

PERCORSO TEMATICO:

IL CORPO E LA DIMENSIONE DELLA CORPOREITÀ

1. Il pensiero antico e la fondamentale distinzione di Platone

È con Platone che compare chiaramente nel pensiero occidentale una netta distinzione tra “soma”, corpo, e “psyche”, anima. In precedenza, presso i Greci (per esempio in Omero), “soma” significava “cadavere”, mentre “psyche” era lo spettro incorporeo, il fantasma; il corpo invece come possibilità di relazione col mondo esterno veniva di volta in volta menzionato in maniera diversa a seconda del contesto – ora come “membra”, ora come “figura” ecc. Platone invece opera nel microcosmo-uomo la stessa dicotomia che sussiste nel macrocosmo-universo tra mondo della materia – caduca, corruttibile, irregolare – e mondo delle idee – eterne, incorruttibili, immutabili.

Il corpo è infatti ciò che racchiude l’anima, come una tomba:

“Del resto ho già sentito dire, anche da uomini sapienti, che noi ora siamo morti e che il corpo è per noi una tomba” (*Gorgia*)

Il corpo è governato dall’anima. L’anima imprime ad esso il movimento, e se ne serve come di uno strumento. A riprova di ciò, le conoscenze stesse che si colgono attraverso il corpo non sono che frammentarie e provvisorie; è l’anima che provvede a organizzarle:

“Dunque vi sono sensazioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono fino all’anima, attraverso il corpo; ma quel che l’anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all’essere loro che alla loro utilità, tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta esperienza e istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono” (*Teeteto*)

Il corpo è materia, destinata alla morte, mentre l’anima partecipa al piano delle idee, e nella fattispecie all’idea della vita, per cui non può non essere immortale. Ne consegue che la fine del corpo non può implicare la fine dell’anima.

L'anima è pertanto superiore al corpo. Gli istinti e le pulsioni proprie del corpo sono considerate "basse"; persino l'Eros aspira secondo Platone al Bello universale che s'identifica col Vero, mentre l'interesse per il corpo è reputato volgare e indegno dell'uomo virtuoso:

“In questa sfera d'esistenza, se mai in altra, o mio caro Socrate – disse l'ospite di Mantinea – la vita è per l'uomo degna di essere vissuta, contemplando il bello in sé. E una volta che tu lo abbia visto, non potrai certo considerarlo alla stessa stregua dell'oro e dei vestiti e dei bei fanciulli e dei bei ragazzi, di fronte a cui ora ti sbigottisci al solo guardarli e saresti disposto, tu come tanti altri, pur di contemplare i giovinetti e stare sempre insieme ad essi, a non mangiare e a non bere, se mai fosse possibile, ma unicamente a guardarli e a vivere con essi. E dunque – disse – che cosa non immagineremo se a qualcuno fosse dato di vedere il bello in sé, nitido, puro, intatto, incontaminato da umane carni e colori e ogni altra effimera vanità, ma potesse scorgere il divino in sé, bello e uniforme? Credi forse che possa diventare meschina la vita di un uomo che abbia l'occhio fisso a quella meta e contempli il bello con lo strumento con cui appunto bisogna contemplarlo e convivere con esso?” (*Simposio*)

Il corpo quindi per Platone non si limita a tenere prigioniera l'anima, ma esercita su di essa un influsso nefasto, tormentandola con le esigenze terrene e distogliendola dalla contemplazione del Vero, al punto che l'autentica conoscenza non si può ottenere che nel mondo ultraterreno. Finché si resta in vita non è possibile conoscere il Vero appieno, ma soltanto avvicinarsi ad esso; e tanto più ci si avvicina, quanto più si spregiano il mondo materiale e, nella fattispecie, il corpo, fonte di brame turpi e di preoccupazioni illusorie, che impediscono la contemplazione e la chiarezza di pensiero che da essa deriva:

“Fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato ciò che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile fermare il nostro pensiero su alcuna cosa. Infatti guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da

null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre nascono per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, essendo asserviti ai bisogni del corpo. E così noi siamo distolti dalla filosofia, per tutte queste ragioni. [...] Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in sé medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la conoscenza suprema: cioè quando noi saremo morti, come dimostra il ragionamento, mentre, fin che si è vivi, non è possibile. [...] E nel tempo in cui siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni col corpo e comunione con esso, se non nella stretta misura in cui vi sia imprescindibile necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri” (*Fedone*)

Aristotele invece respinge questa radicale divisione. Per lui tutte le funzioni dell'anima, ad eccezione di quella intellettuale, hanno relazioni di carattere fisiologico con il corpo:

“Bene pertanto suppongono quanti ritengono che né l'anima esiste senza un corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è, ma qualcosa del corpo e per questo è nel corpo e in un corpo di determinata natura, e non come volevano quanti ci hanno preceduto, che l'adattavano nel corpo, senza di questo determinare la natura e la qualità, sebbene non si noti mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque” (*L'anima*)

Il corpo per Aristotele non è la prigione dell'anima. Egli applica il binomio materia-forma, o potenza-atto, al rapporto dell'anima con il corpo: l'anima è forma del corpo, cioè il suo atto perfetto, la sua realizzazione più piena. Pertanto Aristotele imposta la questione in termini prettamente biologici. In lui la contrapposizione non è tra anima e corpo, ma tra vivente e non vivente. L'anima quindi partecipa, tranne che per quanto riguarda le funzioni puramente intellettuali, della dimensione corporea.

Anche in Epicuro l'anima si ricollega alla corporeità, ma in una prospettiva del tutto differente. Riprendendo la dottrina atomistica di Democrito, Epicuro concepisce la realtà come costituita da atomi incorruttibili ed eterni. Anche il corpo e l'anima sono costituiti da

atomi (sia pure di natura diversa, più leggeri quelli dell'anima), e per ciò stesso sono strettamente correlati:

“Bisogna considerare che l'anima è un corpo composto di particelle sottili, sparso per tutto l'organismo” (*Lettera a Erodoto*)

Solo il vuoto è per Epicuro incorporeo. Per questo motivo la morte del corpo implica necessariamente la morte dell'anima.

Il cristianesimo eredita il dualismo platonico tra anima e corpo, con la nozione della superiorità della prima sul secondo. Presso gli Ebrei non esisteva una simile separazione. Anzi, nella tradizione biblica non poteva esservi assolutamente divisione tra il corpo dell'uomo e lo spirito vitale che Dio infonde in esso, prima di tutto perché essi sono entrambi opera di Dio stesso, creatore di tutte le cose, “visibili e invisibili” (e per ciò stesso la corporeità non può avere carattere negativo); poi perché la divisione fondamentale presente nell'Antico Testamento è tra vita e morte, laddove la morte è conseguenza dell'allontanamento da Dio, che dà la vita.

Il cristianesimo invece interpreta il contrasto vita-morte attribuendo all'anima vita immortale e al corpo la caducità di ciò che è destinato a perire:

“Vi dico infatti, fratelli, che la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità” (*1 Cor., 15, 50*)

Agendo da mediatore tra pensiero classico ed ebraismo, il cristianesimo non raccoglieva quel carattere unitario con cui gli Ebrei consideravano l'uomo, ma lo sostituiva, seguendo la tradizione platonica, con la visione di un essere sì creato da Dio, ma nel quale la parte corporea, del tutto differente da quella spirituale, era per natura soggetta alle tentazioni del Maligno, in quanto corruttibile. Parallelamente, sette e correnti come il manicheismo o lo gnosticismo radicalizzavano ulteriormente queste idee.

Tuttavia, la posizione di Agostino, che inizialmente era stato vicino al manicheismo, tende a riconoscere un carattere non ontologicamente negativo alla corporeità. Posto che il male s'identifica col non essere – in quanto Dio non può volere il male, perciò non può creare cose cattive –, il corpo e la materia non possono costituire il male, come invece vogliono gli epigoni di Platone. La fisicità è invece un essere parziale, un bene che però è soggetto a corruzione e quindi alla trasformazione in non essere, non già un male in sé:

“Così mi fu chiaro come le cose che vanno soggette a corruzione sono buone poiché se fossero buone in grado sommo e assoluto, andrebbero esenti da corruzione, e se non fossero buone, non andrebbero soggette a corruzione. [...] Perciò o la corruzione non nuoce affatto, il che non può essere, o, ciò che non ammette dubbio, tutte le cose che si corrompono, subiscono una privazione di bene. [...] Dunque, se saranno private totalmente del bene, cesseranno di esistere; dunque, fintantoché esistono, sono buone; dunque, qualsiasi cosa che esiste, è buona. E il male, di cui cercavo l’origine, non è una sostanza, perché, se fosse una sostanza, sarebbe un bene. [...] Perciò vidi chiaramente come Tu facesti buone tutte le cose, e come, d’altra parte, non esistono sostanze che Tu non abbia fatte”
(*Le confessioni*)

In ogni caso, la successiva meditazione sul corpo sarà a lungo limitata al concetto di “carne” macchiata dal peccato originale, da redimere mediante i sacramenti, e la cui definitiva salvezza verrà rimandata al giorno del giudizio, quando i corpi risorgeranno e saranno nuovamente e definitivamente uniti alle anime, sia beate sia dannate (saranno quindi le anime a determinare il destino dei corpi).

2. Tommaso: l’anima è il fine del corpo

Tommaso d’Aquino riprende, nella propria riflessione, il tema aristotelico dell’anima come forma del corpo, ma lo inquadra nella prospettiva cristiana, aggiungendo la possibilità della salvezza. Anche per Tommaso l’anima è forma del corpo, anzi è il principio primo del corpo; in virtù di essa il corpo può essere in atto, può agire e compiere le sue funzioni:

“È necessario affermare che l’intelletto, cioè il principio dell’operazione intellettuale, è forma del corpo umano. Infatti il principio, in forza del quale un essere immediatamente opera, è la forma del soggetto cui viene attribuita l’operazione. [...] La ragione di ciò sta nel fatto che nessun essere agisce, se non in quanto è in atto: perciò agisce in forza di quell’attualità che possiede. Ora è evidente che l’anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive. E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi,

l'anima è il principio primo e immediato, in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali: infatti, l'anima è il principio primo e immediato, in forza del quale ci nutriamo, sentiamo e ci muoviamo nello spazio, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Questo dunque, che è il principio primo della nostra intellesione, e che chiamiamo intelletto, oppure anima intellettiva, è forma del corpo. – È questa la dimostrazione di Aristotele” (*Summa theologiae*)

L'anima quindi non è separata dal corpo, né tantomeno si trova “caduta” in esso come in una prigione. Al contrario, l'anima, essendo pur sempre superiore al corpo, è ciò da cui il corpo stesso dipende per poter vivere e operare. Tommaso tenta così di superare il dualismo tra di essi impostandone il rapporto in questi termini, sulla scorta di Aristotele, ma anche di Agostino, poiché l'idea, di ascendenza agostiniana, dell'anima come forma spirituale sussistente, implica che essa partecipi di qualità sue proprie, che non afferiscono al corpo, e ciò proprio a causa del fatto che l'anima è la forma più alta esistente in natura:

“Bisogna però notare che quanto più una forma è nobile, tanto più domina la materia corporea, tanto meno è immersa in essa, e maggiormente la sorpassa con la sua operazione e potenza. [...] Anzi, quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto maggiormente si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare [...] Ma l'anima umana è la suprema per nobiltà tra tutte queste forme. Perciò essa, con la sua potenza, è tanto superiore alla materia corporea, da possedere una operazione e una facoltà, nelle quali non entra affatto la materia del corpo. Questa potenza è chiamata intelletto. [...] L'anima umana, a motivo della sua perfezione, non è una forma del tutto immersa e coartata dalla materia del corpo. Niente quindi impedisce che essa abbia una facoltà che non sia atto o perfezione del corpo, sebbene l'anima per la sua essenza sia forma del corpo” (*Summa theologiae*)

Quindi Tommaso rimuove la dicotomia tra corpo e anima, ma la sostituisce con un rapporto che, partendo dalla dipendenza del corpo dall'anima, approda alla nozione dell'anima come finalità del corpo. Il corpo è stato creato da Dio nel modo migliore affinché l'anima potesse servirsene come di uno strumento per compiere i propri atti:

“Tutti gli esseri della natura sono stati prodotti dall'arte divina; quindi, in qualche modo, sono le opere di Dio. Ora, ogni artefice tende a conferire alla sua opera la migliore disposizione, non in senso assoluto, ma in rapporto al fine voluto. [...] Analogamente Dio conferì ad ogni essere naturale, non in senso assoluto, ma in rapporto al suo fine, la disposizione migliore. [...] Ora, scopo immediato del corpo umano sono l'anima intellettiva e le sue operazioni; la materia infatti è per la forma, e gli strumenti sono per le operazioni della causa agente. Dico dunque che in vista di tale forma e di siffatte operazioni, Dio diede al corpo umano la disposizione migliore. E se nel corpo umano si riscontrano dei difetti, si osservi che quei difetti sono connessi con la materia richiesta al raggiungimento di quell'equilibrio fisico, necessario all'anima e alle sue operazioni” (*Summa theologiae*)

Perciò il corpo, essendo stato creato da Dio, non può essere per natura cattivo. Sono la colpa e la punizione, conseguenze del peccato originale, che lo rendono soggetto alla corruzione. Tommaso afferma che il corpo deve tendere a Dio e aspirare all'eliminazione della colpa tramite lo stesso amore che dobbiamo a Dio, fuggendo dal peccato e usando il corpo stesso come uno strumento di rettitudine. In tal modo il corpo può redimersi dalle colpe:

“Il nostro corpo si può considerare sotto due aspetti: primo, nella sua natura; secondo, nella corruzione della colpa e della punizione. Ebbene, la natura del nostro corpo è stata creata non da un cattivo principio, come fantasticano i Manichei, ma da Dio. E quindi possiamo usarne a servizio di Dio, come dice S. Paolo: «Offrite a Dio le vostre membra come armi di giustizia». Perciò dobbiamo amare anche il nostro corpo con quell'amore di carità col quale amiamo Dio. – Invece nel nostro corpo non dobbiamo amare la contaminazione della colpa e il guasto della pena, ma anelare piuttosto col desiderio della carità alla loro eliminazione” (*Summa theologiae*)

3. Il dualismo cartesiano

In Cartesio l'indagine sulla realtà inquadra il corpo sotto una luce per molti versi nuova, che va incontro a discussioni e ad interpretazioni contrastanti.

Per Cartesio il corpo, come del resto ogni altro ente fisico, è *res extensa*, ossia sostanza intesa come materia occupante uno spazio, e la cui principale caratteristica è quindi l'estensione. In quanto tale, va distinta da un'altra sostanza, la *res cogitans*, vale a dire la sostanza pensante, quella che si esplica nell'attività del pensiero, e che nel fatto stesso di pensare trova il fondamento indubitabile della propria esistenza, secondo la nota formula: *cogito, ergo sum*. Ne deriva che l'esistenza del corpo non basta da sola a dare la misura dell'esistenza in sé; è la *res cogitans* che consente, mediante il pensiero, questa certezza:

“Esaminando poi con attenzione ciò che io ero, e vedendo che potevo fingere che non avevo alcun corpo, e che non esisteva alcun mondo e alcun luogo dove io fossi, mentre non potevo fingere, con questo, di non esistere, ma che, al contrario, per il fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva in modo evidentissimo e certissimo che io esistevo, quando invece se avessi semplicemente cessato di pensare, ancorché tutto il resto che avevo immaginato fosse stato vero, non avrei avuto alcuna ragione per credere di essere mai esistito: – da tutto questo conclusi che ero una sostanza la cui essenza o natura non consiste in altro se non nel pensare, una sostanza che, per essere, non dipende da alcun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale. Di modo che questo io, cioè l'anima grazie alla quale io sono quello che sono, è del tutto distinta dal corpo e a paragone del corpo anche più facile a conoscersi, l'anima – dico – che non cesserebbe di essere tutto quello che è, anche se il corpo non fosse” (*Discorso sul metodo*)

Quindi il corpo non solo viene giudicato da Cartesio inessenziale all'esistenza, ma viene ridotto ad una dimensione puramente materiale e meccanica, che già tra i contemporanei non mancò di suscitare sensazione, in quanto inaugura una nuova possibilità d'interpretazione non solo della corporeità, ma dell'uomo e del mondo. Scrive infatti Cartesio:

“Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o una macchina di terra, formata espressamente da Dio per renderla quanto più è possibile simile a noi: e quindi Dio non soltanto dia a essa il colore e la figura esteriori di tutte le nostre membra, ma che disponga nel suo interno tutte le parti necessarie perché cammini, mangi, respiri e limiti, infine, tutte quelle funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano esclusivamente dalla disposizione degli organi [...] Vi prego di considerare che queste funzioni conseguono del tutto

naturalmente, in questa macchina, dalla semplice disposizione dei suoi organi, né più né meno come i movimenti di un orologio o di un qualsiasi altro automa seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che per loro non si deve concepire in questa macchina alcun'anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, oltre il suo sangue e i suoi spiriti" (*Principi della filosofia*)

Il corpo non pensa, non decide alcunché. Si muove e agisce a causa degli "spiriti animali" che secondo Cartesio circolano nel sangue. L'anima, contrariamente a quanto in precedenza molti avevano creduto, non è la causa dei movimenti del corpo, e la morte del corpo non è causata dalla separazione dell'anima da esso. Per Cartesio è vero l'opposto – l'anima abbandona il corpo perché questo non è più in grado di svolgere le proprie funzioni vitali:

"Così, poiché non concepiamo che il corpo pensi in alcun modo, noi abbiamo ragione di credere che tutte le guise di pensiero che sono in noi appartengono all'anima. [...] Noi dobbiamo credere che tutto il calore e tutti i movimenti che sono in noi, in quanto non dipendono dal pensiero, appartengano al corpo. [...] In tal modo eviteremo un notevole errore in cui molti sono caduti, e che, a parer mio, è stato finora il principale ostacolo a bene spiegare le passioni, e quant'altro appartiene all'anima. Poiché si osservava che tutti i corpi morti sono privi di calore, e quindi di movimento, si è immaginato che fosse l'assenza dell'anima a far cessare quei moti e quel calore; e si è creduto così, senza ragione, che il nostro calore naturale e tutti i movimenti dei nostri corpi dipendano dall'anima, mentre, al contrario, si sarebbe dovuto pensare che, quando si muore, l'anima se ne va proprio perché quel calore cessa, e gli organi che servono a muovere i corpi si corrompono. [...] Per evitare, dunque, tale errore, consideriamo che la morte non capita mai per colpa dell'anima, ma solo perché si corrompe qualcuna delle parti fondamentali del corpo. E il corpo di un uomo vivo differisce da quello di un morto, come un orologio, o un altro automa (ossia una macchina che si muove da sé), quand'è montato e ha in sé il principio fisico dei movimenti per cui è fatto, con quanto è richiesto alla sua azione, è diverso dal medesimo orologio, o altra macchina, quando è rotto, e il principio del suo movimento smette di funzionare" (*Le passioni dell'anima*)

Con questa radicale distinzione tra le due sostanze, Cartesio intendeva porre per l'uomo una possibilità di salvezza, sottolineando l'indipendenza dell'anima dal corpo e quindi dal decadimento fisico e dalla morte. La separazione del corpo dalla "sostanza pensante" era comunque per Cartesio ammissibile solo sul piano concettuale. Egli infatti avvertì il problema di un corpo "facoltativo" per l'esistenza e ricorse all'espedito – di cui peraltro non fu mai del tutto soddisfatto – di indicare nella ghiandola pineale il punto d'incontro tra il corpo e la *res cogitans*. Iniziava così il "dogma dello spettro nella macchina" (Ryle), che avrebbe condizionato a lungo la riflessione successiva. Cartesio è infatti il fondatore di quell'atteggiamento tipico dell'analisi scientifica, fondato sull'assoluta estraniamento del soggetto osservatore dall'oggetto osservato, che trova la propria espressione più consapevole in scienziati come Galileo e Newton.

4. Spinoza: stessa sostanza, diversi attributi

Non molto tempo dopo, Spinoza ricomponne la questione nella prospettiva monistica propria del suo pensiero, negando risolutamente che la mente potesse in alcun modo venire scissa dal corpo. L'uomo si offre alla speculazione filosofica e scientifica come un essere corporeo, tangibile, quindi non può venire considerato che da un punto di vista materiale. Non ha senso concepire una mente astratta e separata da tutto il resto. Infatti mente e corpo non sono enti separati, ma costituiscono due maniere diverse di intendere la stessa cosa: due degli infiniti attributi della sostanza unica che costituisce sia Dio, *Natura naturans* (ossia creatrice), sia il mondo, *Natura naturata* (creata). Per Spinoza la sostanza è autonoma, causa di sé medesima, unitaria e infinita. Ciò che cambia è il modo in cui essa si presenta. L'uomo però riesce a cogliere della sostanza solo due aspetti, quello materiale e quello spirituale, che Spinoza definisce rispettivamente "estensione" e "pensiero". Questi due aspetti o attributi a loro volta caratterizzano l'uomo stesso: l'estensione è propria del corpo, il pensiero della mente – ma entrambi non sono che modi differenti di una medesima realtà. Dunque è errato considerare la mente e il corpo come entità distinte:

“La mente e il corpo sono una sola e medesima cosa, che viene concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto l'attributo dell'estensione. Onde viene che l'ordine o concatenazione delle cose è lo stesso, sia che la natura venga concepita sotto questo, sia sotto quell'attributo; e conseguentemente anche, che l'ordine delle

azioni e delle passioni del nostro corpo è per natura simultaneo all'ordine delle azioni e delle passioni della mente [...] Ma, benché queste cose stiano in modo, che non rimanga alcuna ragione di dubitare, stento tuttavia a credere, a meno di confermare la cosa con l'esperienza, che gli uomini possano indursi a riflettere su ciò con equanimità, così fermamente son persuasi che per solo comando della mente il corpo ora si muova e ora stia fermo, e faccia moltissime cose, che dipendono dalla sola volontà della mente e dalla sua arte di escogitare. In verità, che cosa possa il corpo, nessuno fin qui l'ha determinato [...] Infatti nessuno qui ha conosciuto la struttura del corpo tanto accuratamente da poterne spiegare tutte le funzioni [...] Nessuno sa, poi, in che modo e con quali mezzi la mente muova il corpo, né quanti gradi di moto gli possa comunicare, né con quanta rapidità possa muoverlo. Perciò, quando gli uomini dicono che questa o quella azione del corpo ha origine dalla mente, che ha impero sul corpo, essi non sanno quello che dicono, e non fanno altro che confessare con parole pretenziose, che ignorano la vera causa di quell'azione senza meravigliarsene" (*Etica*)

5. Kant e la risoluzione del corpo nella persona

Nella *Critica della ragione pratica* Kant si era trovato a dover risolvere il problema del conflitto tra necessità e libertà. In altre parole, la domanda che Kant si era posto era: com'è possibile, in un mondo governato dalle leggi fisiche e matematiche – le sole che possano fornirci una conoscenza razionale e rigorosa della realtà –, ammettere la libertà dell'uomo, unica garanzia di una morale autonoma e consapevole di sé stessa, libera dai legami delle norme e dei precetti?

La risposta all'interrogativo giunge, nella seconda *Critica*, con il riferimento alla distinzione tra fenomeno e noumeno operata nella *Critica della ragione pura*. In essa Kant aveva considerato tutti gli oggetti fisici – quindi anche gli esseri umani – come composti dal fenomeno (da *phainestai*, “apparire”), ossia tutto ciò che è dato alla conoscenza sensibile, e dal noumeno (da *noumenon*, “intellegibile”), ciò che invece può essere conosciuto solamente per via di un'intuizione intellettuale. Nell'uomo questa duplice natura ha conseguenze assai rilevanti sul piano etico. In quanto fenomeno, perciò essere corporeo, materiale, l'uomo è soggetto alla necessità, poiché, come tutti gli altri corpi fisici, incorre nei vincoli propri delle leggi fisiche e matematiche. D'altro canto, in quanto noumeno, essere dotato di facoltà

spirituali e di senso morale, l'uomo trascende le imposizioni dovute al suo essere fisico e, slegato dall'esperienza, può esprimere una volontà libera e autonoma, che può permettergli di agire moralmente – laddove secondo Kant l'azione morale non è l'adesione ad un precetto esterno, ma è la constatazione, da parte dell'uomo, del proprio essere spiritualmente autonomo, e il comportarsi consapevolmente in base a tale constatazione:

“Non può essere nulla di inferiore a ciò che eleva l'uomo al di sopra di sé stesso (in quanto parte del mondo sensibile) che lo lega a un ordine delle cose che solo l'intelletto può pensare, e che nel contempo ha sotto di sé l'intero mondo sensibile, compresi l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo, e l'insieme di tutti gli scopi (totalità la quale soltanto è adeguata a tali leggi pratiche incondizionate, in quanto è morale). Non è altro che la *personalità*, ossia la libertà e indipendenza dal meccanismo dell'intera natura, ma insieme considerata come facoltà di un ente che è soggetto a leggi pure pratiche peculiari, ossia date dalla sua propria ragione; dunque la persona, in quanto appartiene al mondo sensibile, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto appartiene insieme al mondo intelligibile; non è allora sorprendente la necessità che l'uomo, in quanto appartiene a entrambi i mondi, consideri solo con venerazione la sua propria essenza relativamente alla sua destinazione seconda e suprema, e con supremo rispetto le leggi di essa” (*Critica della ragione pratica*)

L'uomo si sottrae alla concatenazione di causa ed effetto (che annullerebbe la libertà e quindi la possibilità di agire moralmente), per via del suo essere non semplicemente “corpo”, ma “persona”, vale a dire un essere dotato di coscienza spirituale. In tal modo egli può porsi al di là dei legami imposti alla sua fisicità dallo spazio e dal tempo, e può conservare la libertà di scelta, evitando di diventare un essere puramente meccanico, la cui volontà sarebbe condizionata fino a venire schiacciata dall'onnipotenza di Dio:

“Infatti, anche se ci si concede che il soggetto intelligibile rispetto a una data azione possa ancora essere libero, sebbene, in quanto soggetto appartenente anche al mondo sensibile, rispetto alla stessa azione sia meccanicamente condizionato, pare, tuttavia, che, non appena si ammette che *Dio*, quale essenza ed essere originario universale, sia anche *la causa dell'esistenza della sostanza* [...], si debba anche concedere quanto segue: le azioni dell'uomo hanno il loro motivo

determinante, in *ciò che è interamente al di fuori del potere degli uomini stessi*, ossia nella causalità di un Ente sommo da lui distinto, dal quale Ente dipende completamente l'esistenza del primo e l'intera determinazione della sua causalità. E, in realtà, se le azioni dell'uomo, quali appartengono alle sue determinazioni del tempo, non fossero mere determinazioni di lui quale fenomeno, ma quale cosa in sé stessa, non sarebbe possibile salvare la libertà. L'uomo sarebbe una marionetta o un automa di *Vaucanson*, costruito e caricato dall'autore supremo di tutti i congegni, e l'autocoscienza ne farebbe bensì un automa pensante, dove peraltro la coscienza della propria spontaneità sarebbe meramente illusoria – se fosse presa per libertà –, in quanto meriterebbe tale nome solo comparativamente, poiché le cause determinanti prossime del suo movimento e una lunga serie di esse su fino, a monte, alle loro cause determinanti sarebbero sì interne, ma quella ultima e somma si troverebbe completamente in possesso di un estraneo” (*Critica della ragione pratica*)

Infatti Dio è creatore non del mondo sensibile, ma delle cose in sé, quindi delle anime degli uomini, non dei loro corpi. L'anima, immortale e incorruttibile, non è soggetta alle leggi fisiche; il noumeno non può sottostare al dominio dello spazio e del tempo. Se così fosse, tutto sarebbe determinato e non potrebbe esistere alcun margine per la libertà:

“La soluzione breve e lampante della difficoltà suddetta è la seguente. Se l'esistenza *nel tempo* è meramente un modo di rappresentazione sensibile degli enti pensanti nel mondo, e quindi non li concerne come cose in sé, ebbene, la creazione di tali enti è allora una creazione delle cose in sé, poiché il concetto di una creazione non appartiene al modo di rappresentazione sensibile dell'esistenza e alla relativa causalità, ma può essere riferito solo a noumeni. Di conseguenza, se dico che gli enti entro il mondo sensibile sono creati, li considero quali noumeni. Dunque, come sarebbe contraddittorio dire che Dio è creatore di fenomeni, è anche una contraddizione dire che, come creatore, Egli è causa delle azioni del mondo sensibile, ossia come fenomeni, sebbene sia causa dell'esistenza degli enti agenti (quali noumeni). Ora, se è possibile affermare la libertà, nonostante il meccanicismo naturale delle azioni quali fenomeni (poiché consideriamo l'esistenza nel tempo come qualcosa che vale soltanto per i fenomeni, e non per le cose in sé), ebbene, il fatto che gli enti agenti siano creature non può cambiare

assolutamente nulla, poiché la creazione concerne la loro esistenza intelligibile, ma non sensibile, e dunque non può essere considerata quale fondamento di determinazione dei fenomeni; ma la situazione sarebbe diversissima, se gli enti del mondo esistessero *nel tempo* quali cose in sé, poiché allora il creatore della sostanza sarebbe insieme l'autore dell'intera meccanica relativa a tale sostanza”
(*Critica della ragione pratica*)

In ultima analisi, per Kant ciò che rende veramente uomo l'essere umano è il suo aspetto meta-empirico. Il corpo, essendo per forza di cose sottoposto alle leggi di natura, viene considerato alla stessa stregua degli altri oggetti fisici.

6. Hegel: il corpo come inizio del cammino dello spirito soggettivo

Nel sistema hegeliano la corporeità, in quanto parte del sensibile, occupa un posto iniziale nel processo di sviluppo dello spirito soggettivo, che a sua volta è il culmine dello sviluppo della natura. Nell'uomo infatti vi è per Hegel una compresenza di natura e di spirito. In questo contesto, la corporeità è situata nel primo livello della coscienza soggettiva, quello in cui la coscienza è ancora ignara della propria specificità e autonomia e costituisce un tutt'uno con il corpo, di cui assume le sensazioni come proprie:

“Ciò che l'anima sensitiva trova in sé è, da una parte, l'immediatezza naturale, in quanto è idealmente in lei ed è fatta sua propria. D'altra parte, per converso, ciò che originariamente appartiene all'essere per sé [...] vien determinato come *corporeità* naturale, ed è sentito così. Per tal modo si distinguono due sfere del sentire; in una delle quali il sentire è dapprima determinazione della corporeità (dell'occhio ecc., e, in genere, di ogni parte corporale), che diventa sensazione quando è fatta *interiore* all'essere per sé dell'anima, quando è *ricordata*; – e, nell'altra, sono le determinazioni nate nello spirito e a lui appartenenti, le quali, per essere come date, per essere sentite, sono *corporizzate*” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*)

Questo però non è che l'inizio di un processo che porta lo spirito soggettivo a conoscere sé stesso come autonomo rispetto alla corporeità, in quanto pensante e autocosciente (senza però

incorrere in dualismi di sapore cartesiano, inaccettabili per la dialettica conciliatrice di Hegel), e a concorrere, per via della socializzazione con gli altri spiriti soggettivi, all'edificazione della famiglia, della società civile e infine dello Stato, per Hegel la massima forma di eticità e di razionalità.

Il carattere limitante della corporeità nei confronti dello spirito è particolarmente evidente nella concezione che Hegel ha dell'antichità classica e specialmente della grecità. Gli antichi Greci vivevano in una comunione perfetta tra natura e spirito, corrispondente alla fase in cui la coscienza soggettiva, non ancora del tutto autocosciente, vive nel corpo identificandosi con esso. Questo è massimamente visibile nell'arte greca, che, nell'espressione del bello come armonia tra interiorità ed exteriorità, esprime un'idea corporea del divino – non a caso gli dèi sono raffigurati come figure umane fisicamente perfette:

“Per questo noi vediamo parimenti nell'individualità concreta degli dèi, nell'ideale classico vero e proprio, questa nobiltà e questa altezza di spirito, in cui si palesa la lontananza da ogni indigenza del finito, nonostante che lo spirito entri completamente nella forma corporea e sensibile [...] l'intera figura è vivamente animata, identica con l'essere spirituale, senza separazioni, [...] mentre lo spirito non sfugge e non si leva dal corpo, ma entrambi formano *un unico* solido tutto, da cui l'essere in sé dello spirito tranquillamente traspare solo nella meravigliosa sicurezza di sé” (*Estetica*)

Ma quest'armonia non è capace di soddisfare lo spirito, che ha il carattere precipuo dell'assolutezza, cioè tende a liberarsi dai legami della fisicità e dell'accidentalità, per creare esso stesso le entità razionali – la filosofia (idealistica), lo Stato ecc. –, in nome del noto principio secondo cui “ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale” (*Lineamenti di filosofia del diritto*). Nel panlogismo di Hegel, la corporeità è un punto di partenza, non di arrivo. È un momento sicuramente importante poiché costituisce il cominciamento della vicenda dello spirito soggettivo, ma per ciò stesso è destinato per primo a venire superato da altre tappe.

7. Nietzsche, ovvero la rivincita del corpo

Con Nietzsche la riflessione sul corpo e sulla corporeità approda a risultati radicalmente nuovi. In aperta polemica con la tradizione di pensiero che da Platone in poi aveva disprezzato o quantomeno posto in secondo piano la corporeità, Nietzsche non solo rivaluta quest'ultima, ma la difende appassionatamente.

Secondo Nietzsche, a partire da Platone il pensiero occidentale ha operato una netta distinzione tra mondo delle idee e mondo della materia, reputando pienamente autentico soltanto il primo. Questo atteggiamento è stato fatto proprio dal cristianesimo, che avrebbe edificato un sistema morale – di cui Nietzsche traccia una famosa *Genealogia* – basato sul disprezzo del corpo, degli istinti e in ultima analisi della vita stessa:

“La morale cristiana – la forma più maligna di menzogna, la vera Circe dell'umanità: la sua *corruttrice* –. Non è l'errore in quanto errore a spaventarmi in questo quadro, [...] è la mancanza di natura, è il fatto assolutamente raccapricciante che la *contronatura* stessa ha avuto gli onori supremi in quanto morale e ha continuato a pesare sull'umanità sotto specie di legge, di imperativo categorico!... Sbagliarsi fino a questo punto, e *non* un singolo, *non* un popolo, ma l'umanità!... Che si sia imparato a disprezzare gli istinti primari della vita; che si sia *finta* l'esistenza di un' 'anima', di uno 'spirito', per far andare in rovina il corpo; [...] e che, all'inverso, si sia visto un valore superiore, ma che dico! *il valore in sé!*, nei segni tipici del declino e della contraddizione degli istinti [...] Questa morale, l'unica che fino a oggi sia stata insegnata, la morale della rinuncia a sé, tradisce una volontà della fine, *nega* la vita nel suo ultimo fondamento” (*Ecce Homo*)

Ma, nella stagione del nichilismo – il “più sinistro fra tutti gli ospiti” – e della “morte di Dio”, quando i valori tradizionali sono stati accantonati, si rende possibile, o addirittura necessaria, la rivalutazione di tutto ciò che prima era rimasto in ombra. Nietzsche quindi contrappone il “dionisiaco” – il regno dei sensi, della vita, della corporeità, del gioco, della danza – all’“apollineo”, ossia l'insieme delle facoltà intellettive e razionali, e il rifiuto del corpo e degli istinti che ad esse si accompagna, esemplificando le due visioni del mondo nelle figure degli dèi greci Dioniso ed Apollo – da cui i nomi. Se, allora, il mondo “altro”, “vero”, delle idee non è che una credenza ormai superflua e da eliminare, viene meno anche la necessità di

credere nell'anima – anzi, rovesciando la prospettiva tradizionale, diventa necessario credere nel corpo:

“La credenza nel corpo è più fondamentale della fede nell'*anima*: quest'ultima è sorta in seguito all'osservazione antiscientifica delle agonie del corpo (qualcosa che abbandona il corpo; credenza nella *verità* del *sogno*)” (*La volontà di potenza*)

Il corpo per Nietzsche non è un “accessorio” della ragione, ma è la ragione; è l'io che sta al centro del processo vitale, che dà l'orizzonte di senso entro cui può dispiegarsi la vita, trasformando l'essere per mezzo della volontà, non del pensiero astratto:

“Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami «spirito», un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.

«Io» dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice «io», ma fa «io». [...]

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza?

Il tuo Sé ride del tuo io e dei suoi balzi orgogliosi. «Che sono mai per me questi balzi e voli del pensiero? esso si dice. Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell'io e l'insufflatore dei suoi concetti.» (*Così parlò Zarathustra*)

Il “superuomo” (oppure “oltre-uomo”) è il protagonista del nuovo mondo auspicato da Nietzsche, l'era della “grande salute”, quando l'uomo si è rimesso dalla “malattia mortale” che lo opprimeva negando la vita e gli istinti. Si tratta di un uomo conscio dell'assenza di ogni valore assoluto, e che trova la propria essenza in un rapporto sereno e gioioso con la sua stessa fisicità:

“Levate i vostri cuori, fratelli, in alto! Più in alto! Ma non dimenticate le vostre gambe! Levate anche le gambe, o bravi danzatori, o meglio ancora: mettetevi a capo all’ingiù” (*Così parlò Zarathustra*)

8. Corpo e coscienza in Husserl

La meditazione husserliana compie un’analisi critica del modello fisico-matematico del sapere (le scienze “di fatto” che creano “uomini di fatto”) e conseguentemente rivaluta il sapere filosofico, di cui, attraverso la fenomenologia, tenta una nuova fondazione, rigorosa e attinente al “mondo della vita”, ossia l’ambiente pre-categoriale e pre-logico in cui la coscienza opera, e che il sapere fisico-matematico ha trascurato. In virtù di questa rivendicazione del “mondo della vita”, Husserl richiama l’attenzione sul carattere “vissuto” dell’esperienza (“Erlebnis”). Il corpo è prima di tutto corpo proprio, in quanto è il centro, il “punto zero” della coscienza (in tal senso Husserl distingue tra “Leib”, il corpo proprio alla coscienza, e “Körper”, il corpo percepito come esterno alla coscienza):

“Se consideriamo il modo in cui il corpo proprio e le cose si rappresentano, ci troviamo di fronte a questa situazione: ogni io ha un suo ambito percettivo cosale, e necessariamente percepisce le cose secondo un certo orientamento. Le cose appaiono e appaiono da questo o da quel lato, in questo modo di apparire è fatalmente implicita la reazione con un qui e con le sue direzioni fondamentali. Ogni essere spaziale appare necessariamente vicino o lontano, sopra o sotto, a destra o a sinistra. [...] Ora per il proprio io il corpo proprio ha un posto privilegiato, determinato dal fatto di portare in sé il punto zero di tutti questi orientamenti. [...] Così, tutte le cose del mondo circostante hanno un loro orientamento rispetto al corpo, così come tutte le espressioni dell’orientamento portano in sé questa relazione. Il «lontano» è lontano da me, dal mio corpo proprio, la «destra» rimanda alla parte destra del mio corpo, per esempio alla mia mano destra, ecc. Grazie alla sua facoltà di compiere liberi movimenti, il soggetto può rendere fluido il sistema delle sue apparizioni e perciò gli orientamenti. Queste modificazioni non sono quelle delle cose ambientali e specialmente non comportano un loro movimento: il corpo del soggetto «cambia la sua posizione»

nello spazio; [...] ma mentre il soggetto in ogni «adesso», è al centro, è nel qui da cui vede tutte le cose e guarda entro il mondo, il luogo obiettivo, il punto dello spazio in cui stanno l'io e il suo corpo proprio è mutevole” (*Idee per una fenomenologia pura*)

Il corpo quindi è ciò in base al quale la coscienza del soggetto percepisce gli oggetti e si rapporta ad essi secondo una modalità di vicendevole interazione, che Husserl definisce, com'è noto, col termine di “intenzionalità”. A questo punto però diventa chiaro come il corpo proprio, se da un lato è ciò che permette alla coscienza la percezione e quindi il rapporto con gli oggetti, non è esso stesso un oggetto come gli altri, già per il solo fatto di non essere completamente percepibile, né di poter essere percepito che in alcune determinate maniere:

“Mentre io, di fronte a tutte le altre cose, ho la libertà di modificare a piacimento la mia posizione di fronte ad esse e perciò, insieme, di variare a piacimento le pluralità delle apparizioni attraverso cui esse mi si danno, io non ho la possibilità di allontanarmi dal mio corpo proprio o di allontanare il mio corpo proprio da me, per cui, corrispondentemente, le pluralità delle apparizioni dello stesso corpo proprio sono imitate in modo determinato: certe parti del mio corpo io posso vederle soltanto secondo un peculiare scorcio prospettico, altre (per es. la testa) mi sono invisibili. Lo stesso corpo proprio, che mi serve da mezzo percettivo, mi è ostacolo nella percezione di sé stesso” (*Idee per una fenomenologia pura*)

Questo però non significa che il corpo non sia effettivamente presente. Esso può sì essere spostato dalla volontà della coscienza, ma anche venire mosso da un intervento esterno: può essere urtato, spinto ecc. Così Husserl evita la possibilità di inquadrare il corpo in una prospettiva di tipo idealistico. Il corpo è un oggetto reale e allo stesso tempo si differenzia dagli altri oggetti perché la coscienza lo vive, lo sente come proprio, al di là di ogni considerazione astratta:

“Se noi, nonostante questo, lo percepiamo come una cosa reale, ciò dipende dal fatto che lo troviamo articolato nel nesso causale della natura materiale. Abbiamo parlato della peculiarità del corpo proprio (come corpo proprio), della sua possibilità di venir mosso «spontaneamente» o «liberamente» attraverso la volontà dell'io. Accanto a questi liberi processi cinestetici se ne presentano altri i quali,

invece che come «fatti», si caratterizzano come «subiti», processi passivi, a cui la spontaneità non partecipa affatto [...], bensì semplicemente in questo senso: «la mia mano viene mossa, il mio piede viene urtato, spinto». ecc. Analogamente, io esperisco il movimento meccanico del corpo proprio in quanto cosa materiale, come di una cosa in generale, anche nel caso della spontaneità e insieme lo trovo caratterizzato come un movimento spontaneo nel senso dell'«io muovo la mia mano», ecc.» (*Idee per una fenomenologia pura*)

L'idea che il corpo proprio sia esperito dalla coscienza è, come si è detto sopra, alla base della fenomenologia. L'intenzione di Husserl è appunto il recupero del corpo alla coscienza dell'io vivente. Corpo proprio come centro prospettico, quindi; come punto di partenza dell'esperienza cosciente, vissuta, della realtà. Non ente “di fatto”, ma oggetto particolare e proprio di un determinato io, differente da tutti gli altri.

9. Marcel: “io sono il mio corpo”

L'espressione di Marcel “io sono il mio corpo” riassume efficacemente il punto di vista dell'autore sul corpo. In primo luogo significa che il corpo non può essere considerato esterno all'io, ma al contrario è l'io. Infatti il corpo – fin da principio definito da Marcel “una cosa che muore” – è ciò che delimita il campo dell'esistenza: si vive e si muore perché si ha un corpo. Perciò il corpo non può essere ridotto semplicemente a uno strumento dell'io, non può essere posto come qualcosa di esterno all'io:

“Notiamo anzitutto che l'espressione «io mi servo del mio corpo» lascia sussistere tra sé e l'esperienza confusa e ricca che pretende tradurre un margine molto esteso. Nella coscienza che io ho del mio corpo, dei miei rapporti col mio corpo, c'è qualcosa che questa affermazione non *rende*, donde questa protesta pressoché impossibile da reprimere: «Io non *mi servo* del mio corpo, io *sono* il mio corpo». In altri termini, qualcosa nega in me l'esteriorità del mio corpo in rapporto a me stesso, esteriorità che è implicata nella nozione puramente strumentalista del corpo” (*Giornale metafisico*)

Uno strumento è un oggetto che amplia le capacità strumentali del corpo, ed è il corpo stesso a servirsi degli strumenti. Ma, se il corpo fosse da considerarsi in maniera strumentale, non sarebbe quindi uno strumento di sé stesso? Per essere veramente tale, uno strumento deve concepirsi come entità esterna; allora anche il corpo dovrebbe essere “disincarnato” e ridotto a “cosa” tra le cose, utilizzabile da una sorta di “duplicato fittizio”. Però, nell’azione, il corpo viene recuperato nella sua specificità unitaria. L’azione implica il recupero del corpo e la considerazione dell’impossibilità di una scissione effettiva tra l’io e il corpo. Lo strumento è un prolungamento del corpo, mentre il corpo, e l’uomo stesso in quanto essere corporeo, non può considerarsi tale:

“Quando io adopero un qualsiasi strumento, mi limito in realtà a prolungare e a specializzare un modo di fare che appartiene già al mio corpo. [...] Ma posso io, in queste condizioni, considerare lo stesso corpo strumentista come uno strumento? *Di che cosa* questo corpo sarà lo strumento? [...] Sento confusamente che è ancora il mio corpo che si serve del mio corpo, che mi trovo qui in una via senza uscita.

Noi crediamo che ciò che chiameremo una *mediazione strumentale* non è concepibile che in seno a un mondo di oggetti, tra corpi nessuno dei quali sarà considerato come *il mio corpo*, segnato cioè da quell’indice speciale che lo sottrae parzialmente all’ordine di ciò di cui si può discorrere con altri o con se stesso.

Così nella misura in cui parlerò del mio corpo come di uno strumento, lo considererò come un oggetto cioè come *non-mio*; adotterò in rapporto ad esso la posizione di *una terza persona*, e la definizione che ne potrò dare sarà legata alla *disincarnazione ideale* cui avrò dovuto anzitutto procedere, e all’atto con cui avrò delegato a una specie di *duplicato* fittizio il «potere» di utilizzare questo strumento. In quanto agisco, io m’identifico a questo duplicato che recupera così la realtà di cui, staccandomi da esso, l’avevo spogliato: e in tal modo si ricrea l’unità che l’analisi aveva spezzata e cui aveva sostituito la dualità dello strumentista e dello strumento”. (*Giornale metafisico*)

Diventa chiaro, a questo punto, come per Marcel il corpo abbia essenzialmente carattere problematico. Il corpo non è puro organo di percezione, né la “sostanza” cui la coscienza si appoggia, ma ciò che permette il costituirsi di un orizzonte di senso. Come già in Husserl, per Marcel il corpo è un oggetto diverso da tutti gli altri, una “cosa non cosale”, che permette la

creazione di un ambiente di vita attraverso la relazione con gli altri oggetti, e che per ciò stesso non può essere oggettivato senza perdere la propria unicità:

“In quanto considero il mio corpo sia nei suoi rapporti con gli altri corpi, sia nella sua struttura, io sono in presenza di qualcosa che è essenzialmente materia di problema e per ciò stesso oggetto di conoscenza possibile, in ragione stessa del *distacco da me* cui ho proceduto per isolare e definire questo insieme di termini. Nella misura in cui il mio corpo si presta a questo trattamento si trasforma in oggetto; ma sottomettendovelo io cesso appunto di considerarlo come *il mio corpo*, gli tolgo quella priorità assoluta in virtù della quale *il mio corpo* si pone come il segno di riferimento o il centro in rapporto a cui si ordina la mia esperienza, il mio universo” (*Giornale metafisico*)

Marcel però indica, nell’apertura di senso che il corpo permette alla coscienza, la presenza di un mondo di valori che non si possono esaurire all’interno della materialità. La coscienza è indissolubile dal corpo, ma al tempo stesso tende a trascendere il limite imposto dal corpo; essa si rende conto che può fare tutto ciò che è possibile al corpo, ma niente di più. Allora il corpo, da possibilità, diventa anche limite: io sono il mio corpo, ma solo fino a un certo punto. Il problema del corpo, quindi, resta in Marcel, alla fine, insoluto.

10. La tragedia dell’esistenza corporea in Sartre

Anche la riflessione di Sartre sulla dimensione corporea prende spunto dalle riflessioni di Husserl. Per Sartre è il *per-sé*, la coscienza, che crea un insieme di relazioni di senso nel suo rapporto con l’*in-sé*, la “cosalità” che costituisce il mondo, ossia l’essere – nel suo significato più pieno: come diceva già Parmenide, l’essere “è ciò che è”, una totalità materiale piena e completa in sé stessa. Il *per-sé* invece è ciò che si progetta in questo rapporto “intenzionale” (in senso husserliano) con l’*in-sé*. Il *per-sé* invece è ciò che “ha da essere”, ma che non può mai possedere la pienezza di senso dell’*in-sé*. Da qui per Sartre deriva lo “scacco”, il fallimento, la “nullità” dell’esistenza.

In tale contesto il corpo si configura in una varietà di significati, che fanno comunque tutti capo al nesso fondamentale tra il *per-sé* e l’*in-sé*.

In primo luogo il corpo non può essere ridotto a un semplice strumento da usare, se non limitatamente alla misura in cui noi stessi, agendo, siamo quello strumento e ci adattiamo agli strumenti che usiamo. Gli strumenti indicano nel loro utilizzo delle possibilità che si aprono all'orizzonte del per-sé, al suo carattere progettuale. Perciò il corpo può, a questo punto, essere definito o in astratto, tramite una sorta di estraniamento operata dal pensiero (ma in questo caso si confonderebbe in mezzo agli altri strumenti); oppure è il substrato invisibile di ogni azione, in cui il per sé opera continuamente la propria progettualità:

“Non essendo ogni strumento utilizzabile, – e neanche percepibile – se non per mezzo di un altro strumento, l'universo è un rimando oggettivo da strumento a strumento. In questo senso, la struttura del mondo implica che noi non possiamo inserirci nel campo dell'utensilità, se non essendo anche noi utensili, che non possiamo *agire senza essere usati*. Solo che, d'altra parte, un complesso di utensilità può manifestarsi solo attraverso la determinazione di un senso cardinale di questo complesso, e questa determinazione è anch'essa pratica ed attiva – piantare un chiodo, seminare dei semi. In questo caso, l'esistenza stessa del complesso, rimanda immediatamente ad un centro. Così questo centro è insieme uno strumento oggettivamente definito dal campo strumentale che gli si riferisce e lo strumento che non possiamo *utilizzare* perché saremmo rimandati all'infinito. Questo strumento, non lo adoperiamo, lo *siamo* [...] Io non devo adattarmi o adattarvi un altro strumento, ma è il mio adattamento stesso agli strumenti, l'adattamento che io sono. Per questo, se mettiamo da parte la ricostruzione analogica del mio corpo sul modello del corpo d'altri, rimangono due modi di percepire il corpo: o esso è *conosciuto* e definito oggettivamente a partire dal mondo, ma *a vuoto*; basta per questo che il pensiero razionalizzante ricostruisca lo strumento che io sono a partire dalle indicazioni che danno gli utensili che io utilizzo, ma in questo caso lo strumento fondamentale diventa un centro di riferimento relativo che presuppone anch'esso altri strumenti per utilizzarlo, e, nello stesso tempo, la strumentalità del mondo scompare, perché ha bisogno, per manifestarsi, di un riferimento ad un centro assoluto di strumentalità; [...] Oppure il corpo è *dato concretamente* ed appieno come la disposizione stessa delle cose, in quanto il per-sé la supera verso una nuova disposizione; in questo caso è presente in ogni azione, sebbene invisibile (perché l'azione rivela il martello ed i chiodi, il

freno ed il cambiamento di velocità, non il piede che frena o la mano che martella),
è vissuto e non conosciuto” (*L’essere e il nulla*)

In questo caso diviene evidente che attraverso il corpo il per-sé si rapporta agli oggetti in una maniera tale da superare continuamente il corpo stesso. Essere presenti all’oggetto significa trascendere la contingenza che delinea per Sartre l’essenza della corporeità. Se il nostro corpo è situato in un dato “qui e ora”, agisce come una rampa di lancio verso ciò a cui il per-sé si rapporta. Questo continuo sforzo di oltrepassamento del limite rappresentato dal corpo, ente contingente, costituisce una tensione progettuale del per-sé verso l’in-sé, tensione che in Sartre s’identifica con la vita stessa. Il per-sé è costretto dalla necessità di trascendere la contingenza in cui il corpo lo limita a progettarsi, a divenire altro; ma, per quanto possa scegliere, non può essere tutto, non può mai raggiungere la totalità di significato dell’in-sé. Per questo il corpo è la prova che il per-sé si fonda non sull’essere, ma sul nulla:

“Invece di essere il corpo prima *per noi*, a manifestarci le cose, sono proprio le cose-utensili ad indicarci il corpo, nella loro apparizione originaria. Il corpo non è uno schermo tra noi e le cose: manifesta solamente l’individualità e la contingenza del nostro rapporto originario con le cose-utensili [...] In un certo senso il corpo è ciò che io sono immediatamente; in un altro senso io ne sono separato dallo spessore infinito del mondo, esso mi è dato da un riflusso infinito del mondo verso la mia fattità e la condizione di questo riflusso continuo è un continuo superamento.

Possiamo ora precisare la natura-per-noi del nostro corpo. Le osservazioni precedenti ci hanno permesso, infatti, di concludere che il corpo è sempre *il superato*. Il corpo, infatti, come centro di riferimento sensibile, è ciò *al di là del quale* io sono, in quanto sono immediatamente presente al bicchiere o al tavolo o all’albero lontano che percepisco. [...] Similmente, come centro strumentale dei complessi utensili, il corpo non può essere che il *superato*: è ciò che io supero verso una nuova combinazione di complessi e ciò che dovrò continuamente superare, qualunque sia la combinazione strumentale alla quale sarò giunto [...] Questo significa che è insieme *punto di vista* e *punto di partenza*: un punto di vista e un punto di partenza che io *sono* e che supero insieme verso ciò che devo essere. Ma questo punto di vista continuamente superato e che rimane sempre in seno al superamento, questo punto di partenza che io continuo a oltrepassare e che è me-

stesso, rimanendo dietro di me, è la necessità della mia contingenza. [...] Avere un corpo, significa essere il fondamento del proprio essere: io *sono* il mio corpo, in quanto *sono*; io *non lo sono* in quanto non sono ciò che sono: è attraverso il mio annullamento, che gli sfuggo. Ma con questo non lo rendo un oggetto: perché è proprio a ciò che *io sono*, che sfuggo. Ed il corpo è anche necessario come l'ostacolo da superare per essere nel mondo, cioè l'ostacolo che io sono a me stesso" (*L'essere e il nulla*)

Il mondo in cui vive l'individuo non è però un mondo di solitudine. Esistono altri individui, altre coscienze, altri corpi. Da questo altro da sé, l'individuo è conosciuto come corpo; ma si tratta di un corpo che è oggetto di esperienza di altri soggetti, i quali lo percepiscono sotto una varietà di punti di vista, tale che il corpo stesso assume tutta una serie di significati che solo gli altri possono cogliere, e pertanto sfuggono al per-sé. Questa nuova dimensione ontologica del corpo è definita da Sartre "essere-là-per-altri". È una dimensione che appartiene esclusivamente all'altro, il quale viene a sua volta esperito dal per-sé come corpo, quindi anch'esso come un oggetto che però riversa sul per-sé la propria fattità contingente e la propria progettualità. In questo mutuo scambio di punti di vista impenetrabili l'uno all'altro ha luogo, congiuntamente alla tensione dinamica del per-sé verso l'in-sé, l'orizzonte della vita:

"Io esisto il mio corpo: questa è la sua prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione. Ma in quanto *io sono per gli altri*, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto. [...] Io quindi esisto per me come conosciuto da altri – in particolare nella mia stessa fattità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza imensione ontologica del mio corpo. [...] In particolare io mi sento raggiunto da altri nella mia esistenza di fatto; ed è proprio del mio essere-là-per-altri che sono responsabile. Questo *essere-là* è precisamente il corpo. [...] L'urto dell'incontro con altri, è una rivelazione a vuoto per me dell'esistenza del mio corpo, al di fuori, come un in-sé per altri. Così il mio corpo non si dà come il vissuto puro e semplice: ma proprio questo vissuto nel e con il fatto contingente ed assoluto dell'esistenza d'altri si prolunga al di fuori di una dimensione di fuga che mi sfugge. [...] Il mio corpo è là non solo come il punto di vista che io sono, ma anche come un punto di vista sul quale vengono presi attualmente dei punti di

vista che io non potrei mai prendere; mi sfugge da tutte le parti. Questo significa prima di tutto che questo insieme di *sensi*, che non possono sentirsi da sé, si danno come percepiti altrove e da altri. [...] Così, nel momento stesso in cui vivo i miei significati, come punto di vista intimo sul quale non posso prendere nessun punto di vista, il loro essere-per-altri mi giunge: essi *sono*. Per altri, sono come questa tavola o quell'albero sono per me, sono in mezzo a *qualche mondo*; sono nel fluire assoluto del *mio* mondo verso altri. Così, la relatività dei miei significati, che non posso pensare astrattamente senza distruggere il *mio* mondo, mi è nello stesso tempo continuamente resa presente dall'esistenza di altri; ma è una pura e inafferrabile presenza. Allo stesso modo, il mio corpo è per me lo strumento che io sono e che non può essere utilizzato da nessuno strumento; ma in quanto altri, nel suo incontro originale, trascende verso le sue possibilità il mio essere-là, lo strumento che io sono mi è reso presente come strumento inserito in una serie strumentale infinita, anche se io non posso in nessun modo prendere un punto di vista generale su questa serie. Il mio corpo, in quanto alienato, mi sfugge verso un essere-strumento-fra strumenti, verso un essere-organo-sensibile-percepito-da-degli-organi-sensibili, questo con una distruzione alienante ed uno svanimento concreto del *mio* mondo che sfugge verso altri e che un altro ripercipirà nel *suo* mondo" (*L'essere e il nulla*)

Nel rapporto con le cose-strumenti e con i corpi-altri, l'esistenza rivela tutta la limitatezza e l'alienazione che la contraddistinguono secondo Sartre. Il fallimento, lo scacco, il nulla sono dovuti alla contingenza corporea che il per-sé cerca di trascendere senza riuscirci mai del tutto, poiché il suo rincorrere continuamente un significato non approda mai alla piena, pesante e totalizzante essenza dell'in-sé, né può mai, per sua stessa natura, esserne capace. La tragedia dell'esistenza si rivela anche nella sostanziale impossibilità di esperire il vissuto altrui, che si accompagna a quella di non poter conoscere mai del per-sé quei significati di sé stesso che gli altri attribuiscono ad esso, vedendolo come corpo determinato da un certo "qui e ora".

11. Merleau-Ponty: il corpo come “esser-ne” del mondo

La riflessione di Merleau-Ponty sul corpo è imperniata sul carattere relazionale della corporeità. Egli evidenzia l'unicità del corpo, differente dagli oggetti in quanto non può essere esaminato obiettivamente, come un qualcosa di esterno a noi, ma di fatto coincide con la coscienza. Il corpo rappresenta l'inserimento dell'io nel mondo, ma anche del mondo nell'io, perché, entrando in relazione con gli oggetti, il corpo dà origine a una serie di significati il cui insieme costituisce il piano dell'esistenza:

“In quanto è di fronte a me e offre all'osservazione le sue variazioni sistematiche, l'oggetto esterno si presta a essere percorso mentalmente nei suoi elementi e può, per lo meno in prima approssimazione, essere definito come la legge delle loro variazioni. Però, io non sono di fronte al mio corpo, ma sono nel mio corpo, o meglio sono il mio corpo. Né le sue variazioni né la loro invariante possono quindi essere poste espressamente. [...] Se nella percezione del corpo proprio si può ancora parlare di una interpretazione, si dovrà dire che esso interpreta sé stesso”
(Fenomenologia della percezione)

Merleau-Ponty compie a questo proposito un interessante parallelo tra il corpo e l'opera d'arte. Le opere d'arte sono individualità il cui senso sta nel loro essere situate in un determinato tempo e in un determinato luogo. Esse sono sì enti materiali, ma attraverso questa loro materialità comunicano dei significati che vanno oltre la dimensione puramente oggettuale. D'altronde questi stessi significati andrebbero perduti se esse non venissero conservate nella loro integrità. Quindi, similmente alle opere d'arte, il corpo si presenta come nodo di una rete di significati, in questo caso quelli che, vivendo noi nel corpo e nel mondo, sono il nostro orizzonte di senso:

“Il corpo non può essere paragonato all'oggetto fisico, ma piuttosto all'opera d'arte. In un quadro o in un brano musicale, l'idea non può comunicarsi se non attraverso il dispiegarsi dei colori e dei suoni. [...] Lo stesso può dirsi di una poesia o di un romanzo, quantunque siano fatti di parole. È abbastanza noto che, anche se comporta un primo significato, traducibile in prosa, la poesia reca nella mente del lettore una seconda esistenza che la definisce come poesia. [...] La poesia non si stacca da ogni sostegno materiale, e sarebbe irrimediabilmente

perduta se il suo testo non fosse conservato esattamente; il suo significato non è libero e non risiede nel cielo delle idee, ma è racchiuso fra le parole su qualche fragile foglio. In questo senso, come ogni opera d'arte, la poesia esiste alla maniera di una cosa e non sussiste eternamente alla maniera di una verità. [...] Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono individui, cioè esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui senso è accessibile solo per contatto diretto e che irradiano il loro significato senza abbandonare il proprio posto temporale e spaziale. In questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti” (*Fenomenologia della percezione*)

Il vivere il proprio corpo quindi permette la costruzione di un ambiente, tramite un continuo e vicendevole rimandarsi tra mondo e corpo. Anzi, il mondo stesso esiste per noi a seconda di come si colloca nel nostro ambiente. Le cose da un lato sono in quanto vissute, dall'altro hanno un carattere di “in sé”, di “oggettività”, perché l'esperienza che ne abbiamo è sempre condizionata dal nostro modo di rapportarci ad esse:

“Ora comprendiamo perché le cose, che devono al mondo il loro senso, non sono significati offerti all'intelligenza, ma strutture opache, e perché il loro senso ultimo rimane confuso. La cosa e il mondo non esistono se non vissuti da me o da soggetti come me, poiché sono la concatenazione delle nostre prospettive, ma trascendono tutte le prospettive perché questa concatenazione è temporale e incompiuta” (*Fenomenologia della percezione*)

La coscienza non può in alcun modo estraniarsi dal corpo per conoscerlo o per conoscere un qualsiasi oggetto. Né la coscienza può pensare sé stessa come autonoma dal corpo. L'esistenza “reale” sta proprio in questa commistione unitaria tra coscienza e corpo. Il soggetto dà senso alla realtà partendo dal proprio essere “corpo vissuto”, ossia insieme unitario di corpo e di coscienza, che progetta la propria esistenza nella realtà stessa, “umanizzando” così il mondo. Esiste allora una profonda interrelazione tra l'uomo e il mondo. L'idea tradizionale che il soggetto e l'oggetto, la *res cogitans* e la *res extensa* possano sussistere indipendentemente l'una dall'altra è per Merleau-Ponty nient'altro che astrazione:

“La tradizione cartesiana ci ha abituati a separarci dall’oggetto: l’atteggiamento riflessivo purifica simultaneamente il concetto comune di corpo e quello di anima, definendo il corpo come una somma di parti senza interiorità e l’anima come un essere completamente presente a sé stesso senza distanza. [...] L’oggetto è oggetto da cima a fondo e la coscienza è coscienza da cima a fondo. Il termine esistere ha due significati, e due soltanto: si esiste come cosa o si esiste come coscienza. Per contro, l’esperienza del corpo proprio ci rivela un modo d’esistenza ambiguo. Se tento di pensarlo come un fascio di processi in terza persona – «vista», «motilità», «sessualità» –, mi accorgo che queste «funzioni» non possono essere collegate tra di esse e al mondo esterno da rapporti di causalità, ma sono tutte confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formarne una idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa. [...] Sia che si tratti del corpo altrui o del mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso. Io sono dunque il mio corpo, per lo meno nella misura in cui ho un’esperienza, e reciprocamente il mio corpo è come un soggetto naturale, come un abbozzo provvisorio del mio essere totale. Così, l’esperienza del corpo proprio si oppone al movimento riflessivo che libera l’oggetto dal soggetto e il soggetto dall’oggetto, che ci dà esclusivamente il pensiero del corpo o il corpo in idea, e non l’esperienza del corpo o il corpo in realtà” (*Fenomenologia della percezione*)

Stando così le cose, qual è il limite reale tra uomo/corpo e mondo? Merleau-Ponty ha riassunto il rapporto di continuo interscambio tra i due termini con un’immagine particolare:

“Il corpo è ritto davanti al mondo e il mondo è ritto davanti al corpo, essi si abbracciano vicendevolmente. E fra questi due esseri verticali c’è non una frontiera, ma una superficie di contatto” (*Il visibile e l’invisibile*)

Realtà aperta e dinamica, il corpo riempie il mondo di sé ed al contempo si lascia riempire da esso; “interno” ed “esterno” si scambiano continuamente di posto in questo rapporto. Perciò Merleau-Ponty cambia la terminologia usata per definire il campo dell’esistenza: dall’“essere-nel-mondo” si passa all’“esser-ne”. Il corpo è tra le cose e al contempo se ne stacca e le

trascende: “il corpo ne è” (*en-est*). L’“esser-ne” è la percezione pre-logica della possibilità dell’esistenza, il punto di partenza dell’essere in quanto presenza. Attraverso la coscienza dell’apertura al mondo e della sua struttura, l’uomo/corpo reinterpreta il proprio rapporto con esso. Più ci si avvicina alle cose, più si scopre la differenza con esse e al contempo ci si rende conto del nostro profondo coinvolgimento nella dinamica del reale.