

Fisiognomica: la figura analogica dell'unità tra anima e corpo

Giampaolo Ghilardi

Istituto di Filosofia dell'Agire Scientifico e Tecnologico, Università Campus Bio-Medico Roma
g.ghilardi@unicampus.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-11

Sommario

La fisiognomica, dal Greco physiognomia, φύσις (phūsīs, natura) e γνώμη (sen-tenza/giudizio), indica l'antica scienza di riconoscere il carattere morale di una persona partendo da alcuni tratti somatici ritenuti, per via di giudizio induttivo, più significativi di altri. Nei secoli questa pratica passò dall'essere una disciplina accettata con un proprio statuto epistemologico specifico ad una pseudoscienza. Ad oggi, nonostante l'as-senza di una sua fondazione teoretica, essa viene implicitamente adottata nelle scienze biometriche, tra queste le tecniche di riconoscimento facciale sono un utile esempio per comprendere come di fatto essa sia ancora operante a livello pratico.

Aristotele coniò un tipo specifico di sillogismo, il sillogismo fisiognomico, per spie-gare questo genere di inferenza dove le premesse non sono di natura certa, ma proba-bilistica. Ciò che intendeva lo Stagirita con il verbo φυσιογνωμονεῖν physiognomein (fisionomizzare) è l'abilità di trarre giudizi su stati mentali umani a partire da carat-teristiche tipiche di altri animali, nei quali spesso determinate connotazioni fisiche si accompagnano a stati comportamentali specifici.

La fisiognomica dunque si occupa di segni. Perché i segni siano veri occorre che la relazione tra di essi e i referenti sia sicura, occorre cioè che corpo e anima siano strutturati secondo una certa convergenza tale per cui al variare dell'uno corrisponda il variare dell'altra. Da qui la domanda: quale relazione intercorre tra il mutamento del corpo e quello dell'anima? È il primo che determina il mutamento della seconda o vice-versa? O forse esiste un elemento precedente ad entrambi che determina il simultaneo mutamento dei due elementi?

Nelle moderne teorie dei segnali, normalmente adottate come architettura concet-tuale delle tecniche biometriche, si usa per lo più un modello di corrispondenza di tipo uno a uno. In questo lavoro propongo un diverso percorso razionale che fa perno sulla nozione di analogia per articolare la via di accesso da una dimensione, quella corporea, all'altra, quella psico-emotiva.

Parole chiave: Fisiognomica, Analogia, Aristotele, Biometrie, Lavater, Lichtenberg

Abstract

Physiognomy, from the Greek physiognomia, φύσις (nature) and γνώμη (rule), refers to the ancient science of determining someone's innate character on the basis of their outer appearance, and hence observable bodily features and characteristics¹. Epistemologically, over time this practice has ranged from being an established and acceptable discipline to a pseudoscience. Despite the lack of a proper theoretical foundation, it is at the core of renowned scientific disciplines. Biometrics technology represents an interesting current example, for new facial recognition techniques rely upon it.

Aristotle conceived it as a specific kind of syllogism, the physiognomic syllogism, where the premises are not certain but only probable. What Aristotle means by φυσιογνωμονεῖν physiognomein is the inferring of mental characteristics in men based on the presence in them of physical characteristics which in other animals go constantly with those mental characteristics.

Physiognomics therefore deals with signs. For signs to be true, certain parts of reality — specifically, body and soul — must be structured in a certain 'sympathetic' way by nature such that they change together². This concept leads to the question: what is the relation between change in the body and change in the soul? Is it the former that moves the latter, or the other way around? Or perhaps a common and prior cause changes them simultaneously. These questions are usually not investigated. In the field of biometrical recognition, for example, bodily traits are simply collated with character traits or states of mind.

In this paper, I propose to explore how physiognomics can indicate a different path of scientific reasoning, grounded in analogy rather than univocal correspondence.

Keywords: *Physiognomy, Analogy, Aristotle, Biometrics, Lavater, Lichtenberg*

INDICE

1	Introduzione	160
2	Il modello zoognomico	162
3	La fisiognomica	165
4	L'analogia del volto	167
5	Conclusione	169
	Note	172

1 INTRODUZIONE

Sebbene la fisiognomica sia stata allontanata dalla porta delle scienze nel XIX secolo a partire dalla severa critica di Hegel, il quale sosteneva non esserci alcun rapporto necessario tra le espressioni e il contenuto psico-emotivo che queste possono veicolare³, essa è rientrata dalla finestra della tecnologia attraverso le diverse tecniche biometriche⁴ che fanno del riconoscimento facciale il proprio oggetto di ricerca.

Gli algoritmi di riconoscimento automatico dei volti oggi infatti sono numerosi e mirano ad identificare le caratteristiche fisiognomiche più salienti all'interno di ambienti o immagini prestabilite progettati proprio per i compiti di riconoscimento⁵. Non solo, mentre l'antica fisiognomica non andava oltre una generica correlazione tra tratti somatici e aspetti caratteriali, oggi le tecniche di riconoscimento biometrico hanno l'ambizione di identificare le persone, il loro genere, la loro età, lo stato di salute, l'orientamento sessuale, l'origine etnica, lo stato emotivo e mentale. Addirittura se ne avvalgono le odierne "macchine della verità"⁶.

Come spesso accade nella storia della filosofia e della scienza, discipline il cui statuto teorico viene rapidamente dismesso, riemergono sotto altre forme nell'ambito delle cosiddette scienze applicate, senza però l'adeguato fondamento teorico che è stato affrettatamente precluso dalle stroncature in sede preliminare. La Fisiognomica non fa eccezione. Ad essa fu negata la patente di scientificità da Hegel sulla scorta della sua critica al *milieu* positivista all'interno di cui essa nacque, per riaffiorare poi sotto altra forma come implicito delle tecnologie biometriche.

Occorre però rilevare che, sebbene in effetti fisiognomica e frenologia (l'altra disciplina criticata nello stesso modo da Hegel) abbiano vissuto un forte *revival* nel contesto positivista, quanto meno la prima ha una storia molto più antica e in nessun modo può essere identificata con il positivismo di massima che in effetti poteva meritare gli strali hegeliani.

Bisogna anche aggiungere, ad onor del vero, che l'opera di Lavater⁷, a cui si deve appunto il rilancio di questa disciplina a cavallo tra l'epoca illuministica e quella romantica, non fu contigua o corriva alle tesi positivistiche, ma al contrario fu animata da forti connotazioni morali e priva di quel portato deterministico che avrebbe disturbato successivamente Hegel nella sua Fenomenologia.

Sotto il profilo storico il primo autore che si occupa specificamente di fisiognomica è Aristotele, il quale dedica un libro intero al tema⁸; sebbene oggi l'attribuzione di quest'opera allo Stagirita non sia più molto accreditata, si è però concordi nel riconoscerla di chiara scuola aristotelica. Al netto comunque della disputa filologica sulla paternità del testo, Aristotele sviluppa ragionamenti fisiognomici in vari passi del suo lavoro, anzi formula un vero e proprio metodo dell'inferenza fisiognomica nel II libro degli Analitici Primi dove al capitolo 27⁹, la sezione conclusiva del libro, spiegando la natura dell'Entimema (il sillogismo probabile), sviluppa la fattispecie del sillogismo fisiognomico portando l'esempio del leone, animale coraggioso, che ha nelle zampe il segno distintivo di questa sua qualità, e che permetterà di inferire *probabilisticamente* lo stesso tratto in coloro che ne riprodurranno le fattezze negli arti superiori.

Da Aristotele si mutuano anche le categorie per distinguere due generi di fisiognomica: la prima propriamente detta che indaga i tratti fissi, strutturali, e una

seconda *patognomica* (o patognomonica) che indaga i tratti mobili. Per Carl Gustav Carus¹⁰ la patognomica deriva dalla composizione di *πάθος* e *γνώμη*, vale a dire dalla sintesi di passioni/emozioni e conoscenza/segno, così che questa seconda forma sarebbe la disciplina che indaga i segni che le emozioni/passioni, la nostra biografia espressiva in qualche modo, lascerebbero sul viso.

La disciplina ebbe successo in ambito accademico al punto che lo stesso Teofrasto, il primo successore di Aristotele all'Accademia, scrisse un'opera "I caratteri" di chiaro ascendente fisiognomico¹¹, in cui si superava l'idea zoognomica comparativa a favore di un'indagine osservativa più minuziosa e particolareggiata dei caratteri morali. È utile ricordare a tal riguardo che il termine *χαρακτήρες* (*charactères*, i caratteri) in greco indica tanto gli stampi (si pensi al significato corrente dei "caratteri" nella tipografia) quanto gli effetti che gli stampi lasciano sulla superficie, vale a dire la stampa, così che i caratteri sono analogicamente sia nella causa che nell'effetto che determinati tratti annunciano.

L'intuizione del carattere come segno morale sarà molto utilizzata dalla successiva poetica greca, ma si potrebbe dire occidentale *lato sensu*, al punto da originare un nuovo modello di letteratura detto "biotica" sviluppato poi principalmente da Menandro, giovane scolaro di Teofrasto, che capitalizzerà nella commedia nuova le osservazioni caratteriologiche del maestro, inaugurando un nuovo genere di umorismo, quella caratteriologico appunto, che durerà sino ad oggi.

Questi rapidi rilievi intesi a tratteggiare le prime origini della fisiognomica non hanno ovviamente alcuna pretesa di sistematicità e completezza¹², sono piuttosto rivolti a mostrare alcuni dei diversi nodi tematici che ruotano attorno al tema fisiognomico e che potremmo riassumere in: rapporto interno/esterno, natura ed espressione, sostanza e forma, corpo ed anima, visibilità della mente, carattere. La tesi che cercherò di argomentare lungo le pagine seguenti è che la fisiognomica sia una legittima forma di sapere analogico e che come tale può rivendicare un proprio dominio epistemologico, chiaramente distinto da quello scientifico *tout court*, ma non per questo estraneo all'ambito della razionalità.

2 IL MODELLO ZOOGNOMICO

Restando nel vocabolario analogico aristotelico il tornante zoognomico della fisiognomica è un passaggio quasi necessario nella storia dello sviluppo di questa disciplina. Lo stesso Aristotele mutua dal regno animale, a cui dedicò uno spiccato interesse di cui sono testimonianza diverse sue opere¹³, la maggior parte degli elementi di giudizio fisiognomico: la fronte ampia richiama l'aspetto del bue, animale tranquillo, il naso grosso quello del maiale, animale poco sensibile, il naso aguzzo quello del cane, animale irascibile¹⁴.

Quest'impostazione, oltre ad avere un'evidenza iconica molto chiara anche per il *sensus communis*, riflette l'antropologia classica che prevede l'uomo quale animale razionale, o *zoon politicon*, per restare fedeli all'impostazione aristotelica, dove il sostantivo *zoon*, animale appunto, viene ripreso nella sua letteralità. In altri termini, se l'uomo è una specie del genere animale, è del tutto naturale che mutui dal proprio genere determinati tratti, ed è parimenti logico il percorso euristico che prenda dal regno animale le coordinate per leggerne alcune caratteristiche.

L'implicito teoretico messo a tema da Aristotele in questo modello è la relazione di interdipendenza tra anima e corpo¹⁵, il verbo usato per indicare questo rapporto tra anima e corpo è *συμπαθεῖν* (*sūmpathein*), vale a dire patire insieme, essere insieme oggetto di mutazione. La zoognomica dunque è il primo gradino che ci permette, partendo dalle emozioni/passioni più semplici già presenti nel regno animale, di risalire la scala che va dall'espressione corporea al suo significato psichico/morale.

Sebbene ovviamente sia improprio parlare di una morale animale, non potendosi rilevare la sfera del libero arbitrio a quel livello, non è però altrettanto improprio far riferimento ad una psiche animale, ovvero a quell'ambito di moti dell'animo (non dell'anima) che pertengono alla vitalità del regno sensibile. Così che, se non parleremo di misericordia, carità, compassione o abnegazione animali, potremo però riconoscere loro tratti come la furbizia, l'accortezza, il coraggio e così via. Ovviamente "iuxta propria principia" vale a dire che il coraggio del leone sarà diverso da quello di certi cani, così come a maggior ragione sarà diverso da quello umano.

Il punto argomentativo da cogliere qui è che l'ambito animale presenta elementi di continuità e discontinuità con l'essere umano, che di quel regno è cittadino, e pertanto l'inferenza che muove da quella dimensione a quella caratteriologica umana è teoricamente legittima e non soffre dell'errore retro-proiettivo spesso invocato, per cui questo genere di caratterizzazioni sarebbe una lettura antropomorfizzata di una realtà del tutto estranea all'essere umano¹⁶. Ovviamente questo non significa che qualsiasi inferenza sia fondata o legittima, occorre poi valutare nello specifico quali meccanismi inferenziali vengano adottati, ma il passaggio delineato è plausibile in linea di principio per l'omogeneità di natura a livello di genere. Del resto la *fisiognomica*, occupandosi di *φύσις* non può scordare che la natura umana condivide con quella animale un tratto essenziale, sebbene non specifico, della propria identità.

L'autore che più evidenzierà questa connessione è Giovan Battista Della Porta, che nel suo *De humana physiognomonia* pubblicato nel 1586 porta a compimento il paradigma zoognomico¹⁷.

Celeberrime sono divenute le sue rappresentazioni grafiche dove vengono illustrate comparazioni allegoriche di uomini e animali in cui la somiglianza è spiccata, e attraverso questa percepibile continuità dei tratti si "vede" anche una

continuità caratteriale. L'uomo leonino, coraggioso e sanguigno, l'uomo canino, astuto e aggressivo, sono alcuni esempi del metodo allegorizzante in cui viene messa a profitto l'antica teoria aristotelica della continuità uomo animale.

L'effetto caricaturale di queste rappresentazioni da una parte costituisce l'abberrazione se vogliamo del procedimento fisiognomico, ma dall'altra, propria nella sua esagerazione stilistica permette di cogliere con maggior semplicità un elemento caratteriologico altrimenti difficile da intuire.

È del resto chiaro che in queste raffigurazioni abbiamo animali antropomorfizzati e uomini zoomorfizzati, questo ha prestato il fianco alla critica anti-fisiognomica, anche perché in queste tipizzazioni, necessariamente, è andata persa la curvatura analogica che dava invece al ragionamento aristotelico tutta la sua forza.

La coppia di immagini uomo animale codificate secondo "leggi" di corrispondenza biunivoca rompe infatti il modello analogico precedentemente istituito a favore di una semantizzazione univocista, che riduce il piano ontologico del discorso ad una sterile stereotipizzazione caricaturale. Quest'esito però non è un corollario necessario del procedimento fisiognomico, ma la sua "caricatura", vale a dire la sua deformazione univocizzante. Non viene più infatti riconosciuto il valore analogico del segno, che viene ispessito in un preconstituito alfabeto di tratti, ciascuno con un determinato valore sintattico, a discapito della semantica complessiva dell'immagine/carattere.

Questo è peraltro il rischio principale del ragionamento fisiognomico: perdere l'avvertenza del proprio statuto analogico a favore di un più semplice (ma sarebbe più corretto scrivere semplicistico) codice di conversione anima-corpo. Vale a dire che ove si perdesse l'intelligenza di quel *συμπαθεῖν* il rapporto anima corpo verrebbe ridotto ad una questione meccanica di riconoscimento di segni precodificati, dove per lo più il luogo di questa pre-codifica non è neppure il corpo oggetto della lettura, ma la mente del lettore che proietta sul "testo" corporeo dell'altro i propri pregiudizi più o meno socialmente/culturalmente costruiti. Questo rischio molto concreto è stato ben visto da molta critica "anti-fisiognomica" e in effetti coglie un punto delicato di tutta la questione che è appunto quello del valore dei segni fisiognomici, segni appunto, non allegorie né indicazioni di tipo univoco.

Con Della Porta la fisiognomica in un certo senso si sbilancia sul secondo termine della propria costituzione, *γνώμη* infatti oltre a conoscenza/giudizio indica anche l'ambito semantico giuridico, significa cioè pure sentenza/norma. Lo slittamento da conoscenza a norma è sottile ma sostanziale in questo discorso, la fisiognomica va quindi a significare una sorta di "regola della natura" avviando cioè, contro o comunque oltre le intenzioni del suo Autore, quel percorso che porterà al determinismo positivistico che ha poi subito l'obiezione hegeliana sopra riportata.

Si è cioè avallato in modo implicito ma non per questo meno significativo un'idea del rapporto anima corpo di tipo necessario, tale per cui ad una determinata conformazione corporea deve necessariamente corrispondere una determinata fisionomia psichica, uno specifico carattere, quando invece la natura probabilistica della correlazione tra segno e "sintomo" era stata affermata con energia a partire da Aristotele, il quale si ne tratta all'interno del suo trattato sulla sillogistica, ma nel libro relativo agli argomenti probabilistici, non apodittici.

La collocazione "sillogistica" di questo genere di argomentazione inferenziale in qualche modo può aver forviato quella che, a tutti gli effetti, gioverebbe invece essere definita come scienza pratica, piuttosto che disciplina teoretica. La curvatura epistemologica di questi due ambiti disciplinari è come noto diversa: se nelle scienze teoretiche è legittimo e per certi versi doveroso esercitare tanto lo sforzo analitico della classificazione e della catalogazione, quanto quello sintetico della ricomposizione secondo logica il più possibile binaria, dialettica, in quelle pratiche questo modello è improprio. La misura dell'esattezza possibile in siffatte scienze ce la dà lo stesso Aristotele quando spiega che «è proprio infatti di colui che è istruito cercare il rigore in ciascun genere tanto quanto la natura della cosa lo ammette, poiché fa la stessa impressione sia accettare che un matematico faccia discorsi persuasivi sia pretendere che un retorico faccia dimostrazioni»¹⁸.

La natura della cosa, nel caso della fisiognomica, non è suscettibile di trattamento classificatorio nel senso matematico del termine, non essendo l'anima, l'interiorità e la psiche fenomeni appaiabili a grandezze fisiche. La psicomatria tentò, alla fine del XIX secolo, quest'impresa, con interessanti riprese nel XX e XXI secolo¹⁹, ma fallì nella pretesa riduzionistica di appiattare i fenomeni mentali sul metro quantitativo delle misure crono-topo-logiche.

3 LA FISIOGNOMICA

Il modello zoognomico, evidenziando la continuità tra uomo e animale, seppur per rileggere i tratti caratteriologici specifici dell'uomo, non si allontanò molto da un paradigma tutto sommato naturalistico e tipologico, come si è visto. E del resto il riferimento al livello "inferiore" del composto umano, quello animale appunto, non avrebbe permesso neppure volendolo un esito diverso.

Misurare l'interiorità umana sul metro della zoo-morfologia, se da una parte poteva dare qualche vantaggio di semplificazione interpretativa, dall'altra implicava necessariamente una riduzione qualitativa nel segno di un naturalismo di massima.

Anche la semeiotica medica e le teorie del temperamento, o umorali, non si allontanavano da questa traiettoria, diversa sarà invece la strada battuta da Lavater, che pure difende il principio di continuità nella natura, ma in un senso affatto

diverso da quello dell'omogeneizzazione tipizzante. Per quest'Autore infatti l'*opus naturae*, visibile e decifrabile dalla fisiognomica, è nel senso dell'individuazione più che in quello dell'omologazione. In questo senso la metafisica di riferimento è quella leibniziana del principio di individuazione appaiato a quello dell'identità degli indiscernibili²⁰.

Si passa cioè da un modello in cui anima e corpo sono dati come simpatetici e il corpo in qualche modo esprime un'animalità preesistente, ad un altro in cui lo specifico umano viene identificato senza residui naturalistici. Non esiste in Lavater una fisionomia uguale ad un'altra e sarebbe un errore grave quello di assimilare caratteri differenti all'interno di un *tipo* (carattere) comune.

Oltre al cespite filosofico razionalistico leibniziano in Lavater è molto chiara l'impronta religiosa. Per questi, Pastore protestante di osservanza zwingliana, la fisiognomica, come la religione, è l'arte della lettura dell'invisibile tramite il visibile e il volto di Cristo è l'icona paradigmatica di questa visibilità.

La radice cristiana di questa svolta ermeneutica nella fisiognomica merita di essere approfondita teoreticamente. Infatti il volto di Cristo, modello archetipico dell'espressione personale, è il Volto, vale a dire l'espressione visibile della Trinità²¹. Ciò significa che in Lui si condensa l'essenza visibile della divinità. Ma soprattutto occorre rilevare che la Persona stessa di Cristo non è semplice segno che rimanda ad Altro, secondo la logica strumentale, ma è Egli stesso quella divinità rimandante. Nel mistero trinitario si trova il fondamento del delicato rapporto tra segno e significato che la fisiognomica cerca di indagare.

Si è visto che il rapporto anima e corpo non è concepibile in termini puramente meccanicistici tali per cui l'uno sarebbe la semplice traduzione/espressione dell'altra, come appunto in una logica del tipo mezzo/fine dove il corpo sarebbe incaricato di dare "corpo" appunto ad un'interiorità psichica precedente. Nel modello trinitario vediamo all'opera la logica della partecipazione ontologica del segno con il significato, dove il Logos è Parola e contenuto e al tempo stesso, che significa sì il Padre ma proprio nella realtà incarnata della propria Persona. La logica lineare non riesce a dar conto adeguatamente di questa identità tra segno e significato, ma la deve presupporre per non restare infondata, così come si deve ammettere una causa prima, incausata, a monte dell'inferenza causale se non si vuole ricadere nella *reductio ad absurdum* dell'infinità delle cause.

Il modello cristologico presenta poi un ulteriore vantaggio ermeneutico non adeguatamente esplorato da Lavater e che vorrei invece qui suggerire.

Cristo è il Logos²², vale a dire il modello del logos (lambda minuscolo) umano, della facoltà umana di render ragione dei fenomeni. Il modello analogico sbizzato all'inizio del lavoro, che leggeva nell'analogia la chiave interpretativa per la fisiognomica, qui può dispiegare tutto il proprio potenziale. La ricostruzione parziale, per via di segni e "sintomi", di un carattere individuale segue infatti questa traiettoria. Vi è un'unità originaria ed individuale che si esprime nella corporeità

umana, di cui ogni tratto fisiognomico è segno, che viene ricostruita e in qualche modo intuita nel procedimento fisiognomico.

La legittimità di questo procedimento, che potremmo definire dal logos al Logos, è fondata in Cristo²³. Lavater non sviluppa questo passaggio, ma ne intuisce la verità ponendo il volto di Cristo a monte della possibilità umana di lettura del volto, di intuire l'invisibile attraverso il visibile. Il mondo protestante, a causa dell'interdetto luterano prima e barthiano poi di seguire il ragionamento analogico, non procede su questa direttrice ma la presuppone.

4 L'ANALOGIA DEL VOLTO

Il prosiegua della storia moderna di questa disciplina, se inquadrato a partire dalla dottrina metafisica dell'*analogia entis*, vale a dire di quel discorso che fonda la costituzione ontologica dell'ente a partire dalla sua partecipazione all'Atto d'essere, risulta in effetti più facilmente comprensibile.

Si assiste infatti ad un'oscillazione tra i due poli tematici dell'identità e del divenire che sono la cifra della sintesi analogica.

Con Schopenhauer, ad esempio, che dello studio del carattere ha fatto un suo caposaldo di ricerca, abbiamo una chiara presa di posizione a favore di un nucleo immutabile, fisso e caratteristico della personalità, di cui si rende possibile la lettura fisiognomica: «La personalità è la cosa più essenziale [...] non è affatto in nostro potere, ma rimane stabile e immutabile per tutta la vita – e aggiunge in nota, citando il Faust – *In fondo sei quello che sei, Tu resti sempre quello che sei*»²⁴.

In fondo, spiega Schopenhauer, l'intelligibilità della fisiognomica dipende da questo suo non mutare essenziale, è possibile risalire dall'apparenza alla realtà solo se assumiamo che questa non muti. Il carattere individuale, che il filosofo di Danzica distingue da quello della specie, non cambia mai, al punto di ribadire che come ha agito in un caso, agirà sempre, purché le circostanze rimangano eguali.

Si assiste cioè ad una curiosa forma di determinismo morale non quantitativo, atomico, ma dinamico e volontarista, una sorta di teleologismo-determinista di stampo in qualche modo platonico, dove la forma del carattere nella sua immutabilità non permette margini di mutazione, maturazione, sviluppo o perfezione. Se si nasce rotondi, non si può morire quadrati, per dirla secondo un antico adagio popolare che sarebbe stato sottoscritto dal filosofo.

Da qui l'interesse per Schopenhauer allo studio della forma del volto, dell'espressione che incarna il carattere nella sua visibilità corporea. Il corpo ha un senso perché è non tanto manifestazione, che sarebbe ancora una concessione dualistica, quanto espressione identitaria del carattere, esso è «un geroglifico che per la verità si lascia decifrare»²⁵. Nei Parerga e paralipomena, fedele a quest'impostazione univocista, noterà tanto che la mimica è il carattere che si mostra, così

come il gesticolare è il linguaggio con cui si esprimono i moti della volontà, vale a dire il lato morale dell'individuo. Il volto diviene dunque il "monogramma di ogni pensare e agire".

La tesi opposta, quella che fa perno sull'incessante divenire, la troviamo invece espressa da Rudolf Kassner (1873-1959), il quale afferma esplicitamente che «il principio di identità non ha corso nella fisiognomica. Ovvero c'è fisiognomica ovunque il principio di identità non ha corso»²⁶. Ci troviamo dunque all'estremo opposto dello spettro identità-differenza, essere e divenire.

Volendo forzare un po' i termini, potremmo dire che, se nel modello schopenhaueriano vigeva il paradigma visivo pittorico dell'identità, in quello kassneriano troviamo al lavoro quello uditivo musicale in qualche modo appaiabile al dionisiaco nicciano, senza però l'epilogo irrazionalista di quello (anche se è da valutare se e in che modo sia riuscito questo *caveat*).

Non sorprende che in questa linea argomentativa sia sottesa una polemica antiscientista molto marcata, specialmente in forza della nozione di paradosso che è un caposaldo metodologico del ragionamento di Kassner, il quale appunto ricorda che «se il volto non fosse un paradosso vivente, bensì maschera e tipo, se tutto vi collimasse come in un'equazione matematica, esso sarebbe un puzzle, un passatempo per coloro che vogliono ricondurre tutto a una causa, a una prima causa ... ma il volto dell'uomo non è un puzzle, tanto poco quanto la vita o la storia. Non mi stancherò mai di ripetere che la fisiognomica ... esiste per scovare il dramma nell'uomo, il ritmo nell'intero»²⁷. Quest'ultima notazione ritmica rimanda implicitamente al lavoro sull'analogia di Przywara citato precedentemente, il quale però non resta impigliato nella dicotomia essere/divenire parteggiando per l'una o per l'altra parte, ma trova il punto di sintesi tra le due semantizzazioni appunto nel dispositivo analogico. E di fatto, nel momento in cui Kassner comunque afferma un'istanza euristica alla fisiognomica, sebbene in virtù di un'ermeneutica del volto anziché di una scienza dei segni/sintomi, è costretto a concedere un'intelligibilità anche logica alla propria fisiognomica. Intelligibilità che richiede un fondamento quantomeno invariante, se non vogliamo dire stabile.

Per questo, oltre Kassner, occorre uscire dalla logica del paradosso per adire a quella dell'analogia.

L'antagonismo nei confronti di una riduzione matematico geometrizzante sarà un punto in comune tra Kassner e Schopenhauer, i quali, sebbene da prospettive sostanzialmente antitetiche, convergono nel riconoscere che l'astrazione tipizzante del pensiero scientifico non permette di svelare la dinamica vitale del volto fisiognomico. La scienza nella sua tensione classificatoria arriva semmai ad istituire codici, linguaggi statici, laddove la fisiognomica richiede una plasticità di lettura molto superiore a quella che può essere tipizzata in caratteri formalmente rigidi.

Come spiega Gurisatti «la presa di distanza dalle pretese scientifiche della fisiognomica è il leitmotiv dell'opera di Kassner, “anzitutto”, scrive, va chiarito che la fisiognomica, come la intendiamo noi, non è, non può e non deve essere una scienza. Ogni scienza, in quanto vuole spiegare (erklären), opera con concetti. La fisiognomica non spiega bensì interpreta»²⁸.

L'opposizione con Schopenhauer e il suo “fissismo” la si trova in un rovesciamento dialettico tale per cui, là dove il primo vedeva nell'archetipo del carattere l'origine sempre uguale a sé stessa dell'identità personale, in Kassner troviamo che quest'archetipo è una meta, non l'origine. Per Kassner l'identità diventa dunque un fatto dinamico, un divenire sé stessi, un principio di continuo mutamento nel segno della libertà e del tempo, all'opposto della fissità nello spazio di tratti dal valore predeterminante. Il peccato originale della scientizzazione della fisiognomica, il *πρῶτον ψεύδος* (proton pseudos) con le parole di Gurisatti, è la riduzione numerica del volto, dalla qualità alla quantità. La spazializzazione del tempo potremmo chiosare con un registro bergsonian.

5 CONCLUSIONE

Scienza, pseudoscienza, arte e scienza pratica. Queste potrebbero essere le parole chiave utili a raccogliere il ragionamento conclusivo.

L'analisi si è avviata considerando il discredito in cui oggi per lo più versa la fisiognomica, che viene infatti definita unanimemente come pseudoscienza²⁹, per osservare come di fatto essa venga poi però riammessa nel circolo delle conoscenze scientifiche attraverso lo sviluppo delle tecnologie biometriche che implicitamente avallano il razionale fisiognomico che sta alla base di questa disciplina.

Da questa considerazione si è poi preso l'abbrivio per valutare più nel dettaglio se sia fondata l'accusa di pseudo-scientificità che le viene mossa, indagandone le origini non solo moderne e positivistiche, e riprendendo il ragionamento aristotelico da cui nacque.

Ora, in sede di bilancio teoretico, possiamo valutare l'accusa che Lichtenberg³⁰ rivolgeva a Lavater e alla fisiognomica come disciplina in modo forse più ponderato. Lichtenberg apriva la sua polemica con le parole che Platone, per bocca di Socrate, rivolge a Carmide nell'omonimo dialogo: «Parla, affinché possa vederti»³¹, ponendo subito con estrema sintesi il tema della propria critica, secondo la quale l'anima delle persone sarebbe rivelata dalla loro parola/logos più che dall'aspetto.

Il gesto³² della parola d'altra parte può essere rivelatore dell'interiorità umana non solo osservando ciò che la persona dice ma anche come lo dice, così che i tratti del volto, ma la stessa coloritura vocale, l'intonazione e tutta la possibile fenomenologia dell'espressione che sfugge alla nostra intenzionalità comunicativa può

costituirsì a terreno di indagine fisiognomica ulteriore al contenuto espressivo esplicito.

Tornando comunque al tema se la fisiognomica sia una scienza o una pseudoscienza, vale a dire un insieme di conoscenze senza adeguato fondamento metodologico, vale la pena notare che probabilmente il problema è mal posto *ab origine*. Essa infatti non nasce come scienza *tout court*, o come scienza teoretica per essere più precisi, ma come scienza pratica, vale a dire come scienza che non ha per fine l'essere di un determinato ente quanto piuttosto la sua *opera*. Ora, l'opera della natura nella costituzione corporea dei viventi ha diversi livelli di leggibilità, non solo quello organico funzionale, ma anche quello espressivo comunicativo. Lo sguardo che si appunta su questo livello della manifestazione corporea, sebbene possa non avere i caratteri dell'oggettività scientifica intesa in senso quantitativo, ha però quelli dell'oggettività dinamica, o semantica se vogliamo prendere a prestito dalla filosofia del linguaggio la scansione tra sintassi e semantica.

Sotto questo aspetto possiamo apprezzare massimamente la distanza tra un'opera molto letta tra i fisionomi rinascimentali e successivi come la *De signatura rerum* di Böhme (1622), in cui si spiega che «non c'è alcuna cosa in natura, che non esprima anche esteriormente la sua forma interiore: poiché l'interiore lavora costantemente per la sua rivelazione [...] ogni cosa ha una bocca per rivelarsi [...] e questa bocca è il linguaggio naturale, con cui ogni cosa esprime la sua condizione, e rivela e rappresenta sé stessa»³³ e il *Saggiatore* (1623) di Galileo in cui si afferma che il libro della natura è scritto in termini matematici e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche. Da una parte l'idea dinamica e creatrice della natura, dall'altra quella matematica e classificatoria.

La fisiognomica dunque è pseudoscienza solo se la si indaga a partire da un modello di scienza che non le è mai stato proprio, e contro cui sono state vibrare numerose e legittime proteste. Cessa di essere una pseudoscienza e riguadagna il proprio legittimo statuto disciplinare se la si comprende all'interno del novero delle scienze pratiche, ovvero di quelle discipline che non hanno il fine classificatorio delle scienze teoretiche, ma che hanno finalità più operative.

Potrebbe sembrare curiosa questa diversa "classificazione" essendo in effetti difficile a tutta prima intendere quale sia il fine operativo della fisiognomica. Essa infatti vorrebbe rispondere alla domanda quale sia l'anima espressa dai tratti/lineamenti/posture/gesti di una persona, e dunque pare difficile sfuggire ad un intento comunque classificatorio. D'altra parte però si è visto che l'oggetto specifico dell'attenzione fisiognomica non è tanto una catalogazione scientifica, né una classificazione stereotipica, seppure vi siano state anche queste aberrazioni, quanto piuttosto un'interpretazione personale del carattere individuale della persona.

L'*ergon* (per usare il vocabolario aristotelico) proprio della fisiognomica è tan-

to l'opera di *lettura* che il fisionomista cerca di compiere quanto quella di *scrittura* che l'anima compie sul volto e sul corpo di ciascuna. In tedesco *sehen* (vedere) e *Gesicht* (volto) mantengono nell'unica radice del viso/*visum*/vedere questa polarità tra agente e agito che supera la dualità meccanica anima-corpo. È del tutto comprensibile che la dottrina aristotelica dell'unità di anima e corpo mediante il sinolo fosse sviluppabile in questa direzione, come di fatto è avvenuto all'ombra della sua opera.

Oltre a queste ragioni di ordine storiografico se ne può individuare un'altra di stampo più teoretico che radica nella dottrina dell'analogia. Come si è detto, questa dottrina spiega come l'essere "*πολλαχῶς λέγεται*" si dica in molti modi, riferendosi primariamente alla sostanza come principale referente predicativo. Se accettiamo questo modello predicativo e inferenziale, è del tutto ragionevole cercare di capire i diversi livelli espressivi della forma del corpo. Dunque è legittimo inferire dalla *facies ippocratica* informazioni di ordine medico sanitario, dalla sintomatologia informazioni di ordine nosografico, dal volto informazioni di ordine psicologico e dall'espressione informazioni di ordine caratteriale. Ciascuna di queste inferenze è legittima *iuxta propria principia* vale a dire secondo i propri canoni di indagine. Così che sarà la semeiotica a spiegarci cosa è e come si manifesta un sintomo, la fisiologia cosa è e come si manifesta un temperamento e la fisiognomica cosa è e come si manifesta un carattere.

Scienza pratica, dunque, non scienza applicata, come è ad esempio l'ingegneria, né scienza poetica come le arti di costruzione. Essa cioè insegna la *prassi* della lettura di un testo, il corpo, che come tale esprime un contenuto affatto particolare, vale a dire l'anima che lo *informa*. Enfatizzo la forma all'interno del verbo informare per valorizzare ancora il vocabolario aristotelico, che suggerisce di andare oltre il modello linguistico da cui partiamo. Quando l'anima informa, non si limita a portare un messaggio, ma plasma ciò che ne viene informato, il corpo appunto, che vive di quella forma, ma meglio ancora di quella persistente formazione.

Il prerequisito teoretico della fisiognomica è la comunione tra anima e corpo, una comunanza che non è nel segno della dualità delle due realtà, né dell'identità senza residui, ma appunto in quello dell'unità analogica, complessa, dell'unità che si manifesta nell'espressione corporea sia cosciente ed esplicita delle espressioni che in quella non cosciente ed implicita dei gesti e delle posture non volontari.

Ovviamente questo genere di disciplina non può ambire all'esattezza di ordine matematico, aspirare a quel modello di conoscenza significherebbe non aver compreso il carattere di individualità e dunque di complessità che le pertiene. L'assenza di universalità che la caratterizza non le permette lo statuto epistemologico delle scienze teoretiche, nondimeno il riferimento alla sua matrice analogica, se adeguatamente approfondito, può permettere anche una sua legittima, ancorché non esclusiva, traduzione bio-metrica. La nozione di analogia infatti originaria-

mente nasce per comprendere rapporti matematici altrimenti non esprimibili³⁴, non è dunque allergica ad una trattazione anche matematica, ancorché non vi si possa ridurre.

Per fondare una biometria sensata partirei dunque da questo riferimento, esplicitando senza imbarazzi che si sta sviluppando una tecnologia che ha le proprie origini nella fisiognomica, e che da quella mutua il presupposto dell'unità analogica tra anima e corpo, interno ed esterno, badando bene a comprendere il significato di quest'unione. Un'unità complessa, non riducibile ad una corrispondenza biunivoca tra segno e significato, né frammentabile in un'eterogeneità multiforme di parametri e misurazioni fisiologiche. Un'unità semantica e non sintattica che può essere colta adeguatamente solo da un'altra unità congenere, vale a dire dal volto di un altro uomo.

Il che significa che, se è possibile entro certi limiti formalizzarne una tecnica, questa poi può essere sensatamente adottata solo da un interprete che ne abbia i requisiti minimi, vale a dire un essere umano. Una tecnologia che appaltasse completamente il riconoscimento biometrico-fisiognomico ad un algoritmo, fallirebbe completamente il proprio scopo, non essendo esauribile in termini algoritmici quel tipo di unità.

NOTE

1. Cf. M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford University Press, 2017.
2. *Ibidem*, p. 63.
3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. IX, Hamburg, Meiner, 1980. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, introduzione di G. Cantillo, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008. Hegel sviluppa la sua critica nel capitolo sulla "Ragione osservativa", e per il filosofo di Stoccarda era l'azione, piuttosto che la figura, il luogo d'elezione dell'essere dell'Uomo.
4. O. Bendel, *The Uncanny Return of Physiognomy*. In: «The 2018 AAAI Spring Symposium Series», Palo Alto: AAAI Press. pp. 10–17. Sul tema si veda anche G. Ghilardi, F. Keller, *Epistemological foundation of biometrics*, (E. Mordini, D. Tzovaras, a cura di) *Second Generation Biometrics: The Ethical, Legal and Social Context*, Springer, London 2012, pp. 23–47.
5. S. Z. Li, A. K. Jain, *Handbook of Face Recognition*, Springer, Londra 2011.
6. M. Jaiswal, S. Tabibu, R. Bajpai, *The truth and nothing but the truth: Multimodal analysis for deception detection*. IEEE «Data Mining Workshops (ICDMW), 2016 IEEE 16th International Conference on», 2016, pp. 938–943.
7. J. K. Lavater, *Von der Physiognomik*, Weidmans Erben und Reich, Lipsia 1772, riprodotta in italiano in, G. Gurisatti (a cura di,) *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisio-*

- gnomica. Un dibattito settecentesco*, Il Poligrafo, Padova 1991. Il testo riporta anche la polemica tra Lavater e Lichtenberg sulla fisiognomica e la sua affidabilità scientifica, molto utile anche perché gli argomenti hegeliani sono in larga parte mutuati dalle obiezioni di Lichtenberg.
8. Pseudo Aristotele, *Fisiognomica*, Rizzoli, Milano 2001. Pitagora e Ippocrate sono gli autori ancor più antichi nei quali si trovano le prime tracce “fisiognomiche”, sebbene in misura ridotta e con significati differenti.
 9. Aristotele, *Analitici Primi*, in M. Zanatta (a cura di), *Organon di Aristotele*, Volume Primo, Utet, Torino 1996. Sul rapporto fisiognomico tra figura umana e figura animale si veda J. Baltrušaitis, *Fisiognomonia animale*, A. Bassan Levi (a cura di), *Aberrazioni. Saggio sulla leggenda delle forme*, Adelphi, Milano 1983, pp. 11-55.
 10. C.G. Carus, *Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis*, Lipsia 1858.
 11. Teofrasto, *I Caratteri*, G. Pasquali (a cura di), BUR, Milano 2000. Alcuni autori contestano l'appartenenza di Teofrasto al novero dei fisionomisti, poiché mancherebbe nella sua opera una vera e propria caratterizzazione somatica dei caratteri morali. In effetti nell'opera ci sono varie descrizioni fisiche, centrare però più sulla descrizione fisiologica degli arti e la loro proporzione, piuttosto che sul volto e la sua espressione.
 12. Uno studio accurato del glossario fisiognomico si trova in G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico. Il volto le forme l'espressione*, Quodlibet Studio, Padova 2006.
 13. Un bello studio sulle opere biologiche dello Stagirita è Alfredo Marcos, *Aristóteles y otros animales: una lectura filosófica de la biología aristotélica*, Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU, Barcellona 1996.
 14. Cf. Pseudo Aristotele, *Fisiognomica*, op. cit. 811 a.
 15. Cf. Pseudo Aristotele, *Fisiognomica*, op. cit. 808 b.
 16. Un'accusa di questo genere sarà ad esempio quella spiccata da G. C. Lichtenberg, *Contro la fisiognostica*, in G. Gurisatti, *Lo specchio dell'anima*, op. cit.
 17. G. B. Della Porta, *Della fisionomia dell'uomo*, M. Cicognani (a cura di), Guanda, Parma 1988.
 18. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1094 b 22 – 1095 a 2, C. Natali (a cura di), Laterza, Bari 2010, pp. 5-6. Su questo si veda anche G. Ghilardi, *Etica dell'agire scientifico e tecnologico*, Mimesis, Milano 2018.
 19. Cfr. G. Ghilardi, *Epistemological remarks on Libet's experiments on free will*. «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia» 2015; 6 (1), pp. 110-119.
 20. Cf. G. Gurisatti, *Dizionario*, op. cit., p. 78.
 21. Il rimando obbligato sul tema delle relazioni intratrinitarie è S. Agostino, *De Trinitate*, Città Nuova, Roma 2003. Merita di essere riportata la notazione di Michele Federico Sciacca che, nell'introduzione all'opera, osservava che: «l'uomo è spirito incarnato, la sensazione è sensibilità, la quale è un grado della spiritualità, di cui il corpo è un mezzo necessario. La sensazione, atto di vita, di tutta l'anima che è sentire, volere, pensare per mezzo del corpo, è l'alba del pensiero: non zona oscura come ultima propaggine della materia, bensì primo grado della luce dello spirito» p. LXXVII.
 22. Su questo si veda G. Ghilardi, *La dottrina dell'analogia tra cattolicesimo e protestantesimo, teoria e prassi*, in S. Biancu (cura di) *Riforma e modernità*, Studium, Roma 2018, pp. 162-178, nello stesso volume risulta utile a vedersi anche il saggio di Gabriella Cotta, *La rivoluzione antropologica di Lutero e le sue conseguenze*, pp. 179-192.

23. Cf. E. Przywara, *Analogia entis, la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
24. A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, A. Hübscher (a cura di), ed. it. diretta da F. Volpi, Vol. III, p. 514
25. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, G. Colli (a cura di), Vol. II, Adelphi, Milano 1998, p. 858.
26. R. Kassner, *Zahl und Gesicht*, in E. Zinn, K.E. Bohnenkamp (a cura di), *Sämtliche Werke*, vol. III, Neske, Pfullingen 1969-91, p. 197.
27. *Ivi*, p. 362. Vedi anche G. Gurisatti, *Dizionario, op. cit.*, p. 189.
28. G. Gurisatti, *Dizionario, op. cit.*, pp. 191-2.
29. Entrambe le voci di Wikipedia italiana e inglese la descrivono in questi termini.
30. G. C. Lichtenberg, *Über Physiognomik; wieder die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis*, in G. C. Lichtenberg, F.H. Mautner (a cura di), *Schriften und Briefe*, vol. II, Insel, Francoforte sul Meno 1983 [1778].
31. Platone, *Carmide*, 154-5. Invero il passo platonico è più articolato, ma sostanzialmente il significato è attendibile. «E perché dunque non ne mettiamo a nudo l'anima e ne contempliamo l'aspetto? Alla sua età certo egli amerà già di conversare». Cf. G. Pugliesi Carratelli (a cura di), Platone, tutte le opere, Sansoni Editore, Firenze 1974, p. 576.
32. Sul tema della gestualità come accesso al carattere si veda L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, J.A. Barth, Lipsia 1910 e il mio *Del gesto nobile o della bellezza del gesto: il beau geste*, in F. Miano, S. Achella (a cura di), *Etica e bellezza*, Orthotes, Napoli 2019, pp. 149-160..
33. J. Böhme, *De signatura rerum oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, in W.E. Peuckert (a cura di), *Sämtliche Schriften*, vol. VI, Frommann Holzboog, Stoccarda 1942, cap. 1 par. 15-17.
34. Su questo si può vedere G. Basti, C.A. Testi (a cura di), *Analogia e autoreferenza*, Marietti Brescia (2004).

© 2019 Giampaolo Ghilardi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)