressioni generate da entità integralmente coincidenti con il loro apparire proprio-corporeo “in atto” (attivo ed efficace, *wirklich* appunto) e ravvisabili nella risonanza con cui appunto vi reagisce il corpo vissuto. Dinanzi a queste qualità espressive, naturali o artificiali che siano, ma comunque extrapersonali e salienti non nonostante ma proprio perché apparenti ed effimere, un'estetica patica e atmosferologica non può che essere realista (in senso lato). Deve cioè respingere la pigra ipotesi esplicativa di tipo associazionistico e proiettivistico, valorizzando al contrario la relazione cooperativa – il “tra” – tra la percezione e il modo “estatico” in cui cose e quasi-cose tonalizzano emozionalmente, ma appunto impersonalmente, l'ambiente circostante. La declinazione atmosferica da me proposta dell'interdisciplinare *affective turn* consiste nel concepire l'uomo non tanto come autonomo quanto come sovrano e maggiorenne proprio perché educato a esporsi (nel modo giusto) (Böhme, 2008, pp. 188-201), ad accettare i propri deficit e le proprie dipendenze, anziché, pur di nasconder(se)li, rifugiarsi in stati illusori come l'atarassia e l'apatia, l'autarchia e l'autonomia. Meno eterodeterminato da ciò che “capita” di colui che tenta di resistervi, chi si lascia coinvolgere affettivamente può scoprire proprio in questo “abbandono” un'inedita *chance* emancipativa anziché, come pretende il cripto-attivismo di ogni affiliato alla “scuola del sospetto”, una mediazione occulta e per forza di cose alienante.

Ora, non va dimenticato che la chiave di volta di questo *Zwischen* è però sempre il corpo proprio o vissuto (*Leib*), da assumere tanto come un dato pre-personale a cui si deve sottostare, quanto come un compito di cui siamo sempre in parte personalmente responsabili. Occorre riflettere su come imparare a “patire” pre-egologicamente (in modo giusto, appunto), cessando di considerare l'efficienza teleologica una via filosoficamente privilegiata e mettendo profondamente in discussione il “soggetto” e la “persona”: due concetti patologicamente sopravvalutati dalla modernità con le ben note conseguenze negative (dualismo compreso). Ma che cosa ha a che fare, più precisamente, una filosofia del *Leib* e dei sentimenti, concepiti come effusi atmosfericamente nello spazio, con la questione dell'impersonale? Concesso che l'io più che una sostanza è un epifenomeno non del tutto padrone neppure dei propri pensieri, e quindi disponibile a essere svincolato dalla funzione di normatività introiettata che gli è richiesta dalla società (in senso lato), avrà ancora senso contrapporre criticamente a questa soggettività patico-corporea un principio esplicitamente impersonale? Ma procediamo con ordine attraverso varie “stazioni”, volte a sciogliere, alla luce di una riflessività paticamente concepita, l'io sia nel “me” (perceptologico) sia nel “mi” (neofenomenologico).

“Me”

Lo notava già Merleau-Ponty: «ogni percezione si effettua in un'atmosfera di generalità e ci si dà come anonima» (Merleau-Ponty, 2003, p. 292). Pertanto, anziché dire che “sono io a percepire”, sarebbe più esatto dire che “si percepisce in me”. Ma a questa natura necessariamente anonima della percezione si perviene anche con un giro più ampio, per esempio osservando che l'uomo non “acce-

de” affatto al mondo: e questo non perché il mondo gli sia celato, ma, al contrario, perché ne è già da sempre parte, vi è da sempre coinvolto (anche sul piano affettivo e proprio-corporeo). Sottolineato così il carattere teoreticamente fuorviante della metafora stessa dell’“accesso”¹, è preferibile esaminare la percezione non tanto nella sua genesi, come tale metafisicamente ineffabile, o nelle sue condizioni trascendentali, donde una filosofia sempre e solo *interrupta*, quanto nelle sue necessarie e assai più comprensibili conseguenze sul percipiente. Ma proprio nel domandarmi “come sono” quando mi accade di percepire – e cioè quando vivo, vista la piena coestensione di vita e percezione –, all’io subentra il “me”. Il “soggetto *della* percezione” lascia così il posto, letta questa locuzione come genitivo soggettivo nel quadro dell’estetica patica, al “soggetto *alla* percezione”. Scopro così di essere un prodotto dalla percezione, un “me” appunto anziché un io, vale a dire non qualcosa che esiste e poi, tra le altre cose, pure percepisce, ma, al contrario, qualcosa che esiste se e solo se percepisce.

¹ Seguiamo qui in parte l’originale approccio di Wiesing (2014).

In altri termini: la persona percipiente si scopre dunque essenzialmente costituita dall’impersonalità della percezione, si rende conto di co-appartenere alla situazione percettiva che lo determina coinvolgendolo in una relazione partecipativa (in senso letterale) la cui a-direzionalità intenzionale rende relativamente impersonale. Il percipiente si scopre costretto, in un certo senso condannato, alle sue stesse percezioni, in forza delle quali esiste in un certo modo e non in altri (sui quali può tutt’al più fantasticare). In breve, egli si rivela assoggettato a un piano impersonale che risulta anteriore alla soggettività tradizionalmente intesa e che lo obbliga ad ammettere l’esistenza presente e indubbia del percepito. “Condannato” a essere certo di quanto percepisce, al cui medesimo mondo partecipa proprio-corporealmente e affettivamente, egli non può non riconoscere il carattere in linea di principio pubblico (intersoggettivo) del percepito come pure la propria identità nello spazio e nel tempo (pena l’impossibilità stessa di rilevare il mutevole). In breve, come sintetizza Lambert Wiesing,

che io abbia un corpo proprio, che io possa subire affezioni, che io sia visibile, che io abbia un’identità nello spazio e nel tempo, che io non sia solo nel mondo: tutti questi non sono fatti contingenti del mondo ma per un percipiente delle certezze necessarie *a priori*. (Wiesing, 2014, p. 148)

Già su questo piano fenomenologico, ancora relativamente estraneo a una prospettiva corporeo-affettiva, si può ben dire allora che l’identità personale, in quanto coincidente con ciò che percepiamo e abbiamo percepito, pare prodotta piuttosto dall’effetto dell’impersonale sul “me”.

“Mi”

Voglio avvertirvi subito: non dite mai a qualcuno che sapete come si sente, a meno che in quel preciso istante non vi stiate pugnalandolo con lo stesso identico coltello nello stesso identico punto nello stesso identico cuore in cui si sta pugnalandolo lui. Perché se non si verificano queste condizioni, allora non potete sapere come si sente. A stento posso dirvi come mi sono sentito io... (Ford, 2008, p. 250)

Ma più profondamente del “me”, cui seguendo Wiesing si perviene con una riflessione tutto sommato ancora prevalentemente cognitivista, a detronizzare l’io è però il “mi”, ossia quell’“a me”, la cui forma dativa, ma più precisamente mediale, riferita cioè a un’ontologia (e a una grammatica) a metà strada “tra” attivo e passivo, ² ha indubbiamente il merito di sottolineare una relazione con l’alterità assente nel solipsismo egologico. Anche la persona cui ci si riferisce col “mi” è anzitutto coinvolta: prima di diventare un io, il “mi” segnala appunto che essa, che non è quindi ancora propriamente ciò che s’intende con ‘persona’, è toccata e coinvolta da ciò che accade. Lungi dall’auto-fondarsi, questa sorta di persona pre-personale trova infatti il proprio fondamento in qualcosa che essa non è (ancora) e che, piuttosto, le accade o le si presenta involontariamente. Nel quadro di questa ontologia “di sbieco”, abbozzata in anni recenti da Gernot Böhme, si può dire che chiunque provi, immagini o pensi qualcosa prende sempre le mosse da una qualche “comozione” coinvolgente, fosse anche solo dalla scoperta imprevista che qualcosa non è come sembra. La già accennata ontologia mediale esprime il fatto che, se è passivo nell’abbandonarsi a ciò che capita, il percipiente è però anche attivo, quanto meno nella misura in cui accetta di esporvisi senza tentare paranoicamente di evitarlo. Come osserva Merleau-Ponty a proposito della percezione dei colori: «Di colpo il sensibile prende il mio orecchio o lo sguardo, io abbandono una parte del mio corpo, o anche il mio corpo intero, a quella maniera di vibrare o di riempire lo spazio che è il blu o il rosso» (Merleau-Ponty, 2003, p. 288).

Già percependo il colore, per restare a questo esempio, dunque mi spersonalizzo, ritorno cioè all’impersonalità anonima e fungente che precede l’io. Ma si tratta, a ben vedere e paradossalmente, del condizionamento impersonale di una soggettività però assoluta. Infatti

la percezione diventa soggettiva solo quando entra in gioco l’elemento pativo, nella misura in cui cioè nella percezione al percipiente accade qualcosa, se egli patisce qualcosa ed è percettivamente coinvolto. È infatti nel coinvolgimento e solo in esso che io sono insostituibile. Nelle mie azioni altri mi possono sostituire, ma non in ciò che mi accade e patisco. È anche per questa ragione che, come radice della soggettività, il «mi» è più fondamentale dell’io. (Böhme, 2010, p. 123)

Se percepire implica l’auto-datità del percipiente, vale a dire l’essere afferrati nella propria presenza proprio-corporea da una presenza estranea, la metamorfosi dell’io nel “me” non dice ancora quanto esprime invece il “mi”. Anziché al modello riflessivo (dello specchio, in senso letterale o meno) e a quello del riconoscimento – laddove il primo presuppone una pregressa familiarità con sé e il secondo sancisce un’eccessiva dipendenza dagli altri –, è a quello dell’auto-datità coinvolta e *leiblich* (Böhme, 2012, p. 36) ³ che bisogna qui guardare. Potremmo parlare qui anche di auto-affezione, vale a dire di quel momento che integra e unifica la situazione altrimenti normalmente “insulare” del sentire *leiblich*, e che, per esempio, “mezza” nel neonato, grazie a un improvviso dolore, quanto del suo pie-

² Per un’esposizione e una (parziale) critica di questo “pensiero obliquo” (da ultimo Böhme, 2012, pp. 188-193), si veda Hoffmann (1998).

³ A dolore, costituzione proprio-corporea, biografia, lingua, ma inspiegabilmente (Böhme, 2012, p. 37) non alle mentalità, forse intese da lui ancora troppo in modo disincarnato.

de fino a poco prima gli appariva niente più che un estraneo oggetto d'interesse: una meizzazione la cui totale assenza caratterizza invece l'anosognosico, il quale sente il proprio piede tanto topologicamente estraneo quanto il foglio di carta o la matita, riconoscendolo come proprio, con stile cosalizzante perfettamente cartesiano, solo astrattamente, per esempio guardandosi allo specchio (Fuchs, 2000, p. 98 sg.). Del resto, quando ci si sforza di non circoscrivere il percepire al percepire cognitivamente orientato, oculocentrico e distale, ma con esso s'intende piuttosto "come ci si sente" (coinvolti) nel percepire quel che si percepisce, è inevitabile che il percepire implichi anche sempre il co-percepire la (qualità della) propria esistenza.

L'uomo senza attributi: i fatti assolutamente soggettivi (e quindi impersonali!)

Certo, si potrebbe obiettare che non è necessario chiamare in causa il coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo per legittimare l'identità, essendo sufficiente per l'identità coincidere con i propri attributi. Ma questo sì che sarebbe un salto mortale, giacché, come si evince dagli argomenti spesso ribaditi da Hermann Schmitz, per sapere che certi attributi, perfino certi pensieri, sono identici a me (*cogito* cartesiano compreso) – identità relativa – devo già presupporre di essere in grado di prendere me per me stesso, di avere già coscienza di me. Nell'identità cui si perviene per autoattribuzione manca infatti pur sempre il passaggio definitivo, quello che prova che sono proprio io a identificarmi con gli attributi, che le diverse proprietà (il mio essere un caso di vari generi come i professori, i maschi, gli abitanti di Roma ecc.) sono proprio io ad averle e non altri (cosa ipoteticamente sempre possibile), ⁴ o che essi, pur esistendo, non sono qualcosa che nessuno avrebbe (è la situazione per cui, come obiettava Lichtenberg a Cartesio, non "io penso" si dovrebbe dire, ma tutt'al più "si pensa", analogamente a come si dice "tuona", "neve", "piove"). ⁵ Detto in termini più astratti: l'autocoscienza riflessiva, pena un regresso all'infinito del processo autoattributivo, può avviare i necessari processi di sussunzione sotto generi solo in quanto presuppone una precedente e inconsapevole familiarità con sé, una riflessività più originaria che, appunto perché non cognitivo-attributiva, va concepita piuttosto come una certezza affettiva. Non come un sapere, notoriamente per principio rivedibile, ma come un *tua res agitur!*

Il punto neofenomenologicamente qualificante è qui anzitutto la distinzione ontologica e non solo epistemica tra fatti soggettivi e fatti oggettivi. Cioè tra quei significati che una sola persona può esprimere usando il proprio nome, e quelli che invece chiunque può esprimere, posto che conosca il fatto e abbia la necessaria competenza linguistica, e che però, pur riferendosi al medesimo uomo, non contengono quello che quell'uomo realmente è. Schmitz, nel dire che «il soggettivo non consiste [...] in una posizione sul terreno dei fatti oggettivi (soggettività relazionale) bensì in una realtà di altro genere, la realtà dei fatti soggettivi per qualcuno» (Schmitz, 2005, p. 6), intende infatti sostenere che solo i fatti (o significati) soggettivi esprimono quello che realmente noi siamo e fanno di noi (quando non li ignoriamo, s'intende) dei soggetti consci, indipendentemente dal fatto che tali fatti soggettivi precedano la loro neutralizzazione in fatti og-

⁴ «Devo già sapere che sono io colui che viene contrassegnato al fine di avere un relato per la mia autoattribuzione» (Schmitz, 2015, p. 175).

⁵ E in queste dimensioni quasi-cosali non c'è ovviamente un soggetto posto prima e dietro l'evento (Griffero, 2013).

gettivi, o di questi ultimi rappresentino piuttosto un (salutare) momento di crisi. Solo quand'è coinvolto, il soggetto può dire "io" con quel *surplus* di senso che, garantito dal "mi", è sempre affettivo ed *embodied*, e non banalmente contenutistico, come invece nei fatti oggettivi.

Ora, la persona è secondo Schmitz indubbiamente un avente-coscienza dotato della facoltà dell'autoattribuzione. Ma può identificare qualcosa con se stesso, evitando così la fallacia del regresso all'infinito, solo grazie a un'autocoscienza pre-personale che non ha bisogno né d'identificazione né di auto-attribuzione, fondandosi piuttosto sul coinvolgimento affettivo o, se si preferisce, sui fatti soggettivi, i quali sono allora ben di più che mere proprietà di un sé, che qui, per così dire, appare sciolto come il sale nell'acqua (Blume, 2003, p. 33). Mentre gran parte delle mie attività irriflesse non sono propriamente mie, un sentimento che mi aggredisca atmosfericamente dall'esterno e affetti il mio *Leib* resta, nonostante il suo carattere coercitivo e inizialmente impersonale, **6** qualcosa di necessariamente mio, un fatto per così dire solo "in prima persona". Si potrebbe anche parlare qui, come già in un caso almeno pare abbia fatto Husserl stesso, **7** appunto di "meità" (Schneider, 2004, p. 93), intendendo con ciò l'impronta dei fatti esprimibili unicamente in prima persona, differenti da quelli oggettivi o neutrali non tanto per il contenuto quanto per il fatto che io e solo io posso affermarli a nome mio. Fatti – ribadiamolo – che, pur essendo soggettivi, **8** sono "fatti" in senso pieno proprio perché più incontestabili e urgenti (come il dolore, un'emozione ecc.) di un fatto meramente cognitivo. Ma proviamo a seguire il più ampio ragionamento di Schmitz.

6 Si tratta di una situazione olistica, tanto irriducibile a un singolo oggetto come sua causa che (come nel caso del vento) la si percepisce di fatto solo nei suoi effetti (Ogawa, 2001, pp. 117-119), quasi fosse una sorta di pansfera (uno dei sensi del temine cino-giapponese *ki*) in cui io e mondo sono perfettamente fusi. Si veda anche Hisayama (2014, p. 42 sgg).

7 Secondo quanto riferito da Landgrebe: «La scoperta del mio precede la scoperta dell'io» (Landgrebe, 1974, p. 478).

8 Una nozione che suona ovviamente come una *contra-dictio in adjecto* solo per una forma mentis totalmente colorizzata dalle scienze naturali.

La possibilità di essere coscienti di sé senza identificare qualcosa con sé si fonda quindi su quanto segue: i fatti del coinvolgimento affettivo già nella loro mera realtà effettiva, indipendentemente cioè dal contenuto loro ascrivibile, portano per l'avente coscienza l'impronta dell'essere-per-lui in quanto fatti per lui soggettivi. Il che è possibile solo se essi includono colui per il quale essi esistono. Egli deve darsi in quei fatti stessi, essere loro identico, pur senza identificazione. L'identità di cui ora parliamo è l'identità assoluta, l'opposto della diversità, e non ancora l'identità relativa di qualcosa con qualcosa con cui lo si identifica. L'identità assoluta, il fatto di essere questo (e non quello), non è qualcosa di ovvio [...] Nell'identità assoluta, che non ha bisogno di alcuna identificazione, qualcuno è in grado di riconoscere se stesso se ciò che gli capita coincide palesemente, senza margini di scelta e senza comparazioni, con sé, ossia con colui a cui questa cosa capita. Ciò che avviene quando si trasalisce, quando si ha una violenta contrazione proprio-corporea, dinanzi all'improvvisa irruzione di qualcosa di nuovo, ad esempio quando ci si spaventa, quando affiora un dolore sconvolgente, quando si subisce un colpo violento o una folata di vento, quando si riceve una botta in testa o ci si sente mancare il terreno sotto i piedi. In tali circostanze i cinque momenti (*qui, ora, essere, questo stesso, io*) vengono inevitabilmente e necessariamente a coincidere, mentre si perde l'orientamento al punto che viene a mancare ogni contrassegno grazie a

cui identificare qualcosa con qualcosa d'altro da questo o quel punto di vista. Definisco questo evento *presenza primitiva*. Vi si riallaccia la soggettività dei fatti soggettivi del coinvolgimento affettivo, perché nella presenza primitiva si ritrova, senza identificazione, colui per il quale questi fatti sono soggettivi. Ma, come si è già detto, è su tali fatti che si fonda la possibilità dell'autoattribuzione, altrimenti priva di qualsiasi relato. La persona, ossia l'avente coscienza che dispone della facoltà dell'autoattribuzione, è quindi possibile solo mediante la presenza primitiva. (Schmitz, 2009, pp. 53-54)

Ovviamente dobbiamo qui prescindere dalla teoria neofenomenologica del presente primitivo. C'interessa qui solo ricordare che la riflessività dell'io, che nella sua accezione comune (dicendo, per esempio, "io sono triste") già comporta una distanza dalla situazione affettiva, è possibile solo se presuppone la precedente riflessività inconsapevole del "mi". Ma allora è lecito affermare che il "mi" presupposto dalla persona è sia impersonale sia radicalmente soggettivo, una sorta di Ur-soggetto del quale l'identità personale-auto-attributiva è una neutralizzazione non meno della distinzione dell'altro da sé (Fuchs, 2000, p. 130). In questo senso, contraddicendo il vincolo linguistico indogermanico,

la parola «mi» [è] da intendere non tanto come pronomi quanto piuttosto come un avverbio (un po' come «qui» e «ora»), il quale non denomina una cosa, ma caratterizza un *milieu*, così come anche con la parola «qui» non ci si riferisce a una cosa («il qui»), bensì a ciò che è qui, nel *milieu* immediatamente vicino. (Schmitz, 1994, p. 15)

Ma in che modo il "mi" dell'identità assoluta (soggettività pre-personale) diventa l'io personale inteso nel senso comune del termine? Attraverso lo sviluppo dei cinque lati (e ovviamente in specie di uno di essi, quello dell'io) secondo Schmitz originariamente fusi nel presente primitivo (qui/spazio, ora/tempo, essere/non essere, questo/identità relativa, io/l'estraneo). È la direzione che neutralizza (anche linguisticamente) la soggettività dei significati o, per meglio dire, la significatività internamente diffusa in una situazione. Essere persona, detto in breve, significa qui accedere all'impersonalità propria dei fatti neutrali, acquisire, in virtù di quella che Schmitz non a caso definisce "emancipazione personale", l'abilità sinergica di neutralizzare i significati e insieme singolarizzare il mondo (intendendo con ciò sia l'avente-coscienza sia le cose con cui egli entra in contatto). Ma non basta, perché a questo livello si presenta un'ulteriore distinzione, che non esclude molteplici zone grigie intermedie, tra il mondo personale proprio, cui afferisce – è la cosiddetta situazione personale, che è poi ciò che Schmitz sostituisce globalmente allo psichico – tutto ciò a cui la persona tende o da cui si difende, e il mondo personale estraneo, formato da tutto ciò che sbiadisce nell'anonimo e nell'estraneo.

Come si è già ricordato, alla vita proto-identitaria del presente primitivo estranea a identificazione e riflessione, la persona conscia e autoattributiva può però per fortuna ancora sempre regredire per mezzo del coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo, come nel caso, per Schmitz sempre esemplare, dello spavento e del dolore. ⁹ Solo il collasso delle dimensioni orientative dischiudesi con l'emancipazione personale a causa di una certa "comunicazione proprio-corporea", particolarmente quella che sfocia

⁹ «Senza la ricettività per ciò che spaventa non esisterebbero persone che possano assumere qualcosa come se stesse» (Schmitz,

“catastroficamente” nel riso e nel pianto, ma anche quella instaurata con sentimenti (atmosferici *in primis*) come vergogna e ira, disperazione e soddisfazione, permetterebbe dunque alla persona una “sana” regressione al presente primitivo e con ciò a una integrale ri-soggettivazione. Questa “regressione personale” annacqua nuovamente la distinzione tra il proprio e l'altrui e, laddove l'emancipazione esplica, essa viceversa re-implica, cioè torna dai significati singoli all'interna significatività diffusa tipica di quelle situazioni olistiche per le quali a quest'altezza è perfino improprio parlare di realtà in senso pieno. **10** La persona oscilla dunque sempre, **11** ora simultaneamente ora in successione, tra emancipazione personale e regressione personale, a seconda cioè che – dov'è evidente il significato solo relativo e posizionale dei due stati – rispettivamente ascenda o discenda di un grado all'interno di questa fluida dinamica. Alla persona, intesa come identificazione con qualcos'altro, posta come si è visto tra una piena neutralizzazione (spersonalizzazione) e una ri-soggettivazione (pre-personalizzazione), si arriva dunque sempre troppo tardi. Ma è chiaro che per noi è soprattutto la quanto meno iniziale ingovernabilità razionale dei sentimenti atmosferici – e osservarli neutralmente o, peggio ancora, governarli equivarrebbe a non esperirli affatto – a dare l'avvio alla regressione personale, vale a dire al pre-personale.

2005, p. 13). Essere un corpo vissuto significa infatti per Schmitz poter essere messi alle strette, addirittura potersi spaventare.

10 «La realtà sorge all'improvviso con lo spezzarsi della durata nel presente primitivo (quando ad esempio un improvviso e intenso rumore sveglia di soprassalto dal vegetare)» (ivi, p. 29).

11 Donde un'insuperabile e latente isteria dell'uomo (Schmitz, 1997, p. 173; si veda anche Stepath, 2006, p. 124).

La soggettività (assoluta) impersonale

Come si sarà capito, la Nuova Fenomenologia esige che per fare filosofia ci si alzi dalla scrivania, o ci si allontani dalla stufa “alla tedesca” di cartesiana memoria, per affrontare la concretezza delle esperienze vitali ordinarie. Nel farlo, ci si accorgerà immediatamente e in modo “scottante” che di ciò che sentiamo come delle “irritazioni” sarebbe assai artificioso continuare a dubitare. Ci si renderà conto, per esempio, che i sentimenti e le emozioni non vivono segregati in un chiuso mondo interiore, ma sono diffusi nello spazio che ci circonda. Come del resto pensava l'uomo greco arcaico, quale emerge per esempio dall'Iliade: esposto al concerto di impulsi e sentimenti esterni (in questo senso atmosferici) e non ancora diventato, come accadrà da Platone innanzi, il dubbio padrone di una casa altrettanto dubbia (la psiche come sfera interna privata), l'uomo arcaico non sentiva affatto il bisogno di spiegarsi come poter accedere al mondo esterno, quanto meno per controllare l'attendibilità dei propri sensi. A differenza dell'uomo successivo, costantemente impegnato a rivendicare e a difendere questa sua proprietà psichica, egli sentiva di trovarsi già sempre in un'inestricabile comunicazione *leiblich* col mondo.

Se le atmosfere sono dunque sentimenti diffusi nello spazio (Griffero, 2013) e che aggrediscono dall'esterno la persona, investendo in modo diversamente qualificato le sue isole proprio-corporee, vale a dire le componenti non precisamente localizzabili e relativamente variabili del corpo vissuto (qui concepito, ribadiamolo, come perfetta cassa di risonanza dell'affettività cui si è esposti), si potrà ben dire che, nella loro invadenza quasi-cosale, esse sono un elemento impersonale attivo su parti altrettanto relativamente impersonali del corpo vissuto. Incarnando quell'affettività che, a torto, la tradizione occidentale ha in-

troiettato, pur di far emergere (nonché rendere possibile e gestibile) qualcosa di relativamente convenzionale come la persona, esse sono allora di fatto un impersonale che precede la persona, alla quale infatti costantemente rammenta di non poter (più) pretendere di essere padrone in casa propria: o, meglio, in quella che essa presume erroneamente come propria.

La concorrenza atmosfericamente indotta tra angustia e vastità — questa la polarità fondamentale dell'intero alfabeto neofenomenologico della *Leiblichkeit* — non è dunque necessariamente ancora qualcosa di personale: anche i neonati e gli animali sono infatti coinvolti affettivamente senza essere delle persone, vivono i fatti soggettivi coscientemente, senza essere dei soggetti né essere coscienti di esserlo (Schmitz, 1996, p. 26), poiché la loro soggettività va pensata piuttosto solo come un *milieu* specificamente tonalizzato di stati di cose, programmi e problemi, come una situazione la cui significatività è ancora internamente (caoticamente) diffusa. Pensiamo a quando si ride, per esempio. Ebbene, ciò di cui si ride pertiene al livello cui si regredisce, mentre chi ride pertiene al livello emancipato, al quale sa infatti di poter sempre far ritorno dal piano della regressione, così come, quando si parla, si segue una *routine* linguistica che, se nella sua fluidità pertiene al presente primitivo, nei suoi contenuti dipende invece dalla singolarizzazione ed esplicazione possibile solo nel presente sviluppato.

Ma — va notato — anche il *Leib*, nella sua qualità di *Nullpunkt* della soggettività assoluta, è qualcosa di pre-personale. Col che si può ben dire che la crociata neofenomenologica in favore dell'esternalizzazione-impersonalizzazione dell'affettivo vada di pari passo, in modo solo apparentemente contraddittorio, con l'enfasi sulla salienza della soggettività, se si vuole anche della personalità, ma intesa qui in una forma tanto assoluta da avere ben poco di ciò che si intende normalmente con "persona". In questa (crediamo) originale prospettiva la soggettività non è quindi più la terra in cui esiliare tutto ciò che, per vaghezza e complessità, cade sotto il rasoio riduzionista, bensì la sfera delle situazioni soggettive per colui che, quale che sia il suo "stile", ¹²

è veramente cosciente della propria specificità solo quando lascia lo stadio emancipato e ri-accede a quello del presente primitivo. Dal punto di vista della Nuova Fenomenologia, il presente sviluppato quale condizione di possibilità della persona non è infatti che uno stadio labile e "fortunatamente" mai acquisito una volta per tutte, un fenomeno ambivalente nella sua irrisolvibile decisione rispetto a personalità e pre-personalità, ma il cui profilo sostanziale dipende comunque sempre dal non potersi mai distanziare del tutto dai fatti soggettivi e per questo dotati di una validità vincolante (le atmosfere incluse), da quell'impersonale o pre-personale che, alla stregua di un *iceberg*, funge con estrema precisione in ogni (erroneamente sottovalutata) *routine*.

Per concludere: stando a questo approccio, che combina Nuova Fenomenologia ed estetica patica, si potrebbe affermare che all'impersonale, inteso come sviluppo estremo di quella neutralizzazione e singolarizzazione personale che rende possibile qualsiasi prestazione strettamente cognitiva, occorre contrapporre quell'impersonale che coincide invece con la soggettività assoluta (tale, come si è visto, perché non meramente posizionale). ¹³ E non potrebbe essere diversamente in un contesto che ridefinisce, programmaticamente, la filosofia come autoriflessione dell'uomo su come egli "si trova" nel proprio ambiente a causa dell'im-

¹² Per esempio: orgoglio, ironia, imperturbabilità stoica, sobrio realismo ecc. (Schmitz, 1990, p. 155).

¹³ Un raddoppiamento dell'impersonale in un senso diverso intravisto già da Merleau-Ponty, per il quale «il nostro essere al mondo è infatti il portatore concre-

barazzo di “come vi si trova”. Si può parlare qui di ri-soggettivazione spersonalizzante, beninteso, unicamente perché Schmitz esclude che costituiscano un mondo interno-psichico privato né la soggettività assoluta né la situazione personale, concepite piuttosto, pur nella loro diversità, come dei partner esterni esigenti e stimolanti. Una concezione più comprensiva della ragione, in definitiva, nella quale l'io riassorba compensativamente nella forma del “mi” il suo altro (corpo vissuto, affetti, natura), ci pare renda relativamente spuntata l'arma agitata dagli apologeti dell'impersonale. E questo perché la persona in un certo senso non esiste mai stabilmente, stimolata da un lato dall'impersonale oggettivante e sedotta dall'altro dal presente primitivo cui regredire “mezzandosi”.

to» di un «duplice anonimato», quello della «generalità assoluta» (socialità) ma anche quello della «individualità assoluta» (Merleau-Ponty, 2003, p. 572).

Ed eccoci al punto, dunque. Prestare attenzione all'impersonalità o, meglio, alla pre-personalità assolutamente soggettiva significa non disconoscere l'esperienza della vita quotidiana a vantaggio di una qualche suggestiva ipotesi teorica “sedentaria”, troppo spesso indulgente con il riprovevole espediente – inaccettabile perfino in filosofia – del “tanto peggio per i fatti!”. La lucida consapevolezza del fatto che nella nostra vita molte cose non siano affatto nostre non comporta alcun disinteresse verso ciò che può esserlo e col quale speriamo pur sempre di contribuire al “senso” anonimamente sedimentato che incontriamo nel nostro essere-al-mondo. Proviamo a dirlo con l'enfasi della letteratura.

Non è forse questo il più grande sogno pre-postumo di tutti noi? Che la notizia della nostra fine prematura colga tutti così impreparati che donne bellissime debbano lasciare cene eleganti per starsene un po' sole, mentre i loro poveri mariti si guardano attorno confusi; che uomini adulti si scoprano incapaci di finire i loro commenti post-prandiali al circolo del golf perché sono troppo scombussolati. Che i bambini si sveglino in lacrime. Che i cani ululino, che i segugi si mettano ad abbaiare. E tutto perché qualcosa di essenziale e ineffabile è stato cancellato dalla faccia della Terra, e il mondo lo sa e non si consola. (Ford, 2008, p. 62)

Troppo melodrammatico? Troppo metafisicamente soggettivistico? Può darsi, ma forse non del tutto inadeguato all'impegno esistenziale di tutti noi. Persino di coloro che, standosene tranquillamente alla scrivania però, dichiarano di prescindere dalla persona e di volgersi all'impersonale, ma poi, nella vita reale, contraddittoriamente, si pensano pur sempre biograficamente. E magari finiscono pure per scrivere una propria enfatica autobiografia.

Bibliografia

- Blume, A. (2003). *Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz*. Freiburg-München: Alber.
- Böhme, G. (2010). *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Id. (2008). *Ethik leiblicher Existenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Id. (2012). *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*. München: Fink.
- Ford, R. (2008). *Lo stato delle cose*. Milano: Feltrinelli.
- Fuchs, T. (2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Griffero, T. (2010). *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2013). *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*. Milano: Bruno Mondadori.
- Id. (2016). *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*. Milano: Guerini e Associati.
- Hisayama, Y. (2014). *Erfahrungen des ki – Leibessphäre, Atmosphäre, Pansphäre*. Freiburg-München: Alber.
- Hoffmann, G. (1998). Das menschliche Sein als mediales. In M. Hauskeller – C. Rehmann-Sutter – G. Schieman (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme* (pp. 338-354). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Landgrebe, L. (1974). Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre. *Tijdschrift voor Filosofie*, 36, 466-482.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Ogawa, T. (2001). *Grund und Grenze des Bewusstseins. Interkulturelle Phänomenologie aus japanischer Sicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Id. (1994). Wozu Neue Phänomenologie?. In M. Großheim (Hg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion* (pp. 7-18). Berlin: Akademie Verlag.
- Id. (1996). *Husserl und Heidegger*. Bonn: Bouvier.
- Id. (1997). *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Id. (2011). *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Id. (2015). *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg-München: Alber.
- Schmitz, H. – Sohst, W. (2005). *Im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*. Berlin: Xenomoi.
- Schneider, K. (2004). *Psicopatologia clinica*. Roma: Giovanni Fioriti Editore.
- Stepath, K. (2006). *Gegenwartskonzepte. Eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Analyse temporaler Strukturen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Straus, E. (2005). Le forme della spazialità. Il loro significato per la motricità e per la percezione. In E. Straus – H. Maldiney, *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia* (pp. 35-68). Milano: Mimesis.
- Wiesing, L. (2014). *Il Me della percezione. Un'autopsia*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Alberto Giustiniano
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Andrea Michael Chiarenza
Samuel Re
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

