

2006 Istituto di Filosofia Arturo Massolo
Università di Urbino
Isonomia



Il chiasma e la nuova ontologia

Riflessioni sull'intreccio di corpo e pensiero nella filosofia di Merleau-Ponty*

Antonino Firenze
Universitat Pompeu Fabra, Barcelona
antonino.firenze@upf.edu

Abstract

The aim of this article is the interrogation of the ontological relation between body and thinking in the Merleau-Ponty's work. The criticism of the modern identification of being with the reflective subject (idealism) or with the positive object (realism), that just characterizes his first works such as *La structure du comportement* (1942) and *Phénoménologie de la perception* (1945), during the half of the 1950's opens out onto a project of a "new ontology". In this article, I try to show the original movement of thinking by which the French philosopher thematizes the fundamental concept of *chiasm* like an ontological connection between body and thinking, at the same time that he shows the *chiasm* like the main example of a new conceptual dimension oriented toward a deconstruction of the subject's transcendental status and object's positive reality.

* Il testo che segue riprende, esplicitandoli in una forma più ampia e organica, i risultati della relazione esposta in occasione del seminario dottorale "Lo spirito del corpo" tenutosi presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" – Facoltà di Lettere e Filosofia – Istituto di Filosofia "Arturo Massolo", nei giorni 2 e 3 dicembre 2004. Colgo l'occasione per ringraziare affettuosamente Giorgio Baratta e Fabio Frosini, rispettivamente ideatore e organizzatore dell'evento.

1. La filosofia del corpo e la critica del dualismo moderno

L'intenzione principale di questo articolo è quella di interrogare la relazione ontologica di corpo e spirito seguendo l'elaborazione innovatrice che ne ha proposto con la sua opera il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty. In effetti, dalla pubblicazione delle sue prime due opere, *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception* apparse rispettivamente nel '42 e nel '45, fino a *Le visible et l'invisible*, scritto rimasto incompiuto a causa della morte prematura avvenuta nel '61 e pubblicato postumo da Claude Lefort nel '64, il problema teorico fondamentale che preoccupò il filosofo è stato quello del rapporto di coscienza e natura, di spirito e corpo. Un rapporto dicotomico che, in base all'esclusione reciproca dei due termini o alla sottomissione del secondo al primato metafisico del primo, è stato tradizionalmente inteso in quanto dualismo dell'esistenza come cosa e dell'esistenza come coscienza. È precisamente questa dicotomia dell'essere come presenza sussistente e in sé e dell'essere in quanto puro pensiero e per sé che Merleau-Ponty si sforzò di ripensare lungo tutta la sua opera per condurre l'interrogazione filosofica al di là, o forse sarebbe meglio dire al di sotto, dell'impasse dualista. Detto questo, bisogna comunque ricordare che, sin dagli esordi, la messa in questione del dualismo di in sé, pura oggettualità, e per sé, pura soggettività, è avviata dal filosofo attraverso una riabilitazione ontologica della percezione che nasce sotto il segno della fenomenologia husserliana. In effetti, si potrebbe dire che il filosofo francese assume in modo prioritario la necessità teorica di una descrizione fenomenologica dell'esperienza «così com'è», di quel mondo-della-vita, *Lebenswelt*, concretamente vissuto attraverso la percezione, che costituisce il compito lasciato aperto da Husserl nella *Krisis*. In altri termini, sin dalle sue prime due opere, il principale scopo teorico di Merleau-Ponty è quello di realizzare una genealogia della coscienza a partire precisamente da una descrizione fenomenologica dell'esperienza corporeo-percettiva del mondo.

Un ulteriore punto che mi sembra necessario mettere in risalto come premessa è che, in continuità con l'orientamento delle sue prime due opere, ancora nella fase estrema della sua produzione teorica Merleau-Ponty confermerà il primato ontologico della percezione e della corporeità all'interno di quello che egli stesso definisce come il suo progetto filosofico per una "nuova ontologia". Dunque, è all'interno di questo percorso

che conduce dagli scritti degli anni '40 a *Le visible et l'invisible*, che si iscrive il primato ontologico della percezione quale radicalizzazione della fenomenologia e quale possibile cammino per superare le tradizionali aporie della filosofia moderna, tanto nella sua versione idealista-soggettivista come in quella realista-sostanzialista.

Ora, ciò che si è tentato in questa sede è stato innanzitutto restituire il movimento di pensiero del tutto originale che ha condotto il filosofo a tematizzare questa nuova ontologia sulla base di una concezione dell'Essere quale chiasma di corpo e linguaggio, ossia quale intreccio ontologico di natura e cultura. È questo passaggio dall'*Être sauvage* all'*Essere acculturato*, dal corpo al linguaggio, come sublimazione ontologica di quella che egli stesso definì in modo inaugurale carne del mondo, che Merleau-Ponty si sforzò di pensare soprattutto negli ultimi anni della sua vita. In questo modo il filosofo francese ha fatto luce sulla correlazione originaria che lega la soggettività corporeo-parlante alla intercorporeità del mondo, schiudendo un campo concettuale all'interno del quale è finalmente possibile ripensare in modo radicale il dualismo moderno di *res cogitans* e *res extensa*. La nuova ontologia qui in questione, infatti, è un'ontologia in seno alla quale la coscienza riflessiva perde irrimediabilmente il suo primato metafisico sulla materialità inerte della *res extensa* e il momento trascendentale dell'esperienza soggettiva si rivela intrecciato in modo originario a quello empirico e finito.

A partire da qui, la nuova ontologia sarà già capace di escludere dai suoi esiti qualsiasi connotato sostanzialista e oggettivista come antropocentrico e soggettivista, rivelandosi piuttosto orientata verso una decostruzione del soggetto metafisico e verso una «riabilitazione ontologica del sensibile» quale senso ultimo della fenomenologia e, con questa, della filosofia tout court. Pertanto, entro i limiti di questo intervento, si è tentato di riproporre la costellazione concettuale attraverso la quale il filosofo interrogò, seppur in modo incompiuto, la correlazione originaria del corpo del soggetto con il corpo del mondo, disegnando così le coordinate per un nuovo esordio del pensiero.

Ora, per circoscrivere il profondo senso filosofico di questa prospettiva, ho articolato una lettura trasversale dei suoi scritti a partire dalle riflessioni sul rapporto tra corpo e linguaggio sviluppate in *Phénoménologie de la perception*, come in certi testi relativi ai corsi tenuti alla Sorbona tra il '49 e il '52 sulla psicologia dell'infanzia. Per poi concludere con una descrizione di questa nuova ontologia della carne delineata dal

filosofo nella fase estrema della sua ricerca, rappresentata innanzitutto da *Il visibile e l'invisibile*.

2. Corpo e parola

Come si può evincere da una lettura della *Phénoménologie de la perception*, l'esperienza percettiva del corpo proprio si oppone decisamente al movimento di separazione di soggetto e oggetto attraverso il quale la filosofia moderna, e in particolar modo la cartesiana, ha concepito la realtà corporea. Secondo questa prospettiva, infatti, il corpo si trovava lacerato dalla seguente dicotomia metafisica: da una parte, una rappresentazione del corpo come *partes extra partes* e frammento dell'estensione materiale; dall'altra, una rappresentazione del corpo come "corpo in idea" e attributo di una *res cogitans* trasparente a sé stessa.

A questo rispetto si deve notare da subito che, per impostare la sua critica del dualismo cartesiano, Merleau-Ponty riprende la fondamentale distinzione husserliana di corpo in quanto *Körper*, ovvero la macchina anatomica cartesiana oggetto di scienza, e di corpo in quanto *Leib*, ovvero il corpo del soggetto come «Io posso» (*Ich gehe*) e unità originaria e vissuta della coscienza. È a partire dalla descrizione fenomenologica di questa differenza di *Körper* e *Leib* che il filosofo francese si propone di rifare una genealogia della coscienza per evitare giustamente di ricadere nell'*impasse* del dualismo cartesiano. Come egli stesso afferma:

Con il mio corpo (*Leib*) io mi impegno fra le cose, esse coesistono con me in quanto soggetto incarnato, e questa vita nelle cose non ha nulla in comune con la costruzione degli oggetti scientifici, [...] io comprendo l'altro tramite il mio corpo, come tramite questo corpo percepisco delle "cose".¹

Ciò che il filosofo vuole così mettere in evidenza è il fatto primordiale in base al quale è a partire dalla corporeità vissuta, cioè da una soggettività incarnata in un corpo vivente, che è possibile conoscere sia il mondo naturale che il mondo della verità scientifica intersoggettiva. Ed è in questo "sapere singolare" che abbiamo del mondo e degli altri uomini, «solo perché siamo un corpo», che la scienza e la stessa filosofia si scoprono radicate prima ancora di ogni conoscenza tetica, discorsiva e puramente intellettuale.

Ora, non è un caso che Merleau-Ponty sviluppi queste riflessioni parallelamente alla tematizzazione della nota distinzione tra *parola parlante* e *parola parlata* avanzata nel capitolo «*Il corpo come espressione e la parola*». In effetti, è in tale contesto che concentra le sue riflessioni sul problema del rapporto tra corpo e pensiero a partire dalla descrizione fenomenologica del rapporto tra percezione e linguaggio.

Secondo questo punto di vista, così come nell'esperienza percettiva il corpo proprio intenziona gli oggetti del mondo circostante in modo implicito, cioè senza presupporre rappresentazione categoriale di sé e del mondo, allo stesso modo, nel linguaggio allo stato nascente, la parola non rappresenta ancora esplicitamente il rapporto tra il corpo proprio e gli oggetti come un rapporto tra il senso soggettivo, il significante, e il mondo oggettivo, il significato. Piuttosto, il senso operante originariamente nel linguaggio è concepito da Merleau-Ponty come un senso pre-compreso dal corpo del soggetto in quanto significato affettivo proveniente dal corpo delle cose e dal corpo dell'altro soggetto.

È alla luce di tale premessa che il filosofo può allora distinguere il gesto espressivo della *parola parlante* da quello della *parola parlata*. In effetti, se la *parola parlante* ci fa assistere al sorgere del senso *allo stato nascente*, la *parola parlata* si limita alla ripresa passiva dei significati disponibili e acquisiti con la “sedimentazione” del senso nell'intersoggettività della cultura². È nel gesto inaugurale di dar nome al mondo che si manifesta, per Merleau-Ponty, l'espressione eccedente dell'esistenza umana sull'essere naturale:

Tale apertura sempre ricreata nella pienezza dell'essere è ciò che condiziona la prima parola del fanciullo come la parola dello scrittore, la costruzione della parola come quella dei concetti. Ecco la funzione che indoviniamo attraverso il linguaggio, che si ripete, poggia su se stessa, o che, come un'onda, si raccoglie e si riprende per proiettarsi al di là di se stessa.³

A differenza di una concezione del linguaggio secondo la quale l'attività espressiva verbale consisterebbe semplicemente nell'istituzione di una relazione esterna tra il soggetto e il mondo, come esteriorizzazione di un senso interiore nella coincidenza di segno e significato, il linguaggio è pensato da Merleau-Ponty come una produttività interna all'essere-al-mondo. È in base a tale produttività che il pensiero appare come il significato affettivo ed esistenziale che sorge nel corpo sotto forma di *parola parlante*.

Ma si tratta di un pensiero precedente la rappresentazione concettuale e che si dà come “stile”, come “significato affettivo” o “mimica esistenziale”, dato che «prima di essere un pensiero o una conoscenza», continua il filosofo, «l’attività categoriale è uno certo modo di riferirsi al mondo, e correlativamente, uno stile o una configurazione dell’esperienza»⁴.

Il pensiero si rivela così come strettamente connesso alla *parola parlante*, che lo “abita” come espressione del corpo e momento inaugurale dell’esistenza. Se è vero che «il pensiero e l’espressione si costituiscono quindi simultaneamente», la *parola parlante* sarà quella che fa sorgere all’interno del linguaggio stratificato quotidiano un nuovo senso. Ma questo nuovo senso non nasce dal nulla, dato che è creato sulla base di significazioni già disponibili e storicamente sedimentate, che grazie a una «legge ignota» si intrecciano tra loro nell’espressione linguistica, così come nell’esperienza percettiva il corpo proprio si rapporta al mondo improvvisando un gesto nuovo che arricchisce il senso dell’abitudine già acquisita⁵.

La “legge ignota” di cui parla il filosofo è, allora, tale *trascendenza* insita nell’*espressività* umana. Il pensiero, infatti, è riconsiderato a partire dalla parola come gesto esistenziale fondamentale, dato che è attraverso il movimento espressivo del corpo nella *parola parlante*, che l’uomo si trascende verso un nuovo comportamento, come verso l’altro uomo e verso il mondo. È grazie a questa tensione verso la propria comprensione esistenziale intrinseca all’essere-al-mondo che la comunicazione intercorporea riproduce il potere indefinito d’espressione che nel soggetto corporeo è co-generato da quell’eccesso di significazione insito intersoggettivamente nella cultura. È l’espressione del corpo come *parola parlante* a esser capace di accrescere il proprio tessuto, permettendo a sua volta alla cultura di distinguersi dalla pura ripetitività della natura. La *parola parlante* diviene *significazione incarnata* del mondo, proprio perché sorge da quell’*intenzionalità corporea* che lega in modo originario il soggetto con il suo corpo parlante al corpo delle cose intenzionate e al corpo degli altri soggetti parlanti. Insomma, la genealogia della coscienza così articolata mostra che il pensiero è vincolato al corpo come *parola parlante*, dato che è attraverso il movimento espressivo del corpo in quanto *parlante*, e per questo pensante, che l’uomo si trascende verso il mondo.

Ciononostante, e questo mi sembra un punto decisivo per comprendere il senso di tale filosofia dell’espressione qui in gioco, distinguendo tra *parola parlante* e *parola*

parlata Merleau-Ponty non vuole stabilire una gerarchia tra una parola autentica e una parola inautentica. Ammettendo, infatti, che la *parola parlante* è quella propria dell'intenzione significativa allo stato nascente mentre la *parola parlata* è costituita dalla sedimentazione degli atti di parola istituiti all'interno della cultura, il filosofo non vuole squalificare la *parola parlata* come secondaria e derivata. Piuttosto, egli vuole sottolineare il carattere di acquisizione storica e di incorporazione intersoggettiva di un senso che è originariamente incarnato nel corpo del soggetto. Di fatto, quando le significazioni acquisite vengono intrecciate tra loro dalla *parola parlante* per creare una configurazione inedita di senso, quello che portano così all'esistenza è un nuovo «essere culturale».

Quindi, se la *parola parlante* fa sorgere all'interno del linguaggio stratificato quotidiano un nuovo senso, è necessario riconoscere che tale nuova intenzione di significazione è creata a partire da significazioni già disponibili e storicamente sedimentate. Insomma, ciò che è specifico di tale operazione espressiva operante in ogni parola è il suo potere di reiterare indefinitamente la ricerca di senso, da un lato in direzione della capacità di significazione soggettiva e, dall'altro in direzione della sua sedimentazione nelle significazioni già istituite dal processo storico-intersoggettivo di configurazione del senso. In altri termini, è all'interno di questo processo di sedimentazione che la *parola parlante* diviene *parola parlata* in quanto intenzione di significazione soggettiva che si rivela a se stessa nel gesto espressivo capace di incorporarsi alla cultura. In ogni caso, comunque, è l'operazione espressiva del corpo cominciata con la più piccola percezione che si amplifica in cultura e in storia.

Ora, tale funzione originaria del linguaggio è sottolineata in modo specifico anche nelle pagine dedicate da Merleau-Ponty, nel corso tenuto alla Sorbona tra il '49 e il '50, all'analisi del problema dell'acquisizione del linguaggio nel bambino. L'esempio a cui il filosofo ricorre per descrivere tale vincolo originario di corpo e linguaggio è strettamente connesso con l'interrogazione del passaggio dalla lallazione (*babillage*) all'articolazione delle parole mediante il quale il bambino è integrato nella struttura della propria lingua. Ispirandosi nello studio sul sistema fonemico del linguista Jakobson⁶, Merleau-Ponty si interroga su “come” il bambino riesca a incorporarsi al sistema linguistico attraverso l'acquisizione di parole fondate su contrasti sonori e

fonematici e “come”, grazie a tale contrasto, le vociferazioni iniziali possano adottare un significato e un valore intersoggettivo.

È certo, come ricorda il filosofo, che il fonema non si rivolge alle cose come fa il concetto fondato sulla parola, e in questo senso è privo di significato. Ma in quanto pura *emissione significativa* è altresì capace di anticipare la funzione della parola, essendo lo strumento originario attraverso il quale il bambino entra in contatto con il mondo circostante. Infatti, stimolato dall'ambiente il bambino percepisce nel linguaggio dell'altro delle strutture di significato che tenta spontaneamente e mimeticamente di assimilare, e tale assimilazione la effettua eliminando certuni suoni fino a quel momento utilizzati per “significare” a suo modo il mondo. Così facendo tenta di identificare l'uso del fonema al senso intersoggettivo che l'altro offre alla sua percezione.

Dunque, l'importanza capitale di tali riflessioni è costituita dal fatto che permettono di stabilire una stretta correlazione tra l'adozione del sistema fonemico e la sua funzione di comunicazione del bambino con l'altro. L'acquisizione del linguaggio si manifesta allora come costitutivamente vincolata al movimento attraverso il quale il bambino si rivolge mimeticamente all'altro, quale sforzo di comunicazione primordiale che aiuta a definire la modalità d'essere originaria dell'uomo. Questa, infatti, è ricondotta al brusio di fonemi vissuto in modo fondativo attraverso la percezione corporeo-linguistica dell'altro e come imitazione del suo gesto esistenziale.

Il linguaggio appare così come «il mezzo di realizzare una reciprocità» con l'altro che appartiene all'ordine di un'operazione vitale piuttosto che a quello di un atto intellettuale e che attraversa l'esistenza dall'infanzia all'età adulta, rivelando ancora una volta la radice percettiva dell'essere-al-mondo: «l'acquisizione del sistema fonemico non può derivare da una classificazione intellettuale: il bambino assume la gamma fonemica, immanente al linguaggio che egli ascolta, come assume le strutture del mondo percepito»⁷.

Dunque, ciò che è in gioco nell'interrogazione del passaggio dal fonema alla parola articolata non è altro che il fenomeno del passaggio tra *parola parlante* a *parola parlata* delineato già in *Phénoménologie de la perception*. Sotto il significato logico-categoriale delle parole emerge un significato *gestuale* mediante il quale il soggetto raccoglie in modo originario lo sforzo del suo corpo per essere-al-mondo. Merleau-Ponty vuole così risalire alla genesi opaca del linguaggio, al momento in cui la parola, in quanto gesto del

corpo, è attraversata dal silenzio ma sempre sul punto di dire il suo legame segreto con il mondo: «La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio»⁸.

Ora, è tale operazione espressiva del corpo che il filosofo pensa come assunzione e ripresa di quelle determinate possibilità, offerte dalla presenza intercorporea al mondo, e che se muovono il soggetto verso il corpo naturale del mondo lo muovono altresì verso il corpo storico della parola; ovvero verso una intersoggettività di senso che è innanzitutto una intercorporeità relazionale ed espressiva.

Insomma, Merleau-Ponty concepisce il linguaggio come quella disposizione permanente all'espressione che rende possibile abitare le cose, che lega in modo originario il corpo del soggetto al corpo delle cose intenzionate e al corpo degli altri soggetti parlanti, e che fa sì che ci sia del senso. In relazione all'espressione linguistica (*langagière*) si tratterà dunque non tanto dell'interpretazione di un dato linguistico o di un'operazione di conoscenza ma di un'intenzione espressiva che si manifesta soprattutto nella coesistenza originaria tra il corpo proprio e il corpo dell'altro. Tanto nell'esperienza della percezione come in quella della parola, infatti, la dimensione dell'alterità intercorporea risulterà essere un momento chiave.

Come il filosofo avrebbe scritto qualche anno dopo nella *Prose du monde*: «Per me non ci sarebbero altri, né altre menti, se non avessi un corpo e se esse non avessero un corpo col quale potessero scivolare nel mio campo, moltiplicarlo dall'interno, e apparirmi in preda allo stesso mondo, in presa, come me, sullo stesso mondo»⁹. Il mondo percepito cattura la corporeità soggettiva e la generalizza nella percezione dell'altro, dato che «l'esperienza che faccio della mia presa sul mondo è ciò che mi rende capace di riconoscerne un'altra e di percepire un altro me-stesso se solo, all'interno del mio mondo, si abbozza un gesto simile al mio»¹⁰. Pertanto, secondo Merleau-Ponty, l'esistenza linguistico-corporea dell'altro, intesa come un altro «corpo proprio linguistico» (e qui il filosofo si riferisce esplicitamente allo *Sprachleib* husserliano¹¹) diviene condizione di possibilità dell'esistenza della propria soggettività, in quanto ne è la “prova d'essere” fondamentale.

Grazie a tale impostazione, il preteso potere di un pensiero inteso come dialogo interiore purificato dalle scorie dell'opinione e sede della verità del mondo, è ricondotto

al ronzante brusio di parole provenienti dal mondo e vissuto attraverso la percezione corporea dell'altro come imitazione del suo gesto espressivo. È nell'espressione operante nel gesto corporeo-linguistico dell'altro, che il corpo proprio linguistico è colto paradossalmente nella sua co-appartenenza a un mondo e a una intercorporeità come sempre sul punto di farsi piuttosto che come cosa già costituita, ovvero come corpo in *gestazione*¹².

3. Il chiasma e la nuova ontologia

Ora, bisogna riconoscere che tale acquisizione teorica non impedisce di sottolineare che questa impostazione lascia irrisolto un aspetto fondamentale della questione: si tratta del fatto che il primato assegnato al corpo proprio nella genealogia della coscienza messa in campo nell'opera del '45 non permette di affrontare in modo radicale proprio il problema del passaggio dal senso percettivo al senso linguistico (*langagier*). In effetti, nella *Phénoménologie de la perception* il soggetto corporeo in quanto *Leib* è designato anche con il termine di *cogito* tacito, volendo indicare così il corpo proprio come un io pretetico, silenzioso, anteriore al concetto. Si tratta del *cogito* tacito come luogo di fondazione del *cogito* riflesso, del *Leib* come centro d'irradiazione dell'esperienza della coscienza. Se la descrizione fenomenologica del *Leib* suggerisce una coincidenza del *Cogito* tacito con la vita silenziosa, primordiale e anonima del corpo proprio, così facendo Merleau-Ponty sembra trascurare precisamente la specificità ontologica del linguaggio considerato per sé stesso.

Com'è noto, nei testi successivi a *Phénoménologie de la perception* questo punto di vista si rivela insufficiente agli occhi dello stesso Merleau-Ponty, ma non per questo fino al punto di spingerlo ad abbandonare drasticamente la posizione che abbiamo visto caratterizzare l'opera del '45. In effetti, più che a un atteggiamento di rifiuto, nei testi risalenti agli anni '50 si assiste piuttosto a una svolta teorica, che potremmo definire ontologica, e che lo conduce a focalizzare la sua attenzione non solo sul corpo proprio ma su quello che il filosofo considera il suo suolo ontologico fondamentale: la *carne del mondo*. Pertanto, si tratta dell'approfondimento dell'interrogazione fenomenologica del soggetto corporeo nell'interrogazione ontologica sul senso d'essere di questo *suolo*

(*Boden*) originario in seno al quale, solamente, si manifesta il senso d'essere specifico del soggetto corporeo: la *carne del mondo*.

Certamente, non è questa la sede adeguata per rivedere il senso complessivo delle ricerche appartenenti al cosiddetto periodo intermedio della sua produzione teorica. Piuttosto, il compito sul quale vorrei adesso soffermarmi è quello di circoscrivere tale problematica così come è affrontata dal filosofo nell'opera rimasta incompiuta. Non è un caso, infatti, che nelle note di lavoro di *Le visible et l'invisible*, egli critichi a più riprese l'ingenuità della sua precedente concezione del corpo proprio come *cogito* tacito. In effetti, il paradosso fondamentale insito in tale posizione è la pretesa di descrivere la vita silenziosa del corpo proprio a partire da un discorso che, come scrive il filosofo, «riposa interamente sulle virtù del linguaggio». Tale paradosso è messo in evidenza in una nota di lavoro risalente al febbraio del '59:

Questa lacerazione della riflessione (che *esce da sé* volendo rientrare in sé) può forse finire? Occorrerebbe un silenzio che avvolga di nuovo la parola, dopo che ci si è accorti che la parola avvolgeva il preteso silenzio della coincidenza psicologica. Che cosa sarà questo silenzio? [...] questo silenzio *non* sarà il *contrario* del linguaggio¹³.

A mio giudizio, ciò che in questo frammento è messo così in questione è il corpo proprio come coincidenza psicologica silenziosa e nucleo profondo della soggettività, il corpo quale referente originario e “trascendentale”. Ed è per render conto di questa *impasse* interna che, in *Le visible et l'invisible*, il filosofo si propone di interrogare la correlazione di percezione e linguaggio come un intreccio ontologico o *chiasma* di corpo e pensiero, ovvero di visibile e invisibile.

In effetti, è in base alla nozione fondamentale di *chiasma* che Merleau-Ponty ripensa in modo radicale il dualismo metafisico di corpo e spirito formulando in questo modo la sua nuova ontologia.

Come si può leggere in una nota di lavoro del giugno del '60, «c'è un corpo dello spirito, e uno spirito del corpo» perché c'è «un *chiasma* tra di essi»; e lo spirito si manifesta come «l'*altra faccia* del corpo» dal momento che non è possibile pensare l'essere come uno spirito che non sia «*sotteso* da un corpo» e «che non si stabilisca su questo *suolo*»¹⁴. In effetti, questo “suolo” è il mondo in quanto *Boden* di tutto il possibile, ovvero la Terra di cui parla Husserl nel famoso manoscritto del '34 sul *Rovesciamento della dottrina copernicana*¹⁵. In questo testo, appare chiaro che rispetto

alla Terra, al suo corpo-suolo (*Boden-Körper*), il corpo del soggetto non può più essere pensato come corpo proprio, ma come un corpo che è simultaneamente *soggetto-oggetto* (*Leib e Körper*), ovvero come *corpo proprio-improprio*. E questo perché il movimento delle cose e quello degli “altri corpi viventi” attraversano il soggetto, il suo corpo, in quanto corpo percettivo che percepisce in modo originario la trascendenza della corporeità del mondo come un’estraneità che è innanzitutto interna a se stesso. Insomma, la soggettività colta in chiasma con il mondo appare come singolarità che non può essere pensata se non a partire da quella generalità corporea che ne costituisce il tessuto ontologico. Pertanto, la nozione di chiasma scardina ogni distinzione rigida di interiore ed esteriore, di proprio e improprio, perché l’esperienza che emerge dalla generalità corporea è simultaneamente esperienza di passività e di attività, è esperienza di un possesso che è intrinsecamente attraversato da uno spossessamento. Come scrive il filosofo in una nota di lavoro del novembre 1960:

L’idea del *chiasma*, cioè: ogni rapporto all’essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende. A partire da qui, elaborare una idea della filosofia: essa non può essere presa totale e attiva, possesso intellettuale, giacché ciò che v’è da cogliere è uno spossessamento - Essa non è *al di sopra* della vita, non la sovrasta. È al di sotto. È l’esperienza simultanea del prendente e del preso in tutti gli ordini.¹⁶

Irriducibile tanto a un’opposizione di interiore ed esteriore come a una segreta coincidenza dei termini o a una fusione intuitiva degli opposti, il chiasma si rivela come il luogo d’incrocio tra soggetto e mondo, tra interiorità e esteriorità, in cui si apre l’orizzonte intotalizzabile dell’essere. Come Merleau-Ponty scrive in un’altra nota del novembre 1960:

Chiasma io-il mondo, io-l’altro, chiasma il mio corpo-le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno, - e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno). È perché ci sono questi 2 sdoppiamenti che è possibile: l’inserimento del mondo fra i due fogli del mio corpo, e l’inserimento del mio corpo fra i due fogli di ogni cosa e del mondo. Questo non è antropologismo: studiando i 2 fogli si deve trovare la struttura dell’essere – Partire da ciò: non c’è identità, né non-identità o non-coincidenza, c’è interno ed esterno che ruotano l’uno attorno all’altro.¹⁷

Il chiasma, dunque, è pensato come una discesa e come una relazione aperta irriducibile a una unità semplice quale identità del medesimo con sé stesso. L’interno e

l'esterno del soggetto sono infatti avvolti da una torsione propria alla struttura aperta della cosa, la quale a sua volta esiste anch'essa nella modalità di questo sdoppiamento e avvolgimento ontologico di interno ed esterno, di invisibile e visibile, di spirito e corpo. Il *chiasma* di corpo e pensiero manifesta, allora, il movimento attraverso il quale l'essere del mondo non cessa di riprodurre, in quanto apertura e trascendenza inesauribile, la propria deflagrazione ontologico-fenomenica.

A questa deflagrazione il soggetto inerisce sotto le sembianze di una «cavità centrale» in cui si va articolando, sotto la forma di una piega (*pli*) di interno e esterno, di attivo e passivo, il chiasma di visibile e invisibile come intreccio ontologico di corpo e linguaggio:

L'invisibile è una cavità nel visibile, una *piega* [cors. m.] nella passività, non produzione pura. Per questo, fare analisi del linguaggio, mostrando sino a che punto esso è spostamento quasi naturale. [...] Non ci sono da cercare delle cose spirituali, ci sono delle strutture del vuoto - Semplicemente, io voglio conficcare questo vuoto nell'Essere visibile, mostrare che esso ne è *il rovescio*, - in particolare il rovescio del linguaggio.¹⁸

L'invisibile al quale pensa il filosofo, dunque, non è un invisibile assoluto quale luogo metafisico dell'intuizione originaria o dell'adequazione del pensiero all'essere; piuttosto l'invisibile deve essere pensato come ciò che, venendo a mancare nell'esperienza, genera la cavità o il vuoto all'interno del quale può passare il mondo visibile. Detto altrimenti, l'invisibile non è l'opposto metafisico della visibilità ma il suo rovescio ontologico, ovvero ciò che originariamente e geneticamente la abita e la sostiene in virtù di una coesione senza concetto, «affine alla coesione delle parti del mio corpo o a quella del mio corpo e del mondo»¹⁹. Il chiasma di visibile e invisibile così pensato assume la configurazione di una *piega*, in quanto luogo dell'aver luogo, in cui l'apertura originaria fa vedere allo stesso tempo che fa parlare. Il chiasma costituirà dunque «il vedersi della vista» come «il parlarsi del linguaggio» proprio perché è il mondo stesso a parlarsi nel linguaggio e a vedersi nella visibilità²⁰.

Così inteso, il corpo del soggetto appare come il luogo di una transizione e di un movimento che lo trascende e che va dal linguaggio muto della percezione all'espressività della parola operante nel pensiero. La parola operante nel pensiero, infatti, è concepita come «sublimazione» della corporeità del mondo nel soggetto, e ciò dal momento in cui l'invisibilità del pensiero è coestensiva al corpo del mondo. Detto

altrimenti, il pensiero nasce con la sublimazione linguistica della percezione muta perché si manifesta in modo originario come iscrizione del corpo parlante del soggetto nel “corpo parlante” del mondo²¹. E questo è dovuto al fatto capitale secondo il quale, come si può leggere in un altro passaggio, la parola operante nel pensiero «prolunga nell’invisibile ed estende alle operazioni semantiche l’appartenenza del corpo all’essere e la pertinenza corporea di ogni essere»²². In seno a tale reversibilità o co-appartenenza di visibile e invisibile, la visione silenziosa della percezione si scopre adesso intrecciata al linguaggio e al pensiero quale espressione ideale e sublimazione dell’espressione brutta originaria proveniente dal corpo del mondo.

Secondo Merleau-Ponty, infatti, l’essere del mondo è tale che la possibilità del linguaggio e del pensiero vi è già presente in attesa di essere espressa.

Quando la visione silenziosa cade nella parola e quando, di rimando, la parola, aprendo un campo del nominabile e del dicibile, vi si iscrive al suo posto, secondo la sua verità, in breve, quando essa trasforma le strutture del mondo visibile e si fa sguardo dello spirito, *intuitus mentis*, tutto ciò si effettua sempre in virtù del medesimo fenomeno fondamentale della reversibilità, che sostiene e la percezione muta e la parola, e che si manifesta tanto con una esistenza quasi carnale dell’idea quanto con una sublimazione della carne. In un certo senso, se si esplicitasse completamente l’architettura del corpo umano, la sua intelaiatura ontologica, e il modo in cui esso si vede e si ode, si vedrebbe che la struttura del suo mondo muto è tale che tutte le possibilità del linguaggio vi sono già presenti.²³

In questo senso si può dire che è proprio questa sublimazione nel corpo del soggetto delle indefinite possibilità simboliche operanti nel corpo del mondo a rivelare il senso ontologico della dimensione riflessivo-linguistica. Considerato a partire dalla fecondità e dalla generatività dell’essere corporeo-sensibile, il pensiero parlante che emerge dal corpo del soggetto si manifesta infine come un *desiderio* d’espressione che eccede i limiti del cogito e che affonda le sue radici nel corpo del mondo quale “grembo dei possibili”. Questo movimento espressivo del mondo è da ricondurre, allora, alla *struttura aperta dell’essere sensibile*. E il tipo d’essere qui in questione non è altro che il mondo in quanto suolo o totalità intotalizzabile; il mondo in quanto trascendenza e apertura in seno alla quale si snoda il *chiasma* di visibile e invisibile quale espressione, metamorfosi e autodifferenziazione dell’essere con sé stesso.

4. La carne: essere del corpo come essere del mondo

Ora, è precisamente nell'intreccio chiasmatico di visibile e invisibile, di corpo e pensiero, quale luogo dell'aver luogo di un transito e di una differenziazione che li vede entrambi ontologicamente implicati, che emerge l'essenziale nozione di *carne*. Infatti, in quanto manifestazione in divenire di questo transito ontologico che va senza soluzione di continuità dal corpo del mondo al corpo del soggetto e viceversa, il mondo visibile-corporeo si rivela incrostato al mondo invisibile-linguistico. Come si legge in una nota di lavoro del novembre 1959, il mondo sensibile-visibile non è più concepibile secondo il modello oggettivante del pensiero rappresentativo-prospettico, dato che adesso può essere finalmente pensato come «inglobante, investimento laterale, *carne*»²⁴. Pertanto, l'intreccio di visibile e invisibile è comprensibile solo se è pensato a partire dalla nozione fondamentale di *carne*, rispetto alla quale è bene ricordare come Merleau-Ponty sostenesse che «ciò che chiamiamo carne, questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna filosofia»²⁵. Ma che cosa intende dunque, il filosofo con la nozione di carne? Se, come egli scrive, la carne non è né materia, né spirito, né sostanza, come pensarla allora?

La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine “elemento”, nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una *cosa generale*, a mezza strada fra l'individuo spaziotemporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella. In questo senso la carne è un “elemento” dell'Essere.²⁶

Escludendo da principio che il suo senso possa essere rimandato all'orizzonte teologico della carne di ascendenza cristiana²⁷, ciò a cui Merleau-Ponty pensa quando pensa alla carne è piuttosto l'*elemento* dei pre-socratici quale dimensione generale o spessore “elementare” esistente tra il corpo del soggetto e il corpo della cosa. L'essere della carne del mondo, infatti, è il “tra” che separa e unisce, *chiasma*, intreccio e luogo “intra-ontologico” del transito reversibile che va dal corpo del mondo al corpo del soggetto e che non cessa di riprodursi in quanto apertura, movimento e relazione infiniti. Pertanto, la carne può essere concepita come quella *distanza* che, anziché impedire, permette l'iscrizione del corpo del soggetto nel corpo del mondo manifestando la loro co-appartenenza originaria allo stesso essere inoggettivabile. Dunque, è proprio

l'iscrizione della *carne* del soggetto nella *carne* del mondo a rivelare il senso ontologico dello spessore "elementare" esistente tra il corpo del soggetto e il corpo della cosa. La *carne* è ciò che alimenta la loro derivazione originaria dallo stesso suolo ontologico: l'essere sensibile del mondo.

La carne delle cose come la carne del mio corpo, nella loro co-appartenenza allo stesso suolo, nella loro *intercorporeità*, costituiscono, allora, la trama di un travaglio interiore all'essere sensibile. Tale essere è da pensare come un essere che, nel suo ripiegarsi dell'esterno nell'interno e dell'interno nell'esterno, non è mai completamente. E ciò è dovuto al fatto che il corpo del soggetto, come il corpo delle cose, è rimandato alla *reversibilità* di un essere sensibile che li svela e dischiude nel pensiero a condizione poi di tornare a occultarli nel movimento inesauribile del suo farsi corpo.

Ciò che da tale analisi mi sembra fondamentale rilevare è che tale concezione dell'essere come articolazione di un chiasma di corpo e linguaggio che attraversa il soggetto, e dal quale questi è originariamente posseduto, inaugura una irrevocabile decostruzione della soggettività. In quanto corpo *nel* e *del* mondo, la soggettività si rivela a sé stessa come "imparentata carnalmente" all'essere del mondo e, per questo, costitutivamente sospesa a un'impossibilità genetica della sintesi e attraversata da un movimento incompiuto e sempre da rifare proprio non tanto dell'uomo ma dell'essere della natura in generale. Ed è a causa di questo *eccesso dell'essere sulla coscienza dell'essere* che nell'apertura della carne sia il soggetto che l'oggetto vengono a essere implicati reciprocamente in quanto «ne sono» (*en sont*). Al di sotto della separazione metafisica di soggetto e oggetto, di spirito e corpo, la soggettività si riscopre così votata a una trascendenza che è simultaneamente interna all'essere del mondo e a sé stessa. Collocata in un campo di operazioni in cui è secondaria, derivata e essa stessa costituita da un rovescio delle cose, dall'ombra di una latenza intotalizzabile che non cessa di alimentarla, la coscienza si trova spodestata dalla sua posizione di primato metafisico. Non più descrivibile come dispiegamento di un progressivo impossessamento intellettuale del mondo da parte di un'interiorità costituente un'esteriorità senza vita, la soggettività si ritrova fondamentalmente concentrata in un'interrogazione archeologica del *suolo* ontologico da cui trae origine. E la filosofia che si muove seguendo questo sforzo archeologico-genealogico diviene infine capace di risalire all'originario nel corpo

del mondo senza, per questo, cadere nell'illusione di una fusione o coincidenza con l'“origine” quale fondamento di una nuova metafisica della auto-presenza corporea.

Secondo la nuova ontologia, infatti, il corpo non potrà più esser pensato, come ancora nella *Phénoménologie de la perception*, secondo la semplice riabilitazione del suo statuto “trascendentale”, per opposizione al valore assegnatogli dalla tradizione filosofica moderna, tanto nella sua variante intellettualista-idealista (corpo in quanto corpo di uno spirito, di un'anima) come in quella empirista-realista (corpo come *partes extra partes* e frammento della *res extensa*). Piuttosto, il corpo appare adesso come il *suolo* ontologico della coscienza del soggetto, suolo *intercorporeo*, o “corporeità generale”, in seno al quale la manifestazione fenomenica si rivela come autoarticolazione dell'essere sensibile nell'uomo.

In conclusione, si potrebbe dire che la concezione merleau-pontiana dell'essere come *carne del mondo* va al di là del dualismo di *per sé* e *in sé*, di essere e nulla, dal momento che l'essere non è pensabile né come coscienza né come esistenza sussistente e positiva, ma come chiasma reversibile della carne del soggetto e della carne del mondo. Tentando di avviare un nuovo esordio filosofico capace di superare l'*impasse* dualista, Merleau-Ponty pensa la co-appartenenza dell'uomo e del mondo come chiasma di interno e esterno, di proprio e improprio, di originario e condizionato. La comprensione di tale co-appartenenza sarà allora sospesa alla ripresa e riattivazione del transito ontologico che va dal corpo al pensiero e che attraversando l'uomo dal passato immemorabile sedimentato nella carne del mondo non cessa di suscitare la partecipazione stupita e interrogante.

Bibliografia

- Barbaras, R., 1992, «De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. M. Henry, M. Merleau-Ponty», in Goddard, J.-C. e Labrune, M. (a cura di), *Le corps*, Paris, Vrin, pp. 242-280.
- Beaulieu, A., 2004, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Mons, Les Éditions Sils Maria asbl, pp. 139-181.

- Bourlez, F., 2002, «Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une rencontre a-parallèle», in *Concepts. (Hors série). Gilles Deleuze*, n.1, pp.206-228.
- Carbone, M. e Levin, D. M., 2003, *La carne e la voce*, Milano, Mimesis.
- Certeau, M. de, 1982, «La folie de la vision», in *Esprit*, n. 66, pp. 89-99.
- Dastur, F., 2001, «Le corps de la parole», in Id., *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, pp. 49-68.
- Deleuze, G., 1986, *Foucault*, Paris, Minuit.
- Depraz, N., 1996, «Chair de l'esprit et esprit de la chair chez Hegel, Schelling et Husserl», in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 1, febbraio, pp. 19-42.
- Esposito, R., 2001, «Dialogo sulla filosofia a venire», in Nancy, J.-L., *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, pp. VII-XXIX.
- Gambazzi, P., 1998, «Monadi, pieghe e specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze», in *Chiasmi*, n. 1, pp. 27-50.
- Husserl, E., 1939, «Vom Ursprung der Geometrie», in *Revue Internationale de philosophie*, A. I, n. 2 («Sull'origine della geometria», in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore 1997, pp. 380-405).
- 1940, *Umsturz der Köpernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, in Farber, M. (a cura di), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Harvard University Press (*Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, trad. it. di G. D. Neri, in *aut aut*, n. 245, 1991, pp.3-18).
- Jakobson, R., 1969, «Langage enfantin, aphasie et lois générales de la structure phonique», in *Langage enfantin et aphasie*, Paris, Minuit, pp. 13-101.
- Leoni, F., 2003, «Carne come ritmo. Teologia e fenomenologia della carne», in *Chiasmi international*, n. 5, pp. 43-64.

- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, (*Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore 1965).
- 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (*Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, nuova ed. a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani 1999).
- 1969, *La prose du monde*, Paris, Gallimard (*La prosa del mondo*, trad. it. di M. Sanlorenzo, Roma, Editori Riuniti 1984).
- 2001, *Psychologie et pédagogie de l'enfante. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier.
- Nancy, J.-L., 1992, *Corpus*, Paris, Métailié (*Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 1995)

Note

¹ Merleau-Ponty (1945, trad. it. 257).

² Merleau-Ponty utilizza qui il concetto di *sedimentazione* riprendendolo secondo il senso che a questo aveva dato Husserl nel testo del '36 intitolato *Vom Ursprung der Geometrie*, pubblicato da E. Fink nel 1939 nella *Revue Internationale de philosophie*, e poi ripreso in appendice alla *Krisis*. Cfr. Husserl (1939, trad. it. 380-405).

³ Merleau-Ponty (1945, trad. it. 269).

⁴ *Ibid.*, 263.

⁵ Cfr. *Ibid.*, 254.

⁶ Cfr. Merleau-Ponty (2001, in part. 22-30). Il testo a cui Merleau-Ponty si riferisce nelle sue lezioni è Jakobson (1969, 13-101).

⁷ Merleau-Ponty (2001, 30; trad. mia).

⁸ Merleau-Ponty (1945, trad. it. 255).

⁹ Merleau-Ponty (1969, trad. it. 140).

¹⁰ *Ibid.*, 139.

¹¹ Cfr. Husserl (1939, trad. it. 384).

¹² Devo questa espressione alle suggestive riflessioni di Dastur (2001, 60).

¹³ Merleau-Ponty (1964, trad. it. 196).

¹⁴ *Ibid.*, 270-271.

¹⁵ Cfr. Husserl (1940).

¹⁶ Merleau-Ponty (1964, trad. it. 277).

¹⁷ *Ibid.*, 275.

¹⁸ *Ibid.*, 248.

¹⁹ *Ibid.*, 167.

²⁰ Sull'analisi del concetto di piega (*pli*) nella filosofia dell'ultimo Merleau-Ponty, si è soffermato de Certeau (1982, 91-93). Per un commento di questo passo in cui è sviluppata la nozione di piega ci sembra particolarmente illuminante l'interpretazione suggerita da Deleuze, di cui cito qui di seguito un passaggio chiarificatore: «Il appartient à Merleau-Ponty d'avoir montré comment une visibilité radicale, "verticale", se pliait en un Se-voyant, et rendait possible dès lors la relation horizontal d'un voyant et d'un vu. Un Dehors, plus lointain que tout extérieur, "se tord", "se plie", "se double" d'un Dedans, plus profond que tout intérieur, et rend seul possible le rapport dérivé de l'intérieur avec l'extérieur. C'est même cette torsion qui définit la "Chair", au delà du corps propre et de ses objets. Bref, l'intentionnalité de l'étant se dépasse vers le pli de l'être, vers l'Être comme pli.» Cfr. Deleuze (1986, 117). Il confronto fra la concezione dell'essere come piega nella nuova ontologia merleau-pontiana con quella rintracciabile nelle riflessioni di Deleuze richiederebbe un trattamento specifico che non posso affrontare in questa sede. Per una comparazione tra i due autori si vedano Gambazzi (1998, 27-50); Bourlez (2002, 206-228); Beaulieu (2004, 139-181).

²¹ «In un certo senso, come dice Valery, il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi.» Cfr. Merleau-Ponty (1964, trad. it. 170).

²² *Ibid.*, 137.

²³ *Ibid.*, 170.

²⁴ *Ibid.*, 231.

²⁵ *Ibid.*, 163.

²⁶ *Ibid.*, 156.

²⁷ Questa è la tendenza interpretativa di Nancy (1992, trad. it. 62, 69, 80). Per le interessanti riflessioni sviluppate in opposizione all'ipotesi di una presunta radice cristiana della concezione merleau-pontiana della "carne", cfr. Esposito (1996). Sulla questione della decostruzione del cristianesimo nell'opera di Merleau-Ponty si veda anche Leoni (2003). Per un confronto con la concezione della nozione di "carne" tra Merleau-Ponty e l'idealismo tedesco, cfr. Depraz (1996, 29-30). Per la precisa tematizzazione delle insuperabili dissonanze tra l'ontologia merleau-pontiana e la concezione della carne di dichiarata ascendenza cristiana di Michel Henry, si vedano Barbaras (1992) e Carbone, Levin (2003, 24-25).