

*CUERPO PROPIO Y CUERPO OTRO: UNA RECENTE
RIFLESSIONE SULLA "FENOMENOLOGIA DEL SANGUE"*
PIO COLONNELLO*

Abstract: The concept of the body, in contemporary phenomenology, is a complex, differentiated concept, as it can refer either to the body as matter, or as a bodily extension or, as flesh, as evidenced by the different interpretations from Husserl to Merleau-Ponty to Michel Henry to Helmuth Plessner. The purpose of this contribution is to discuss Marcela Venebra Muñoz's hermeneutic proposal, the thesis of a "Phenomenology of blood", a description of the founding and historical structures of human animality. Venebra starts from the observation that there is a connection between phenomenology and philosophy of existence; the transcendental project materializes rather as a philosophy of experience: a field of possible experience for a self-conscious subject. With the twisting of the phenomenology of the body into a philosophy of life, it would also be possible to restore vital lifeblood to the structuralist theories, which are based on Lévi-Strauss and thus restore the central and functional place to the elementary structures of the social.

Keywords: Phenomenology of the Body, Philosophy of Existence, Structures of the Social.

È noto come nella fenomenologia la dimensione fenomenica della coscienza rimandi essenzialmente a quella di corporeità. Ma il concetto di corpo, al pari di quello di coscienza, è un concetto complesso, differenziato, potendo trattarsi, infatti, del corpo come materia, o come estensione corporea o, ancora, come carne. È opinione condivisa dalla letteratura critica che nella fenomenologia di Husserl è manifesta la sostanziale estraneità della nozione di carne e che l'introduzione di tale nozione ha comportato «un vero e proprio mutamento paradigmatico all'interno della tradizione fenomenologica: dal paradigma anti-riduzionista ma dicotomico di Husserl, di origine cartesiana, al paradigma anti-riduzionista, ma interattivo e anti-dualista, di Merleau-Ponty»¹.

*Professore Onorario di Filosofia Teoretica, Università della Calabria.

Per Husserl, in realtà, il problema mente-corpo è un problema articolato in due problemi distinti: da una parte, il problema “naturalistico” del rapporto fra coscienza e corpo materiale; dall’altra, il problema “fenomenologico” del rapporto fra coscienza e corpo, inteso come corpo vivo, centro della nostra esperienza personale: esso funge da organo percettivo e svolge una funzione costituente nel rendere possibile l’accesso al mondo e agli altri soggetti. “Corpo”, dunque, come entità eterogenea, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestetico come schema corporeo disincarnato, ed esprime, allo stesso tempo, la propria natura senziente, in quanto coscienza vivente.

D’altra parte, Michel Henry, respingendo l’identificazione tra corpo proprio e carne, ribalta i termini della questione, affermando, da un lato, il corpo riflessivo e senziente, che egli chiama carne, dall’altro, il corpo inerte, materia cieca ed opaca, che ha propriamente il nome di corpo². Dal canto suo, Helmuth Plessner, rifacendosi alla distinzione tra *Körper e Leib*, ha osservato che «la vera croce del corpo vivente (*Leib*) è il suo intreccio con il corpo fisico (*Körper*), un gravoso stare di traverso risparmiato agli animali»³.

Seguendo l’idea del ripensamento del ruolo della riduzione fenomenologica, a favore di una riconsiderazione del corpo inteso non come mera corporeità, o estensione corporea, bensì come carnalità, o materialità corporea, Marcela Venebra Muñoz, in un recente volume⁴, approfondisce la torsione del concetto di corporeità in quello di carne, nell’intento di ripensare e superare, così, la stereotipa distinzione fra essere qualcosa che pensa e essere qualcosa che sente. Da questo punto di vista il *Leib*, il corpo presente e incarnato, luogo di un intreccio tra attività e passività, un chiasma in cui il soggetto può divenire oggetto, rappresenta la chiave di volta per una critica alla metafisica tradizionale e alle sue dogmatiche contrapposizioni.

Dialogando con una serie di autori, da Mircea Eliade, a René Girard, a Michel Henry, a Ludwig Landgrebe, a Eduardo Nicol, a Javier San Martín, a Maurice Merleau-Ponty, a Jean Paul Sartre, a Jacob von Uexküll, a Roberto J. Walton, a Antonio Ziri6n Quijano, Venebra, parte dal ripensamento delle riflessioni husserliane sulla corporeità – tema centrale a partire dalle lezioni

¹ R. Lanfredini, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*, in “Humana.Mente”, 14 (2010), pp. 53-65.

² M. Henry, *Incarnazione*, tr. it. di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001, p. 405.

³ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, tr. it. a cura di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 70-71.

⁴ M. Venebra Muñoz, *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*, Sb Editorial, Buenos Aires, 2023. D’ora in poi, cit.: *FdS*.

del 1907⁵, allorché le sensazioni cinestetiche mostrano di avere un ruolo trascendentale determinante nella costituzione della cosa e dello spazio – e propone la tesi di un'originale “fenomenologia del sangue”, “una descrizione delle strutture fondanti e storiche dell'animalità umana”⁶. Fondamentale è il presupposto che la fenomenologia trascendentale della corporeità non tiene conto della polarizzazione ingenua o soggettiva della tradizione, situandosi su un livello antecedente alla divisione “oggettiva” delle dimensioni esistenziali del corpo: «Il sangue non è la carne, non è solo il corpo nella sua unità senziente, bensì rappresenta l'unità storico-materiale in cui si costituisce la vita umana; è il simbolo del corpo storico, della materia vitale che, tra l'animato e l'inanimato, è storicamente posta al centro della costituzione non solo del corpo proprio, ma, a partire dal corpo vissuto, della struttura sociale propriamente umana, il mondo»⁷. Il problema fenomenologico della corporeità si concentra inizialmente sul rapporto tra lo strato della sensibilità più elementare che costituisce la sfera dell'animalità, e il piano interpersonale e culturale che in essa si incarna.

Avendo assunto il corpo come «la prima casa, l'*oikos* originario, la prima terra coltivata, il primo territorio dell'io»⁸, l'atteggiamento fenomenologico, sostiene l'A., ha il compito di penetrare fino al fondo della questione, fino a ciò che è basilare, ai processi di incarnazione e incorporazione del simbolico. L'antropologia del corpo comincia con la descrizione fenomenologica che permette di distinguere i tre livelli o piani costitutivi del corpo umano: il suo essere cosa viva, vissuta e propria. Queste tre sfere – la prima vitale e le altre due esperienziali – consentono di comprendere le modalità non meccaniche ma attive di socializzazione della pulsione e lo stesso istinto di socialità, a partire dal corpo. La prima parte del volume, dedicata appunto alla descrizione dell'unità vitale dei tre livelli costitutivi della corporeità – tra i quali il corpo proprio e, con esso, il corpo come altro, – costituisce il piano antropologicamente rilevante⁹. Il problema è comprendere, in primo luogo, l'unità dinamica e vitale della materia che integra il mondo-ambiente come fondamento dell'unità spirituale – o carnale – del corpo. Avendo individuato il corpo come organo della natura, resta da

⁵ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (HUA 16); tr. it. *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 189 sgg.

⁶ M. Venebra Muñoz, *FdS*, cit., p. 14.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Ivi, p. 18.

⁹ *Ibidem*.

chiedersi: cosa intendere per natura? E quale livello di materialità animale va considerato? Anzitutto, risulta essenziale il riconoscimento dell'eterogeneità ontologica di coscienza/corpo – che non equivale alla distinzione anima-corpo –; e della volontà come strato fondamentale della vita trascendentale. La seconda parte del libro è rivolta all'esplorazione delle determinazioni a cui dà origine l'igiene, come struttura antropogenica e primo ordine del corpo, cioè come proto-assiologia che sostiene la struttura o, meglio, l'impianto strutturale degli usi e abusi del corpo proprio – significati dal sangue.

L'A. si propone di stabilire alcune vie d'accesso sia alle strutture elementari, o più precisamente trascendentali, dell'animalità umana, alla sua vitalità materiale e simbolica, sia all'organizzazione e all'orientamento della istintualità sociale. Conformemente a tale finalità, l'indagine si articola in due momenti che descrivono le due dimensioni esistenziali dell'*animale umano*, la sua condizione vivente e vissuta, e la sua condizione oggettiva ed aliena. L'appropriazione del corpo vissuto viene proposta come fenomeno antropologico fondamentale, ovvero la sua caratterizzazione come “fenomenologia del sangue”. Il libro ripercorre, così, il processo di costituzione storica del corpo vissuto, dalla sua condizione naturale o vivente, come organo di respirazione e digestione, al suo profilo spirituale o culturale, come organo storico e storicizzante. Le modalità di appropriazione sono dimensioni antropologiche di cura o di relazione con il proprio corpo, modalità concrete di significato del sangue: igiene, lavoro, schiavitù e violenza sessuale, intossicazione e sacrificio¹⁰.

Nell'analizzare il tema del corpo come organo della natura, all'A. interessa approfondire la sua costitutiva apertura attraverso gli atti della percezione sensibile. Seguendo lo Husserl della sintesi attiva, l'A. evidenzia come l'oggettivazione attiva abbia come riferimento il campo delle oggettività già costituite, o precostituite nella passività. La passività è qui la struttura funzionale di sedimentazioni o acquisizioni di senso che, dall'attività, si inabissano nella profondità indifferenziata da cui emergono attraverso l'evocazione, la ripetizione, il ricordo o qualche altra modalità di rappresentazione attiva. Dal punto di vista fenomenologico, l'attività produce passività; la passività è la struttura di cui l'attività è la funzione realizzatrice. Le realizzazioni attive implicano la tendenza a oggettivare anche nella modalità “limite” del “qualcosa” di indeterminato, pensabile ed esperibile. L'esperienza presente, come attività, ha come substrato lo sfondo pre-dato,

¹⁰ Ivi., p. 20.

proto-esperienziale e sedimentario, le tendenze pre-egoiche modulate nell'esperienza egoica¹¹.

Nell'impossibilità di ripercorrere analiticamente gli snodi problematici e le proposte ermeneutiche presenti nella serrata riflessione dell'A., giova almeno soffermarsi su alcuni suoi momenti centrali, a iniziare dai piani costitutivi della corporeità. Il corpo umano è un corpo vivente, vissuto e proprio: «Il corpo mi appartiene, ma io sono, oltre al mio corpo, altro dal mio corpo». Il corpo è possesso e proprietà dell'io, è organo della natura e organo della volontà. In accordo con Husserl, l'A. evidenzia come l'io, cioè il soggetto sveglio autocosciente, abbia la sua genesi nell'unità pre-egoica dell'affezione pura, dell'impulso e della sfera dell'istintualità¹². La passività individua lo strato coscienziale che precede tutte le forme di apprensione e di sintesi attiva, nonché ogni presa di posizione. Sotto il profilo della costituzione fenomenologico-trascendentale, tra attività e passività, osserva Venebra, non vi è una «distinzione rigida», poiché tra tali caratteri non c'è un'assoluta opposizione, piuttosto sussiste un rapporto di contrarietà o di grado, tale per cui la passività è sempre lo stadio inferiore di un'attività, che a sua volta può fungere da passività per un'attività di livello superiore. L'io, nella sua attività, si stacca dall'unità proto-iletica o da ciò che Husserl chiama in *Idee II* "l'essere-io inseparabile"¹³. Cosa significa allora questa separazione? È un movimento di scissione attraverso il quale il soggetto diventa oggetto per sé, è essere autocosciente fin dalla sua condizione incarnata. La scissione dell'unità primordiale polarizza l'unità io-corpo, in modo tale che la coscienza non si confonde con il suo corpo, l'io non è un effetto, ma, nell'animale umano, il principio di realtà della sua corporeità. Questa "scissione" condiziona la struttura empatica della vita egoica. Qual è allora il rapporto tra autocoscienza e corpo? Il legame io-corpo rappresenta già una prima modalità di appropriazione, quella originaria; l'animale umano è l'unico animale che si relaziona al proprio corpo. A differenza delle altre specie che sono il loro corpo e, nel loro corpo, il loro ambiente, l'animale umano si allontana da se stesso, dalle proprie determinazioni materiali, e le risemantizza, nel reificarle¹⁴.

¹¹ Ivi, p. 68.

¹² Ivi, p. 113.

¹³ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (HUA 4); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1976, § 58, p. 643.

¹⁴ M. Venebra Muñoz, *FdS*, cit., p. 113.

Delle proprietà del soggetto trascendentale concreto, storico, autocosciente, l'A. sottolinea come la storicità sia anzitutto memoria e conservazione, momenti strutturali della vita autocosciente che, in termini fenomenologici, comportano sedimentazione. Nel ricordo, nella proiezione o nel libero desiderio di sé, l'io si riconosce, nel dispiegarsi della sua riflessione, come sé stesso. Ma quale relazione ha l'identità con il corpo? Essa diviene nel tempo, si forma, si autocostruisce nel corso sedimentato dell'esperienza, e nella sua storicità si costituisce anche la storicità del corpo che "incontro" sempre come mio corpo proprio. All'inizio, il corpo è un'unità proto-iletica dalla quale l'io si distacca attivamente; vale a dire che la forma oggettiva del corpo è condizionata dall'essenza autocosciente della persona umana.

L'autoriflessione è iterazione – come nello specchio –, ripetizione o dispiegamento dell'io, che si riflette e si oggettiva nel mondo, potendo mirare se stesso, mirandosi nel mondo, ecc.: capacità di iterazione, che in termini husserliani, rappresenta il "prodigio della coscienza". È l'autocoscienza a scindere l'unità auto-senziente, polarizzando l'io della volontà nella sua distanza ontologica dall'organicità corporea. La struttura autoscissa della soggettività si esprime nell'iterazione del sé come momento "concretizzante" della persona umana¹⁵. Ciò consente all'A. di affermare che la fenomenologia è una filosofia dell'esistenza; il progetto trascendentale si concretizza piuttosto come una filosofia dell'esperienza: un campo di esperienza possibile per un soggetto autocosciente.

Un'altra questione appare indubbiamente rilevante: l'appropriazione e alienazione del corpo: «Riconosco in altri corpi il mio stesso corpo, attraverso capacità o potenzialità che gli sono proprie, anche in senso negativo. Attraverso il suo corpo l'altro si manifesta essenziale nelle sue capacità attive – cinestetiche –, come una possibilità mia, l'altro si manifesta come una possibilità del mio stesso essere. Beninteso, l'alterità, nell'animale umano, si costituisce su diversi piani o livelli, da quello più basilare nella coscienza interna del tempo a quello più complesso nella piena concrezione storica o generica della soggettività trascendentale»¹⁶.

Per comprendere l'appropriazione, comunque è necessario distinguere, precisa l'A., due livelli costitutivi dell'alterità del corpo, il primo che è dato comprendere attraverso il concetto di alterazione, o rottura degli

¹⁵ M. Venebra Muñoz, *FdS*, cit., p. 116. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, cit., § 56, p. 635.

¹⁶ Ivi, p. 122.

stati e dei percorsi di normalità estesiologica, in episodi continui o discontinui di dolore o di piacere. L'alterazione ha un ancoraggio materiale di base e un riferimento specifico nella normalità percettiva e sensibile. D'altro lato, il secondo livello di alterità corporea non è materiale ma assiologico e simbolico, riguarda il processo di socializzazione del corpo, la sua connotazione come valore e matrice simbolica, come organo di cultura. Entrambi i livelli si combinano nell'esperienza concreta, così, ad esempio, il piacere o il dolore in quanto affezioni sensibili, sono caricati, nella vita dell'io, di un proprio contenuto storico, di valutazioni, funzioni significate e simbolizzate, ordinate in codici corporei, in ciò che Lévi-Strauss chiamava la "logica della sensibilità". Il corpo altro concentra queste due fasi di sé, il suo essere altro dalla coscienza e la sua alterazione sensibile o vitale¹⁷.

Peraltro, la distanza ontologica io-corpo non può essere posta nei termini di un dualismo materiale/immateriale, nel senso in cui procede la scissione *res cogitans* – *res extensa*. Il dualismo, di matrice cartesiana, non è propriamente un dualismo ma un monismo che sostanzializza la realtà del pensiero e della coscienza, nell'estensione meccanica o causale del corpo. Il *corpo altro* è l'organo della natura – è la “cosa corpo”; se la natura è l'orizzonte della prassi, allora questo orizzonte è correlativo alle capacità o potenzialità pratiche dell'io come soggetto incarnato, ma in modo tale che la sua stessa corporeità, parte passiva del suo corpo, si inserisce nel divenire storico dell'attività dell'io. L'alterità del corpo è il significato storicizzante dell'incarnazione; l'alterità è l'altra faccia dell'appropriazione, o la condizione che essa impone. Il corpo si mostra come altro nel processo vitale di appropriazione¹⁸.

Più precisamente, nella struttura riflessiva del volume, il “corpo altro” si configura come l'organo del sacrificio e dell'intossicazione, come il corpo negato nell'affermazione dell'io libero, senza sutura nella sua differenza ontologica rispetto alla volontà che lo governa e ad esso si impone. Il corpo altro è anche, nel suo altro aspetto, il corpo sofferente e il corpo estatico, il corpo che sopravviene all'io, l'autosensibilità in cui può sprofondare la volontà dormiente o dove la sua attenta veglia è frustrata e sminuita dal dolore. L'antropologia fenomenologica del corpo altro non mira, però, allo svelamento di un “nucleo puro”; è orientata, piuttosto, al riconoscimento delle strutture elementari che danno origine all'esperienza del corpo come altro da sé e, come tale, materia e sostanza delle sue rappresentazioni simboliche,

¹⁷ Ivi, p. 131.

¹⁸ Ivi, p. 132.

estetiche, scientifiche, ecc. Non si tratta, quindi, di descrivere l'essere del corpo ma piuttosto lo sviluppo storico dell'animalità. «L'animale umano, che usa e abusa del proprio corpo, fonda su entrambe le possibilità regimi di significato, forme di potere, simboli religiosi, opere d'arte, un linguaggio, istituzioni. Parentela, religione, politica, tutto ciò che è umano si riferisce all'ordine del corpo, che è quello della natura spiritualizzata, o dei simboli del sangue, del sudore, della fame, del sonno, della veglia, del sesso»¹⁹.

Un argomento centrale del volume riguarda i temi della dignità e dell'impurità, ovvero le tecniche di avvilito, con lo scopo di negare la volontà dell'io sul proprio corpo e quindi il rispetto della persona. Venebra riprende e condivide alcune tesi espresse da Gabriel Marcel in *L'uomo contro l'umano*²⁰, dove sono descritte le “tecniche di degradazione”, le modalità comuni di umiliazione e tortura. Esse consistono essenzialmente nella costruzione di ambienti ostili e di ambienti che impediscono la normale soddisfazione dei bisogni corporei: cibi disgustosi in condizioni “insalubri”, latrine progettate in modo che i prigionieri siano contaminati da escrementi; docce comuni con tubi a pressione su corpi nudi contro i muri. Ogni scenario è pensato, secondo Marcel, non solo per causare dolore alle vittime, ma affinché queste si riconoscano come indegne, come qualcosa di meno degli animali. Le tecniche di svilimento hanno lo scopo di far riconoscere, o meglio, smettere di riconoscere alla persona se stessa, nel proprio valore e nella propria dignità; il loro obiettivo non è causare dolore ma erodere l'identità personale, il dolore è un mezzo per raggiungere questo obiettivo: «Si tratta di un tipo di dolore che utilizza meccanismi che schiacciano o negano la volontà dell'io sul proprio corpo. La fame continua, la sete, la riduzione della persona alle urgenze del suo corpo, questo è lo svilimento, ovvero ciò che Primo Levi chiama animalizzazione, la riduzione della vita del soggetto alla ricerca di un minimo soddisfacimento dei suoi bisogni più elementari, come sussistenza, igiene, intimità»²¹. In altri termini, il legame tra l'io e il corpo è limitato all'avvilimento che riduce ai minimi termini l'io attraverso la reificazione del proprio corpo o alla riduzione della propria esistenza ad un aspetto mostruoso, sporco, affamato, incapace. L'avvilimento si rivolge alla scissione e la manipola, nascondendola nella vittima, sospendendone la volontà.

¹⁹ Ivi, p. 135.

²⁰ G. Marcel, *L'uomo contro l'umano*, tr. it. di J. Evola, Ed. Iduna, Sesto San Giovanni 2022.

²¹ M. Venebra Muñoz, *FdS*, cit., p. 153.

Cosa possiamo fare contro la degradazione, si chiede l'A. La domanda stessa è possibile, sulla base del riconoscimento dell'irriducibilità dell'io libero al suo corpo. La fenomenologia offre un fondamento a questa credenza, ipostatizzando il corpo come organo costituito e trascendente. Dal punto di vista fenomenologico è sostenibile che l'io non abbia perso nell'umiliazione la consapevolezza del proprio valore, ma che questo valore sia stato risignificato negativamente. La coscienza del valore e quella del disvalore condividono la stessa struttura affettivo-volitiva fondata in sedimentazioni di senso e nella plasticità, caratteristica di tutta la vita della coscienza. Ciò significherebbe la possibilità di una nuova significazione a partire dal recupero della differenza costitutiva: l'io è il suo corpo, ma non si confonde con esso. «L'umiliazione e la violenza toccano l'integrità della persona ma non la esauriscono; il mio valore personale (la mia dignità) è legato ai miei sentimenti corporei, a un livello molto elementare, ma non si esaurisce in essi. Questa irriducibilità tra il corporeo e la coscienza, l'io, è la condizione di possibilità di restituzione dell'io dell'umiliazione, vittima del male e della violenza, alla sua dignità»²².

Nell'avviarci alla conclusione, non si può pretermettere un essenziale punto di snodo, un significativo crocevia, nel seno di tematiche tanto complesse, quanto rigorosamente conseguenti. L'A. ritiene di potere individuare, all'interno dell'antropologia fenomenologica della corporeità, anche un risvolto etico-politico, grazie alla fenomenologia del sangue, che ha per oggetto per l'appunto il fenomeno fondamentale e indispensabile per l'esistenza umana. Con la torsione della fenomenologia del corpo in una filosofia della vita, sarebbe possibile restituire linfa vitale anche alle teorie strutturalistiche che fanno capo a Lévi-Strauss e ripristinare, così, il posto centrale e funzionale alle strutture elementari del sociale. Una pista riflessiva, in conclusione, che apre a nuovi interrogativi e ricerche.

²² Ivi, p. 156.