

MARTIN G. WEISS*

IL CORPO INFELICE DI JEAN-PAUL SARTRE.
FENOMENOLOGIA DEL CORPO IN *L'ESSERE E IL NULLA*

1. *Premessa*

Nel secondo capitolo della terza parte del suo *Saggio d'ontologia fenomenologica*, come recita il sottotitolo dell'edizione francese di *L'essere e il nulla*,¹ omesso nella traduzione italiana, Sartre descrive tre modi d'essere del corpo umano:

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. [...] Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo.²

Di seguito tenterò di chiarire cosa Sartre intenda con queste tre modalità ontologiche e proverò a gettare luce sulle relazioni che intercorrono tra queste tre dimensioni di corpo proposte da Sartre. Al termine della mia esposizione saranno riportate alcune riflessioni sul 'desiderio' come possibile luogo della loro fusione.

2. *Il corpo-per-me*

Per comprendere il ruolo giocato dalla problematica del corpo all'interno dell'opera di Sartre, è necessario ricapitolare brevemente le tesi fondamentali di *L'essere e il nulla*.

* Università di Vienna.

¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, trad. it. *L'essere e il nulla*, trad. di G. Del Bo, Mondadori, Milano 1991.

² *Ibidem*, p. 434.

Per Sartre, né l'essere della coscienza si risolve nell'essere coscienza di qualcosa (ossia nell'essere intenzionalità) né l'essere del fenomeno si risolve nel manifestarsi alla coscienza. Infatti secondo Sartre alla base sia della coscienza che del fenomeno, si trova un essere transfenomenico, cioè essenzialmente sottratto alla coscienza.³ L'essere transfenomenico della coscienza (cioè dell'intenzionalità) è identificato da Sartre col termine «per-sé» o «essere-per-sé», mentre l'essere transfenomenico del fenomeno (cioè dell'apparire) è chiamato da Sartre «in-sé» o «essere-in-sé».⁴ Entrambi questi due modi d'essere dell'essere transfenomenico non possono essere colti intenzionalmente, come fenomeni, bensì unicamente in modo 'a-tematico'. Così l'essere transfenomenico del fenomeno, vale a dire l'in-sé, si mostra solamente nel fenomeno come suo fondamento infondato:

L'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è. Ecco i tre caratteri che l'esame provvisorio del fenomeno di essere ci permette di attribuire all'essere dei fenomeni.⁵

L'in-sé rappresenta quindi "l'oggettività" del fenomeno. Sartre precisa: «[...] L'essere è il fondamento sempre presente dell'esistente, lo si trova dappertutto e in nessuna parte, non c'è essere [...] che non sia colto attraverso la maniera d'essere [qui del fenomeno] che a un tempo lo manifesta e lo nasconde».⁶ Questo perché, anche se l'in-sé dei fenomeni si sottrae sempre, il fenome-

³ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 38: «È chiaro infatti che se l'essere del fenomeno oggettivo fosse a sua volta fenomenico (cioè dipendente dalla coscienza) cadremmo senza scampo nell'idealismo e nel creazionismo. Ed è chiaro altresì che se l'essere della coscienza dipendesse invece completamente dall'oggetto cadremmo in un realismo o in un oggettivismo non meno insoddisfacenti. Per evitare questi esiti ugualmente improbabili, bisogna che i due poli conservino, per quanto strettamente correlati, una loro indipendenza. Bisogna cioè che l'essere di entrambi i poli (fenomenici) sia 'transfenomenico'».

⁴ B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1987, p. 81: «Zunächst müssen wir davon ausgehen, daß das transphänomenale Sein zweifach auftritt, auf seiten des Bewußtseins und auf seiten des Phänomens. Da keines im anderen gründet oder auf das andere einwirkt, spricht Sartre von zwei absolut getrennten Seinsbereichen, denen zwei Seinstypen entsprechen, das Für-sich und das An-sich».

⁵ Sartre, *L'essere e il nulla...*, p. 33.

⁶ *Ibidem*, p. 29.

meno in un certo senso è il suo in-sé. Allo stesso modo in cui la coscienza è in certo qual modo la sua intenzionalità transfenomenica, cioè il suo essere-per-sé, il fenomeno è essere-in-sé, cosicché la prassi di Sartre, di usare come sinonimi i termini «essere-per-sé» e «coscienza» da una parte, e i termini «essere-in-sé» e «fenomeno» dall'altra, risulta giustificata. Infatti, la coscienza non si limita a essere coscienza di qualcosa e l'essere del fenomeno non si risolve nel suo apparire.

All'essere irrelazionale dell'in-sé dei fenomeni, Sartre contrappone il per-sé, come l'essere della coscienza. Il per-sé della coscienza, cioè l'intenzionalità preriflessiva della coscienza, anche se si mostra indirettamente nell'atto conoscitivo, non può mai apparire come il fondamento della coscienza, proprio perché la coscienza è essenzialmente coscienza di qualcosa, intenzionalità, cioè sempre coscienza di qualcosa d'altro che è *per* la coscienza. In questo modo l'atto intenzionale non può mai diventare oggetto dell'intenzionalità stessa senza cadere in un regresso all'infinito.

Originariamente la coscienza, come per-sé, non è presso se stessa, bensì già sempre presso l'altro di cui prende coscienza. La coscienza è sempre presso il fenomeno o la possibilità sulla quale si progetta. In questa struttura intenzionale della coscienza (preriflessiva) consiste la trascendenza del per-sé, in modo che alla coscienza (riflessiva) non può mai apparire il suo essere, la sua essenza, che così le sfugge inesorabilmente. In questo senso l'uomo per Sartre è «un essere che non è ciò che è e che è ciò che non è».⁷

Alla coscienza (riflessiva) quindi è sottratto il suo essere, che consiste nella struttura (preriflessiva) dell'intenzionalità. Concepita come il luogo 'soggettivo' dell'apparire di qualsivoglia 'oggetto', essa non può mai divenire oggetto. Neanche un secondario atto riflessivo può cogliere l'originale essenza intenzionale della coscienza, perché ogni riflessione necessariamente opera un'indebita oggettivazione della struttura intenzionale del per-sé. Oggettivato, vale a dire dato come fenomeno, il per-sé però non è più l'intenzionalità e la progettualità che si tentava di cogliere.

La coscienza originaria quindi è preriflessiva e non rappresentabile dalla coscienza riflessiva, che «arriva sempre troppo tardi», di modo che Sartre può identificare il cogito preriflessivo col 'nulla', in quanto non è allo stesso modo dell'essere apparente intramondano, cioè in quanto non si dà come fenomeno.

⁷ *Ibidem*, p. 123.

In modo non-tematico la coscienza si percepisce come intenzionalità ma anche come contingenza, giacché non è la causa della sua esistenza, cioè del suo essere-in-sé. Poiché è intenzionalità, la coscienza non si è immediatamente data e la sua stessa essenza, il suo essere-per-sé, le appare come un essere transfenomenico in-sé, cioè come un nulla. Ora però questo nulla è l'oggetto del desiderio della coscienza che cerca di impossessarsi della sua stessa essenza. La coscienza quindi tenta di impossessarsi della sua stessa trascendenza, della sua intenzionalità come di un oggetto. Ma poiché questo non le potrà mai riuscire mediante la riflessione su se stessa, la coscienza sceglie la deviazione attraverso l'altro. Infatti, mentre per me rimango sempre inoggettivabile intenzionalità o 'fuga', come si esprime Sartre, so che l'altro mi coglie come oggetto, allo stesso modo in cui anch'egli mi appare non come per-sé, ma come fenomeno, anche se sento che è coscienza a tutti gli effetti, perché il suo sguardo mi oggettivizza. So quindi che l'altro mi vede come quell'oggetto che io tento invano di vedere. Così la coscienza tenta di impadronirsi della propria oggettività nell'altro. Tentando di inglobare in sé l'altro, la coscienza spera di impossessarsi del proprio in-sé che l'altro tiene in ostaggio, per diventare in questo modo essere per-sé-e-in-sé.

È a questo punto che entra in gioco il corpo. Questo perché, per l'altro io sono il mio corpo. Il corpo rappresenta l'oggetto, l'in-sé, la forma in cui il mio essere-per-sé appare all'altro. Ma qui ci si trova di fronte a un problema non indifferente, perché il corpo che «io esisto», come dice Sartre, è profondamente diverso dal corpo che appare all'altro. Sotto lo sguardo dell'altro il per-sé si concretizza in due corpi: nel corpo che ora il per-sé è costretto ad assumere sotto lo sguardo dell'altro e nel corpo che viene percepito dall'altro.

Mentre il mio corpo per l'altro è caratterizzato dallo stesso modo d'essere proprio di ogni ente intramondano, il corpo-per-me non è un fenomeno fra gli altri, bensì il modo del mio esistere. Mentre il mio corpo appare all'altro nella prospettiva della terza persona e quindi come un oggetto intramondano fra gli altri, il corpo che io esisto in prima persona per me è la mia prospettiva sul mondo. Il corpo che io esisto «è ciò per cui le cose mi si manifestano».⁸

⁸ *Ibidem*, p. 379.

Ma il corpo che io esisto è caratterizzato da diversi aspetti. Riprendendo l'espressione husserliana del corpo come «punto zero di ogni orientamento»,⁹ Sartre parla del corpo come del «centro di prospettiva»¹⁰ o «centro relazionale». Il corpo è il mio relativo punto di vista sugli oggetti. Questi quindi sono dati sempre solo in prospettiva e ciò è costitutivo per gli oggetti in quanto tali. Nella misura in cui esistere per l'uomo significa essere-nel-mondo, la prospettiva d'ogni atto umano, come si rivela nel corpo umano, fa parte della struttura esistenziale dell'uomo:

Una conoscenza pura [...] sarebbe conoscenza senza punto di vista, quindi conoscenza del mondo posta per principio al di fuori del mondo. Ma ciò non ha senso: l'essere che conosce sarebbe solo conoscenza, perché si definirebbe col suo oggetto ed il suo oggetto svanirebbe nell'indifferenziazione totale dei propri rapporti reciproci. Così la conoscenza non può essere altro che un nascere implicito a un punto di vista determinato che si è. Essere per la realtà umana è essere-là; cioè "là sulla sedia", "là, a quel tavolo", "là, in cima a quella montagna, con quelle dimensioni, quell'orientamento, ecc". È una necessità ontologica.¹¹

Esistere per l'uomo vuol dire esistere in situazioni determinate, cioè in relazioni, che sono costituite dal suo essere corpo.

Sartre definisce il modo d'essere dell'uomo come una «duplice contingenza che comporta una necessità», in quanto è contingente, cioè non necessario, che io esista, ma se esisto, devo esistere prospetticamente, anche se poi la prospettiva concreta è nuovamente contingente. Contingente è il fatto della mia mera esistenza e contingente è la prospettiva particolare che io sono, ma se esisto è necessario che esista come punto di vista relativo sul mondo. «Questa duplice contingenza, che comporta una necessità, l'abbiamo chiamata la fattità del per-sé».¹² Questa fattità è il corpo.

Ora la prospettiva che io sono, costituisce però anche un certo ordine dell'ente intramondano, una precisa rete di rimandi e possi-

⁹ «Nullpunkt aller Orientierungen». E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, in *Husserliana IV*, Nijhoff, Den Haag 1952, p. 158, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1956.

¹⁰ Sartre, *L'essere e il nulla...*, p. 396.

¹¹ *Ibidem*, p. 384.

¹² *Ibidem*.

bilità di azioni pratiche, che costituiscono il mio mondo, lo sfondo sul quale si mostrano i singoli enti.

È assolutamente necessario che il mondo mi appaia in ordine. In questo senso, l'ordine sono io [...]. L'ordine che io sono in quanto il mio nascere lo fa necessariamente esistere e che mi sfugge in quanto io non sono il fondamento né del mio essere né di un tale essere, è il corpo quale è sul piano del per-sé.¹³

Il corpo-per-sé diventa così la dimostrazione che il per-sé esiste necessariamente come prospettiva e che non è il fondamento di se stesso. L'esistenza umana è al contempo progettualità e fattità.

Ma in che senso il corpo è intenzionalità non oggettivabile? Semplicemente perché il corpo, gli organi in cui si attua, non possono mai essere percepiti nell'atto percettivo. Nel tentativo di vedere l'occhio che vede, esso perde la sua intenzionalità e si irrigidisce in mero oggetto guardato. Infatti, il corpo come luogo del manifestarsi dei fenomeni, non è un mezzo che rappresenta gli oggetti mediante 'percezioni', bensì il modo prepredicativo del darsi dei fenomeni nella loro significatività originaria. Quando vedo il verde del prato, non vedo una percezione di verde, bensì il prato stesso. Il corpo non è il mezzo che trasporta gli oggetti in forma di percezioni o rappresentazioni nella coscienza, perché il corpo, la coscienza, è sempre fuori in mezzo agli oggetti, presso di loro. Quando guardo un albero, non vedo la percezione di un albero, ma l'albero stesso. I sensi si rapportano alle cose stesse, non alle loro rappresentazioni:

Si riconoscerà senza dubbio che noi non incontriamo mai in noi quell'impressione fantasma e rigorosamente soggettiva che è la sensazione, si ammetterà che io non percepisco altro che il verde di questo quaderno, o di quelle foglie, ma mai una sensazione di verde [...].¹⁴

Ma «che cos'è dunque un senso se non ci dà la sensazione?»¹⁵

È necessario che io veda il libro a destra o a sinistra del tavolo. Ma è contingente che esso mi appaia precisamente a sinistra, e infine, io sono libero di

¹³ *Ibidem*, pp. 384-85.

¹⁴ *Ibidem*, p. 392.

¹⁵ *Ibidem*.

guardare il libro sul tavolo o il tavolo che sostiene il libro. È questa contingenza, tra la libertà e la necessità della mia scelta che noi chiamiamo il senso.¹⁶

Riecheggiando la nozione di *Abschattung* di Husserl, Sartre rileva che è essenziale agli oggetti, in quanto oggetti, il manifestarsi in prospettiva. L'oggettivo manifestarsi prospettico delle cose però rimanda in continuazione al centro prospettico che siamo. Così tutte le cose rimandano a noi, cioè al nostro corpo concepito come il centro d'orientamento che non può mai divenire oggetto. Poiché «punto zero dell'orientamento», il corpo per me si sottrae a ogni oggettivazione. Al contempo però il corpo, proprio perché è centro prospettico, si rivela essere un oggetto intramondano al quale rimandano tutti gli oggetti. Come centro relazionale, il corpo è sia non-oggetto, in quanto punto di vista, che oggetto intramondano, indicato da tutti gli altri oggetti:

L'oggetto che indicano le cose del mondo e che esse circondano del loro contorno, è per se stesso e per principio un non-oggetto. Ma il sorgere del mio essere, poiché dispiega le distanze a partire da un centro, con l'atto stesso di questo dispiegamento, determina un oggetto che è se stesso in quanto si fa indicare dal mondo e del quale tuttavia io non posso avere l'intuizione oggetto perché io lo sono, io che sono presenza a me stesso come l'essere che è il proprio nulla. Così il mio essere-nel-mondo, per il solo fatto che realizza un mondo, si fa indicare a se stesso come un essere-nel-mondo che realizza un mondo, e questo non potrebbe avvenire altrimenti, perché non vi è altro modo di entrare a contatto del mondo se non quello di essere nel mondo.¹⁷

Il per-sé, in quanto corpo, è quindi sia trascendenza inoggettivabile che oggetto intramondano. Non siamo mai nel nostro corpo, esistiamo il nostro corpo come essere-nel-mondo. Così il corpo ci si mostra come il nulla che tutto indica: «Invece di essere il corpo prima per noi, a manifestarci le cose, sono proprio le cose-utensili a indicarci il corpo, nella loro apparizione originaria». ¹⁸ Che Sartre qui identifichi in un certo qual modo coscienza e corpo diventa evidente dalla sua riformulazione della famosa citazione di Aristotele e Tommaso: «anima quodammodo omnia» in «Il mio corpo è [...] coestensivo al mondo [...] In questo senso il mio corpo è

¹⁶ *Ibidem*, p. 394.

¹⁷ *Ibidem*, p. 395.

¹⁸ *Ibidem*, p. 404.

ovunque nel mondo [...]».¹⁹ L'essere delle cose consiste nel loro manifestarsi all'uomo. L'uomo quindi non è un polo soggettivo chiuso in sé; altrimenti sarebbe da chiarire come possa entrare in contatto col mondo esterno o come facciano le cose a entrare nella sua sfera. In realtà invece la coscienza è sempre nel mondo, perché la coscienza è il luogo dell'apparire dell'ente. Il suono e l'udire il suono sono il medesimo atto.

La teoria sartriana della percezione come luogo dell'apparire prériflessivo dell'ente ricorda «l'in quanto ermeneutico» di Heidegger, e la sua definizione del corpo, come coestensivo al mondo, prefigura la concezione del corpo come apertura (*Erschlossenheit*) prepredicativa di Merleau-Ponty, così che Nicola Abbagnano può giustamente notare che Husserl, Sartre e Merleau-Ponty concordano nei tratti fondamentali della loro concezione del corpo, cioè «nel considerare il corpo come una forma d'esperienza, e come un modo d'essere vissuto, che abbia tuttavia carattere accanto ad altre esperienze e modi d'essere».²⁰

La percezione, ossia i sensi, non mi rivela però solo la presenza delle cose, ma tramite i rimandi dei sensi anche la totalità dei rimandi e le relazioni pratiche in cui le cose sono inserite. Gli oggetti mi si rivelano quindi nella loro natura di utensili, indicando così possibili azioni:

Così il mondo, come correlativo delle possibilità che io sono, appare, dalla mia nascita, come un enorme abbozzo di tutte le mie azioni possibili. La percezione si supera naturalmente verso l'azione; meglio ancora, non può manifestarsi, se non in progetti d'azione, o per mezzo di essi. Il mondo si manifesta come un "vuoto sempre futuro", perché siamo sempre futuri a noi stessi.²¹

Il mondo non è la somma degli oggetti intramondani, bensì lo spazio aperto delle mie possibili azioni. Quello che la percezione, cioè il corpo, conosce, non sono oggetti puramente presenti, bensì sempre utensili di possibili azioni, e qui Sartre si riallaccia all'analisi degli utensili di Heidegger. Così il corpo per me mi si rivela non solo come «centro di prospettiva», ma anche come «centro d'azione».²²

¹⁹ *Ibidem*, p. 395.

²⁰ N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1961, p. 173.

²¹ Sartre, *L'essere e il nulla...*, p. 400.

²² *Ibidem*, p. 398.

Il corpo è il punto da cui partono le mie azioni in quanto io come progetto sono già sempre pro-gettato verso azioni future. E in questo senso anche la decisione di non agire rimane azione.

Ricapitoliamo: Il corpo-per-me mi è dato solo indirettamente tramite i rimandi degli utensili intramondani. Esso è «ciò che indicano tutti gli utensili che io percepisco, e lo imparo senza conoscerlo, dalle indicazioni che percepisco sugli utensili».²³

Contemporaneamente però il corpo per me è anche il mio punto di vista inoggettivabile. Il corpo è «il punto di vista sul quale non posso più prendere dei punti di vista».²⁴ Così il corpo si rivela come forma della coscienza prériflessiva, che rappresenta la condizione della possibilità di ogni riflessione:

Il corpo appartiene dunque alle strutture della coscienza non-tetica (di) sé [...]. Insomma, la coscienza (del) corpo è laterale e retrospettiva; il corpo è il trascurato, il "passato sotto silenzio", e tuttavia è ciò che essa è; anzi essa non è nient'altro che il corpo, il resto è nulla e silenzio.²⁵

3. *Il corpo-in-sé*

«O [il corpo] è il centro di riferimento indicato a vuoto²⁶ dagli oggetti-utensili del mondo, oppure è la contingenza dell'esistenza del per-sé: più esattamente, questi due modi d'essere sono complementari».²⁷

In ciò consiste il duplice modo d'essere del corpo per-me. Ma allo stesso modo in cui il corpo dell'altro mi appare come mero oggetto intramondano, anche il mio corpo è per-l'altro mero oggetto. Per comprendere quindi il modo d'essere per-altri è sufficiente soffermarci sul modo in cui il corpo dell'altro si manifesta a noi.

²³ *Ibidem*, p. 408.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 409.

²⁶ A. Papone, *Esistenza e corporeità in Sartre*, Le Monnier, Firenze 1969, p. 95: «Sartre intende dire che tutti gli strumenti rimandano ad un centro strumentale, cui il loro uso si riferisce come ad un primo motore, senza il quale la strumentalità stessa svanirebbe in assenza di un centro coordinatore. Ma questa chiave, mette in rilievo Sartre, nell'azione non è mai data come tale, non è a sua volta uno strumento tra gli altri: è solamente indicata a vuoto».

²⁷ Sartre, *L'essere e il nulla...*, p. 419.

Come il mio corpo mi è dato solo indirettamente come indicato dagli oggetti, anche il corpo dell'altro mi appare in primo luogo come ciò a cui rimandano gli oggetti come possibili utensili del suo agire.

Per il solo fatto che non sono altri, il suo corpo m'appare originariamente come un punto di vista sul quale prendere un punto di vista, uno strumento che posso utilizzare con altri strumenti. È indicato dal giro delle cose-utili, ma indica a sua volta altri oggetti e finalmente si integra al mio mondo e indica il mio corpo. Così il corpo d'altri è radicalmente diverso dal mio corpo-per-me: è lo strumento che io non sono e che utilizzo (o che mi resiste, il che è poi lo stesso). Mi si presenta originariamente con un certo coefficiente oggettivo di utilità e di avversità.²⁸

L'altro mi appare nella sua corporeità primariamente come uno strumento fra gli strumenti, ossia come strumento che utilizza strumenti, cioè come «macchina-strumento».²⁹ Ciò significa che io oggettivizzo l'altro. L'altro in quanto oggettivizzato, e quindi non colto nella sua natura di trascendenza, viene chiamato da Sartre «trascendenza trascesa», perché nel momento in cui non riconosco l'altro nella sua inoggettivabile trascendenza, ma lo riduco a oggetto intramondano, nego cioè trascendo il suo essere trascendenza. Dato però che il mio essere per l'altro non si differenzia dall'essere dell'altro per me, il mio essere per l'altro consiste nell'essere oggetto.

Allo stesso modo in cui il per-sé è inserito sempre in una situazione, cioè in una totalità di possibilità a causa della natura progettuale della coscienza – infatti è la trascendenza del per-sé a creare la situazione, perché solo in riguardo a un preciso progetto, gli oggetti possono rivelarsi come significanti (dipende dal progetto se la parete rocciosa mi appare come un ostacolo o come una parete da arrampicare) – così anche il corpo dell'altro mi è dato solo in situazione, cioè in relazione a oggetti, azioni e progetti. Ciò significa «che io non posso mai cogliere il corpo d'altri se non a partire da una situazione totale che lo indica [...]». Così la mia percezione del corpo d'altri è radicalmente differente dalla mia percezione delle cose».³⁰

²⁸ *Ibidem*, p. 421.

²⁹ *Ibidem*, p. 398.

³⁰ *Ibidem*, p. 427.

Dato che anche le cose acquistano il loro significato solo a partire dal contesto nel quale sono inserite, la peculiarità del corpo non può consistere in questo suo essere inserito in una rete di rimandi. La differenza fra gli oggetti comuni e il corpo consiste invece nel fatto che il corpo è centro d'azione, cioè un punto in cui si incrociano le nozioni temporali di passato e futuro:

Non si potrà mai capire il problema psicologico della percezione del corpo d'altri, se non si afferra subito questa verità d'essenza, che il corpo d'altri è percepito del tutto altrimenti che gli altri corpi: perché per percepirlo, si va sempre da ciò che è fuori da esso, nello spazio e nel tempo, fino a esso; si coglie il suo gesto «alla rovescia» per una specie di inversione del tempo e dello spazio. Percepire altri, significa farsi annunciare quello che è dal mondo [...]. In questo senso, il corpo ci appare a partire dalla situazione come totalità sintetica della vita e dell'azione.³¹

Il corpo umano non si differenzia dagli altri oggetti per il fatto di potersi muovere, bensì per il fatto di essere il punto di partenza di possibili azioni che formano il complesso di azioni e utensili dal quale si deve partire per poter comprendere il corpo umano nella sua peculiarità.³² Sartre esemplifica questo concetto prendendo come esempio un «uomo che cammina».³³ Infatti per comprendere un uomo che cammina in ciò che è, è necessario comprenderlo partendo dal suo futuro e dal suo passato. Perché, come colui che ora si trova in procinto di andare, esso è costituito dal passato che ha lasciato dietro di sé e che sta trascendendo in continuazione, e dal futuro verso il quale si sta incamminando:

Perciò il corpo d'altri ci è dato immediatamente come ciò che altri è. In questo senso, noi lo percepiamo come ciò che ogni significato particolare trascende continuamente verso un fine. Prendiamo un uomo che cammina. Fin dal principio, io capisco il suo cammino a partire da un insieme spazio-temporale [...].³⁴

³¹ *Ibidem*, pp. 427-28.

³² P. Kampits, *Jean-Paul Sartre*, Beck, München 2004, p. 54: «Es überrascht [...] kaum wenn Sartre das Sein der menschlichen Realität mit dem Handeln gleichsetzt [...]. Handlung aber – im Gegensatz zur bloßen Bewegung – ist durch Intentionalität gekennzeichnet».

³³ Sartre, *L'essere e il nulla...*, p. 429.

³⁴ *Ibidem*.

In questo modo però il corpo «come ciò che è in movimento»³⁵ si rivela come il già sempre superato e inafferrabile sostrato delle azioni, come

la fattità pura, la pura carne, il puro in-sé come passato sempre reso passato dalla trascendenza-trascesa. Questo puro in-sé che esiste solo come superato, in quanto superamento e per esso, cade al livello di cadavere se cessa d'essere rivelato e velato, insieme, dalla trascendenza-trascesa.³⁶

Come il mio stesso per-sé anche il corpo dell'altro mi si sottrae come substrato in movimento delle sue azioni, poiché è sempre superato, cioè trasceso. L'in-sé del corpo altrui, la sua carne, quindi è inafferrabile alla stregua del mio per-sé.

Che il corpo dell'altro non sia soltanto un oggetto fra gli altri, ma un altro per-sé a tutti gli effetti, è dimostrato secondo Sartre dall'effetto oggettivante dello sguardo dell'altro. Ma questa coscienza estranea dalla quale mi sento inesorabilmente oggettivato, mi appare come corpo dell'altro:

Solo esiste per me il corpo d'altri, con le sue differenti significazioni; essere oggetto-per-altri o essere-corpo, queste due modalità ontologiche, sono traduzioni rigorosamente equivalenti dell'essere-per-altri del per-sé.³⁷

Con questa affermazione Sartre si distanzia, come farà poco più tardi anche Merleau-Ponty, dalle teorie dell'espressione che vedono nelle manifestazioni corporee solamente l'espressione esteriore di eventi psicologici 'interiori'. Contro queste teorie Sartre precisa:

Le sopracciglia aggrottate, il rossore, il balbetto, il leggero tremito delle mani, gli sguardi da sotto in su che sembrano insieme timidi e minacciosi, non esprimono la collera, sono la collera.³⁸

Questo perché non percepiamo mai il mero fatto del pugno serrato isolatamente, ma sempre in una precisa situazione, vale a dire nel suo significato.

³⁵ *Ibidem*, p. 430.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 428.

³⁸ *Ibidem*.

Sia ben chiaro: un pugno serrato, preso per sé, non è niente e non significa niente. Ma così non percepiamo mai un pugno serrato: percepiamo un uomo che, in una certa situazione, stringe il pugno. Questo atto significativo, in legame con il passato e i possibili, capito a partire dalla totalità sintetica "corpo in azione", è la collera.³⁹

L'altro in quanto «"oggetto psichico" è tutto in balia della percezione, ed è inconcepibile al di fuori delle strutture corporee».⁴⁰ Sartre insiste sul fatto, che l'apparente mera espressione di un oggetto psichico è l'unico modo in cui esso si dà. «Infatti la percezione [...] mi dà l'oggetto qual è, non come una vana immagine di qualche realtà fuori portata. [...] Il corpo è l'oggetto psichico per eccellenza, il solo oggetto psichico».⁴¹

Il mio corpo-per-altri quindi non è solo l'espressione del mio per-sé, allo stesso modo in cui il corpo-per-me non è solamente uno strumento della mia coscienza. Ma nonostante ciò, queste due prospettive sul corpo sono profondamente diverse, dato che per me il corpo rappresenta il modo in cui esisto, mentre il corpo-per-altri rimane sempre fenomeno fra gli altri.

4. *Il mio corpo come in-sé per altri*

Oltre al corpo-per-me e al corpo-per-altri, esiste un terzo modo d'essere del corpo: Il corpo come mi appare in quanto conosciuto dall'altro; cioè «come un in-sé per altri».⁴²

Sartre qui analizza cosa accade all'altro quando lo guardo, ossia cosa vuol dire essere oggettivati dall'altro. Infatti nel momento stesso in cui sento su di me lo sguardo oggettivante dell'altro, il corpo che esisto mi si trasforma nel mio corpo-per-altri, cioè mi viene estraniato:

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.⁴³

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 429.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 434.

⁴³ *Ibidem*, p. 435.

Già il corpo-per-me, inteso come il mio punto di vista che non potrò mai vedere, mi si sottraeva inesorabilmente; ora mi si sottrae una seconda volta come corpo-per-l'altro. Infatti l'altro mi vede come io non potrò mai vedermi. Attraverso la comparsa dell'altro mi diviene evidente la relatività del mio punto di vista giacché ora sono costretto ad accettare che le cose non si orientano più verso di me, ma verso l'altro. Il mio ordine, il mio mondo, scorre verso il nuovo centro di prospettiva che è l'altro:

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 e uno svanimento concreto del mio mondo che sfugge verso altri e che un altro riperciperà nel suo mondo.⁴⁴

Il mio corpo è posto dall'altro come alienato. La mia reazione a questa alienazione del mio corpo è la «timidezza»,⁴⁵ perché non riesco a riconoscermi nel modo in cui sono per l'altro. Nonostante questo forte senso di estraniamento, ci sembra che l'altro riesca a

vederci come siamo [...] perché, infatti, noi attribuiamo al corpo-per-altri la stessa realtà che al corpo-per-noi. O meglio, il corpo-per-altri è il corpo-per-noi, ma impercettibile ed espropriato. Ci sembra allora che altri compia per noi un atto di cui noi non siamo capaci, e che pur ci si impone: vederci come siamo.⁴⁶

Lo sguardo dell'altro costringe la nostra coscienza preriflessiva a riflettersi su se stessa ed il nostro corpo-per-me a oggettivizzarsi nel corpo-per-altri. Il corpo che esistiamo è «ineffabile»⁴⁷ e il corpo come è per l'altro è «impercettibile»,⁴⁸ dato solo «a vuoto»,⁴⁹ ma nonostante ciò, crediamo di essere ciò che siamo per l'altro. Ma quello che siamo per l'altro, «l'oggetto-corpo»⁵⁰ mi si sottrae:

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 436.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 436-37.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 437.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 436.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 437.

⁵⁰ *Ibidem.*

L'oggettività del mio corpo per altri non è oggetto per me e non può costituire il mio corpo come oggetto: è provato come fuga del mio corpo che io esisto.⁵¹

Identificando la mia oggettività col mio corpo per altri, vivo la mia alienazione. Nel momento in cui 'conosciamo' il nostro corpo

cioè lo cogliamo in un'intuizione puramente cognitiva, lo costituiamo per mezzo di questa intuizione con le conoscenze di altri, cioè come non potrebbe mai essere per noi da sé. [...] Per mezzo dei concetti d'altri io conosco il mio corpo. Ma ne segue anche che, nella riflessione, io prendo il punto di vista di altri sul mio corpo; io tento di coglierlo come se fossi in rapporto a lui come altri.⁵²

Con questo si apre un baratro fra il corpo-per-me, che 'esisto', e il corpo che 'conosco', che è sostanzialmente il mio corpo-per-altri. Il corpo 'vissuto' e il corpo 'conosciuto' restano inconciliabili.

5. Conclusione

Resta da capire se sia possibile conciliare questi due corpi in un terzo che sia effettivamente in-sé-e-per-sé, dato che il tentativo di impossessarsi del proprio in-sé, assumendo il punto di vista dell'altro, non ha portato alla conciliazione del corpo soggettivo per-me col corpo oggettivo per-altri, ma solamente a una concezione alienata del proprio corpo.

Mentre Merleau-Ponty vedeva nel corpo umano, inteso come «terza dimensione» fra soggetto e oggetto, la possibilità di superare il dualismo cartesiano, Sartre dichiara esplicitamente che «il corpo come essere-per-sé e come essere per-altri [...] essendo su due piani d'essere differenti e non comunicanti, sono irriducibili».⁵³

Così non meraviglia che Sartre neghi l'esistenza della cosiddetta «duplice sensazione»:

Senza dubbio, quando mi tocco la gamba con un dito, sento che la mia gamba è toccata. Ma questo fenomeno di duplice sensazione non è essenziale: il freddo o un'iniezione di morfina possono farla scomparire; questo basta a

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem*, p. 438.

⁵³ *Ibidem*, p. 381.

dimostrare che si tratta di due ordini di realtà essenzialmente differenti. Toccare ed essere toccati, sentire che si tocca e sentire che si è toccati, ecco due specie di fenomeni che si tenta invano di riunire sotto il nome di "duplice sensazione". Infatti sono radicalmente distinti ed esistono su due piani non comunicanti.⁵⁴

Sartre quindi sostiene che il corpo-per-me e il corpo-per-altri, ossia il corpo che sono ed il corpo che possiedo, per riprendere una distinzione molto fortuna introdotta nella discussione da Gabriel Marcel, non sono conciliabili, che fra loro non possa esserci mediazione: «Certamente, la scoperta del mio corpo come oggetto è anche una rivelazione del suo essere. Ma l'essere che mi si è così rivelato è il suo essere-per-altri».⁵⁵ Il corpo è «o una cosa tra le altre, oppure è ciò per cui le cose mi si manifestano. Ma non tutte e due nello stesso tempo».⁵⁶ I due modi d'essere che Merleau-Ponty vedeva in un certo modo conciliati nel corpo umano, in Sartre si trovano inconciliabilmente divisi. O esisto il mio corpo, oppure possiedo un corpo. La conciliazione di soggetto e oggetto non è realizzabile neppure nel mio corpo, come invece postulava Merleau-Ponty, cosicché la coscienza di Sartre rimane infelice.

Neanche Merleau-Ponty sosteneva che nella "duplice percezione" ci troviamo di fronte all'identità di percezione attiva e passiva, anzi sottolineava che, se uniamo le nostre mani, la percezione attiva e passiva non la possiamo mai avere allo stesso tempo, ma solo una dopo l'altra, alternando il ruolo delle mani. Nonostante ciò egli vedeva però nella "duplice percezione" l'annunciarsi di una «specie di riflessione», cioè di una relazione interna fra il corpo-per-me e il corpo-per-altri:

Quando premo una mano contro l'altra, non si tratta quindi di due sensazioni che proverei insieme [...], ma di un'organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nella funzione di 'toccante' e di 'toccata'. [...] Il corpo sorprende se stesso dall'esterno in atto di esercitare una funzione di conoscenza, tenta di toccarsi toccando, abbozza "una specie di riflessione", e ciò basterebbe per distinguerlo dagli oggetti, di cui posso certo dire che 'toccano' il

⁵⁴ *Ibidem*, p. 379.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 380.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 379.

mio corpo, ma solo quando esso è inerte, e quindi senza sorprenderlo mai nella sua funzione esploratrice.⁵⁷

In questo modo il corpo si rivela come irriducibile a oggetto intramondano e come relazione-riflessiva fra corpo-per-altri e corpo-per-me, in cui si preannuncia il superamento del dualismo, mentre i corpi di Sartre si confrontano senza possibilità di mediazione.

Nel terzo capitolo di *L'essere e il nulla* però, Sartre sembra indicare una via d'uscita dall'alienazione nel fenomeno del "desiderio sessuale" nel quale il corpo-per-altri ed il corpo-per-me ad un certo punto sembrano fondersi.

Abbiamo visto che per Sartre è l'altro a oggettivarmi e a possedere così il mio essere-in-sé. Ciò però comporta che

il per-sé tenta di sfuggire alla sua esperienza di fatto, cioè al suo essere-là, come in-sé, di cui non è il fondamento, e che la fuga avviene verso un avvenire impossibile e sempre cercato in cui il per-sé sarebbe in-sé-per-sé, cioè un in-sé che sarebbe a se stesso il proprio fondamento.⁵⁸

«Si tratta, infatti, per me, di farmi essere, acquistando la possibilità di prendere su di me il punto di vista dell'altro».⁵⁹ Il fine consiste quindi in una fusione del corpo-per-me con il corpo-per-altri, vale a dire con il corpo-in-sé. Il luogo di una tale fusione a prima vista potrebbe essere il desiderio sessuale, nel quale il corpo non si manifesta né come intenzionalità, né come mera presenza. In una pagina suggestiva Sartre scrive:

Io sento la mia pelle e i miei muscoli e il mio respiro, e li sento, non per trascenderli verso qualcosa come nell'emozione o nell'appetito, ma come un dato vivente e inerte, non semplicemente come lo strumento arrendevole e discreto della mia azione sul mondo, ma come una passione per la quale mi trovo impegnato nel mondo, e in pericolo nel mondo. Il per-sé non è la contingenza, continua a esserla ma subisce la vertigine del suo corpo, o, se si preferisce, la vertigine è proprio il suo modo di esistere il suo corpo. La coscienza non tetica

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, trad. di A. Bonomi, Mondadori, Milano 1965, p. 144.

⁵⁸ Sartre, *L'essere e il nulla...*, p. 445.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 448.

si abbandona al corpo, vuole essere il corpo e solo il corpo. Nel desiderio, il corpo, invece di essere solamente la contingenza che il per-sé fugge verso dei possibili che gli sono propri, diventa, nello stesso tempo, il possibile più immediato del per-sé; il desiderio non è solamente desiderio del corpo d'altri, è nell'unità di uno stesso atto, il pro-getto non teticamente vissuto di affondare nel corpo; così l'ultimo grado del desiderio potrebbe essere l'annullamento, come ultimo grado del consenso al corpo.⁶⁰

Il desiderio del corpo dell'altro «è vissuto come vertigine del per-sé di fronte al proprio corpo: è l'essere che si fa corpo».⁶¹

Secondo Sartre però questo tentativo della coscienza di 'affondare' nel corpo è destinato a fallire. Nel desiderio quello che voglio è «scoprire il mio corpo come rivelazione affascinante della mia fattità, cioè come carne».⁶² Quello che voglio è «essere "assorbito dal mio corpo come l'inchiostro da una carta asciugante"».⁶³ Desidero l'altro per diventare mera carne. Ma non è il mio desiderare che mi può far diventare carne, bensì solo l'essere desiderato dall'altro. Io desidero l'altro quindi nel senso che desidero che egli mi desideri fino a tal punto da trasformarmi in mera carne, in puro in-sé. «Così il desiderio è desiderio di impadronirsi di un corpo [altrui] in quanto questo atto mi rivela il mio corpo come carne».⁶⁴ «Così, nel desiderio, c'è il tentativo di incarnazione della coscienza [...] un invischiarsi della coscienza [...]».⁶⁵ La coscienza tenta di «farsi invischiare dalla sua fattità».⁶⁶ Ma ciò «comporta una modificazione radicale del per-sé, perché il per-sé si fa essere su un altro piano d'essere, determina il suo corpo a esistere differentemente [...]»⁶⁷ in quanto il tentativo di diventare carne coincide col tentativo di diventare un oggetto intramondano e non essere più punto di vista invisibile. Nella vertigine dell'incarnazione

tutto mi è presente in un certo modo, come posto senza distanza rispetto a me e atto a rivelarmi la mia carne con la sua carne. Da questo punto di vista, il desiderio non è solamente il fatto di invischiare una coscienza con la sua fattità, è

⁶⁰ *Ibidem*, p. 475.

⁶¹ *Ibidem*, p. 476.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 482.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 476.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 478.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 479.

⁶⁷ *Ibidem*.

correlativamente l'impegolarsi di un corpo in un mondo; e il mondo si fa viscosità; la coscienza affonda in un corpo che affonda nel mondo. Così l'ideale che qui si propone è l'essere-nel-mondo; il per-sé tenta di realizzare un essere-intramondano, come ultimo pro-getto del suo essere-nel-mondo [...].⁶⁸

Diventare carne «significa rinunciare a essere colui che stabilisce i centri di riferimento e dispiega le distanze, significa farsi mucosa pura [...]. Tuttavia anche il desiderio è destinato alla sconfitta»⁶⁹ giacché porta inesorabilmente al 'piacere', che interrompe lo sprofondare preriflessivo della coscienza nel corpo.

Il piacere è la diga del desiderio perché provoca l'apparizione di una coscienza riflessiva di piacere, il cui oggetto diventa il godimento, e che è l'attenzione all'incarnazione del per-sé riflesso, e nello stesso tempo, oblio dell'incarnazione [...]. Ora [...] il corpo [dell'altro] bisogna prenderlo, possederlo, entrare in esso. Ma per il solo fatto che ora tento di sentire, di toccare, di afferrare, di mordere, il mio corpo cessa di essere carne, ridiventa lo strumento sintetico che io sono [...].⁷⁰

Così anche nel desiderio non si realizza la desiderata fusione del corpo-per-me col corpo per altri, di modo che i corpi di Sartre restano divisi.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 484.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 485-86.