

# La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica: sviluppi antropologici e psicologici

MARIA MICHELA MARZANO PARISOLI \*

Il est impossible de comprendre l'homme sans être renvoyé à sa corporéité. Nous n'avons pas affaire à un corps, mais à un corps humain, ni à un homme, mais à un homme qui existe corporellement dans le monde.<sup>1</sup>

## 1. Introduzione

Nelle diverse culture e nelle varie epoche è sempre esistita un'idea generica del corpo: l'uomo, in quanto essere incarnato, non ha mai potuto evitare del tutto un confronto con la propria materialità. Eppure non sempre il corpo ha ricevuto quella giusta considerazione che avrebbe dovuto ottenere in quanto degno rappresentante del nostro umano essere-al-mondo. Per secoli, esso ha rappresentato solo il negativo di ogni valore ed ha giocato un ruolo del tutto marginale all'interno delle riflessioni filosofiche. E nonostante la sua immagine sia stata spesso modificata, il corpo è stato quasi sempre considerato come qualcosa di separato dal vero sé, concepito di volta in volta concepito come anima, mente, spirito, volontà, creatività, libertà. Platone lo aveva immaginato come artefice epistemologico d'inganni, in quanto i suoi sensi inaffidabili e le sue passioni volubili inducono sempre l'uomo a vedere ciò che è effimero e illusorio come se fosse durevole e reale. Per la scienza e la filosofia meccanicistiche del diciassettesimo secolo, la natura istintuale del corpo ne faceva un sistema puramente meccanico, programmato biologicamente, perfettamente quantificabile e controllabile. E anche in seguito, nonostante il cammino dell'epistemologia del concetto di immagine corporea, il corpo non è riuscito ad acquisire un suo statuto definitivo. E' vero che dall'iniziale sentimento della presenza del corpo come schema e immagine spaziale, si è pas-

\* Una prima stesura di questo lavoro ha beneficiato delle osservazioni di mio marito Luca, lettore infaticabile di tutti i miei lavori.

<sup>1</sup> F. CHIRPAZ, *Le Corps*, Presses Universitaire de France, Paris, 1977, p. 3.

direttamente accessibile all'uomo che lo vive, ma che, al tempo stesso, è un'incrostazione nello spazio del mondo. Una volta superato il dualismo cartesiano e individuato il corpo nel suo essere espressione dell'uomo nel mondo, Merleau-Ponty sembra finalmente fornire alcuni dati essenziali per la costruzione di uno statuto del corpo capace di valorizzarlo nella sua complessa e spesso contraddittoria realtà. Se infatti con Sartre, che pure aveva riconosciuto la necessità di considerare il corpo come il tramite necessario tra il mondo e la coscienza, si era ancora bloccati su una posizione negativa che vedeva nel corpo un ostacolo più che un'autentica manifestazione dell'uomo, con Merleau-Ponty il salto è notevole. Il corpo non è più solo il modo in cui "purtroppo" l'uomo è al mondo, ma sembra piuttosto essere il modo in cui l'uomo "finalmente" è al mondo.

Il problema che tuttavia resta ancora insoluto è la spiegazione adeguata dell'atteggiamento di ciascun uomo verso il proprio corpo. Se è vero infatti che il corpo proprio di Merleau-Ponty sembra aver definitivamente chiarito che il nostro essere-al-mondo è un esserci incarnato e corporeo e che quindi il corpo è la metafora vivente della nostra vita, è anche vero che la dicotomia tra *Körper* e *Leib* non sembra essere definitivamente superata. La scoperta del *Leib* accanto al *Körper* non è in grado di dissolvere quei dubbi e quelle incertezze che inevitabilmente nascono quando il corpo appare (come accade in determinate esperienze) come qualcosa che si ha piuttosto che come ciò che si è. Basti pensare, tanto per fare un esempio, all'esperienza della malattia l'esperienza della malattia porta inevitabilmente l'uomo a sentirsi altro rispetto al proprio corpo e rappresenta l'esempio più eloquente dell'ambiguità che sembra caratterizzare necessariamente il nostro rapporto col corpo<sup>25</sup>. Come sottolinea d'altronde lo stesso Merleau-Ponty è l'esperienza del corpo proprio a rivelare a ciascuno di noi "il modo d'esistenza ambiguo" del corpo umano. Da qui la necessità di ulteriori chiarimenti a proposito dell'atteggiamento che ciascuno di noi deve avere rispetto al proprio corpo. Tanto più oggi che, di fronte al continuo progresso della scienza e di fronte alla tentazione di usare il corpo come messaggero di noi agli altri, il nostro corpo viene sempre più trattato come un oggetto da manipolare e migliorare a nostro uso e consumo. Il fatto di accettare di essere il nostro corpo si traduce inevitabilmente nel fatto di costruire un determinato *corpo-immagine* adeguato e corretto, indipendentemente dai nostri bisogni più autentici fino alla loro totale negazione: nell'illusione di essere il nostro *corpo-immagine*, trattiamo il corpo come un semplice oggetto che abbiamo a nostra totale disposizione senza renderci conto che il corpo che siamo e abbiamo al tempo stesso è principalmente un *corpo-di-bisogni* da accettare nella sua singolarità e finitezza per poter essere-al-mondo autenticamente.

<sup>25</sup> Cfr. il numero monografico "La maladie" della rivista *Communio*, 22 (1997), n° 133.

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

### 4. *Corpo che siamo, corpo che abbiamo: una dicotomia ancora irrisolta*

La contrapposizione tra il “corpo che si ha” e il “corpo che Si è” rappresenta ancora il punto di partenza delle riflessioni della quasi totalità di coloro che, sulla scia dei lavori di Merleau-Ponty, al corpo hanno dedicato studi e ricerche<sup>26</sup>. L’aver posto accanto al *Körper* di cartesiana memoria il *Leib*, ossia il nostro essere corpi viventi, non rappresenta infatti la soluzione di tutti i problemi legato al corpo umano né, tantomeno, permette di chiarire quale debba essere l’eventuale statuto di questo corpo e quale debba essere l’atteggiamento corretto dell’uomo nei suoi confronti<sup>27</sup>.

Il vero problema è che, al di là della contrapposizione espressiva, esiste una contrapposizione ben più profonda e radicata. L’aver un corpo comporta inevitabilmente la consapevolezza di essere altro rispetto al corpo e, quindi, porta con sé una sorta di alterità del corpo rispetto all’autentico sé. Analogamente, l’essere il proprio corpo porta con sé la consapevolezza di essere lo stesso del corpo, di coincidere con lui e, quindi, la consapevolezza di una identità sul corpo. E se oggi sembra ormai evidente la necessità di rifiutare l’idea che il nostro corpo sia unicamente un fardello, qualcosa che si ha, ma che andrebbe quasi trascurato e messo da parte per permettere alla coscienza e quindi all’autentico sé di realizzarsi, è anche vero che il pensiero di essere semplicemente un corpo e, in quanto tale, di essere finiti, limitati e morali non soddisfa completamente le nostre ansie e i nostri più o meno inconsci desideri di immortalità.

D’altronde, leggere la dicotomia tra “avere il corpo” ed “essere il corpo” in modo rigido non può che portare ad un’impasse insormontabile. Da un lato, il fatto di credere di avere un corpo non può che riproporre in termini contemporanei il famoso dualismo di platonica e cartesiana memoria che porta a considerare il corpo come ciò che si decompone a differenza del sé autentico che dura. Dall’altro, postulando l’identità tra il sé e il corpo, si arriva necessariamente alla conclusione che noi non siamo altro che qualcosa destinato alla morte<sup>28</sup>. E ciò signifi-

<sup>26</sup> Si vedano in proposito, B. HUISMAN e F. RIBES, *Les Philosophes et le corps* cit.; M. BERNARD, *Le Corps* cit. e M. Richir, *Le corps* cit.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 5: “Avons-nous, ou sommes-nous notre corps? Tel est le premier énoncé de la difficulté puisqu’on admet classiquement que si les grandes questions mobilisent notre corps, ce ne pas notre corps qui se les pose, mais tout au moins nous en notre humanité, étant entendu que celle-ci ne peut s’identifier purement et simplement au corps”.

<sup>28</sup> “Je ne puis être que comme corps, étant unique, et comme tel, je ne puis qu’appréhender la mort de ce corps comme pouvant être la fin de ma conscience, pour que conscience soit conscience vraie de la mort de mon corps. Mon corps et la mort qu’il annonce ne sont donc rien d’autre que le signe éclatant de ma vie, et d’une vie qui, comme telle, ne peut être éternellement que la vie d’un corps”, J.-B. LIGER BELAIR, *Le corps ontopathie du sujet*, thèse de doctorat del 1989, non pubblicata e posseduta dalla Sorbonne, I 4, 16292, p. 24

ca che nel primo caso siamo portati a creare una barriera tra noi e il nostro corpo separando l'io eterno, illimitato, incorruttibile, unitario, libero e capace di agire da un corpo contingente, limitato, corruttibile, molteplice, schiavo e capace solo di subire, mentre nel secondo caso siamo noi stessi ad essere contingenti, corruttibili, molteplici, schiavi e capaci solo di subire.

Ma significa anche che nel primo caso traduciamo inevitabilmente l'espressione "io ho un corpo" nell'espressione "io sono tutto e il mio corpo è niente" (attraverso i passaggi "io sono io" e "il mio corpo è il mio corpo"), mentre nel secondo caso l'espressione "io sono un corpo" si traduce inevitabilmente nell'espressione "io sono niente".

Il problema evidente è allora non tanto quello del punto di vista dal quale ci si pone, ma piuttosto il valore negativo che viene attribuito al corpo in tanto in quanto finito, corruttibile, molteplice, mortale, sede di bisogni e sensazioni limitate e limitanti per la vita dell'individuo. Anche perché sia nel caso del possesso del corpo come un oggetto, sia nel caso dell'identificazione col corpo, il vero e unico obiettivo sembra essere quello di contenere, correggere e manipolare questo corpo che si ha o si è.

L'esperienza del corpo sembra muoversi in bilico tra due poli: il corpo è con me inevitabilmente, ma non può essere *tutto di me* a meno di non essere trasformato in modo da diventare un mio degno rappresentante. Esso non è separabile da me, ma non può essere me completamente, a meno di non diventare ciò che io voglio essere o almeno ciò che io voglio apparire. Esso mi viene sempre dietro, spostandosi ovunque io mi sposto e accompagnandomi in ogni mio atto, ma io sono anche la mia capacità di percepirmi corpo, la mia coscienza di vivere nel mondo come corpo, la mia capacità di far essere il corpo come io voglio che sia.

Nell'agire ci si rivela immediatamente una sorta di coincidenza tra corporeità e presenza. E questo, almeno intuitivamente, può portare ad identificarsi completamente con il corpo. Tuttavia può anche accadere che, per esempio, la stanchezza o la malattia ci rivelino i limiti del nostro corpo e arrivino a suggerire la necessità di un intervento sul corpo per addomesticarlo e costringerlo a superare stanchezza e malattia. L'uomo si convince cioè che attraverso l'uso della volontà può costringersi e obbligarsi ad agire direttamente sul corpo costringendo il corpo a non sentire determinate sensazioni o a compiere determinati gesti<sup>29</sup>.

Ma inevitabilmente, con l'intervento della volontà, l'uomo arriva a considerare il corpo come un oggetto manipolabile, come un semplice strumento su cui applicare la propria volontà come meglio crede, come qualcosa che può costruire e fare piuttosto che accettare nei suoi pregi e nei suoi difetti, nella sua bellezza e

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 11: "Je puis me contraindre, m'obliger à faire ces gestes, c'est-à-dire en agissant directement sur mon corps. Je puis me contraindre à dire cette parole, à faire ce geste malgré cette appréhension naissante ou ma timidité".

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

nei suoi limiti. Perché se è vero che il corpo può apparire come un ostacolo, ad esempio nella malattia, è anche vero che è attraverso il corpo che si vive la bellezza di certe sensazioni: è col corpo che il bambino appena nato percepisce il calore del corpo della madre e gusta il sapore del latte; è nel corpo che la madre che concepisce un figlio impara ad ascoltarne il battito del cuore e i primi movimenti; è nel corpo che si percepisce la dolcezza di una carezza; è attraverso il corpo che sentiamo la brezza del vento e il calore del sole; è col corpo che si percepisce la fame e la sete e la gioia della soddisfazione della fame e della sete. Un corpo, infatti, più che essere un possesso, una realtà chiusa e una fortezza da conquistare o da difendere, è essenzialmente ciò che ci permette di “essere-al-mondo”, comunicare con gli altri, di aprirci all'esterno e di instaurare dei rapporti sociali: è interno e esterno in una dinamica che lo costituisce in uno scambio simbolico.

Il corpo manifesta la vita e, anche quando subisce la fatica o patisce il dolore o proclama la morte futura, ci permette di vivere pienamente e intensamente le vicende della vita. Anche perché nel momento in cui non si accettano i ritmi del nostro corpo e non si riconosce che esso è capace di forza, ma anche di debolezza, si va ad agire e interferire non solo su e con la sua intrinseca natura, ma anche su e con la nostra stessa vita: “Acceptation du temps et du corps, le vouloir authentique est patience: il sait qu'on ne peut casser le fond de notre être qui est nature, sans se casser soi-meme et qu'on ne peut que le faire servir”<sup>30</sup>.

### *5. L'accettazione del proprio corpo come accettazione della naturalità del corpo: il caso dell'alimentazione*

Contrapporre alla costruzione del corpo l'accettazione del corpo come unico modo per superare la dicotomia avere/essere, significa prendere posizione nei confronti dei delicati rapporti che intercorrono tra l'uomo e il corpo e soprattutto nei confronti dell'onnipervasivo tentativo umano di costruirsi, al fine di trasformare il corpo in un corpo-immagine impeccabile e perfetto. D'altronde, non si può ignorare la contemporanea tendenza a voler controllare completamente la propria vita attraverso un controllo totale del proprio corpo. Il fine auspicabile sembra oggi essere quasi all'unanimità quello di un mondo senza malattia, senza impurità e senza la decomposizione della morte. Ma questo significa che il nemico principale non può non essere il corpo reale, con i suoi bisogni incontrollati e i suoi limiti insuperabili. E significa ugualmente che questo corpo non può non essere costantemente sottoposto ad una costruzione e ad una manipolazione tale da renderlo assolutamente svincolato dai propri bisogni e dalla proprie incontrollabili esigenze.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 14.

All'interno di questi rapporti di costruzione particolarmente emblematico mi sembra il caso dell'alimentazione. Parlare dei rapporti esistenti tra corpo e alimentazione, infatti, significa innanzitutto chiarire come il corpo, nel suo essere la modalità attraverso cui l'essere dell'uomo è nel mondo, non può che instaurare una serie di legami col mondo esterno, primo tra tutti col cibo. Spesso è proprio l'alimentazione a rivelare un corpo oltre che un determinato stile di vita del soggetto. Addirittura si potrebbe parlare del cibo come di una via d'accesso ad un'estetica del sé, come ha sottolineato Onfray<sup>31</sup>, e come, per certi aspetti ha cercato di fare Foucault nella propria opera, collegando direttamente tra loro cibo, piacere, sessualità e corpo. Ne l'*Usage des Plaisirs*<sup>32</sup> la stessa dietetica viene vista come un modo di organizzare la propria libertà, come una logica del corpo e, al tempo stesso, come un'apologia del controllo. In tale contesto, la scelta di un determinato cibo diventerebbe una scelta esistenziale attraverso cui diviene possibile costruire la propria immagine.

La dieta è un modo di portare avanti la propria vita, ma anche un modo di rivelare il proprio corpo. Un modo di accedere al futuro e di associare reale ed ideale. La dieta si fonda sulla volontà di essere e di divenire e sulle categorie culturali di una vita, di un contesto, di un sistema, di una società. Non è casuale, in proposito, il successo contemporaneo avuto dal Dottor Kellog e dai suoi cornflakes: l'obiettivo di Kellog era quello di fornire un alimento che permettesse ai giovani di tutto il mondo di essere robusti e sani (ma assolutamente asciutti e snelli) in modo da imporre velocemente il modello di una nuova umanità, libera dagli eccessi del corpo e dai limiti della malattia. In questo caso, infatti, il cibo viene visto come un mezzo per costruire un corpo sano e un'immagine perfetta da portare in giro per il mondo. Un mezzo per manipolare il corpo a immagine e somiglianza di un corpo-immagine ideale capace di diventare il tramite per l'autorealizzazione di sé.

Tuttavia, come ho già sottolineato, il corpo non è (e non è soprattutto) un corpo-immagine, ma è piuttosto un corpo proprio, come diceva Merleau-Ponty, un corpo reale dotato di bisogni e sensazioni, un corpo capace di provare piacere, ma al tempo stesso suscettibile di dolore, un corpo che grazie anche ai suoi limiti ci permette di essere-autenticamente-al-mondo. E l'unico risultato che si ottiene manipolandone bisogni e sensazione e cercando di costruirne un'immagine capace di adeguarsi ai modelli di salute e perfezione veicolati dalla contemporaneità è la patologia<sup>33</sup>. In particolare, visto che in questa sede ho deciso di occuparmi della

<sup>31</sup> M. ONFRAY, *Les ventre des philosophes. Critique de la raison diététique*, Grasset, Paris, 1989.

<sup>32</sup> M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 1996 (ed.or. 1984).

<sup>33</sup> Ad un celebre congresso internazionale di psicoanalisi interveniva infatti Lacan con una conferenza dal titolo *Le stade du miroir* in cui, per la prima volta, veniva formulata la famosa teoria degli stadi dello specchio. Secondo questa teoria è attraverso lo specchio che il bambino scopre per

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

costruzione alimentare del corpo, è mia intenzione evidenziare come l'unico risultato di questa costruzione alimentare sia la nascita e il diffondersi di alcune patologie del comportamento alimentare come l'anoressia e la bulimia che sono patologie attraverso cui è il corpo stesso a parlare del proprio disagio quando non viene accettato nella sua realtà naturale.

Il corpo patito di una anoressica, esattamente come il corpo di una persona obesa, infatti, racconta una storia parlando per mezzo del proprio peso, della propria taglia, della propria forma. E' questo il modo attraverso cui il corpo traduce ciò che ci appartiene di più personale ed intimo. Ed è per questo che, nella lettura del corpo, occorre stare attenti a decifrare correttamente i segni della patologia attraverso cui è il corpo stesso a esprimere il proprio disagio.

Interessante, anche se discutibile, è a questo proposito la posizione di Max Marcuzzi che ha a lungo esaminato il rapporto tra corpo e alimentazione<sup>34</sup>. Per Marcuzzi è impossibile comprendere il corpo dell'uomo senza tener conto della costruzione pratica del sé e, di conseguenza, senza analizzare il ruolo giocato dall'alimentazione. L'alimentazione, infatti, non rappresenta per il nostro filosofo un dato naturale, ma piuttosto un artificio, un costrutto culturale, necessario alla costruzione del corpo in forza dei fini che gli sono convenzionalmente assegnati. Una pratica materiale, dunque, capace di sottrarre il corpo all'irrazionalità della natura, al suo regno dell'arbitrario e della sorte (la cosiddetta lotteria della natura), per conformarlo al movimento sociale, collettivo e storico, in maniera responsabile.

L'alimento è per Marcuzzi tutto ciò che è capace di rimediare alla perdita di parti liquide o solide del corpo. E per questo che non deve essere tossico e deve avere un certo valore nutritivo. Nell'assumere cibo, cerchiamo di regolare la nostra fisicità: il corpo si costruisce e si unifica fino a diventare un corpo consegnato totalmente alla sfera umana. Mangiare significa prendere, appropriarsi, rompere. E il corpo che si lancia su e contro il cibo, come se il cibo fosse unicamente un oggetto da incorporare. Un oggetto etico, quindi, attraverso cui l'uomo interviene responsabilmente nella costruzione del proprio corpo e che non ha nulla a che vedere col nutrimento animale oppure con il carburante delle macchine<sup>35</sup>.

la prima volta il corpo, elaborandone un'immagine globale e necessaria alla costruzione di sé. Per la prima volta il bambino collega il proprio corpo fatto di bisogni con la sua immagine e inizia a costruire il concetto di corpo proprio. Tuttavia, attraverso l'inglobazione dei valori culturali, è possibile che si arrivi alla negazione di questo corpo fatto di bisogni e, di conseguenza, si arrivi ad una svalutazione del corpo come fatto in sé e alla patologia.

<sup>34</sup> Si vedano in proposito sia la sua tesi di dottorato: *Corps et Aliment* del 1993, sia soprattutto il testo successivo del 1996: M. MARCUZZI, *Les corps artificiels. Peurs et responsabilites*, Aubier, Paris, 1996.

<sup>35</sup> *Ibidem*: "L'ustensile est utile, l'aliment est nécessaire [...]. Un ustensile est toujours, d'une manière générale, quelque chose qui sert à faire quelque chose dans un contexte donné. Un marteau,

Attraverso il cibo il corpo viene costruito in base a canoni comunemente accettati e, soprattutto, in base a un progetto pianificato ed avveduto capace di inserirlo all'interno di un contesto sociale. Prova ne sia, per Marcuzzi, il ruolo stesso giocato dal cibo culturalizzato nelle rappresentazioni pittoriche o cinematografiche. L'arte cioè, per Marcuzzi, non celebrerebbe mai il cibo nella sua naturalità, ma piuttosto nella sua manipolabilità necessaria a renderlo umano. E per questo che le nature morte sul cibo di Manet, Renoir, Cézanne, Matisse e Braque non sarebbero mai delle semplici "nature", ma sarebbero piuttosto la rappresentazione dell'apparato culturale in cui il cibo si inserisce (basti pensare alla presenza costante nei quadri di piatti e salse necessarie a simbolizzare l'intervento culturale dell'uomo sul cibo). Per non parlare poi della rappresentazione che del cibo si avrebbe nel cinema in cui l'alimento viene visto o come eccesso e follia (basti pensare al film di Ferreri *La grande abbuffata*), o come simbolo della realtà (basti pensare a Greenaway e a un film come *Il cuoco, la moglie e l'amante* in cui il ristorante rappresenta una sorta di microcosmo, un mondo in cui i cibi vengono manipolati e trasformati completamente esattamente come accade ai sentimenti e ai bisogni).

La tesi di Marcuzzi ha un fondamento condivisibile nel momento in cui rimanda alla manipolazione degli alimenti, che divengono così pietanze per la tavola, attraverso la categoria della "cultura materiale" elaborata dalla scuola delle *Annales*: la cucina, la gastronomia sono un prodotto della cultura. L'uomo è più di un animale, poiché non si limita a mangiare ciò che è commestibile, bensì ricerca un valore aggiunto alla dimensione del nutrimento. Gli esempi sono innumerevoli, illustrati da studiosi come Braudel<sup>36</sup> o Montanari<sup>37</sup>: si pensi qui solo al fatto che la pratica cattolica della Quaresima ha creato l'esigenza di una cottura sofisticata del pesce, un alimento precedentemente considerato "povero", oppure alla carne di porco che diventa nel XVI secolo l'alimento "giusto" e "appropriato" dei poveri contadini, perché la loro costituzione fisica non sopporterebbe cibi più sofisticati o semplicemente "buoni". Ma la cultura materiale non indica la pratica della costruzione del corpo attraverso una pseudo-ontologia della sua condizione: la cultura materiale si limita a dirci che l'uomo manipola i cibi per i fini più disparati, dando però per scontato che altri fini debbano essere comunque assolti.

par exemple, est un ustensile pour marteler dans le contexte du bricolage ou de l'artisanat [...] l'ustensile renvoie directement à d'autres ustensiles [...] Comme tel il ne renvoie jamais directement à la constitution du corps [...] En revanche, dès qu'on perçoit un aliment comme aliment, il perd l'essentiel de son sens contextuel pour ne plus avoir de sens que par rapport au corps qu'il peut contribuer à constituer. Autrement dit, l'aliment a un rapport exclusif au corps. Le possible qu'on discerne avec lui, c'est le corps lui-même" (pp. 232-233).

<sup>36</sup> F. BRAUDEL, *Le strutture del quotidiano*, Einaudi, Torino, 1982 (ed. or. 1979).

<sup>37</sup> M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza*, Laterza, Bari, 1994.

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

La cucina raffinata o quella rustica non sono modi alternativi di nutrirsi: entrambe forniscono lo stesso nutrimento, ma assolvono una funzione culturale radicalmente differente nella sua presentazione. La cucina stessa, insomma, non sostituisce il bisogno del nutrimento la cucina interviene solo quando il nutrimento, il dato naturale della sussistenza del corpo, è già assolto.

La cultura non sostituisce la natura, ma la affianca<sup>38</sup>: tutt'altro è invece il rimpiazzo dell'ideologia estetica contemporanea, che pretende non già di affiancare, bensì di sostituire il dato naturale del corpo che ci è dato in sorte dalla lotteria della natura. Il problema delle suggestioni avventurose di Marcuzzi è tanto più evidente quando nel suo rifarsi all'arte e al cinema la sua tesi appare vistosamente vacillante. Dire infatti che in Ferreri il cibo diventa folle abbuffata e che in Greenaway la manipolazione del cibo è simbolo della manipolazione dei bisogni e dei sentimenti significa a mio avviso non tanto che il cibo per essere umano non può che subire una manipolazione, ma piuttosto che il cibo, una volta manipolato, diventa in questo o quel contesto "deviante" (ma ogni contesto culturale produce modi di cottura differenti: aberrante non è il gusto culinario, bensì la negazione o la parossia del nutrimento) una folle abbuffata (introduzione esagerata di cibo) e simbolo negativo della contraffazione dei bisogni.

Accettare come necessaria la costruzione alimentare del corpo, non attraverso il cibo grezzo ma in sostituzione della fame naturale, significherebbe allora imporre al corpo un imperativo incapace di rispettarne la naturalità (incapace cioè di rispettarne i bisogni) e incapace di accettare il suo essere in un certo modo. Tanto più che una non-naturalità del cibo in quanto nutrimento e del suo rapporto con il corpo comporta necessariamente tutta una serie di problemi alimentari come l'anoressia e la bulimia.

Ma continuiamo a seguire Marcuzzi per capire il suo modo di inquadrare le patologie alimentari. Abbiamo visto come per il filosofo francese mangiare sia agire sul corpo e come il rapporto con l'alimento sia legato al concetto di responsabilità: tutto ciò si gioca sul fraintendimento radicale tra nutrimento e cucina. Ogni corpo, infatti, sarebbe sostenuto da un lavoro di costruzione talmente delicato da essere definito etico: in tale contesto il fatto di rilassarsi sulla materialità del nutrimento porterebbe a trascurare la responsabilità che ci lega, in quanto esseri umani, al corpo che ci appartiene. Se anche il cibo e il corpo appartengono in origine alla natura, successivamente è solo grazie ad un lavoro di costruzione e di culturalizzazione sia del cibo, che del corpo che l'uomo può effettivamente diventare artefice del proprio destino: curiose affermazioni, che applicate alla cucina la renderebbero un prodotto "etico". Se invece applicate al nutrimento, arrivano al-

<sup>38</sup> Cfr. l'approccio metodologico di A. J. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino, 1983 (ed. or. 1972).

l'idea mostruosa per cui non abbiamo bisogni naturali. Tanto più che il fatto di sostenere che un rapporto equilibrato col cibo consiste nel responsabilizzarsi di fronte alla fame/mancanza e, di conseguenza, nell'accettare di rendersi disponibili verso il mondo e di manifestarsi agli altri, significa travisare del tutto la questione. Nel momento stesso, infatti, in cui la mancanza viene letta in termini sociali e politici e il cibo, quindi, diventa un modo indotto e costruito di rapportarsi al mondo, viene automaticamente meno ogni rapporto equilibrato con il cibo.

Ma cerchiamo di argomentare in dettaglio quanto detto aiutandosi anche con l'esempio dell'anoressia che, d'altronde, lo stesso Marcuzzi riporta. Secondo la sua lettura della fame/mancanza e della responsabilizzazione dell'uomo di fronte a tale mancanza, l'anoressia sarebbe proprio il venir meno della responsabilità nei confronti del mondo. Per le anoressiche il mondo non è più autorizzato a partecipare all'edificazione del corpo. La fame è negata in quanto denuncia la mancanza di ciò che è necessario a costruire il corpo. Si rifiutano di mangiare, perché mangiare significherebbe lasciare agire l'altro sul proprio corpo. Ma nel rifiutare che il mondo possa partecipare alla costruzione del loro corpo e che la fame possa esprimere un bisogno di altri, rifiuterebbero anche di assumersi la responsabilità del proprio corpo: "Si l'aliment était une chose naturelle, manifestant e soi et pour soi-meme da différence d'avec tout contexte culturel, il ne pourrait pas y avoir d'anorexie"<sup>39</sup>.

Ma dire che le anoressiche rifiutano che l'altro possa intervenire sul proprio corpo e che, in base a tale rifiuto degli altri, rifiutano il cibo, non significa forse che il loro rifiuto è legato proprio alla culturalizzazione/manipolazione del cibo in base alla quale il cibo è sinonimo ontologico del mondo? E se il cibo tornasse ad essere naturale e la fame tornasse ad essere fame di cibo non si risolverebbe forse il problema? E che senso avrebbe mai una responsabilità verso il proprio corpo se le regole che lo disciplinano, invece di essere naturali, fossero artificiali e convenzionali, stabilite dal soggetto stesso, e quindi capaci di assumere ogni forma?

Il punto, allora, non è tanto un venir meno della responsabilità (che presuppone l'idea chiara, che Marcuzzi non ha, di chi sia il soggetto verso cui si è responsabili) quanto piuttosto la costruzione manipolatoria del cibo e il suo significato sociale e politico. Ma dire questo significa assumere un punto di vista antitetico rispetto a quello di Marcuzzi e significa quindi rifiutare completamente la sua elucubrazione di un'alimentazione artificiale per un corpo artificiale (si noti il fatto che il titolo del suo libro è proprio *Le corps artificiel*) capace di innalzarsi a livello di meta-corpo. Tanto più che sostenere che l'uomo è da sempre in rapporto al proprio corpo come a un meta-corpo ideale e costruito artificialmente significa,

<sup>39</sup> M. MARCUZZI, *Les corps artificiels* cit., p. 172.

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

di fatto, ridurre il corpo a mera *machina*, esattamente come accadeva al tempo di Descartes<sup>40</sup>.

Il vero problema nell'anoressia è infatti l'incapacità delle anoressiche di accettare le naturali sensazioni del corpo, prima fra tutte la fame, in quanto pericolose e inaccettabili. Il corpo, per le anoressiche, non è più semplicemente un'espressione del proprio intimo sé, ma diventa piuttosto la manifestazione visibile di una lotta furibonda tra bisogni e volontà. I bisogni vengono percepiti pericolosi, in quanto in contrasto con le direttive normative esterne (culturali e sociali), e la volontà si trasforma nello strumento privilegiato attraverso cui mettere a tacere i propri bisogni pericolosi. Il corpo viene trattato come qualcosa di estraneo e si perde il contatto con esso arrivando a non percepire più correttamente le sensazioni corporee e ad avere una consapevolezza del tutto confusa, se non una ricostruzione radicale ed illusoria, circa i propri stati emozionali.

Nella propria analisi dell'anoressia Hilde Bruch<sup>41</sup> spiega d'altronde come le anoressiche rifiutino il cibo non per mancanza di fame, ma piuttosto per portare avanti un processo di edificazione di un corpo ideale capace di negare la fame e di trasformare il mangiare in una attività non più naturale, decisa a tavolino e paradossalmente pianificata. L'astinenza alimentare, l'iperattività e le varie pratiche dimagranti sono tutte finalizzate a sconfiggere il corpo reale con le sue esigenze per trasformarlo in un corpo ideale, immutabile e privo di bisogni. Il corpo viene vissuto come qualcosa di inaccettabile, come la causa di ogni rifiuto esterno, come la fonte di ogni dolore. Allontanandosi dalle dipendenze del corpo, queste giovani si illudono di allontanarsi da qualunque dipendenza affettiva e da qualunque dolore legato al possibile abbandono. Per essere accettate dagli altri cercano di essere impeccabili. Per essere accettate dal mondo cercano di adeguarsi ai messaggi persecutori della società che condannano gli eccessi della carnalità (salvo poi creare, per evitare ogni pericoloso moralismo, un modello erotico delirante fatto di magrezza efebica) e la pericolosità degli istinti (anche perché l'eccesso reputato lecito viene ridefinito come comportamento doveroso). È per questo che il cibo cessa di essere vissuto come naturale e che il corpo non viene più accettato per come è, ma si pretende una sua ideologizzazione, caricando il cibo di valori (o per meglio dire disvalori) estranei al suo essere naturale. Di fronte ad una cultura che ha insegnato a vedere il corpo in un certo modo (decantando la snellezza come uno dei pregi principali e proponendo un corpo ideale sempre più magro), l'anoressica

<sup>40</sup> È da sottolineare, in proposito, il fatto che Marcuzzi parli di ecotecnica, ossia di una tecnica atta alla produzione del corpo, ricollegandosi così in parte al discorso sull'ecotecnica fatto da François Dagonet, *Le corps multiple et un*, Paris, Delaguange, 1992.

<sup>41</sup> H. BRUCH, *La gabbia d'oro. L'enigma dell'anoressia mentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982; idem, *Patologia del comportamento alimentare*, Feltrinelli, Milano, 1982; idem, *Anoressia: Casi clinici*, Raffaello Cortina Ed, Milano, 1988.

ha appreso perfettamente gli standard culturali dominanti relativi al modo in cui percepire il corpo e gestire la propria alimentazione. La ricerca ossessiva dell'estrema magrezza è diventato il modo di incarnare determinati valori e di creare un corpo che può parlare per il sé in modo efficace e denso di significato.

## 6. Conclusioni

Come oggetto del mondo, il corpo ha i suoi attributi, le sue misure, la sua immagine. Come espressione carnale del nostro essere, ha i suoi bisogni, i suoi appetiti, i suoi piaceri, le sue sofferenze, le sue passioni. Nella qualità di oggetto materiale, tridimensionale e accessibile ai sensi (in particolare alla vista), il corpo che potremmo chiamare corpo-immagine è il nostro ambasciatore presso gli altri. Ma è anche, per noi, uno specchio più o meno fedele della persona che crediamo di essere. Al nostro *corpo-immagine* chiediamo qualcosa, verso di lui abbiamo delle aspettative. Viceversa, il *corpo-dei-bisogni* si impone a noi, spesso con richieste urgenti e senza che lo si debba sollecitare. Eppure è proprio questo *corpo-dei-bisogni* ad essere il vero e unico intermediario tra noi e il mondo, tra le nostre rappresentazioni interne e la realtà esterna. Tanto più che quando questo *corpo-dei-bisogni* viene controllato e ostacolato, come nel caso dell'anoressia, nella rincorsa parossistica di un'immagine che ci è in realtà estranea, il risultato è la patologia o, almeno, un forte disagio del nostro corpo.

Nel corso dell'articolo ho cercato di evidenziare alcuni aspetti delle conseguenze sulle indagini sul corpo della rivoluzione fenomenologica, soprattutto per mostrare come la scoperta dell'esistenza del *Leib* accanto al *Körper* permettesse agli studiosi di rendere conto in modo più efficace dell'essere-al-mondo dell'uomo e del suo essere-incarnato. In particolare, mi interessava evidenziare come gli studi dell'ultimo Merleau-Ponty, incentrati sul concetto di carne (e quindi sul corpo inteso come "traccia" più che come strumento gnoseologico) avessero reso perfettamente conto dei desideri e dei bisogni più intimi del corpo proprio di ciascun uomo, permettendo così a questo corpo di essere preso in considerazione nella sua effettiva realtà temporale. Tuttavia, soprattutto in seguito agli sviluppi della tecnica e della medicina che hanno reso possibili cose un tempo impensabili (dal trapianto degli organi, alla chirurgia plastica, agli interventi sul DNA), il rapporto di ciascun uomo col proprio corpo sembra essere entrato nuovamente in crisi. La possibilità di poter gestire e manipolare questo corpo che ognuno di noi è ed ha al tempo stesso, ha reso inefficaci le indagini fenomenologiche volte a rivalutare il corpo come presenza effettiva dell'uomo nel mondo. Pensare di poter gestire il rapporto col corpo, infatti, significa tornare ad una visione seicentesca secondo cui il corpo non è altro che una macchina, un organismo, un *Körper*. Da qui la necessità di introdurre nuove categorie e, soprattutto, la necessità di

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

evidenziare come il corpo non può semplicemente essere una nostra immagine, ma è piuttosto la nostra sede naturale di bisogni e sensazioni. Tanto più che una manipolazione di questi bisogni e di queste sensazioni in vista di una immagine impeccabile e perfetta porta l'uomo a vivere il corpo nuovamente come estraneo al suo più intimo sé, nuovamente come uno strumento per apparire più che essere.

E' per questo che attraverso l'esempio dell'alimentazione (che oggi viene vissuta come un modo per controllare il corpo e farlo apparire in un certo modo) ho cercato di evidenziare i rischi concreti di ogni intervento sul corpo che non ne rispetti l'intrinseca e naturale essenza.

Il *corpo-dei-bisogni* non è allora qualcosa da cui fuggire, ma è piuttosto l'unico e vero corpo che ci permette di essere-al-mondo e di instaurare con gli altri relazioni autentiche. Solo recuperando il nostro *corpo-dei-bisogni*, rispettandolo e accettandolo pur nei suoi limiti e nelle sue imperfezioni, il corpo potrà continuare ad essere, per usare le parole di Merleau-Ponty, desiderio e libido, traccia e ammonite, apertura all'esterno e realizzazione del sé più intimo.

sati all'idea di corpo come sostegno di ogni progetto dinamico, fino all'immagine corporea come struttura in relazione con l'ambiente fisico e sociale. E' vero che la psicoanalisi ha indicato il percorso che conduce il bambino dall'iniziale esperienza del proprio corpo frammentato fino alla percezione del proprio corpo unitario, identificato a sé, soggetto di fantasmi e oggetto di simbolizzazione. E' vero ugualmente che la fenomenologia ha cercato di evidenziare come il corpo fosse una vera e propria matrice dell'esistenza umana e come, in quanto tale, permettesse all'individuo di essere-al-mondo e di relazionarsi con gli altri. Ma è anche vero che oggi il corpo non rappresenta ancora, come auspicato dall'approccio fenomenologico di Merleau-Ponty<sup>2</sup>, la matrice stessa dell'esistenza umana e il centro dell'azione, ma piuttosto il destinatario di azioni umane spesso arbitrarie, una proprietà dell'uomo, un mero prodotto commerciale e culturale.

La contemporaneità ha sicuramente fatto del corpo un oggetto di interesse crescente: mai come oggi il corpo è stato tanto presente nell'immaginario della vita quotidiana, dai giornali, al cinema, dalla pubblicità, alla moda. Il corpo si è trasformato in tematica corrente: il culto del corpo è diventato piacevole e quasi obbligatorio. In linguaggio del corpo, il lavoro sul corpo, la terapia del corpo sono idee ormai entrate a far parte della nostra quotidianità. A prima vista può sembrare che oggi il corpo sia elevato al rango di veicolo privilegiato per una piena realizzazione di sé. Ma in realtà non si tratta che di una triste illusione: il corpo non interessa in quanto dotato di un suo specifico statuto, ma soprattutto in quanto destinatario del potere e del controllo da parte della nostra volontà.

Nel corso del presente lavoro è mia intenzione mostrare come la rivoluzione fenomenologica operata da Husserl<sup>3</sup>, e portata avanti a livello di corpo soprattutto da Merleau-Ponty e da numerosi studiosi francesi nella seconda parte di questo secolo<sup>4</sup>, non sia purtroppo riuscita di fatto a diffondere il pur fondamentale mes-

<sup>2</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965 (ed. or. 1945); idem, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969 (ed. or. 1964); idem, *Segni*, Il Saggiatore, Milano, 1967 (ed. or. 1960); idem, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964; idem *La Nature*, Cours du Collège de France, Paris, 1995, e in particolare la sezione: "Le concept de nature; nature et logos: le corps humain".

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia ed una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 1965 (ed. or. 1912-1928); idem, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960 (ed. or. 1931). Husserl è stato senza dubbio il primo a riconoscere come il *Leib* non fosse una semplice macchina con la quale è collegata in qualche modo la mia coscienza. Il *Leib*, a differenza del *Korper*, "è già qualcosa di più che non una semplice cosa materiale e comporta già uno strato di ordine psichico che si presenta in partenza - e quindi intuitivamente - come uno strato appercettivo che inerisce alla totalità del *Leib* stesso" (*Idee per una fenomenologia ed una filosofia fenomenologica*, p. 892). E' solo tramite il *Leib*, infatti, che per Husserl l'io si intuisce membro di una comunità monadica (cfr. *Mediazioni cartesiane*, §§ 44 e 45).

<sup>4</sup> Cfr. in particolare: M. BERNARD, *L'expressivité du corps*, Editions I.-P. Delarge, Paris, 1976;

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

saggio per cui il corpo si pone al rango di rappresentante dell'uomo, anche perché non è riuscita a risolvere in maniera sufficientemente persuasiva la contrapposizione tra *körper* e *Leib* che pure aveva loro permesso di superare il dualismo platonico e cartesiano tra anima e corpo<sup>5</sup>. Fino a che si continuerà a parlare di contrapposizione tra avere il corpo ed essere il corpo, più che di una necessaria compresenza dei due aspetti, non si riuscirà a rendere conto della contemporanea tendenza a costruire e manipolare quel corpo che al tempo stesso si è e si ha. In termini positivi, in questo lavoro mi ripropongo di sottolineare come una possibile via di uscita per fare breccia nell'opinione corrente sia rappresentata dalla valorizzazione e dall'accettazione del corpo che ogni uomo ha ed è, cercando di spostare l'asse della riflessione dalla dicotomia tra avere ed essere alla dicotomia tra *corpo-immagine* e *corpo dei-bisogni*. Se è infatti vero che è nel e come corpo che l'uomo è e agisce nel mondo, vivendo spontaneamente bisogni e sensazioni (dal piacere di una carezza, al senso di fame, alla paura della morte), è anche vero che da sempre, ma oggi in modo particolare, il nostro corpo è il nostro modo di apparire a noi stessi e agli altri e, in quanto tale, subisce il fascino delle mode e il ricatto delle convenienze. Ma nel suo dipendere dalla cultura e dalla società, il corpo finisce spesso col mascherare e cancellare i suoi bisogni più intimi e più naturali, senza che l'uomo possa rendersi conto di come solo nel momento in cui il proprio corpo viene vissuto nella sua naturalità e accettato con i suoi bisogni e le sue sensazioni, il fatto di percepirlo limitato e finito non viene più vissuto come limitante, portando ognuno di noi a pensare il corpo non più come un fardello da sopportare, ma come ciò che ci caratterizza in quanto esseri finiti. E' bene tuttavia sottolineare come il fatto di parlare di inadeguatezza a proposito della dicotomia tra avere ed essere non significa affatto svalutare il ruolo che ha giocato all'inizio del secolo la scoperta husserliana della presenza, accanto al *Körper* di cartesiana memoria, del *Leib*, del corpo vivente che ogni uomo è e grazie al quale è al mondo. Soprattutto

idem, *Le corps*, Editions du Seuil, Paris, 1995; P. DUBOIS - Y. WINKIN, *Rhetoriques du corps*, Editions Universitaires, Paris, 1988; B. HUISMAN-F. RIBES, *Les philosophes et le corps*, Editions du Nod, Paris, 1992; M. RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intorité*, Hatier, Paris, 1993.

<sup>5</sup> Pur essendo stato Husserl il primo a teorizzare la distinzione tra *Körper* e *Leib*, nel corso del presente lavoro non mi soffermerò sulle sue posizioni, ma cercherò piuttosto di analizzare alcuni aspetti del pensiero di Sartre e delle riflessioni di Merleau-Ponty che, a partire dalla svolta fenomenologica di Husserl, hanno fatto del corpo uno dei pilastri delle proprie indagini filosofiche. Per quanto riguarda Husserl preferisco rinviare, oltre che agli studi di V. Melchiorre (*Il Corpo*, La Scuola, Brescia, 1985; *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987) che affrontano la tematica del corpo a partire dall'impostazione husserliana, ai lavori di R. ZANER, *The Problem of Embodiment: Some Contribution to the Phenomenology of the Body*, M. Nijhoff, The Hague, 1964; M. HENRY, *Philosophy and Phenomenology of the Body*, M. Nijhoff, The Hague, 1975; J. DODD, *Idealism and Corporeity: An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.

nelle riflessioni di Merleau-Ponty, ma per certi aspetti anche in quelle di Sartre<sup>6</sup>, il riconoscimento dell'essere incarnato dell'uomo e del conseguente valore del corpo ha permesso di mettere la parola fine alla secolare questione del dualismo che finiva inevitabilmente col segregare il corpo in una posizione non solo secondaria, ma addirittura negativa. Il problema è che oggi non è più sufficiente riconoscere l'imprescindibile corporeità della nostra esistenza, perché si sono presentati sulla scena culturale nuovi attacchi contro la centralità dell'esperienza corporea. Occorre infatti chiarire che il corpo non può essere più o meno ambiguamente sottoposto a costruzione o manipolazione: si deve sottolineare con rinnovato vigore che il *Leib* non è tanto o non è solo un *corpo-immagine*, ma soprattutto un *corpo-di-bisogni* le cui caratteristiche non possono essere decise e stabilite secondo parametri arbitrari, bensì in forza della loro intrinseca naturalità.

## *2. La dolorosa scoperta del corpo che noi siamo: posizione di Sartre*

Nel romanzo di Sartre "La Nausea" il protagonista, Antoine Roquentin, ad un certo punto, urtando contro la materialità e la coseità degli oggetti e delle persone, è colto dall'esperienza dell'esistenza della realtà e sperimenta l'urto contro il corpo. Un corpo che è nello stesso tempo il proprio corpo e il corpo altrui; ne percepisce la durezza, la resistenza, il colore, l'odore, il movimento e quindi, in poche parole, l'esistenza. Ma è proprio in seguito a questo urto che Roquentin si trova per la prima volta di fronte ad una mancanza di senso che gli procura forte nausea. Eppure è proprio a partire dagli oggetti duri e immobili che egli inizia a reagire. Le cose esistono e per il fatto stesso di esistere sembrano l'unica verità cui potersi aggrappare: proprio dall'esistenza delle cose si può arrivare all'esistenza di sé. Antonio si percepisce finalmente cosa tra le cose, cosa fatta di sangue e carne, corpo tra i corpi. E nel percepirsi cosa tra le cose e corpo tra i corpi può finalmente trovare pace.

E' come se a un certo punto della propria vita Sartre-Roquentin non avesse potuto fare a meno di urtare contro il proprio corpo e rimettere in discussione tutta la propria vita e le proprie convinzioni. E come se non avesse potuto non trovarsi a fare in conti con qualcosa che esiste indipendentemente dalla volontà e che, indipendentemente dalla volontà, richiama su di sé attenzione provocando un forte senso di nausea. Di fronte al vuoto e alla mancanza di senso che nullifica l'esistenza e sviscerisce ogni cosa, a Sartre-Roquentin non resta altro che allontanarsi dal dolore e aggrapparsi disperatamente al proprio essere corpo, come ultima spiag-

<sup>6</sup> J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1968 (ed. or. 1943); idem, *La nausea*, Einaudi, Torino, 1990 (ed. or. 1948); idem, *Critica della ragion*, Il Saggiatore, Milano, 1963 (ed. or. 1960).

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

gia e come punto da cui eventualmente ripartire alla riconquista di un senso per sé e per tutti gli altri uomini. Nel vuoto generale di senso non resta altro che il corpo: “Sento la mia mano. Sono io [...] dovunque la metta, continuerà ad esistere ed io continuerà a sentire che esiste; non posso sopprimerla, come non posso sopprimere il resto del mio corpo [...] Il corpo, quello vive da solo, una volta che ha cominciato [...] il mio corpo di carne che vive”<sup>7</sup>.

Ed è proprio partendo da sé e dalla percezione del proprio corpo come sé autentico che Antonio riesce ad intravedere un barlume di senso. Sente nascere timidamente in se stesso qualcosa che definisce come gioia di esistere, una gioia capace di ridare senso alle cose e alle persone. E, nel percepirsi corpo, Antonio pensa nuovamente al lavoro, alla scrittura, a un libro. Un libro su di sé, che narri la sua storia, che narri una storia “bella e dura come l'acciaio e che facesse vergognare le persone della propria esistenza”, di un'esistenza trascorsa senza senso e senza perché, di un'esistenza che, per ripartire, deve necessariamente ripartire dalla percezione del proprio essere corpo.

Per Sartre, tuttavia, il corpo è solo uno degli elementi di un sistema molto complesso<sup>8</sup> che emerge nelle sue riflessioni spesso solo in quanto termine di relazione e di utilizzabilità. La tematica del corpo ruota cioè attorno ad alcuni poli centrali della dialettica relazionale che caratterizza il rapporto che ogni uomo instaura con se stesso e con gli altri. Ecco allora che accanto all'”io esisto il mio corpo” e quindi al corpo come elemento costitutivo di ognuno di noi per Sartre esiste anche un “corpo relazionale” nel rapporto con gli altri (il mio corpo come ciò che gli altri conoscono ed utilizzano di me). Accanto quindi alla relazione io-corpo emerge la relazione altri-corpo: ciò che in fondo il corpo cerca sempre di esprimere è la contingenza della nostra esistenza. Il corpo è ciò che permette al “per-sé” dell'uomo di essere conosciuto come “in-sé” e all'”in-sé” di manifestarsi in quanto “per-sé”.

Nella dinamica della corporeità Sartre mette fuori gioco la nozione di sensazione, che tanta parte aveva avuto nella psicologia tradizionale: il corpo si pone immediatamente e rappresenta una oggettività di fronte al mondo e agli oggetti-soggetti, mentre i sensi, in questa prospettiva, non rappresentano altro che gli orientamenti del corpo nel mondo che possono essere o meno attivati, mostrandosi come contingenza corporea fra libertà e necessità<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J.-P. SARTRE, *La nausea*, cit., pp. 137-139.

<sup>8</sup> Per un inquadramento generale del pensiero di Sartre si veda: M. NATANSON, *A Critique of Jean Paul Sartre's Ontology*, M. Nijhoff, The Hague, 1973; J. G. ADLOFF, *L'Être et le Neant. Critique de la raison dialectique*, Vrin, Paris, 1981.

<sup>9</sup> J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 460: “Il corpo è dato concretamente ed appieno come la disposizione stessa delle cose, in quanto il per-sé la supera verso una nuova disposizione; in questo caso è presente in ogni azione, sebbene invisibile (perché l'azione rivela il martello ed i chiodi e il

E' il corpo ad essere il centro che struttura il campo percettivo in quanto è il corpo che permette all'uomo di rapportarsi alle cose e di disporne, essendo al tempo stesso lo strumento virtuale cui all'infinito rimanda ogni strumentalità nel mondo e ciò che permette l'utilizzabilità di tutte le altre strumentalità. E' il corpo che si estende attraverso gli strumenti che utilizza fino a cancellare qualunque barriera tra l'uomo e le cose per manifestare "l'individualità e la contingenza del nostro rapporto originario con le cose-utensili"<sup>10</sup>.

Ognuno nel proprio corpo è nascita, passato, contingenza, necessità di un punto di vista, condizione di ogni azione. Nella sua contingenza limitante il corpo è la necessità di una scelta e con ciò la condizione della stessa libertà umana. E' solo attraverso il corpo che l'uomo è libero di rapportarsi alle cose fornendo agli eventi della vita la stessa materia su cui potersi iscrivere. E' in questo senso che Sartre parla del corpo come di un oggetto incarnato, come di ciò attraverso cui noi viviamo e reagiamo alla concretezza delle situazioni. Ed è in questo senso che Sartre può parlare delle sensazioni in termini differenti dalla psicologia tradizionale: le sensazioni non sono tanto affezioni del corpo, ma è piuttosto il corpo che si fa sensazione nel rapporto con la strumentalità del mondo.

Dopo il corpo per-me, Sartre sviluppa l'analisi del corpo d'altri come corrispettivo del corpo per altri e della sua reversibilità. Il corpo altrui è radicalmente diverso dal corpo per me, quasi una struttura secondaria; anch'esso è indicato dalle cose come strumento, ma contrariamente al corpo per-me, mi appare come un punto di vista su cui posso a mia volta avere un punto di vista, è uno strumento che posso utilizzare; è dunque un coefficiente di utensilità/avversità, è altro per me come trascendenza trascesa<sup>11</sup>.

Il corpo altrui (d'altri, per altri) si riconosce come ciò che è qui ma potrebbe essere altrove. Il corpo d'altri è la necessità che esso ha di essere contingenza per me. La contingenza della pura presenza del corpo altrui nel mondo è la carne che io non colgo come oggetto isolato in sé, perché questa sarebbe la dimensione del cadavere; io colgo il corpo/carne altrui ponendomi, nel mio corpo, come centro di

freno il cambiamento di velocità, non il piede che frena o la mano che martella) è vissuto e non conosciuto.... Ciò che io percepisco quando voglio portare questa bicchiere alla mia bocca, non è il mio sforzo, ma il suo peso, cioè la sua resistenza ad entrare in un complesso utensile che ho fatto apparire nel mondo".

<sup>10</sup> *Idem*, p. 474.

<sup>11</sup> "Pour être sujet indiscernable de son corps, autrui paraît, sans retenue ni voile, intégralement à mon regard que je suis. Mais, équivalent, il faut dire qu'autrui ne paraît pas du tout son affectivité, sa chair, son goût, transcendés pour lui, s'offrent, bruts et nus, car sa transcendance est transcendés pour lui, niée par ma transcendance propre. Le corps d'autrui se fige, s'objective instantanément car rien ne vient s'interposer entre la contingence pure comme goût pour-soi et ma conscience", C. BRUAIRE, *Phylosophie du corps*, Seuil, Paris, 1968, p. 119.

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

riferimento. Il corpo d'altri mi è dato sempre originariamente in situazione. Così possiamo dire che il corpo per me e per altri è il fatto a partire da cui si dà la situazione: il corpo come sfondo di relazioni al mondo interpreta la vita. Inoltre, in quanto totalità sintetica, l'essere del corpo d'altri è tale che io posso coglierlo solo a partire da una situazione globale, e non posso concepire un singolo organo se non a partire dalla totalità<sup>12</sup>.

Il problema, a questo punto, è che la frattura sartriana tra il corpo-oggetto per-altri e il corpo-soggetto per-sé finisce col relegare inevitabilmente ogni soggetto nel suo per-sé rendendo di fatto impossibile ogni autentica relazione intersoggettiva. Per non parlare poi del fatto che il corpo assume su di sé i caratteri dell'ostacolo materiale più che quelli di una presenza positiva capace di realizzare l'uomo nel suo essere-nel-mondo. Il punto veramente importante è allora rappresentato dalla nuova concezione che emerge con Sartre del corpo, inteso come ciò per mezzo del quale l'uomo è e agisce nel mondo. E la realtà corporea dell'essere umano che, in quanto realtà assoggettata alle leggi della temporalità, segna in modo costante il ritmo della vita dell'uomo e, al tempo stesso, porta l'uomo ad affrontare l'esperienza limite della morte. E la realtà corporea dell'essere umano che permette all'uomo di viverci cosa tra le cose e, al tempo stesso, di incontrare gli altri. Il problema, tuttavia, è che con Sartre questo corpo, che pure ci manifesta, continua pur sempre ad essere visto negativamente e quindi più che come ciò che ci manifesta, come ciò che purtroppo ci manifesta.

### *3. Il corpo intenzionale che noi siamo: la posizione di Merleau-Ponty*

Piuttosto differente e molto più ampia è la riflessione sul corpo portata avanti

<sup>12</sup> J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*; cit., III, II, 3: "Con l'apparizione dello sguardo d'altri, ho la rivelazione del mio essere oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa. Un me-oggetto mi si manifesta come l'essere inconoscibile, come quella fuga-in-altri che io sono in piena responsabilità.... In particolare io mi sento raggiunto da altri nella mia esistenza di fatto; ed è proprio del mio essere-là-per-altri che sono responsabile. Questo essere-là è precisamente il corpo.... L'urto dell'incontro con altri, è una rivelazione a vuoto per me dell'esistenza del mio corpo, al di fuori, come un in-sé per gli altri. Così il mio corpo non si dà come il vissuto puro e semplice: ma proprio questo vissuto nel è come fatto contingente ed assoluto dell'esistenza d'altri si prolunga al di fuori di una dimensione di fuga che mi sfugge. La profondità d'essere del mio corpo per sé, è quel continuo 'di fuori' del mio 'di dentro' più intimo.... Il mio corpo è là non solo come il punto di vista che io sono, ma anche come un punto di vista sul quale vengono presi attualmente dei punti di vista che io non potrei mai prendere; mi sfugge da tutte le parti.... Il mio corpo, in quanto alienato, mi sfugge verso un essere-strumento-fra strumenti verso un essere-organo-sensibile-percepito-da-degli-organi-sensibili, questo con una distruzione alienante ed uno svanimento concreto del mio mondo che fugge verso altri e che un altro ripercipirà nel suo mondo".

da Merleau-Ponty (non solo nei testi più famosi, come *La fenomenologia della percezione*, *Il visibile e l'invisibile*, *Segni*, ma anche nei corsi universitari) che pone al centro del proprio filosofare il rifiuto elaborato dalla fenomenologia di identificare il corpo vivente dell'uomo (il *Leib* husserliano) con il corpo oggetto di scienza e il cadavere (il *Körper*). Il corpo umano; anche se apparentemente è identico al cadavere, in realtà è qualcosa di completamente differente da questo. L'aspetto esteriore e gli organi sono gli stessi. Ma non bastano aspetto esteriore e organi a definire il corpo umano: in quanto totalità dinamica, il corpo umano è da sempre corpo animato che possiede intrinseche le informazioni formali della sua organizzazione e del suo sviluppo vitale. Il corpo è la concreta realtà dell'esistenza umana ed ognuno di noi esiste come corpo e, in particolare, come corpo animato. E' in un contesto di questo genere che Merleau-Ponty può teorizzare l'esistenza, accanto alla coscienza intenzionale husserliana, di un corpo esso stesso intenzionale, soggetto di movimento e di percezione. Anche per Merleau-Ponty, infatti, come già per Sartre, il corpo è ciò che permette di essere-al-mondo. Avere un corpo, anche per lui, significa poter vivere e agire nel mondo. Tuttavia, a differenza di Sartre, Merleau-Ponty è fermamente convinto che, attraverso il corpo, non solo si occupa uno spazio, ma soprattutto si riesce ad instaurare col mondo un legame intimo.

Il corpo, per Merleau-Ponty, è la stessa coscienza incarnata, rappresenta un'unità distinta da quella dell'oggetto scientifico e possiede una propria intenzionalità e una propria significazione: nella misura in cui ciascuno ha esperienza del proprio corpo, ciascuno, per Merleau-Ponty, è il proprio corpo<sup>13</sup>.

L'esistenza dell'uomo si manifesta nel corpo ed è attraverso il corpo che l'uomo può "affrontare il mondo". E per questo che per Merleau-Ponty l'essere-nel-mondo dell'uomo, e quindi del suo corpo, non può che essere anteriore alla contrapposizione tra anima e corpo, tra psichico e fisico. Anima e corpo, più che sostanze differenti, indicano infatti due diversi livelli di comportamento: "Un uomo normale non è un corpo portatore di certi istinti autonomi unito ad una vita psicologica definita da alcuni processi caratteristici come piacere e dolore, emozione, associazione di idee, e sormontato da uno spirito che compirebbe i propri atti su queste sovrastrutture"<sup>14</sup>.

Ed è sempre per questo che nella rappresentazione delle relazioni tra anima e corpo Merleau-Ponty non accetta né modelli materialisti, né modelli spiritualisti simili a quello contenuto nella metafora cartesiana dell'artigiano e del suo utensile. Non si può paragonare il corpo ad uno strumento, come se esistesse e potesse venir pensato a parte del suo funzionamento integrale, né si può paragonare lo

<sup>13</sup> C. BIGWOOD, "Renaturalizing the Body with the Help of Merleau-Ponty", in *Body and Flesh* (a cura di Donn Welton), Blackwell, Oxford, 1998.

<sup>14</sup> MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Il Saggiatore, Milano, 1962, p. 59.

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

spirito ad un artigiano che lo usi, perché un'operazione del genere porterebbe a ricadere inevitabilmente in un rapporto estrinseco tra anima e corpo. L'anima non utilizza il corpo, ma si fa attraverso di lui. E se è vero che l'anima è espressione del meglio di se stessi ed è ciò che unifica e mobilita tutte le risorse, è anche vero che il corpo non è qualcosa da cui si possa prescindere, ma è piuttosto la manifestazione nel mondo dello spirito. Tra anima e corpo esiste uno scambio perché l'autotrascendimento creativo è anche movimento di incarnazione. Ecco allora che la dicotomia cartesiana tra corpo e coscienza non è più sostenibile in quanto la coscienza ha bisogno del corpo per potersi proiettare sia nel mondo fisico, sia in quello culturale e "non può essere coscienza se non agendo sui significati dati nel passato assoluto della natura o nel suo passato personale"<sup>15</sup>.

Così come la parola esprime il pensiero<sup>16</sup>, allo stesso modo il corpo è l'espressione dell'esistenza. E così come solo astrattamente si possono separare tra loro il segno e il significato di un termine, così non è possibile considerare il corpo separatamente dallo spirito. In questo senso, per Merleau-Ponty, il corpo esprime la stessa esistenza umana nella concretezza della vita<sup>17</sup>.

Se è vero quindi che Merleau-Ponty non poteva non tener presenti i risultati fenomenologici delle indagini husserliane, è anche vero che, descrivendo il corpo come l'espressione dell'esistenza, arriva a correggere la soggettività husserliana nella direzione del concreto essere-inseriti-nel-mondo<sup>18</sup>. La coscienza non ha più le caratteristiche di un cogito-spettatore-del-mondo, ma implica sempre un proprio coinvolgimento nel mondo attraverso il corpo. Da questo punto di vista l'analisi della percezione rappresenta la ridefinizione del rapporto coscienza-mondo; sfruttando appieno il discorso husserliano dell'intenzionalità, la coscienza viene ritrascritta nei termini di una mera apertura intenzionale. In questo modo Merleau-Ponty richiama la nozione di trascendenza accanto a quella di soggettività: la percezione rimanda sempre al mondo, che a sua volta rinvia sempre al di là delle manifestazioni determinate: questo comporta necessariamente l'attribuzione al corpo di una posizione centrale. Dire infatti che la coscienza non si dà mai nel-

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* cit, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*: "Ancora meglio delle osservazioni sulla spazialità e sull'unità corporee, l'analisi della parola e dell'espressione ci fa riconoscere la natura enigmatica del corpo proprio. Esso non è un aggregato di particelle ciascuna delle quali rimarrebbe in sé o anche un intreccio di processi definiti una volta per tutte - esso non è dove è, non è ciò che è -, poiché lo vediamo discernere in se stesso un 'senso' che non gli giunge da nessun luogo, proiettarlo sul suo mondo circostante fatto di materia e comunicarlo agli altri soggetti incarnati.... E' il corpo a mostrare, è il corpo a parlare" ( p. 229).

<sup>17</sup> Si veda in proposito M. SIGNORE, "Corporeità e teoria della socialità in A. Schutz e M. Merleau-Ponty" in G. Invitto (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Guida, Napoli, 1982.

<sup>18</sup> A.-T. TYRNIENIECKE (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris, 1988.

l'isolamento e che l'io non è mai senza un mondo equivale ad affermare la corporeità dell'io: il corpo rappresenta l'inserzione della coscienza nel mondo e del mondo nella coscienza. Da qui la forte osmosi esistente per Merleau-Ponty tra corporeità ed esistenza come fatto originario e permanente. Ma dire che c'è un'osmosi continua tra corporeità ed esistenza significa ribadire ancora una volta che il corpo non può essere considerato un semplice oggetto, esattamente come la coscienza non può concepirsi semplicisticamente come pensiero. E se la tradizione cartesiana aveva abituato l'uomo a separarsi dall'oggetto e a separare il concetto di anima (sempre presente a se stessa) da quello di corpo (semplice somma di parti priva di interiorità), l'esperienza non può che portare ognuno di noi a sperimentarsi corpo oltre che anima. Non è vero che il corpo è sempre e soltanto corpo, ossia oggetto "da cima a fondo", così come non è vero che la coscienza è sempre e solo coscienza, ossia coscienza "da cima a fondo": l'esperienza del proprio corpo porta ciascuno a cogliere l'ambiguità della propria esistenza e del proprio corpo. Il corpo non è mai solamente oggetto, ma sempre ambivalente con presenza di vivente vissuto e di vissuto-pensato; esattamente come la coscienza non è mai semplicemente e unicamente pensiero unitario, ma un'unità sempre implicita e confusa. Soggetto e oggetto non sono mai del tutto separati, perché il corpo non è mai esclusivamente un "corpo in idea", ossia non è mai cosa (anche quando è il corpo-oggetto della scienza) o pensiero (anche quando è la coscienza-dell'oggetto-corpo), ma è piuttosto un "corpo in realtà". L'unico modo per conoscere il corpo umano è quello di viverlo, fino a "fare mio il dramma che lo attraversa e confondermi in esso"<sup>19</sup>, perché il corpo per Merleau-Ponty è sempre e solo il "corpo proprio".

Un discorso ancora più interessante emergere in proposito dal Merleau-Ponty delle lezioni universitarie degli anni '59-'60, di *Segni*, o di *Loeil et l'Esprit*, in cui gli sforzi sembrano diretti ancora di più verso il corpo nella sua realtà concreta, più che verso il corpo nella sua valenza fenomenologica, e quindi verso un corpo come traccia, più che verso un corpo come strumento gnoseologico necessario alla conoscenza del mondo. Perché è nel suo essere traccia che il corpo diventa esso stesso una parte del mondo. Ed è nel suo essere una parte di mondo che il corpo può diventare l'effettiva "doublure externe" dell'anima, senza subire il declassamento di una posizione subalterna.

Il Merleau-Ponty più maturo prende decisamente le distanze dalla fenome-

<sup>19</sup> "Se tento di pensarlo come un fascio di processi in terza persona - 'vista', 'motilità', 'sessualità' -, mi accorgo che queste 'funzioni' non possono essere collegate tra di sé e al mondo esterno da rapporti di casualità, ma sono tutte confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formare un'idea chiara; la sua unità è sempre implicita e confusa", M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 231.

## La vitalità della dicotomia corporea fenomenologica

nologia, concentrandosi in particolare sul concetto di carne<sup>20</sup>. La carne designa infatti lo strato comune e profondo della sensibilità dell'uomo e del mondo: partecipi della stessa carne, il corpo dell'uomo e quello del mondo non sono due realtà separate, ma sono piuttosto due realtà intrecciate tra loro. L'unica differenza consisterebbe nel fatto che solo la carne del corpo può essere al tempo stesso sensibile e senziente. Ma al di là delle differenze, ciò che realmente interessa Merleau-Ponty è il fatto che attraverso la nozione di carne si riesce a non ricorrere alle categorie classiche del sapere filosofico e a sfuggire al dualismo di materia e spirito. E' attraverso la nozione di carne che "le corps est non seulement chose, mais rapport à un Umwelt [...] le corps humain est corps qui se meut et cela veut dire qui perçoit"<sup>21</sup>.

Ed è in tale contesto che si inseriscono alcune tra le pagine più belle di Merleau-Ponty in cui il corpo viene definito come un *touchant-touche*, un *voyant-vu* e non più semplicemente come un oggetto in un "discende" h coscienza: il corpo non è l'oggetto della coscienza, ma è piuttosto "l'entroulement d'un corps objet sur lui-même, ou plutat, trêve de métaphore"<sup>22</sup>.

Il corpo proprio, il mio corpo è qualcosa che si interpone tra ciò che è davanti a me e ciò che è dietro di me. Il corpo è desiderio, libido, simbolismo: esso passa nel mondo esattamente come il mondo passa in lui e non è più, come in Sartre, l'in-sé pietrificato dell'uomo. Il corpo è una traccia e, in quanto traccia, è molto più che l'effetto presente del passato: esso è una sorta di fossile, di ammonite e, in quanto tale, non è completamente comprensibile né nel presente, né nel passato; in esso il passato sopravvive nel presente come una traccia, ma sempre e solo in vista del futuro, come una traccia che continua ad essere scolpita<sup>23</sup>. Ma nello stesso tempo esso è anche costantemente aperto verso l'esterno: "L'ouverture du corps à l'extérieur (la naissance) brûle a parte subjecti la distinction cartésienne pensée-chose (après que déjà la physique s'est libérée de la conception géométrique de la chose)"<sup>24</sup>.

Il corpo non è allora un semplice strumento, come voleva Descartes, capace di ricevere un pensiero-pilota, ma è piuttosto l'essere dell'uomo nel mondo, ciò che lo rende capace di vedere e di essere visto, di toccare e di essere toccato, ciò che è

<sup>20</sup> S. MANCINI, "L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty", in Merleau-Ponty. *Filosofia, esistenza, politica*, cit.

<sup>21</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature, Cours du Collège de France* cit., p. 270.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>23</sup> *Ibidem*: "C'est une survie du passé, un enjambement. La trace e le fossile: l'ammonite [...] Le corps n'est pas compréhensible dans l'actuel [...] Mais ce n'est pas seulement le passé: resterait à étudier son ouverture à un présent et à un avenir - la continuation de la trace, la genèse du silloge" (pp. 343-344).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 345.