

Il Corpo Libero

Note sulla fenomenologia del movimento in Maurice Merleau-Ponty

Caterina Di Fazio

As a matter of fact it is precisely by the movement that the subject inscribes himself into the world and becomes visible to others. The subject is a movement directed to the outside, that is to say, the subject is desire. The desire is the tension towards the “extrême dehors” (Edmund Husserl) that we call the world. In all of his works Maurice Merleau-Ponty reaffirms, without thematizing it, a conception of life as movement, and of body as action and desire: man is “un certain manque de...”. In other words, it is the distance between myself and the absent that pushes me to move, to annul the distance through motion. So that life is nothing but the unfinished act of moving into the space and therefore create the space – the space in which men, as desire and movement, encounter both others and the world. As the action is the way one appears to another, every relationship is based on appearing. In short, life is the movement that leads us towards the world and coincides with our desire to make it appear.

Keywords: *Phenomenology, Body, Movement, Maurice Merleau-Ponty*

But I, I always pondered only Nature,
and as I moved, by ship, or coach, or horse,
in all the world I saw but one true 'thing',
although it was disguised in many ways;
one single truth, but yet the base of all
the many, that we falsely say are 'something':
such fleeting things as sleep has, or by mirrors
I can reduplicate at will; mere ghosts,
offspring of human brains, beyond which nothing,
within which nothing, ever is but motion¹.

Il corpo è innanzitutto mezzo d'espressione. Come a volte utilizziamo il linguaggio per esprimerci, così, più spesso di quanto non crediamo, l'espressione, prima di raggiungere la parola, si realizza tramite il corpo: ci esprimiamo e comunichiamo soprattutto attraverso i gesti e in generale con tutto il corpo. Come Merleau-Ponty evidenzia nella sua prima opera, *La struttura del comportamento* (1938), gli occhi e il viso, i gesti delle mani ed i movimenti del nostro corpo già dichiarano apertamente il nostro stato d'animo, sono figurazione del nostro comportamento. Il libero atto d'espressione del corpo, scrive nel primo corso al Collège de France (1953), va dunque compreso come movimento, ed il movimento come “révélateur de l'être”. Muovendosi, il corpo rivela chi siamo, espone agli altri l'immagine che abbiamo di noi stessi, mentre questa stessa immagine, sfuggendo dai nostri occhi, scappando, per così dire, dalle nostre mani, subisce una metamorfosi e diviene patrimonio d'altri.

¹ Th. Hobbes, *Vita Carmine Expressa* (1673), in William Molesworth (ed.), *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia*, London, 1839, vol. 1, pp. lxxxv-xcix: « Seu rate, seu curru, sive ferebar equo./ Et mihi visa quidem est toto res unica mundo/ Vera, licet multis falsificata modis:/ Unica vera quidem, sed quae sit basis earum/ Rerum, quas falso dicimus esse aliquid;/ Qualia somnus habet fugitiva, et qualia vitris/ Arbitrio possum multiplicare meo;/ Phantasiae, nostri soboles cerebri, nihil extra;/ Partibus internis nil nisi motus inest ». Traduzione dal latino di Karl Maurer. Sono state apportate numerose modifiche, nel corso di una corrispondenza privata, alla prima traduzione consultabile alla pagina http://udallasclassics.org/maurer_files/Hobbes.pdf.

Il corpo possiede un proprio linguaggio, è espressione di ciò che noi pensiamo, desideriamo, siamo. L'equilibrio corporeo, l'armonia delle parti, non è altro che la muta corrispondenza fra pensiero e movimento, fra desiderio e azione. Per un soggetto concepito, a partire da Husserl, come "soggetto di libera volizione", che è indistinguibile dal proprio corpo e che pertanto Merleau-Ponty definisce in seguito come "animale di percezioni e di movimenti"², la visione è domanda ed il movimento risposta. Il corpo è percezione e atto espressivo, ma passività e attività, percezione ed espressione, si danno solo attraverso il movimento, si confondono col movimento. Così nel primo corso al Collège de France, *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953), le cui note sono da poco state pubblicate, Merleau-Ponty può affermare che il movimento è già espressione, che movimento ed espressione sono sinonimi. Allo stesso modo, il significato del termine "schema corporeo" che egli utilizza tanto nella *Fenomenologia della percezione* (1945) quanto negli ultimi scritti, fino a *Il visibile e l'invisibile* e alle note di lavoro inedite (1958-1961), è da ritrovarsi nell'azione regolata dall'ampliamento degli schemi motori di base, nella loro unità. Padroneggiando il nostro corpo, muovendoci, noi esploriamo l'ambiente circostante, l'esterno, ed esplorando il mondo simultaneamente esploriamo noi stessi, il nostro interno. Muoversi significa gettare l'interno all'esterno: ciò che Merleau-Ponty cercò di esprimere scrivendo che la carne va compresa come "deiscenza", fuoriuscita dell'interno all'esterno e ritorno a sé.

Se, per cominciare, volessimo individuare un primo ed un ultimo pensiero sul movimento nell'intera opera di Merleau-Ponty, rimarremmo sorpresi dalla precocità del primo (*Être et Avoir*, 1936) e dalla ferma chiarezza del secondo (*Prefazione a Segni*, 1960):

un metodo fenomenologico collega il soggetto all'essere, definendolo come una tensione o intenzione orientata verso un termine³.

L'uomo non è se non in movimento. Analogamente il mondo non si regge, l'Essere non si regge se non in movimento, solo così tutte le cose possono essere insieme⁴.

Cercheremo qui di tracciare un breve percorso all'interno delle opere di Merleau-Ponty in cui il tema del movimento assume posizione centrale, dal 1938 fino alle ultime note di lavoro. In particolare ci concentreremo su *La struttura del comportamento* (1938), sui due capitoli della *Fenomenologia della percezione* (1945) dedicati rispettivamente alla sessualità e alla motricità, sul primo corso al Collège de France intitolato *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953), che è, di fatto, interamente dedicato al tema del movimento, e sulle ultime *Note di lavoro*, edite ed inedite, di *Il visibile e l'invisibile* (1958-1961). Escluso il caso particolare del corso del 1952-1953, occorre però sottolineare che una trattazione sistematica del tema del movimento è assente dalla riflessione di Merleau-Ponty: di norma esso compare sempre, ma in maniera marginale. È opportuno quindi chiarire sin da ora che, fatti salvi brevi passi, è da escludersi che Merleau-Ponty sia giunto a formulare una vera e propria *fenomenologia del movimento*, per quanto in alcune delle note finali edite e inedite de *Il visibile e l'invisibile* egli sembri tracciare quella che potremmo definire una *dinamica della carne*. Al centro di questa ricerca vi è dunque l'assenza della fenomenologia del movimento che Merleau-Ponty non ha di fatto elaborato ma della quale ci ha comunque fornito gli elementi essenziali e le linee guida utili a una successiva formulazione. Prima, dunque, di addentrarci nella lettura delle singole opere, occorre precisare quali siano i limiti delle stesse e cioè che cosa in esse ha per così dire bloccato una vera e propria formulazione di una fenomenologia del movimento:

- *La struttura del comportamento* (1938) e i corsi alla Sorbonne *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952): nonostante il tema del movimento sia al centro di entrambi i lavori, ne viene considerata la sola dimensione motoria (trovano ampio spazio le analisi degli studi di psicologia, neurologia ed etologia relativi al comportamento dei primati, dei bambini nella prima infanzia e a casi di agnosia);

² « Io sono quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo ». M. Merleau-Ponty, *Segni* (1960), trad. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 220.

³ M. Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Verdier, Lagrasse, 1997, p. 39.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 45.

- *Fenomenologia della percezione* (1945): come lo stesso Merleau-Ponty scriverà in una delle note di lavoro⁵, in quest'opera egli mantiene la distinzione corpo/coscienza: il movimento viene dunque compreso o come movimento fisico, corporeo, o come movimento intenzionale, movimento della coscienza (bisogna tuttavia riconoscere che Merleau-Ponty è il primo ad utilizzare l'espressione "movimento dell'esistenza", che diverrà poi fondamentale per Jan Patočka); tale dicotomia viene superata, quasi inavvertitamente, solo nella parte finale del capitolo *Il corpo come essere sessuato*;

- *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953) e gli altri corsi al Collège de France: il concetto problematico di "coscienza" viene sostituito dal termine "espressione", ma per quanto il movimento sia il tema principale di questo primo corso tenuto al Collège de France, la riflessione verte soprattutto sulla percezione del movimento; negli ultimi corsi sul concetto di natura (1956-1960) si assiste invece al passaggio a una concezione libidinale del corpo, e del soggetto come "desiderio";

- Le Note di lavoro edite e inedite di *Il visibile e l'invisibile* (1958-1961): se mondo e soggetto sono carne, non si comprende come il soggetto possa fare apparire il mondo. Il passo della contemporanea (1960) *Prefazione a Segni* sopracitato e alcune delle ultime note, in particolare quelle relative al concetto di "deiscenza" sono l'unica testimonianza di un pensiero sul soggetto e sul mondo come movimento.

1. *La struttura del comportamento* (1938) e *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952)

« Un'onda è un'unità individuale soltanto per l'uomo che la guarda e la vede avanzare verso di sé »⁶. Se il nostro corpo non fosse tenuto ad assumere sempre un punto di vista sul mondo, quello che vedremmo sarebbe il mare, che per intero si solleva ritmicamente. Il legame fra il nostro corpo e lo spazio circostante – che Merleau-Ponty, seguendo gli studi del biologo estone Jakob von Uexküll e del neurologo tedesco Kurt Goldstein, designa col termine tedesco *Umwelt* – è dunque irriducibile. Tale legame è da noi vissuto come un circolo di passività e attività: se è vero che l'ambiente esterno influenza e induce i movimenti del nostro corpo, così è altrettanto innegabile l'azione che essi esercitano sul mondo. Merleau-Ponty ne conclude quindi che potremmo tanto leggere il comportamento come un effetto dell'ambiente circostante quanto vedere in quest'ultimo il risultato delle influenze esercitate dai movimenti dell'organismo e, più in generale, dal comportamento umano e animale. Lo spazio è per noi sempre uno "spazio percorso" o percorribile. I nostri movimenti, che dall'interno noi viviamo come azioni, sono in un certo qual modo sempre "reazioni motrici".

L'animale e l'uomo reagiscono dunque in modo adeguato allo spazio, anche in assenza di stimoli attuali o di stimoli recenti che siano adeguati. "Questo spazio è legato al corpo dell'animale come una parte della sua stessa carne. Quando l'animale si muove in questo spazio al quale s'è adattato, una melodia di caratteri spaziali si sviluppa in modo continuo, interessando i diversi ambiti sensoriali" [Buytendijk, *Versucher über die Steuerung der Bewegungen*, p. 94]. È necessario che la scienza si formi una rappresentazione fisiologica di questa "intenzione di movimento" (*Bewegungsentwurf*), che "comincia a presentarsi come un nucleo a partire dal quale si differenzia in seguito la totalità del movimento" [Schilder, *Das Körperschema*, p. 65]⁷.

Il concetto di "melodia" tornerà nei corsi tenuti al Collège de France (1956-1960) dedicati al tema della *Natura*, in particolare nella parte relativa a Uexküll (*La Umwelt degli animali superiori*): il rapporto fra l'animale e la propria *Umwelt* è un rapporto melodico, nel senso in cui l'inizio e la fine di una melodia si implicano l'un l'altra. L'*Umwelt* è un campo aperto, un campo vitale di relazioni e nell'animale che abita al suo interno, non meno che nell'essere umano, è sempre già presente una melodia, non come idea o finalità, e neppure come mezzo, ma come "tema che abita la coscienza". Proprio per questo, la teoria dello stimolo e quella del riflesso – l'idea che l'azione dell'organismo sia

⁵ « I problemi posti in *Ph. P.* sono insolubili perché, in quest'opera, io parto dalla distinzione "coscienza" – "oggetto" – ». M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2007, p. 215.

⁶ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* (1942), trad. it. di Guido D. Neri, Milano, Bompiani, 1963, p. 29.

⁷ *Ivi*, pp. 62-63.

mera reazione e che la percezione sia solo un riflesso della realtà esteriore – vanno entrambe abbandonate, così come va abbandonata non soltanto la ferrea distinzione fra interno ed esterno, ma pure l'altrettanto rigida alternativa fra caos e determinismo all'interno della quale si è spesso cercato di collocare l'uomo (questo argomento assumerà posizione centrale in un capitolo della *Fenomenologia della percezione* che analizzeremo in seguito). La dissoluzione delle distinzioni fra esterno ed interno, fra il corpo e l'ambiente circostante, si estende così in più campi, ridefinendo il rapporto fra le parti dell'organismo, fra gli animali, e infine fra il corpo e lo spirito, il movimento e il pensiero. Per l'analisi del movimento, infatti, ciò significa che, nello spazio percorribile, il percorso viene definito soltanto dal suo rapporto con la direzione complessiva, ovvero dal senso conferito alle azioni motorie. Tornando all'esempio della melodia, Merleau-Ponty può dunque scrivere che « l'attività dell'organismo sarebbe paragonabile, alla lettera, ad una melodia cinetica, poiché ogni cambiamento nel finale di una melodia ne modifica qualitativamente lo stesso inizio e la fisionomia complessiva »⁸. Ciò vale, dunque, tanto per il rapporto fra interno ed esterno, quanto per il solo interno, il corpo umano, il quale non va più concepito come mero aggregato di parti, ma come unità melodica di schemi e funzioni: ogni nota chiama a sé la precedente e la successiva; ed in particolare ciò vale per il rapporto tra percezione e movimento, concepiti l'una come passività, l'altro come attività, e dunque precedentemente pensati come distinti:

bisogna dunque che la parte ricettiva e quella motrice del sistema nervoso non vengano più concepite come apparati indipendenti la cui struttura sarebbe già stabilita ancor prima che entrino in rapporto [...]. I fatti suggeriscono al contrario che la struttura sensoria e quella motoria sono come le parti di un solo organo⁹.

A dare il titolo all'intera opera, è un denso paragrafo del secondo capitolo (*I comportamenti superiori*), intitolato appunto *Le strutture del comportamento* e quasi interamente occupato dalle analisi e dalle descrizioni degli esperimenti fatti con gli scimpanzé, in particolare dallo psicologo gestaltista Wolfgang Köhler. Questi aveva osservato e studiato il comportamento dei primati posti in situazioni complesse, rilevando quanto maggiore fosse l'importanza della situazione globale rispetto a quella apparente dell'oggetto che veniva messo al centro degli esperimenti. Un esempio particolarmente significativo è quello della cassa contenente cibo posta ad un'altezza tale per cui lo scimpanzé era costretto a sovrapporre più casse al fine di arrivarvi, insomma a fabbricare delle provvisorie costruzioni. Köhler rilevava che l'animale non risultava abile nella costruzione e che le costruzioni risultavano sempre instabili e vacillanti. Ciò che invece appariva sorprendente, e che Merleau-Ponty evidenzia a più riprese, era che i movimenti dello scimpanzé compensavano l'instabilità della struttura, per cui, nella maggior parte dei casi, esso riusciva ad arrampicarsi fino in cima e a prendere il cibo. In realtà, possiamo notare lo stesso meccanismo anche nella vita quotidiana degli esseri umani: poniamo l'esempio di una bicicletta che tende a tirare a destra; ebbene, il proprietario che prestasse la bicicletta a un amico, verrebbe a conoscenza dello squilibrio solo grazie all'amico, ovvero sia tramite il corpo dell'altro. Il corpo del proprietario, infatti, col tempo si è adattato allo squilibrio della bicicletta: il suo corpo ha messo in atto, via via, senza che lui ne fosse consapevole, meccanismi di adattamento al disequilibrio della bicicletta per cui la guida risultava naturale ed il proprietario si sentiva del tutto equilibrato. Lo stesso avviene nel maratoneta che vediamo, nel corso di una maratona, correre "storto". La sua "stortura" non è dovuta ad altro che a un meccanismo di compensazione, o meglio a un sistema di piccole compensazioni che vanno a riequilibrare tensioni o blocchi dovuti a precedenti infortuni, a vecchie abitudini. Se il maratoneta non "storcesse" il corpo, quasi certamente percepirebbe un dolore che gli impedirebbe di compiere agili movimenti, un dolore a cui invece non è sensibile proprio grazie al sistema di piccole compensazioni involontariamente attuate. Trasferendo dunque l'esempio della bicicletta al corpo stesso, sentiremo un fisioterapista dire che il nostro corpo, per evitare la condizione di disturbo o di malattia, ha compensato i difetti che si erano sviluppati in seguito a un incidente o a causa di una vita sedentaria e di cattive posture, col risultato di ottenere, fino ad un certo punto, una pressoché totale mancanza di dolore e poi, ad un tratto, la sua improvvisa comparsa: i meccanismi naturali di

⁸ *Ivi*, p. 182.

⁹ *Ivi*, pp. 70-71.

compensazione del corpo non sono più sufficienti. Tornando all'esempio dello scimpanzé ripreso da Merleau-Ponty, accade a volte che l'animale non riesca, col suo corpo, a compensare l'instabilità della costruzione, che crolla sotto al suo peso. Similmente, è possibile che il corpo compensi per lungo tempo l'instabilità dovuta ad un infortunio, senza che il disturbo divenga in alcun modo percepibile, anche se ad uno sguardo esterno, come nel caso del maratoneta, risulterebbe evidente un certo squilibrio. Quando il disturbo si manifesterà, occorrerà ristabilire l'equilibrio tramite un percorso d'adattamento, questa volta consapevole, affinché il disturbo si inserisca nel nostro schema corporeo e venga, per così dire, da esso accettato, comportando quindi mutamenti consapevoli dei nostri schemi motori di base. Come affermava l'apneista Loïc Leferme, bisogna « cercare di comprendere che l'adattamento si fa all'infinito »¹⁰. Così, il nostro schema motorio non subirà più alterazioni involontarie, ma darà origine ad un sistema inedito di compensazioni, a un nuovo stile di comportamento: il corpo, infatti, « è un sistema di potenze motorie che si intrecciano per produrre un comportamento »¹¹.

Torniamo ora all'esempio della costruzione con le casse dello scimpanzé: Köhler notava che l'animale considerava stabile la costruzione nel momento in cui le casse erano completamente immobili (per quanto la costruzione risultasse evidentemente instabile ai suoi occhi). Se invece una sola delle casse oscillava, lo scimpanzé ricominciava da capo la costruzione. Ne deduciamo quindi che lo stato di equilibrio coincide, per l'animale, con l'assenza di movimento.

Al momento dell'utilizzo della costruzione, per quanto essa fosse instabile, lo scimpanzé poteva montarvi fino in cima, come detto precedentemente, perché ogni movimento della costruzione veniva "compensato meravigliosamente" dai movimenti del corpo dell'animale; in altri termini il costante spostamento del centro di gravità, attuato tramite i movimenti del corpo, permetteva che la costruzione realizzata dall'animale, per così dire obbedisse al suo movimento. Köhler ne concludeva che lo scimpanzé realizza costruzioni "attraverso una lotta contro l'oscillazione", osservazione valida tanto per il momento della preparazione – l'atto della costruzione – quanto per l'effettivo utilizzo¹². Ne deduciamo dunque che il rapporto dell'animale con mezzi e fini, con lo spazio circostante, gli oggetti e la meta prefissata, è interamente regolato dal movimento: dal suo annullamento, o dalla compensazione.

Lo stesso vale, oltre che per le azioni e i movimenti effettuati, anche per la percezione ed in particolare per la comprensione delle possibili funzioni degli oggetti. In breve: se sopra la cassa stava seduto un altro scimpanzé, l'animale non era in grado di utilizzarla in maniera strumentale, perché essa appariva ai suoi occhi come una sedia (una "cassa-sedia"). Quando essa perdeva (visivamente) questa funzione, tornava ad essere una "cassa-strumento" e ridiveniva quindi utilizzabile per diversi scopi. Ciò significa che, a differenza dell'uomo, l'animale non è libero di cambiare a suo piacimento il proprio punto di vista sugli oggetti; in altre parole, che gli oggetti assumono, di volta in volta, una funzione secondo l'uso che ne è visivamente dato, ovvero secondo l'uso attuale e non possibile: « l'oggetto gli appare traversato da un "vettore", investito di un "valore funzionale", che dipendono dalla composizione effettiva del campo ». A conferma di ciò, Merleau-Ponty riassume un altro degli esperimenti effettuati da Köhler: se una mela veniva posta dentro una cassa e l'animale messo dalla parte del lato chiuso della cassa, per cui non gli era possibile raggiungere la mela direttamente, gli era impossibile effettuare movimenti indiretti (ad esempio farla cadere) per impossessarsene; ma se la mela veniva buttata fuori dalla finestra l'animale era in grado di raggiungerla senza difficoltà muovendo il proprio corpo.

È chiaro quindi che per l'organismo animale sono due compiti differenti e di difficoltà diseguale quello di eseguire un movimento indiretto e quello di farne fare uno all'oggetto. Le relazioni spaziali [...] non sono accessibili al comportamento animale se non [...] quando disegnano il movimento dell'organismo verso la meta. La meta è un punto fisso, l'organismo è un punto mobile, e non possono scambiarsi la funzione¹³.

¹⁰ L. Leferme in *Aux limites du corps: les chemins de la profondeur*, documentario visionabile al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=8xTHmZor1m4>

¹¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 219.

¹² W. Köhler *L'Intelligence des singes supérieurs*, pp. 142-143, 153 citato in M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 193.

¹³ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 194-195.

La distinzione fra movimento diretto e indiretto, o concreto e astratto, verrà chiarita in *Fenomenologia della percezione*; ma già qui Merleau-Ponty indica nel comportamento umano, ed in particolare nei casi dell'agnosia e della stanchezza, possibili fonti di chiarimento utili a comprendere la distinzione fra spazio vissuto e spazio virtuale (distinzione che nell'animale pare essere assente, in quanto gli mancano sia la possibilità di effettuare movimenti indiretti, sia quella di visualizzare spazi virtuali): per ognuno di noi, infatti, percorrere un itinerario complicato è più semplice che spiegarlo e, se proprio dobbiamo illustrarlo a qualcuno, ricorriamo all'uso di una mimica motrice che occorre prima di tutto a noi stessi per seguire mentalmente il percorso, cosa che in caso di stanchezza di norma riesce difficile. Lo stesso ricorso alle attitudini motrici avviene nel malato di Gelb e Goldstein:

non basta dire che si fa appello ai "dati cinestetici" per supplire i "dati visivi" deficienti. Si dovrebbe appunto sapere perché sono deficienti. Per altro le attitudini motrici non si *sostituiscono* ai dati visivi. I gesti di orientamento, infatti, in questo caso hanno senso solo rispetto al percorso di cui ci forniamo una qualche rappresentazione visiva. Ciò che l'attitudine motrice introduce non sono contenuti, ma se mai il potere di organizzare lo spettacolo visivo [...]. Questo preteso ricorso ai dati tattili è in realtà un ricorso allo spazio vissuto, in opposizione allo spazio virtuale nel quale si erano situate inizialmente le nostre indicazioni [...]. La difficoltà di una descrizione pura dell'itinerario è dello stesso tipo di quella di leggere una carta o di orientarsi su di una pianta e per l'appunto è noto che la pianta è pressoché inutilizzabile in certi casi di agnosia. Il tracciato puramente visivo esige che ci rappresentiamo l'itinerario in una panoramica dall'alto, da un punto di vista cioè che non è mai stato il nostro quando lo abbiamo percorso; esige che siamo in grado di trascrivere una melodia cinetica in diagramma visivo, di stabilire tra l'una e l'altro relazioni di corrispondenza reciproca e di mutua espressione. Allo stesso modo, *far fare* un percorso indiretto a un oggetto significa tracciare, con il nostro gesto, il simbolo del movimento che dovremmo compiere se ci trovassimo al suo posto¹⁴.

Emerge qui una contrapposizione, scarsamente tematizzata negli scritti fenomenologici di Merleau-Ponty (compare più spesso in quelli politici): la contrapposizione fra movimento e rappresentazione. Qui, movimento e percezione sono sinonimi, e l'intervento dell'uno è necessario all'esistenza dell'altro. Come del mare noi conosciamo l'onda in quanto unità individuale, così del mondo noi siamo spettatori di scorci privati. E perché l'onda ci appaia come il sollevarsi del mare, e lo scorcio privato come l'approssimarsi dell'orizzonte, niente ci è più inutile di una carta nautica o di una mappa terrestre. La rappresentazione dista troppo dal corpo perché esso possa ritrovare le coordinate al suo interno.

Le relazioni motorie e visive che disegnano la reale mappatura dell'azione del corpo sul mondo e del mondo sul corpo sono relazioni immediate. La natura del rapporto corpo-mondo è identificabile nell'immediatezza, mentre la rappresentazione è sinonimo di mediazione. Allo scimpanzé manca precisamente la capacità di mediazione. L'animale non ha alcuna difficoltà a muoversi, ovvero ad agire nell'immediato; ciò che non gli riesce è agire in modo mediato. Evidentemente, lo spostamento dell'oggetto è un'azione mediata, così come lo è la costruzione con le casse; entrambe sono azioni finalizzate al raggiungimento della mela, ma il punto è che qui mezzo e fine, meta e azioni attuate per raggiungerla, possono essere connessi solo dall'utilizzo della mediazione, capacità che appunto manca all'animale: « l'animale non è in grado di sostituirsi all'oggetto mobile e di vedere se stesso come la meta. Non è in grado di modificare i punti di vista, così come non sarebbe in grado di riconoscere una stessa *cosa* sotto diverse prospettive ». Non è in grado, insomma, né di produrre movimenti indiretti né di fare ricorso alla rappresentazione (il movimento diretto, invece, immediato, gli è naturale), ovvero non gli è possibile fare ciò che ci distingue da lui: "tracciare, con il nostro gesto, il simbolo del movimento". Per lo scimpanzé il corpo mobile non risulta sostituibile alla meta, che è invece fissa. Ciò diviene possibile per l'uomo solo grazie al mutamento e all'intercambiabilità dei punti di vista, al loro adeguamento alla situazione, per cui l'oggetto che era la meta diviene un corpo mobile mentre il mio corpo mobile si ferma e si riconosce come meta-oggetto.

¹⁴ *Ivi*, pp. 195-196.

Abbiamo a che fare qui infatti col carattere privilegiato del corpo proprio, e non si potrà fare altro che cercare di definirlo correttamente. Quel che manca all'animale, è il comportamento simbolico che gli sarebbe necessario per trovare nell'oggetto esterno [...] un elemento permanente, paragonabile alla permanenza immediatamente data del corpo proprio, e per considerare reciprocamente il suo proprio corpo come un oggetto tra gli oggetti. Allo stesso modo, la scimmia che sa stare bene in equilibrio, cioè ristabilire con movimenti appropriati la posizione del proprio corpo, non riesce ad equilibrare le sue costruzioni¹⁵.

L'immediatezza che caratterizza il nostro rapporto col corpo proprio e con lo spazio circostante deriva, per noi come per lo scimpanzé, dal movimento, dal fatto che i nostri corpi sono corpi mobili, immediatamente esposti al mondo e disposti verso il mondo. L'animale che sa stare in equilibrio, che tramite il movimento sa sempre riportare alla stabilità il proprio corpo, controllarne la posizione, non avrà bisogno di erigere costruzioni stabili perché il suo corpo gli dice, tacitamente, che saprà compensare col proprio equilibrio l'instabilità dell'impalcatura, così come fa l'uomo, del tutto inconsapevolmente, con la propria bicicletta. Lo scimpanzé dovrà assicurarsi dell'immobilità della costruzione e non della sua stabilità, anche a rischio di cadere (allo stesso modo, l'uomo *sa* che la sua bicicletta va dritta finché non la presta all'amico). Per l'animale, inoltre, l'essenziale è che l'impalcatura serva ad arrivare alla meta. Così la meta, nella sua concretezza, rimane l'immobile verso cui è teso e finalizzato il movimento concreto del corpo proprio, il corpo mobile: "*corps mobile, clé du monde*", dirà Merleau-Ponty nel 1953.

L'atto di allontanare un frutto per poi poterlo avvicinare, proprio in quanto movimento astratto, è per l'animale del tutto impossibile. Conclude dunque Merleau-Ponty che le situazioni osservate hanno in comune il fatto di essere « manifestazioni di un comportamento adattato all'immediato e non al virtuale » e che nello scimpanzé « la visione è imperfetta soltanto perché è il senso del virtuale ». Nel momento in cui uno scimpanzé si alza dalla cassa-sedia, dicevamo, l'altro scimpanzé non vedrà in essa nient'altro che un oggetto attraversato dal "vettore sedia". Quel che farà poi, sarà muoverlo qua e là del tutto casualmente, e d'un tratto sarà proprio un movimento fortuito a suggerirgli la possibilità effettiva della trasformazione della cassa-sedia in qualcos'altro: « ciò perché il movimento casuale ha trasposto il problema dallo spazio virtuale, nel quale doveva essere risolto mediante operazioni possibili, allo spazio attuale, dove comincia ad essere effettivamente risolto »¹⁶. Per accedere al virtuale, e perché la cassa cessi di essere una cassa-sedia o una cassa-strumento, e divenga *cosa*, si deve dunque passare a identificare il "senso del virtuale" non più con la visione, ma con il nesso movimento-visione. E più che affermare che ognuno di noi nasconde qualcosa, bisognerà allora dire, come sostiene David Lynch, che è il mondo a nasconderci sempre qualcosa e che ogni essere umano è, nel momento in cui il suo sguardo si affaccia sul mondo, una specie di investigatore. Ogni occhio umano che investiga il mondo, chiede ad esso una maggiore visibilità, ed il fatto di muoverci coincide precisamente col tentativo ogni volta rinnovato di abbracciare con lo sguardo porzioni sempre più ampie di mondo, di modo che, prima o poi e una volta per tutte, esso cessi d'essere orizzonte e divenga tutto immediatamente ed interamente disponibile. Tale desiderio non si realizzerà mai, e non per un difetto organico dei nostri occhi, o per un'intrinseca inadeguatezza della percezione, ma perché dove tutto si vede non vi è spazio per la visione.

In realtà, già del nostro corpo noi non possediamo una visione completa: la visione totale è accessibile solo agli occhi dell'altro e allo specchio (in realtà neanche ciò è vero: occorrerebbe, come accade per esempio in alcune inquadrature dei film di Jean Renoir e in alcuni quadri di Dalí, che la visione del "davanti" proposta dallo specchio, venisse completata dallo sguardo sul "dietro" offerto dalla macchina da presa o dall'occhio del pittore, che insomma fossero resi simultaneamente visibili *la visione e il suo doppio*). Ora, nonostante il corpo non sia mai visibile nella sua totalità, esso funziona sempre come un unico sistema, come un tutto unico in cui le varie parti cooperano per il mantenimento dell'equilibrio: come una melodia. Ogni gesto, anche il più semplice, è il risultato di una serie di movimenti, a loro volta risultanti da un'elaborazione superiore che viene attuata dal cervello. Ogni movimento viene attuato spontaneamente, senza che noi siamo in alcun modo consapevoli di tutti i meccanismi che si mettono in moto. Tali meccanismi, vengono appunto definiti *schemi motori*. L'automatismo dell'azione dello

¹⁵ *Ivi*, p. 196.

¹⁶ *Ivi*, pp. 197, 198.

scimpanzé che col proprio corpo produce equilibrio laddove esso manca, è appunto un automatismo, l'attuazione di schemi motori di base del tutto inconsapevole. Semplificando, quindi, dal cervello (dalla corteccia motoria) parte l'impulso che dà origine al movimento; ciò non toglie che a un'esplorazione dello spazio circostante, attuata tramite la variazione di orientamenti e posizioni, corrisponda l'acquisizione di una maggiore varietà di capacità motorie. Ne segue che l'uomo ha a disposizione migliaia di schemi d'azione differenti, e che l'esperienza fa sì che di tutti i possibili schemi motori alcuni vengano prediletti ed utilizzati maggiormente. Da tutto ciò possiamo infine concludere che un ampliamento degli schemi motori di base corrisponde a un'apertura di nuovi orizzonti espressivi.

Resta il fatto che la nostra apertura al mondo è costituita, resa possibile da un sistema motorio che ci predispone a e consente di adattare la quotidiana e contingente relazione pragmatica col mondo sullo sfondo di un piano preordinato ma plastico che trova ogni volta coordinazione rispetto alle singole modalità contingenti di relazione, in cui si continua ad attualizzare¹⁷.

Lo spazio virtuale si apre là dove il corpo si fa portatore di un'intenzionalità:

miriamo all'oggetto attraverso dei *movimenti*, delle *intenzionalità motorie*, senza aver bisogno di rappresentarcelo effettivamente [...]. In tal modo l'affettività non può più essere definita tramite degli "stati", ma tramite dei "*modi di mirare a*" o intenzionalità [...]. L'intero problema dell'immaginazione dipenderà dal grado di precisione dato alle nozioni d'*intenzionalità* affettiva e motoria¹⁸.

Nei corsi sulla *Psychologie et pédagogie de l'enfant* tenuti alla Sorbonne fra il 1949 e il 1952, il nesso intenzionalità-movimento, cui Merleau-Ponty aveva già dedicato ampie analisi in *Fenomenologia della percezione*, viene sviluppato: un soggetto concepito innanzitutto come intenzionalità si esprime attraverso il movimento. Il movimento, scrive Merleau-Ponty, sta all'intenzione come i tre lati visibili del cubo stanno al cubo. In altri termini, il movimento è manifestazione.

Ma già in *La struttura del comportamento* le basi erano state poste:

- affinché vi sia percezione, è necessario che la cosa non mi mostri contemporaneamente tutti i suoi lati: occorre che alcuni lati siano solo intenzionati;
- il fatto che io non veda il mio corpo è solo un caso peculiare del prospettivismo della percezione.

Come la cosa trascende i propri aspetti visibili, così il corpo trascende gli aspetti visibili della cosa intenzionandola: riduce la distanza tramite il movimento e tramite il movimento trascende anche se stesso. Tale "movimento di trascendenza", se fosse stato indagato in modo più approfondito già in questi anni, si sarebbe rivelato come ciò che accomuna le cose, il corpo e il mondo. Come sappiamo, sarà la carne a ricoprire questo ruolo negli ultimi scritti di Merleau-Ponty, mentre bisognerà attendere Jan Patočka per la prima effettiva formulazione di tale teoria. Quel che però ci sembra importante evidenziare, è che sin dal 1938 queste tematiche non erano affatto estranee a Merleau-Ponty e che anzi gli elementi necessari per abbozzare una fenomenologia del movimento erano già interamente presenti. Già nella sua prima opera, infatti, egli scrive che perché vi sia percezione occorre che alcuni lati del cubo siano presenti, altri siano soltanto intenzionati. Spingendoci oltre le sue parole potremmo dire che la coppia percezione-intenzionalità ne implica e insieme ne presuppone un'altra: anche movimento e desiderio sono strettamente connessi, al punto che si potrebbe affermare che se la caratteristica essenziale della percezione è la sua possibile espansione, costantemente intenzionata in ogni percezione attuale, tale espansione non può che avvenire attraverso il movimento e che, d'altro canto, qualunque espansione raggiunta tramite il movimento è dettata dal desiderio, dal desiderio di raggiungere il mondo e di raggiungere l'altro. In secondo luogo, bisogna nuovamente sottolineare l'ambiguità del corpo proprio: parte del mondo, il nostro corpo è il solo frammento che non sia interamente ispezionabile. Ogni percezione è lacunosa, certo, ma la cosa sta lì, davanti a me, ferma, ed io posso farne il giro e vederla per

¹⁷ V. Gallese, *Corpo non mente. Le neuroscienze cognitive e la genesi di soggettività ed intersoggettività*, « Educazione Sentimentale », 20: 8-24, 2013, pp. 10-11.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, pp. 226-227. Il verbo francese che ho tradotto con "mirare a" è *viser*.

intero muovendomi, spostando il mio corpo. Tale possibilità mi è preclusa con quella cosa peculiare che è il mio corpo: il veicolo del mio essere al mondo, l'intermediario nascosto fra me e le cose, è l'unica zona del mondo che non vedrò mai. È importante comprendere come questa impossibilità di vedere il mondo per intero che tende la mano alla possibilità di svelarne scorci sempre più ampi attraverso il movimento, è rispecchiamento dell'impossibilità di vedere il mio corpo per intero (i miei occhi, la testa, le spalle), impossibilità che, a differenza di ogni altra, resta tale. I miei occhi sono l'unico luogo del mondo che mi è invisibile. Eppure nessuno di noi si preoccupa di vedere i propri occhi o la propria testa, quanto desidera abbracciare la totalità del mondo. Ci basta forse sapere soltanto che qualcun altro può vederli per noi, cosicché tutto il nostro impegno è ora volto all'avvicinamento di questo "altro". Nei corsi alla Sorbonne, Merleau-Ponty può dunque scrivere che nel momento in cui scorgo l'intenzione che ha messo in moto l'azione dell'altro, io non soltanto la comprendo, ma la riprendo,

io l'animo e mi trasporto in lui. Husserl diceva che la percezione dell'altro è come un "fenomeno d'accoppiamento". L'espressione è a malapena una metafora. [...] È questo trasferimento delle mie intenzioni nel corpo dell'altro, e delle intenzioni dell'altro nel mio corpo, questa alienazione dell'altro attraverso me e di me attraverso l'altro che rende possibile la percezione dell'altro¹⁹.

La scoperta dei *neuroni specchio* e le ricerche delle neuroscienze²⁰ hanno imposto un ripensamento del legame tra percezione e movimento, nonché del modo di vedere l'azione altrui: l'atto motorio altrui nasce da un'intenzione "visibile" e risulta quindi immediatamente comprensibile. L'attivazione dei "medesimi meccanismi nervosi di rispecchiamento" – ovvero il fatto che i neuroni specchio si attivino tanto durante l'effettuazione di un'azione quanto durante la percezione di essa – conferma l'esistenza di una « equivalenza motoria tra ciò che è agito e ciò che viene percepito [...]. Percepire un'azione – e comprenderne il significato – equivale a simularla internamente »²¹. In altri termini, la scoperta dei neuroni specchio fornisce una prova scientifica a quell'intercambiabilità dei punti di vista cui accennavamo prima, ovvero alla possibilità, per ognuno di noi, di assumere la prospettiva ed il punto di vista dell'altro: posso vedere ciò che l'altro vede, sentire ciò che l'altro sente, fare il movimento che l'altro fa senza muovere attivamente il mio corpo né rappresentarmi razionalmente il suo movimento. Tutto ciò è alla base dell'empatia, che va compresa come una sorta di imitazione emotiva:

la capacità di comprendere gli altri in quanto agenti intenzionali, lungi dal dipendere esclusivamente da competenze mentalistico-linguistiche, è fortemente dipendente dalla natura relazionale dell'azione. Secondo quest'ipotesi, è possibile comprendere direttamente il senso delle azioni di base altrui grazie ad un'equivalenza motoria tra ciò che gli altri fanno e ciò che può fare l'osservatore. L'intercorporeità diviene così la fonte principale di conoscenza che abbiamo degli altri. Il meccanismo di risonanza motoria dei neuroni specchio, originariamente scoperto nel cervello della scimmia ed in seguito scoperto anche nel cervello umano, è verosimilmente il correlato neurale di questa facoltà umana, descrivibile in termini funzionali come "simulazione incarnata" (*embodied simulation*)²².

La simulazione incarnata mostra « quanto profondamente la nostra capacità di dare un senso alla vita e ai movimenti corporei altrui è radicata nella possibilità di ri-utilizzare le nostre risorse motorie »²³. La scoperta dei neuroni specchio ha dunque fornito una spiegazione dell'imitazione ed in particolare della condivisione delle intenzioni altrui, ed ha con essa confermato anche l'intuizione che sistema motorio e

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 178.

²⁰ Il gruppo di ricercatori dell'Università di Parma coordinato da Giacomo Rizzolatti e composto da Vittorio Gallese, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi, mentre negli anni '80 e '90 era impegnato nello studio della corteccia premotoria nei macachi, scoprì che i neuroni che si pensava si attivassero solo per funzioni motorie, si attivavano anche nel momento in cui la scimmia osservava il movimento dell'altro. Nel 1995 essi dimostrarono l'esistenza dei *neuroni specchio* (*mirror neurons*) anche nell'uomo. L'attivazione nel cervello dell'osservatore dei medesimi circuiti nervosi attivati nel corso dell'esecuzione è stata definita *simulazione incarnata* (*embodied simulation* o *ES*).

²¹ V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 304-305.

²² V. Gallese, *Corpo non mente*, cit., p. 5.

²³ V. Gallese, S. Ebisch, *Simulazione incarnata e tatto: il senso del tatto nella cognizione sociale*, p. 1.

sistema percettivo siano un unico sistema, poiché la visione del movimento compiuto dall'altro dà origine allo stesso movimento, allo stesso senso, in me. Inoltre, la contrapposizione fra movimento e rappresentazione, fra immediatezza e mediazione, viene confermata anche nel caso dell'intenzionalità: « l'intenzionalità motoria dell'azione è incarnata nell'intenzionalità intrinseca all'azione, ossia: la sua correlazione intrinseca a uno stato finale, uno scopo. Nella maggior parte dei casi [...] quando assistiamo ai comportamenti altrui, il loro contenuto intenzionale può essere direttamente compreso senza la necessità di rappresentarlo »²⁴. In breve, sistema motorio e sistema percettivo funzionano come un tutt'uno per la comprensione dell'altro e l'intenzionalità è già movimento: lo afferriamo, ne afferriamo il senso, e lo riproduciamo dentro di noi, lo simuliamo²⁵. Ben prima di tali scoperte, negli appunti dei corsi tenuti alla Sorbonne, Merleau-Ponty aveva intuito che il problema dell'intersoggettività poteva essere risolto solo a partire da una ricerca sull'intenzionalità e sul sistema motorio, o meglio sul nesso intenzione-movimento: nel movimento dell'altro traspare l'intenzione che ha dato origine al movimento stesso; l'intenzione diviene visibile, come se nello stesso istante in cui osserviamo il movimento tramite cui essa si dispiega, lo vivessimo nel nostro corpo, lo simulassimo internamente.

Anche il problema dell'imitazione è rimasto irrisolto fintantoché l'abbiamo posto nei termini classici; spettatore di un movimento, io divengo capace di effettuarlo a mia volta; ma per fare ciò che ho visto mi occorrerebbe una doppia conoscenza che mi manca: quella delle contrazioni muscolari del modello e quella del modo in cui io posso realizzare questa serie di movimenti [...]. Tutto avviene come se le intenzioni e le realizzazioni motorie dell'altro si trovassero in una sorta di rapporto di sconfinamento intenzionale, come se il mio corpo e quello dell'altro formassero un sistema [...]. Ciò che imparo a considerare come corpo dell'altro è una possibilità di movimenti per me²⁶.

Il potere del corpo dell'attore di significare è il perfezionamento di un potere che tutti possediamo e che deriva dal rapporto originario fra lo schema corporeo e il mondo percepito, fra l'intenzionalità e l'immaginario. Il fondamento della magia per cui l'attore è in grado di condurci fin dentro al dramma, di esprimere col proprio corpo i gesti d'ogni altro corpo e di trascinare con un solo movimento tutto l'immaginario sulla scena rendendolo in tal modo presente risiede « nell'intenzionalità che lega il nostro corpo al mondo [...]. Disprezziamo tanto l'attore, quanto più avevamo creduto che fosse un dio, forse a causa del *movimento di trascendenza* che la significazione espressiva del corpo rappresenta »²⁷. Nel "movimento di trascendenza" è riassunta per intero l'esistenza umana. « Se vivere è inventare, è inventare a partire da certi dati [...]. Quando si tratta dell'espressione nella vita, bisognerebbe dire che la creazione espressiva è soggetta anche a tener conto dell'altro »²⁸. Nella vita, infatti, l'altro non può più limitarsi a giocare un ruolo, e neppure io posso sottrarmi alla responsabilità che le relazioni intersoggettive comportano. La "situazione di fatto" in cui entrambi siamo collocati disegna a un tempo i limiti e lo spazio della nostra libertà. La libertà traspare sempre attraverso una situazione di fatto e solo in questa zona di frontiera è realmente possibile assistere alla "manifestazione dell'altro":

l'altro può apparirmi tale quale è realmente ma mi è dato al contempo anche come nascosto. L'altro non fa che trasparire: egli appare come senso vivente, senza che si conservi o si degradi.

*Di tutta questa analisi, noi sottolineeremo che la percezione dell'altro è la percezione di una libertà che traspare attraverso una situazione*²⁹.

²⁴ V. Gallese, M. Rochat, *L'evoluzione della cognizione motoria: il suo ruolo nello sviluppo della cognizione sociale*, cit., pp. 179-180.

²⁵ Negli appunti per il corso *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953), il primo al Collège de France, Merleau-Ponty scrive: "figura e fondo ed esperienza dell'altro. Il mondo dell'altro sarebbe lo sfondo sempre presupposto dalle figure del mio. Non un vissuto opaco, un tessuto di sensazioni per sempre private, coronato da un'identità ideale, ma un prelevamento su... il mondo intersoggettivo, una piega del mio mondo". M. Merleau-Ponty, M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011, p. 210.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, cit., p. 562.

²⁷ *Ivi*, p. 563. Corsivo mio.

²⁸ *Ivi*, p. 565.

²⁹ *Ivi*, p. 567.

Dalla visione nasce il movimento: guardando gli altri comprendo le loro intenzioni e mi muovo. Tuttavia senza muovermi non potrei accedere ad alcun panorama, così come mi sarebbe impossibile esprimermi. Il corpo è mezzo d'espressione, il movimento è origine del senso; come già in *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty chiama "movimento di trascendenza" l'atto del corpo di dare senso al mondo. Il senso "traspare" nel gesto espressivo del corpo. Il problema della percezione e della comprensione dell'altro si dissolve nel momento in cui scopriamo nel corpo non soltanto uno slancio verso il mondo – l'intenzionalità – ma anche un'attività – la motricità – che, inserendosi nel mondo, offre un senso al mondo, mettendosi in situazione, afferma la propria libertà. Quest'attività definisce tanto me quanto l'altro, tanto la vita del singolo individuo quanto l'esistenza della collettività, come Merleau-Ponty poté affermare nel 1951 in un passo della conferenza *L'uomo e l'avversità*:

lo spirito e l'uomo non *sono* mai, ma traspaiono nel movimento in virtù del quale il corpo si fa gesto, il linguaggio opera, la coesistenza verità³⁰.

La natura umana sembra essere contraddistinta dalla possibilità, o meglio da una vera e propria capacità, di trascendere la situazione di fatto in cui è collocata. Aprire lo spazio del possibile nel cuore dell'attuale, creare orizzonti di possibilità là dove giaceva soltanto una situazione di fatto: questo è il movimento dell'esistenza, movimento di transizione dal concreto all'astratto, in cui l'uno cede il posto all'altro, movimento di passaggio dall'immediatezza al mediato, movimento di apertura, di "apertura al mondo" proprio in quanto orizzonte di possibilità, mai date – o quanto meno date solo a metà, si vedano le pagine dedicate a Machiavelli³¹ – ma aperte, nel tessuto del mondo, dall'atto umano stesso, da quello che Merleau-Ponty chiama "atto di ripresa". Quest'atto di ripresa, quest'atto della dialettica umana per eccellenza, altro non è che la metamorfosi della contingenza in senso. In breve, il movimento che definisce la vita umana, il movimento dell'esistenza, è il *movimento di trascendenza*.

Se torniamo ora alla contrapposizione fra mediazione e immediatezza, ci appare con maggiore evidenza un altro degli enigmi del corpo proprio. Esso infatti si situa esattamente nel mezzo, al punto di convergenza tra mediazione e immediatezza. Certo, noi viviamo col corpo, siamo il nostro corpo, per cui l'esperienza che ne facciamo è di tipo immediato: tra me e il mio corpo non esiste mediazione. Eppure, il corpo è il veicolo attraverso il quale io abito il mondo. In tal senso, pur se in alcun modo avvertita, il corpo svolge una funzione di mediazione, la "mediazione corporea" appunto. È interessante notare come da un lato Merleau-Ponty non tematizzi questa contrapposizione a livello del corpo ma soltanto a livello della coscienza e dell'esperienza del mondo, e come, dall'altro, questa contrapposizione si risolva, in un certo qual modo, in quella fra contingenza e necessità del corpo proprio descritta poi in *Fenomenologia della Percezione*. Tuttavia, viene qui tematizzata, più che nell'opera successiva, la percezione della funzione di mediazione che il corpo esercita, percezione che è latente in noi fino a quando non si presenta la malattia. Occorre far stare assieme queste due affermazioni apparentemente discordanti: se da un lato l'idea secondo cui la malattia rende manifesto il ruolo di mediazione che il nostro corpo svolge è inattaccabile, dall'altro è da evitare il pericolo di un ritorno alla scissione di corpo reale e corpo percepito (e cioè alla concezione scientifica di un corpo che è mero aggregato di parti, di un corpo che esiste solo anatomicamente, per cui se una parte non funziona più, non c'è più mondo). Sembrerebbe infatti che, affermare che solo la malattia ci mette di fronte all'evidenza di un corpo che svolge una funzione di mediazione fra noi e il mondo, equivalga a rispolverare la divisione fra corpo e anima, a fare nuovamente dell'anima il capitano della nave "corpo" sotto il cui comando sta una flotta d'organi, circuiti e funzioni e a ristabilire, in luogo di un appena riscoperto contatto col mondo, il primato di un'infinita serie di meccanismi causali e perlopiù inspiegabili d'ordine organico e fisico. In breve, scrive Merleau-Ponty, riscoprire il carattere di mediazione che contraddistingue il corpo proprio non significa fare di questo corpo un vetro colorato tramite cui io vedo il mondo e che ne modifica la percezione. L'anima ha bisogno di un corpo per esprimersi. Ed il corpo è mezzo d'espressione.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 314

³¹ *Ivi*, pp. 277-291.

Né frammento di materia, né intermediario tra lo spirito e il mondo, il corpo risiede permanentemente nell'ambiguità di essere entrambe le cose e nessuna di esse, poiché, appunto, è "portatore di una dialettica". Il corpo è movimento dialettico, movimento di passaggio dal materiale allo spirituale, di passaggio dell'uno nell'altro (vedremo che in *Il visibile e l'invisibile* sarà questo il significato del termine "deiscenza" in cui Merleau-Ponty indica il vero senso della carne). Sempre nel 1951, in un testo inedito poi pubblicato col titolo *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, egli ritorna su questo movimento di trascendenza – su questa "metamorfofi" dell'attuale nel possibile, della contingenza in senso – già ampiamente descritto nella conclusione del capitolo della *Fenomenologia della percezione* dedicato alla sessualità, che ci accingiamo ad analizzare:

ci sembra [...] che l'operazione caratteristica dello spirito risieda nel movimento attraverso cui noi riprendiamo la nostra esistenza corporea e la impieghiamo a significare anziché a coesistere soltanto.

Le nostre ricerche devono condurci infine a riflettere su questo *uomo trascendentale*, o questo "lume naturale" comune a tutti, che traspare attraverso il movimento della storia [...]. Il momento, di cui abbiamo costante esperienza, in cui un'esistenza ritorna su se stessa, si riprende e esprime il suo proprio senso³².

2. *Fenomenologia della percezione* (1945)

Così, nell'esistenza umana c'è un principio di indeterminazione, e questa indeterminazione non è soltanto per noi, non deriva da qualche imperfezione della nostra conoscenza [...]. L'esistenza è indeterminata in sé, a causa della sua struttura fondamentale, in quanto è l'operazione stessa per la quale ciò che non aveva senso assume un senso, ciò che aveva solo un senso sessuale assume un significato più generale: la contingenza si fa ragione, in quanto l'esistenza è la ripresa di una situazione di fatto. Chiameremo trascendenza quel movimento attraverso il quale l'esistenza assume e trasforma una situazione di fatto. Appunto perché è trascendenza, l'esistenza non supera mai nulla definitivamente, altrimenti scomparirebbe la tensione che la definisce. [...] Nell'uomo tutto è necessità e, per esempio, non è una semplice coincidenza il fatto che l'essere ragionevole sia anche quello che sta in posizione eretta o possiede un pollice opponibile alle altre dita [...]. Nell'uomo tutto è contingenza, nel senso che questo modo umano di esistere non è garantito a ogni bambino da una qualche essenza ricevuta dalla nascita, ma deve costantemente rifarsi in lui attraverso i capricci del corpo oggettivo [...]. L'esistenza umana ci costringerà a rivedere la nostra consueta nozione di necessità e contingenza, perché è il mutamento della contingenza in necessità attraverso l'atto di ripresa. Tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento* che non è mai una libertà incondizionata. [...] In questa ripresa volontaria, in questo passaggio dall'oggettivo al soggettivo, è impossibile dire dove terminano le forze della storia e dove cominciano le nostre, e a rigore questo problema non significa nulla, giacché non c'è storia se non per un soggetto che la viva e non c'è soggetto che non sia situato storicamente³³.

Con queste parole, già nel 1945, Merleau-Ponty aveva compreso l'esistenza come movimento. Il "movimento di ripresa" tiene uniti quelli che a lungo la filosofia ha considerato opposti inconciliabili: *raison e déraison*, corpo e spirito, visibile e invisibile, contingenza e senso. E può farlo proprio perché è movimento. Solo pensando il soggetto come movimento, lo "sfuggimento" ed il "chiasma" che fanno sì che l'immateriale passi nella materia, che il mio corpo divenga senso, che io mi trasferisca nel mondo e negli altri e loro in me, divengono comprensibili e la stessa esistenza umana diviene descrivibile.

³² Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Lagrasse, 2000, pp. 42, 47-48.

³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2005, pp. 238-239, 342. In una delle note di lavoro rimaste inedite, datata novembre 1960 ed intitolata *Ontologia e storia*, Merleau-Ponty scrive di nuovo: « ciò che cerco di dire in ontologia (che la conoscenza, l'uomo, non sono tanto creazione e apparizione, quanto rimaneggiamento, sfuggimento, nel prolungamento del *logos* sensibile) comporta applicazione alla Storia ». Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [292] (11a), p. 574; utilizzo le trascrizioni di Franck Robert (confrontate con quelle di Renaud Barbaras), accluse alla sua tesi di dottorato: Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Annexes 4, Université de Nice, 2002. Traduco con "apparizione" il termine *surgissement*.

Il soggetto percipiente offre senso al mondo. E sarebbe fuorviante chiedersi come egli possa essere al contempo principio del mondo e parte del mondo, perché proprio in questa domanda risiede il paradosso della percezione, l'enigma della visione. L'opacità della percezione deve essere accettata e mantenuta perché è il mondo a essere opaco. Se l'empirismo affermava un'oggettività assoluta e l'intellettualismo perveniva a una soggettività assoluta, un'autentica riflessione filosofica rigetterà le conclusioni di entrambi, sia l'idea che io non sia altro che una cosa fra le cose, sia quella di una coscienza assoluta che conosce già immediatamente ogni oggetto. Se la scienza faceva del corpo un'"esteriorità senza interiorità" e l'intellettualismo riduceva il soggetto a un'"interiorità senza esteriorità", ad uno spettatore che sorvola il mondo senza mai abitarlo, la fenomenologia ricolloca il soggetto all'interno del suo ambiente, lo circonda col suo corpo, lo pone in situazione, negandogli il privilegio di una veduta globale e assoluta. Il paradigma cartesiano di un pensiero separato dal corpo, abitante d'infiniti spazi trasparenti, e di un corpo accidentalmente abitato da una coscienza, mero peso, va superato. Così come la coscienza trascendentale kantiana, infatti, anche il cogito cartesiano non può porsi il problema della percezione né quello dell'altro poiché, non essendo situato, non è veramente soggetto, ma un io astratto davanti a un mondo interamente dispiegato. Diversamente dalla prospettiva applicata nel rinascimento, che non dava la sensazione del volume ma riduceva il volumetrico ad un solo piano, la visione di un soggetto situato, di un soggetto carnale, è volumetrica. Il soggetto abita necessariamente un solo punto di vista, dal quale nasce una prospettiva; mentre egli è intento a guardare, non vede gli oggetti interposti fra il proprio corpo e l'oggetto del suo sguardo, eppure essi non soltanto esistono, ma è dal loro spessore che nasce la visione. Da questi oggetti secondari, infatti, si origina la distanza e la mia percezione della distanza; essi rendono manifesta la connessione orizzontale dei dati sensibili. In breve, l'essere soggetti incarnati è ciò che ci permette di avere un mondo, è il paradosso costitutivo dell'esistenza. Quando pensiero ed estensione cessano d'essere distinti, si scopre un soggetto votato al mondo, installato in esso, abitante dello spazio, che è assieme corpo e spirito e che scopre il suo corpo come attaccato alle cose, che scopre nelle cose caratteri umani, come s'esse fossero suo specchio. Senza che la distanza venga meno, perché senza distanza non ci sarebbe visibilità, ci scopriamo in relazione con esse. Il rapporto fra noi e le cose è un rapporto ambiguo, poiché è il rapporto di un essere incarnato con un mondo carnale.

In *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty riprende l'analisi del legame fra movimento e visione: i movimenti del corpo proprio possiedono un significato percettivo e formano con i fenomeni esterni un sistema di continui riferimenti e corrispondenze. Motilità, spazialità e corporeità sono sfumature di un unico gesto: il movimento del corpo sorge da e fa sorgere lo spazio. In particolare è lo "schema corporeo", più tardi definito come "schema posturale", che rende evidente l'unione di corpo proprio, spazialità e motilità. Esso ci fornisce lo schema delle nostre posizioni come "possesso indiviso" delle parti del nostro corpo e di tutti i movimenti che esso compie. Ci fornisce cioè un "disegno globale del corpo", o meglio una "presa di coscienza globale" della mia postura nel mondo, e infine riconosce questa postura come *dinamica*: « questo termine significa che il mio corpo mi appare come atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile. E infatti la sua spazialità non è, come quella degli oggetti esterni [...], una *spazialità di posizione* ma una *spazialità di situazione* ». « Il mio corpo può essere una "forma" [...] proprio perché è polarizzato dai suoi compiti, *esiste verso* di essi »³⁴.

Attraverso lo schema corporeo Merleau-Ponty arriva dunque a descrivere una sorta di primo *movimento dell'esistenza*. Lo spazio, lungi dall'essere ridotto all'estensione, viene compreso come luogo del dispiegarsi del movimento. Al suo interno, pertanto, già risiede l'intenzionalità: lo "spazio corporeo" è lo spazio vuoto in cui « può *apparire* l'oggetto come scopo della nostra azione »³⁵. Nel capitolo dedicato alla motricità, Merleau-Ponty afferma a più riprese di voler intraprendere un'analisi del movimento e fa uso del corsivo quando utilizza il termine "apparire", senza però mai tematizzare veramente né l'uno né l'altro. Il movimento viene infatti descritto come qualcosa che appartiene al corpo e non come essenza dell'esistenza corporea. Egli scrive che occorre considerare, per comprendere il suo rapporto con lo spazio, il "corpo in movimento", come se il movimento fosse un attributo del corpo e non

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 153, 154.

³⁵ *Ivi*, p. 156.

la sua maniera di essere al mondo. Il movimento abita lo spazio, non è l'essenza dell'esistenza; al centro di quest'ultima vi è soltanto il corpo proprio, anche se risulta già chiaro che occorre un elemento di congiunzione fra il corpo ed il mondo, e che non può che essere il movimento. Merleau-Ponty individua quindi due tipi di movimento, il "movimento concreto" ed il "movimento astratto", il quale designa la nostra "orientazione verso il possibile", poiché allarga la sfera dell'attuale aprendo lo spazio del possibile, dell'inattuale: « il movimento astratto scava una zona di riflessione e di soggettività all'interno del mondo pieno nel quale si svolgeva il movimento concreto, sovrappone allo spazio fisico uno spazio virtuale o umano »³⁶. Rispetto a quello concreto, il movimento astratto è un *movimento invisibile*.

La stessa opposizione che ritrovavamo nell'esempio della mappa, fra spazio vissuto e spazio virtuale, si rinnova nello scarto fra movimento concreto e movimento astratto. Quest'ultimo è reso possibile da quella che Merleau-Ponty definisce "funzione di proiezione", tramite cui io creo davanti a me uno spazio libero in cui ciò che non esisteva può esistere, in cui tutto può venire alla presenza, cioè *apparire*. Tale "potere di proiezione" è il nostro potere di dare senso al mondo, il nostro potere di far apparire, di portare alla presenza: è "movimento di trascendenza". Ed essere *situati* nel mondo non significa essere *nel* mondo, il che è proprio degli oggetti, ma *abitare* il mondo. Dire che il nostro corpo *abita* lo spazio, equivale allora a dire che non siamo più imbrigliati e prigionieri del luogo e del momento che occupiamo, ma che a partire da esso, attraverso di esso e mediante i "fili intenzionali", siamo connessi a tutti gli altri possibili paesaggi e orizzonti che ci circondano e che non sono – ancora – attualmente qui. Allo stesso modo, io posso percepire l'altro perché l'altro mi appare come una coscienza che è "abitante dei suoi movimenti". La coscienza non è più sinonimo di conoscenza, ma di "intenzionalità motoria"; ed il corpo, in quanto movimento sia concreto che astratto, in quanto intenzione di movimento, è anch'esso intenzionalità motoria. Percepisco il mio corpo come un potere, scrive Merleau-Ponty, ma poi non dice che il mio corpo è un "io posso", ma che la coscienza è un "io posso" (e non più un "io penso"). In altri termini, egli afferma che la coscienza è nel corpo, che è il corpo stesso come "io posso", insomma che io sono pensiero nella stessa maniera in cui sono corpo. In breve, per Merleau-Ponty il soggetto è movimento nel senso che è costantemente proiettato verso dei compiti, degli scopi, delle intenzioni, dei desideri. Manca però, nella individuazione del corpo come "io posso", che permarrà almeno fino al 1958 (*La natura*), una vera e propria dimensione esistenziale del movimento. Dire che io sono la "sensazione di un potere", che sono al mondo attraverso il mio corpo in quanto insieme delle mie possibilità motorie, che ho un mondo in quanto sono, col mio corpo, continuamente proiettato verso degli scopi, equivale infatti a collocare il movimento in una regione meramente corporea, e non ancora vitale, esistenziale. Più interessante è invece la descrizione del corpo come « la regione di non-essere *di fronte alla quale* possono apparire degli esseri precisi »³⁷, se la fenomenologia è intesa come lo "studio dell'apparizione dell'essere alla coscienza", ma anche questa riflessione verrà sviluppata solo da Jan Patočka. Inoltre, pare quasi che davanti alla domanda sull'apparire, Merleau-Ponty si trovi costretto a disfarsi del corpo per tornare a una pura coscienza, la sola in grado di essere "apertura al mondo" senza perdere il potere di fare apparire il mondo. Ma in che modo la coscienza abita questo corpo? Perché per esistere ho bisogno di essere corpo *e* di essere coscienza, di vedere (nel senso di portare il mondo alla presenza) *e* di muovermi? La soluzione sta forse in quello che Merleau-Ponty indica come "movimento dell'esistenza":

queste delucidazioni ci permettono infine di comprendere inequivocabilmente la motilità come intenzionalità originaria. Originariamente la coscienza non è un "io penso che", ma un "io posso". [...] La visione e il movimento sono modi specifici di riferirci a degli oggetti e se, attraverso tutte queste esperienze, si esprime una funzione unica, tale funzione è il *movimento d'esistenza*³⁸.

L'unione dell'anima e del corpo non è suggellata da un decreto arbitrario fra due termini esteriori, l'uno oggetto, l'altro soggetto. In ogni istante essa si compie nel *movimento dell'esistenza*³⁹.

³⁶ *Ivi*, p. 166.

³⁷ *Ivi*, p. 154.

³⁸ *Ivi*, p. 193. Corsivo mio.

³⁹ *Ivi*, p. 138. Corsivo mio.

L'esistenza è visione ed è movimento, è l'una cosa e l'altra, senza che fra di essi vi sia un primato o un ordine d'apparizione, scrive Merleau-Ponty; ciò nonostante, egli non afferma che l'esistenza sia, da parte a parte, movimento. Io guardo e mi muovo, ma non mi vedo, né vedo il mio movimento. Come la profondità, il movimento non può essere oggetto di percezione: il movimento è invisibile. Non vediamo mai il movimento, e anzi, quando lo cerchiamo nello spazio, scrive Merleau-Ponty, in realtà cerchiamo il paradosso di una traccia del tempo nello spazio. Eppure lo sguardo emerge dal movimento, dal corpo in movimento. Il mio occhio è occhio del corpo. Solo pensando unitamente il movimento del corpo verso il mondo e il movimento del mondo verso lo sguardo di questo stesso corpo, ci preserviamo dal rischio di bloccare il corpo nel luogo da esso occupato, compromettendo così il suo potere fenomenalizzante. Merleau-Ponty, invece, attribuisce questo potere alla coscienza, proprio perché essa non è nel mondo, e non riesce a disfarsi del dualismo corpo/coscienza, se non facendoli coincidere. Ma se la coscienza non è altro che corpo, intenzionalità motoria, "io posso", non si vede come essa possa fare apparire il mondo. La coscienza va pensata nell'immediatezza dell'esistenza, fuori dallo spazio delle rappresentazioni, intimamente connessa alla percezione, all'apparizione; ma soprattutto va pensata come movimento di uscita fuori da sé, di fuoriuscita e avanzamento, di "sfuggimento", come questo stesso movimento che si attua verso il mondo, per dare senso al mondo, per far emergere l'espressione nel tessuto carnale e per poi fare ritorno a sé. Occorre quindi o rinunciare del tutto alla categoria di coscienza o abbandonare ogni pensiero statico della coscienza, poiché se diciamo che il corpo è coscienza, lo gettiamo fuori dal mondo e se diciamo che la coscienza è corpo, lasciamo irrisolto l'enigma del *movimento fenomenalizzante*.

*Io ho il mondo come individuo incompiuto attraverso il mio corpo come potenza di questo mondo, e ho la posizione degli oggetti tramite quella del mio corpo, o viceversa la posizione del mio corpo tramite quella degli oggetti, non in una implicazione logica, [...] ma in una implicazione reale, e perché il mio corpo è movimento verso il mondo, il mondo, punto d'appoggio del mio corpo*⁴⁰.

3. *Le monde sensible et le monde de l'expression (1952-1953) e gli altri corsi al Collège de France*

Qui siamo noi lo spirito del mondo, non appena sappiamo *muoverci* e sappiamo *guardare*. Questi atti semplici racchiudono già il segreto dell'azione espressiva: io muovo il mio corpo senza neppure sapere quali muscoli, quali conduzioni nervose debbano entrare in gioco, e dove vadano cercati gli strumenti di quest'azione, come l'artista fa irradiare il suo stile sin nelle fibre della materia che egli lavora. Voglio andare là, ed eccomi là, senza essere entrato nel segreto inumano della macchina corporea [...]. Si deve dunque riconoscere sotto il nome di sguardo, di mano e in generale di corpo, un sistema di sistemi dedito all'ispezione di un mondo, capace di valicare le distanze, di penetrare l'avvenire percettivo, di disegnare nell'inconcepibile piattezza dell'essere cavità e rilievi, distanze e scarti, un senso... [...] Già nel gesto della designazione, il corpo non soltanto si espande su un mondo di cui porta in sé lo schema, ma lo possiede a distanza, più di quanto ne sia posseduto. A maggior ragione, il gesto di espressione, che si incarica di delineare da sé e di far apparire all'esterno ciò a cui mira, recupera il mondo⁴¹.

Nel corso *Le monde sensible et le monde de l'expression* Merleau-Ponty intuisce la necessità del passaggio da una fenomenologia del corpo (o della percezione) a una fenomenologia del movimento. Come già nei corsi tenuti in Sorbonne (1949-1952), egli afferma che il soggetto percipiente è innanzitutto un *sujet moteur* e una *puissance motrice*. Il corpo non è un pezzo di materia, cosa fra le cose, poiché è abitato da una "mira" (*visée*), poiché fa apparire il mondo. L'intenzionalità deve quindi essere compresa innanzitutto come motricità: l'io è il suo proprio movimento, il soggetto è motricità.

Il problema di *Le monde sensible et le monde de l'expression* è però che, per quanto il movimento sia il tema centrale dell'intero corso, in luogo di pensare il soggetto come movimento, Merleau-Ponty si concentra soprattutto sulla percezione del movimento (e della profondità). Tuttavia, riconosciuta l'"indivisione del movimento", egli ammette che essa non può appartenere né a un corpo concepito come cosa, né a una coscienza che abita il mondo dall'esterno, dall'alto. La coscienza dovrà dunque essere

⁴⁰ *Ivi*, p. 455. Corsivo mio.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pp. 94-95. Il passo è tratto da *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* (1952).

pensata come “unità di un progetto”, un progetto che evidentemente viene concepito come dinamico, come “progetto che si incarna”. Con tale definizione, Merleau-Ponty riprende il concetto di schema corporeo espresso in *Fenomenologia della percezione*, per reinserirlo in un orizzonte ancora più dinamico (« il corpo è schema poiché è potenza motrice, [...] mezzo d'azione »⁴²), in cui corpo e coscienza non sono più separati, ma si incontrano in quel movimento attraverso cui le motivazioni (*motifs*) e la mira (*visée*) si irradiano nello spazio, divengono suo prolungamento e determinano a un tempo il corpo e lo spazio stesso. Ma, soprattutto, danno senso al mondo⁴³. Ora, se da un lato concepire il mondo come prolungamento del mio corpo ed il corpo come prolungamento del mondo (concezione che sarà al centro di *Il visibile e l'invisibile*) significa presupporre fra di essi un'unità, e se dall'altro la coscienza può essere pensata solo se posta all'interno di questa unione che però non è coincidenza, si rischia di tornare nuovamente a una concezione statica della coscienza, quella che Merleau-Ponty sta cercando di superare. Perché ci sia movimento occorre un *entre*, un “mediatore” tra me che vedo ed il mondo che si muove; tale mediatore è il mio corpo, proprio perché anch'esso si muove e perché dall'interno io posso percepire l'unità del movimento come prolungamento del mondo in me e di me nel mondo. Perché ci sia spazio, perché per me vi sia un qui, occorre che io abiti lo spazio, che io non sia in esso come una cosa, ma lo abiti col mio corpo, il mio *corpo in movimento*: io abito un luogo col mio corpo perché il mio corpo si muove. Ciò implica che luogo diventi sinonimo di situazione e che non esista spazio se non come mondo. Questo spazio, questo mondo, è il luogo primordiale e ogni teoria del movimento non è che uno sviluppo, un ampliamento di questa spazialità primordiale. In altri termini, l'esistenza comincia, come per Patočka, con il movimento di radicamento (Merleau-Ponty usa però solitamente il termine *ancrage*). Una volta che ci siamo ancorati al suolo, comincia un altro movimento, che è quello di orientamento (*orientation*). La motricità è ciò che ci dà un luogo, ma ogni luogo presuppone un *corpo che vede*. Movimento e visione fondano tanto l'esistenza dell'uomo nel mondo, quanto il suo potere di fare apparire il mondo: « quest'attitudine motoria è la luce della percezione »⁴⁴.

Anche il soggetto del vedere, dunque, è non l'“io penso”, ma il corpo. L'occhio è occhio del corpo e proprio il fatto che io sia ancorato a una prospettiva, a un luogo determinato del mondo, mi permette di far apparire il mondo. E benché io non possa vedere – attualmente – che scorci, ogni volta che apro gli occhi sul mondo, abbraccio con lo sguardo tutto lo spazio e non soltanto ciò che è materialmente presente davanti a me: dire che il mondo è orizzonte significa affermare “l'impossibilità del limite” della mia visione. C'è un accordo che fonda il rapporto fra il corpo ed il mondo, che fa sì che ognuno chiami l'altro. Tale accordo è il movimento: « perché il rapporto corpo-mondo che fa sì che un movimento riveli un avanzamento dello spettacolo e inversamente lo spettacolo [riveli] uno spettatore [...] è un rapporto che noi viviamo ». Il soggetto è pensabile unicamente come *sujet mobile*, ma Merleau-Ponty rileva opportunamente che « ciò non spiega l'apparizione »⁴⁵; spiega soltanto l'influsso reciproco fra uomo e mondo che emerge dal movimento di radicamento nello spazio primordiale e, soprattutto, dal movimento di orientamento. In effetti, per quanto il corso sia interamente dedicato al tema del movimento, quello dell'apparizione vi compare solo marginalmente. Questo spazio primordiale che viene originariamente percepito, si riconferma come il luogo, prima che di un soggetto incarnato, di una coscienza che vede. Viene da chiedersi allora dove mai risiede questa coscienza: è come se il soggetto restasse diviso in due, essendo da una parte corpo che abita il mondo, carne avvolta dalla carne del mondo, e dall'altro occhio, attività fenomenalizzante che fa apparire il mondo. Questo secondo volto del soggetto, però, lo colloca in un qualche modo fuori dal mondo. L'affermazione secondo cui dire che siamo coscienti perché siamo mobili equivale a dire che siamo mobili perché siamo coscienti, implica, come riconosce lo stesso Merleau-Ponty, che la coscienza venga concepita come ciò che risiede all'interno della mobilità e viceversa, che ci sia insomma un rapporto reciproco di contenente-contenuto. E dunque: il movimento è nella coscienza o è la coscienza che abita il movimento? Siamo di nuovo di fronte a un'opposizione: da

⁴² M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 131.

⁴³ *Ivi*, pp. 88-92.

⁴⁴ *Ivi*, p. 125.

⁴⁵ *Ivi*, p. 79. Letteralmente « è un rapporto che noi esistiamo »: « c'est un rapport que nous existons ».

una parte il movimento situato e dall'altra una coscienza *non motrice* che è costretta a farsi corpo, a calarsi nel movimento, per poter abitare il mondo. In questo quadro coscienza è sinonimo di conoscenza, espressione, e il movimento resta al grado di mero spostamento di luogo, il che fa sì che esso non possa definire di per se stesso l'esistenza, ma ne rimanga un volto. Per uscire da questa *impasse* si dovrà ammettere che l'atto espressivo abita già il corpo in quanto "portatore di un numero indefinito di sistemi simbolici", ma soprattutto in quanto portatore di un numero indefinito di schemi motori. La ricchezza inesauribile dei possibili orizzonti cui posso accedere (o dare forma) muovendomi può essere affermata, infatti, solo riconoscendo primariamente una ricchezza inesauribile dei possibili movimenti del mio corpo, da cui la prima di necessità deriva. In altri termini, l'unica strada possibile per tenere uniti coscienza e motricità, visione e movimento, è quella di pensare l'esistenza stessa come movimento, ma soltanto Jan Patočka svilupperà verso questa direzione le riflessioni di Merleau-Ponty. Eppure, nel corso del 1953, egli già riconosce che solo attraverso il movimento diamo senso al mondo e forma alla nostra esistenza, cioè li facciamo apparire: « Movimento = espressione. [...] Da ciò [si deduce] capacità espressiva indefinita del movimento. Espressione definita qui come apparizione di un'esistenza ». Merleau-Ponty afferma poi chiaramente la coincidenza di coscienza (che ora chiama "espressione") e movimento: « movimento come espressione [...] movimento come rivelatore dell'essere »⁴⁶.

La percezione dell'unità dello schema corporeo, dell'indivisione del numero indefinito di schemi motori e simbolici, è propria di un soggetto impegnato in un progetto, impegnato nel mondo, e che si proietta nell'unico atto di dare senso al mondo: « questa unità è quella di una *praxis* ». In altri termini, l'unità del corpo è esperita come *praxis*, e la *praxis* non è che movimento. Ma « il movimento è sempre prima o dopo il momento in cui lo afferro »⁴⁷. Ciò vuol dire non soltanto che la visione umana si effettua, di fatto, sempre fuori dal movimento, nell'immobilità, ma anche che nello stesso percepire il proprio movimento, nello stesso percepirsi come movimento, io sfuggo sempre a me stesso (lo "sfuggimento" della *Fenomenologia della percezione*). Così come è evidente il permanere di un certo dualismo⁴⁸ (*moi/mon corps*), la tematizzazione dello scarto (*écart*), che diverrà centrale in *Il visibile e l'invisibile*, qui non trova spazio. Pertanto le nozioni di azione e *praxis* (Merleau-Ponty preferiva quest'ultima poiché essa comprende anche le "motivazioni"), che dovrebbero finalmente poter definire per intero la soggettività, restano oscure, e Merleau-Ponty non può che scrivere, poco dopo, « problema: rapporto di questa *praxis* con la conoscenza », ricadendo nuovamente nel dualismo a cui cerca di sottrarsi e riuscendo solo talvolta a scorgere la soluzione nel movimento:

essere mobili in senso umano o cosciente è la stessa cosa. Anticipazione del superiore nell'inferiore, ma ripresa e mutamento di senso dell'inferiore nel superiore. Mobilità nel senso in cui essa appartiene al nostro corpo è già espressione, ma anche apparizione in questa mobilità di una dialettica dell'espressione che la trasforma. Schema corporeo e apertura a un mondo attraverso motricità. Ma anche relazione con l'altro, linguaggio, pensiero. Dunque almeno abbozzare questa dialettica movimento – gesto – linguaggio, in cui il movimento diviene espressione⁴⁹.

Questo passo riprende chiaramente quello della *Fenomenologia della percezione* su cui ci siamo precedentemente soffermati. Tuttavia non ancora vediamo sostituirsi all'"*appartient à*" un semplice "*est*", così che il senso, o meglio l'operazione di dare senso al mondo, sembra identificarsi col movimento, ma poi riappare lo scarto (che ora prende il nome di "dialettica") e il fatto che esso non venga tematizzato ma resti inespresso ("*au moins ébaucher*"), impedisce che movimento e senso possano divenire sinonimi. Eppure essi vengono compresi come tali: « movimento e senso indissociabili, sinonimi »⁵⁰. « Dunque qui movimento = rivelazione dell'essere, risultato della sua configurazione

⁴⁶ *Ivi*, pp. 183, 173.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 138, 89.

⁴⁸ « C'è qui un certo dualismo, incontestabile. Ma questo dualismo non significa due sostanze. Esso significa [...] un certo scarto in rapporto al livello in cui l'anima e il corpo si sovrappongono »; « L'interiore totalità dell'esteriore, – ma totalità aperta ». M. Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, cit., [154] (26b) e [155] (28b), p. 536.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 158.

⁵⁰ *Ivi*, p. 114. « Movimento e senso indiscernibili ». *Ivi*, p. 173.

interna, e chiaramente altra cosa dal cambiamento di luogo »⁵¹. Sia che si tratti di una riflessione sul soggetto come movimento, che di uno studio della percezione del movimento da parte del soggetto, questa frase può significare soltanto che l'essere è movimento e che il movimento del soggetto è ciò che gli permette tanto di avere un mondo quanto di comprenderlo e dargli senso. Il rapporto fra il mio corpo ed il mondo deve essere descritto come movimento, come dinamica. Bisognerebbe allora considerare – cosa che Merleau-Ponty non poté fare, se non nelle ultime note di lavoro e nella Prefazione a *Segni* – tale relazione come dinamica, come « dinamica me-mondo » (Merleau-Ponty stesso la chiama così), per poi tematizzarla; bisognerebbe dire del corpo che è « corpo mobile, chiave del mondo », che « esso è dinamico » (com'egli fa), ma anche spiegare cos'è questa dinamica; bisognerebbe cioè arrivare a pensare una *dinamica della carne* unitamente a una *dinamica della manifestazione*, come farà Renaud Barbaras.

Il corpo è movimento e « il movimento rivela l'essere »⁵². Il cinema, inventato come mezzo per fotografare il movimento, viene ora definito da Merleau-Ponty come “espressione universale tramite il movimento”. L'unità del mondo sensibile, il chiasma che fonda il nostro rapporto col mondo e con gli altri, possono essere colti solo dal montaggio. Proprio perché è movimento, condensazione in un solo punto di vista di tutti gli sguardi possibili e di tutti i movimenti effettuati ed effettuabili, il montaggio mostra anche ciò che non è visibile. Attraverso il raccordo di sguardo, il presente rimanda all'assente e lo indica nello schermo, là dove non è e non può non essere: “sguardo verso...”.

È possibile che proprio con queste riflessioni sul cinema cominci a delinarsi, nel 1953, l'ontologia della carne, della visibilità dell'invisibile. L'“unità differenziata” del visibile e dell'invisibile, infatti, non può che fondarsi sul movimento. Il montaggio, essendo movimento, rende visibile l'interrogazione del soggetto al mondo. Ma lo stesso schema corporeo non è che un montaggio, un movimento, così come sinonimo di movimento è anche il concetto chiave delle ultime note di lavoro, il concetto di *deiscenza*.

Il soggetto e l'oggetto, l'io e l'altro, non sono mai definibili positivamente, perché si danno unicamente nel movimento di uscita da sé e penetrazione dentro le cose, nel movimento di conflitto e relazione, in breve: interagendo e co-istituendosi. Allo stesso modo, il campo in cui si attua questo movimento – il mondo – non è mai dato una volta per tutte: esso è il luogo dell'*istituzione*⁵³ proprio perché è quel luogo di frontiera in cui abitiamo e in cui, sottraendoci a noi stessi, diveniamo altro raggiungendo l'altro, per poi ritornare a noi. Il mondo è “il luogo dell'alternanza soggetto-oggetto”. L'uomo che si espone alla contingenza del mondo e del proprio corpo, che vive la coincidenza di attività e passività, dà origine a un'attività di trasformazione del mondo. Il senso viene in tal modo istituito, anzi è il senso stesso a tracciare il proprio avvenire. Il senso è movimento vivente che istituisce un determinato tipo di esistenza. Esso emerge dalla dinamica, da una configurazione dinamica di aperture e processi. Il senso si confonde col movimento attraverso cui viene istituito, in altri termini: il fondamento è il processo. E l'istituzione ha bisogno di un campo intersoggettivo per conseguire il proprio sviluppo.

Il corpo come capacità di *Einführung* è già desiderio, *libido*, proiezione-introiezione, identificazione, [...] la struttura estesiologica del corpo umano è già una struttura libidinale, e la percezione una modalità del desiderio [...]. Il corpo si inserisce nel mondo e il mondo nel corpo: dal momento che il corpo è mobile, è cioè potere di essere altrove, il sentire e il piacere sono svelamento di *qualcosa*. Un organo dei sensi mobile (l'occhio, la mano) è già un linguaggio, poiché è una domanda (movimento) e una risposta⁵⁴.

Prima di essere definito come desiderio, il soggetto viene descritto da Merleau-Ponty come movimento che si dirige verso il mondo per farlo apparire: il movimento è domanda, la percezione risposta. Ma « l'Io che possiede tale movimento è ciò che viene indicato da tale scarto »⁵⁵. Dunque il soggetto è concepito come un certo scarto rispetto allo spazio e alla motricità, motricità che si dispiega in un mondo che va a sua volta concepito come campo aperto. Il mondo è infatti scena di due teatri o due

⁵¹ *Ivi*, p. 102.

⁵² *Ivi*, pp. 88, 82, 129, 106.

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003, pp. 23-41.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., pp. 307-308.

⁵⁵ *Ivi*, p. 315.

spazi: lo spazio del possibile e quello dell'attuale. Il primo si spinge molto più in là. Lo stesso vale per me: fra me e me stesso non c'è coincidenza, poiché io sono quel movimento di sfuggimento e ritorno a sé, di "proiezione-introiezione", di espansione e contrazione, che alla fine prenderà il nome di desiderio.

Risulta evidente come Merleau-Ponty non soltanto superi la tematizzazione del fenomeno del movimento come mero specchio della visione, ciò senza cui la visione non si dà né sarebbe per principio possibile, ma come, nel 1960, gli sia ormai chiaro che il problema della carne, o meglio dello scambio fra un essere carnale e un mondo carnale, di un soggetto che è soggetto-oggetto, cosa che si vede e soggetto che vede, è risolvibile solo sulla scorta del movimento, individuando nel movimento l'essenza del corpo vedente-visibile. Il movimento è il tramite tra corpo e mondo, è l'unico modo, per la nostra carne, di raggiungere la carne del mondo, ora che la percezione si è rivelata come "una modalità del desiderio".

Come l'uomo naturale, noi ci poniamo in noi *e* nelle cose, in noi *e* nell'altro, nel punto in cui, per una specie di *chiasma*, diveniamo gli altri e diveniamo mondo. [...] Come l'uomo naturale, la filosofia si trattiene nel punto in cui si effettua il passaggio del sé nel mondo e nell'altro, all'incrocio delle vie⁵⁶.

4. *Le note di lavoro edite e inedite (1958-1961)*

Io non sono finalista perché c'è deiscenza, e non produzione positiva, – attraverso finalità del corpo, – di un uomo di cui la nostra percezione e il nostro pensiero prolungherebbero l'organizzazione teleologica. L'uomo non è il *fine* del corpo, né il corpo organizzato il *fine* delle componenti: ma, piuttosto, il subordinato precipita nel vuoto di una nuova dimensione aperta [...]. Non c'è altro senso che quello carnale, figura e fondo – Senso = loro disgiunzione, loro gravitazione (ciò che in *Ph.P* chiamavo "sfuggimento")⁵⁷.

La "carne" non è unità del mondo, di me e dell'altro, bensì "deiscenza", fuoriuscita, uscita da sé e tensione all'incontro, apertura spontanea, e dunque mancata coincidenza, non soltanto di me e del mondo o di me e dell'altro, ma anche di me con me, per una sorta di eccesso interno, di "sfuggimento". Lo "scarto" prodotto da questo sfuggimento è il luogo della carne, ossia tanto del soggetto quanto del mondo, proprio perché essi sfuggono sempre alla coincidenza: « questa non è *coincidenza*, ma deiscenza che si sa tale »⁵⁸. In botanica, deiscenza significa "fenomeno di apertura spontanea con fuoriuscita del contenuto". Qui deiscenza significa nascita del corpo all'orizzonte e non sconfinamento, ma movimento di apertura e sfuggimento. Per questo, nelle ultime note di lavoro, Merleau-Ponty preferisce descrivere il rapporto fra l'uomo e il mondo col termine "deiscenza", precisando che la carne non va pensata come unità. Infatti, se restiamo fermi al fatto che il mio corpo ed il mondo siano l'uno prolungamento dell'altro, resta da comprendere come il mondo possa apparire, come io possa farlo apparire, come, insomma, io possa essere sia corpo che visione, tanto forza che penetra nella carne del mondo, quanto visione che fa apparire il mondo. La risposta è che ne faccio parte. Ma in che modo la mia appartenenza al mondo può trasformarsi in sguardo, in attività fenomenalizzante? Il modo è il movimento. In una nota di lavoro datata gennaio 1960, Merleau-Ponty sviluppa questa intuizione:

Primato assoluto del movimento [...]. È per principio che ogni percezione è movimento. E l'unità del mondo, l'unità del percipiente sono questa unità vivente di spostamenti compensati [...], una sola trascendenza, una sola serie graduata di *scarti* – Con i suoi vicini, con i suoi lontani, con il suo orizzonte, la struttura del campo visibile è indispensabile perché vi sia *trascendenza*⁵⁹.

Se in *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty aveva insistito sul carattere intenzionale del movimento, in *Il visibile e l'invisibile* il suo interesse si sposta sul nesso fra motricità e appartenenza: la dimensione dell'appartenenza viene ora pensata come sinonimo del movimento fenomenalizzante; ne consegue che il soggetto non è più compreso come intenzionalità motoria, bensì come trascendenza.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 176.

⁵⁷ *Ivi*, p. 276.

⁵⁸ *Ivi*, p. 278.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 243-244.

Si tratta infatti di pensare un soggetto che non accede a se stesso se non facendosi altro da se stesso, [...] un'appartenenza del mondo al soggetto che sia ugualmente appartenenza del soggetto al mondo⁶⁰.

L'analisi della motricità permette di mettere in evidenza un senso nuovo della fenomenalità: nella misura in cui il movimento emana da un sé, bisogna ammettere una percezione che gli sia propria, qualcosa come un apparire motorio. Questa conclusione è già presente in *Fenomenologia della percezione*⁶¹.

Se nello studio della percezione il punto di partenza di Husserl prima e di Merleau-Ponty poi è la mancata visibilità, la visibilità imminente ma mai realizzata dei lati del cubo che non mi sono attualmente dati; se è proprio questa invisibilità che abita nel cuore del visibile a denunciare la mia appartenenza al mondo, o meglio lo spessore, la profondità che ci accomuna; se insomma mondo e corpo sono fatti della stessa stoffa – la carne – ed io posso pervenire al riconoscimento di questa somiglianza proprio a partire dalla concordanza tra l'invisibilità dei lati del cubo (i lati nascosti della cosa) e l'invisibilità del mio corpo (i miei occhi, la mia testa, il mio dietro), la fenomenologia della percezione è già una fenomenologia del movimento, in quanto il punto di partenza risiede nella mia possibilità di muovermi (attorno al cubo) perché il mio sguardo s-veli gli altri lati del cubo e, in un mondo già da sempre intersoggettivo, nella possibilità dell'altro di muoversi (attorno al mio corpo) per svelarmi ch'esso è visibile. Fra vedente e visibile c'è infatti reversibilità, « reversibilità che è verità ultima »⁶². Ma se la reversibilità è la trama del tessuto del mondo, della carne, se è la reversibilità a fondare la relazione di reciproca appartenenza del corpo e del mondo, tuttavia essa resta irrealizzata. La reversibilità permette l'incontro ma al contempo impedisce la coincidenza, altrimenti a svanire sarebbe il visibile stesso. Allo stesso modo, il mio incontro con l'altro non può fondarsi sulla coincidenza: « concezione degli altri e di me non come coincidenze, ma al contrario come vite già cominciate, itinerari »⁶³.

Lo scarto che io sento fra le mie mani che si toccano, questa frattura sottile fra il mio corpo vedente e il mio corpo visibile, viene superata dalla percezione dell'unità del mio corpo che mi viene fornita dall'altro, dallo specchio, dallo sguardo della foresta che mi è addosso: è così che io divengo visibile a me stesso. È grazie all'irrealizzata reversibilità che io mi possiedo pur senza vedermi e che possiedo il mondo come orizzonte invisibile: « l'uomo come ingrediente del mondo, pezzo di mondo che si ripiega su se stesso »⁶⁴. Questo primo rivolgimento ne implica un altro: per far apparire il mondo, l'uomo rivolta il mondo su se stesso « e, a questo titolo, esso non è nel mondo »⁶⁵. Per sciogliere l'enigma dell'incarnazione, perché appartenenza al mondo e potere di fare apparire il mondo non si escludano a vicenda, basterebbe riunire i due fogli che compongono il corpo – l'interno vedente e l'esterno visibile – nel movimento. Pensando uomo e mondo uniti nella carne resta invece da chiedersi come possa avvenire un incontro. Per quanto essi rimangano almeno teoricamente separati dalla profondità, nella carne non vi è posto che per l'unità: la carne fa del soggetto e del mondo una cosa sola. Merleau-Ponty stesso si domanda dove vada posto il confine fra la carne del corpo e la carne del mondo e l'unica risposta che fornisce è quella di tornare al dualismo (il corpo come “essere a due fogli”) che sta cercando di superare. Solo nelle ultime note di lavoro egli individua la soluzione:

⁶⁰ R. Barbaras, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, p. 58.

⁶¹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 230. « Il soggetto è all'origine dello spazio più di quanto ne faccia parte [...]. Poiché si muove in un mondo che gli deve la propria fenomenalità, il soggetto carnale contiene ciò stesso che lo contiene: egli attraversa il mondo che ha condotto all'apparire, si muove nello spazio che costituisce col proprio cammino [...]. È il soggetto motorio che, dirigendosi verso il mondo, lo fa apparire. Il movimento del soggetto in seno al mondo è ugualmente svelamento del mondo da parte del soggetto » *Ivi*, p. 232. *Paraître moteur* è il primo modo di designare il *mouvement phénoménalisant*: R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011; R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 170.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites*, cit., [148] (72b), p. 534.

⁶⁴ *Ivi*, [232] (12), p. 557.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 154

Partire da ciò: non c'è identità, né non-identità o non-coincidenza, ci sono interno ed esterno che ruotano l'uno attorno all'altro⁶⁶.

Partire da questo chiasma come dal fatto primario: la carne del mondo come uno dei fogli della mia carne (il foglio = visibile) [...]. Dialettica: visibile-vedente-vedente-visibile⁶⁷.

Il “movimento dell'esistenza” non è altro che la nostra “apertura al mondo”, come Merleau-Ponty aveva intuito. Il soggetto può essere descritto soltanto come movimento, come una dinamica che non fa che oltrepassarsi ad ogni passo, la sola che possa rispondere all'apparizione del mondo, perché anche il mondo non fa che eccedere se stesso, perché ogni cosa non fa che trascinare nell'apparizione attuale la scia di tutti i visibili ed il versante dell'inattuale, dell'invisibile. In breve, perché il mondo è “orizzonte”.

Il problema che studio in *Visibile e Invisibile* è lo stesso problema della dialettica e del marxismo [...]. Tutto dipende dalla possibilità di concepire un'intuizione che non sia coincidenza con l'essere, ma che sia veramente apertura, che doni un *sensu*⁶⁸.

Muovendomi, io non faccio che prendere le distanze da me stesso per affacciarmi sul mondo, e abitando il mondo faccio ritorno a me stesso: il movimento di allontanamento e di ritorno a sé è un unico movimento. Il “focolaio virtuale” di questo movimento, il luogo in cui esso si origina prima di dispiegarsi come cambiamento di luogo, è l'intenzionalità. L'intenzionalità è il luogo di un movimento invisibile che poi sfocia in quello visibile. Movimento di trascendenza e desiderio sono i nomi di questo *movimento invisibile*.

Carne. La spiegazione mediante il genitale, o *anche* mediante il sessuale, non risolve i problemi: perché gli stati di piacere rinviano al desiderio, e il desiderio non è una previsione o ricerca di uno stato di piacere, il desiderio è intenzionalità [...]. Il “genitale” e pure il “sessuale” sono tutto poiché sono *la carne* (e cioè non un “fenomeno” o un “corpo fenomenico”, ma un *essere a due facce*, che è ciò che è e anche ciò che non è e deve essere, un'apertura, una “luce”)⁶⁹.

Il movimento rinvia a una dimensione che lo eccede e di cui è la realizzazione. Tale dimensione è il *desiderio*. Dispiegandosi, il movimento fa qualcosa, e precisamente fa apparire il mondo. Ma se il mondo non è altro che la propria apparizione, esso non è nulla di reale. Ed allo stesso modo, l'uomo « è una certa mancanza di... »⁷⁰. L'uomo è questo scarto, questo movimento per cui prossimità e distanza divengono sinonimi, ma per una sorta di eccesso interno, di eccesso interno al movimento, l'uomo è sempre oltre se stesso. Solo un soggetto che eccede sempre se stesso può congiungersi con ciò che eccede ogni apparizione e cioè il mondo. All'apparire del mondo, infatti, non può rispondere né un corpo che sia solo materia, né un corpo abitato da una coscienza con le sue intenzioni, ma soltanto un corpo che è movimento, un corpo che come il mondo eccede se stesso, che è sempre prima o dopo di sé, che si attraversa, si rivolta su se stesso e scopre dietro di sé, come proprio rovescio, il mondo, pur senza poterlo mai afferrare; un corpo che è tensione sempre rivolta verso il fuori, perché al suo interno ospita una mancanza, un'assenza, uno scarto. Se il mondo è orizzonte che si assenta, che si ritira, il soggetto che lo fa apparire non potrà che essere riconosciuto come avanzamento nella profondità del mondo. E il modo di questo avanzamento, la modalità di questo incontro è il desiderio⁷¹. In breve, la vita è quel movimento che mi porta verso il mondo e che coincide col mio desiderio di farlo apparire.

⁶⁶ *Ivi*, p. 275.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites*, cit., [359] (527), p. 592.

⁶⁸ *Ivi*, [266] (54a?), p. 567.

⁶⁹ *Ivi*, [341] (10), pp. 586-587.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 217.

⁷¹ « Se è vero che vedere è sempre vedere più di ciò che vediamo, che la cosa percepita è presentazione di un invisibile, allora colui per il quale c'è qualcosa, l'essere-all'-orizzonte, deve *esistere nella modalità del suo proprio eccesso*, deve essere l'unità di se stesso e del suo altro, in breve non essere se stesso che nella modalità della non coincidenza con se stesso. Un tale essere non può che venire concepito come *movimento*. Il movimento è infatti ciò che esiste come proprio eccesso o propria negazione;

« Il corpo è enigmatico: parte del mondo, senza dubbio, ma stranamente offerta, come sua dimora, a un desiderio assoluto di avvicinare l'altro e di raggiungerlo anche nel suo corpo, animato e animante, figura naturale dello spirito »⁷². Proprio perché è desiderio, l'uomo esce fuori da sé per raggiungere il corpo dell'altro ed avanza verso il mondo in cerca di quella totalità che tanto gli è promessa quanto gli resta sottratta, che tanto lo ingloba quanto dal suo sguardo è inglobata, che tanto è infinita quanto lui è finito. Il corpo – il nostro essere incarnati – è *finitisation du désir*; ma, scriveva Merleau-Ponty, « io sono un corpo che si leva verso il mondo »⁷³. Il corpo si leva verso il mondo come *infinetisation du désir*: se, ogni volta che vedo, la percezione rinnova lo scarto fra il mio desiderio, la mia aspirazione alla totalità e la limitatezza della mia visione, la *finitude* della mia esistenza, ogni volta, il movimento cerca di ridurre questo scarto, di annullare la distanza, ma, poiché tale scarto è originario e irriducibile, in quanto fonda la nostra stessa esistenza, poiché lo spazio del desiderio è la distanza, il movimento non trova mai riposo. Il desiderio è *infinetisation*, la vita è « l'ouverture, l'infinetisation à travers la finitude »⁷⁴.

« La vita stessa, infatti, non è altro che movimento e non può mai essere senza desiderio [...], non più di quanto possa essere senza sensazione »⁷⁵.

caterinadifazio.k@gmail.com

non è ciò che è, che essendo sempre fuori di sé [...]. Eccede se stesso [...] perché nessuno spostamento lo esaurisce, perché ogni fase si dà come attualizzazione di un potere che l'oltrepassa ». R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 260.

⁷² M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 300.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 124.

⁷⁴ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 113.

⁷⁵ Th. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 51.