

AVERE UN CORPO O ESSERE UN CORPO?
IL PROBLEMA DELLA CORPOREITÀ IN JEAN-PAUL SARTRE
FRANCESCA ROMANA DE PAOLA*

Abstract: Eighty years after the publication of the famous work *L'être et le néant*, from which this essay takes its starting point, we aim to re-examine the subject-object relationship. The philosopher, starting from the questions and also from the theoretical difficulties faced by Husserl, Hegel and Heidegger, focuses on the problem of corporeity. The body is presented almost as if it were a bridge placed between the interiority of the activities of consciousness, referring to the body that I feel and I live and the external world, grasped starting from my body made an object by others, looked at, stripped and manipulated like the inert bodies of things and, also, capable of action and orientation similarly to the body of Others. Split into its four ontological dimensions (three in Sartre's work), irreconcilable with each other, the body thus understood ends up, although the intent was opposite, by making the terms of the dialectical relationship even more distant, precipitating the relationship of being between the two in an undefined spatiality, inhabited by nothingness and the absurd. However, if it is true that we are made of flesh in a world of flesh, that we are bodies in a world of bodies, it is appropriate to clarify how we are beings of/in this world. Is it therefore possible to reconcile the subjective dimension and the objective dimension, thus resolving Cartesian dualism? Can Sartre do it?

Keywords: Corpo, cadavere, corpo psichico, carne, quasi-corpo.

Introduzione al tema

Negli anni che vanno dalla vigilia della Seconda Guerra Mondiale al '43, Jean-Paul Sartre approfondisce, nei loro fondamenti, lo studio di temi che aveva in parte affrontato nei primi anni della sua produzione filosofica e letteraria. Chiamato a combattere e, successivamente, fatto prigioniero dai nazisti, continua ad affiancare le sue riflessioni alla lettura di molti autori, tra cui, fra i tanti, Marx, Heidegger e Husserl. Successivamente, impegnato nella Resistenza, si dedica alla stesura di una fra le sue opere più celebri pubblicata nel 1943: *L'être et le néant*.

*Dottoressa in Scienze Filosofiche, Università del Salento.

Quello di Sartre si configura essenzialmente come un saggio di “ontologia fenomenologica”. D'altronde, il sottotitolo dell'opera, *Essai d'ontologie phénoménologique*, presente nell'edizione originale francese e andato perduto nella successiva traduzione italiana, aveva l'obiettivo di sottolinearne gli intenti teoretici. Ciò che il filosofo si propone di affrontare sono, nello specifico, le questioni e le difficoltà teoriche implicite nella dottrina fenomenologica. Più precisamente, egli intende riesaminare la relazione soggetto-oggetto, (coscienza-mondo). Adottando un metodo d'analisi che, conformemente all'impostazione fenomenologica, si configura come una descrizione ontologico-esistenziale, egli, nella prima parte dello scritto, avvia la sua disamina seguitando con la descrizione dell'*être du phénomène* (realtà fenomenica, *in-sè*) e del *phénomène d'être* (*per-sé*), corrispondente al darsi della coscienza¹.

Successivamente, il filosofo rivolge le sue indagini al rapporto che intercorre tra i due termini. Tra “coscienza” e “fenomeno”, considerati da Sartre come le istanze ideali di un processo dialettico fondato sulla negatività² – negatività duplice perché interna ed esterna allo stesso tempo – risulta, infatti, un legame inscindibile che, opportunamente analizzato, finisce per intercettare la questione del corpo e la definizione della sua natura.

¹ Si pone come necessario un cenno alla fondamentale distinzione, teorizzata nell'opera sartriana de *L'essere e il nulla*, tra “*essere in sé*” ed “*essere per sé*”. Con il primo termine Sartre indica il mondo, la realtà cosale, la realtà fenomenica; con il secondo, egli fa riferimento alla coscienza dell'uomo. La coscienza, essendo per sua natura sempre riferita a qualcosa (Sartre riprende la lezione husserliana e parla di coscienza e contenuto coscienziale ad essa necessariamente relato, in quanto la coscienza si pone sempre come coscienza intenzionante *qualcosa*), non può essere colta come un'essenza definita ed assoluta. Piuttosto essa risiede *tutta* negli atti intenzionali e, per questo motivo, risulta sempre protesa verso la realtàmondana. Partendo da questa osservazione, Sartre nega che la coscienza possa esistere come una *coscienza in sé*, per questo separata dal mondo: essa non ha *un di dentro*; è tutta proiettata al di fuori di sé stessa e non è altro che il di fuori di sé stessa.

² Nella traduzione italiana dell'opera sartriana, non solo nel titolo, incontriamo la parola “nulla”: con essa si è cercato di tradurre il termine “*néant*” presente nel testo originale. La “negazione” occupa un ruolo centrale nella trattazione del filosofo; egli dedica la prima parte dell'opera interamente alla sua definizione ontologica. Il “niente”, cui il francese fa riferimento è una *nulla* che puntualmente finisce per deterritorializzare l'essere rispetto alla situazione contingente che sarebbe capace di definirlo in modo univoco. Dunque, fa parte di quella dialettica tutta sartriana, l'accostamento della determinazione ontologica alla corrispettiva negazione che essa stessa ispira e da cui essa trae la sua origine. Al niente, che diversamente apparirebbe quale vuoto “non-ente”, si deve preferire un “nulla attivo” che, grazie alla sua attività di negazione, sappia tener in vita l'essere concedendogli sempre nuova linfa e libertà.

Sartre, infatti, individua tra l'io ed il mondo (il *per-Altri*), *il corpo* quale elemento terzo, istituendo *quel ponte*, che unico, permette di salvaguardare e garantire la relazione tra loro sussistente, compreso il suo carattere di necessarietà e reciprocità. Tuttavia, qual è la natura e la definizione di questa *res tertia*? Essa in che modo fonda, e legittima, la relazione tra il mondo del soggetto e il mondo dell'oggetto? Cosa ancora più importante: come indagarla? A partire dall'*occhio* del soggetto? Dal suo sguardo su di sé? Dallo sguardo assente del mondo inerte? O, piuttosto, dallo sguardo di *Altri*?

Il corpo, ponendosi quale realtà altra da indagare, non sembra di primo acchito risolvere il dualismo di matrice cartesiana di cui tanta filosofia accademica francese al tempo si nutriva e che Sartre intendeva superare ad ogni costo. Piuttosto, esso sembra complicare ulteriormente la questione.

La domanda che ispira il seguente lavoro, e che può essere posta in modi diversi, trae i suoi motivi da queste riflessioni. In particolare, ci si chiede se lo iato supposto tra la coscienza e il mondo oggettivato – dato come necessariamente incolmabile nella premessa delle riflessioni del filosofo – risulta ad un certo punto oltrepassato da quel ponte ideale rappresentato dal corpo.

Detto altrimenti: posta la negatività tra le due realtà ontologiche, quel *néant* inarginabile perché costitutivo della suddetta relazione, come render conto di quel particolare processo osmotico che, continuo e dinamico, caratterizza l'esistenza del soggetto in rapporto costante con le cose del mondo e con *Altri*? Sul piano della *concreta esistenza* – espressione tanto cara al nostro Sartre – il filosofo riesce a dimostrare il superamento di una simile distanza, fisica ed ontologica insieme, tra il soggetto ed il mondo-oggetto?

Il cadavere: il corpo in-sé, ovvero il punto zero della corporeità

“L'oggetto che altri è per me e l'oggetto che io sono per altri si manifestano *come corpi*. Che cos'è dunque il mio corpo? Che cos'è il corpo di altri?”³

³ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla.*, trad.it. di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2014, p.358 [*L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943].

Nel momento in cui mi affaccio nel mondo, scorgo l'altro: lo percepisco e lo riduco ad oggetto intramondano che prende posto nel mio campo visivo alla stregua di un qualsivoglia oggetto inerte.

Il corpo in-sé, ovvero il corpo-oggetto dell'altro di cui la coscienza fa esperienza, è una cosa oggettivata, cristallizzata, ipostatizzata nella sua unica possibilità di oggetto esperito. È colto, come il filosofo spesso ripete, in quanto *trascendenza trascesa*.

Quel *qualcuno* perde la sua identità. Da *qualcuno*, si trasforma in una *cosa* priva di possibilità dal momento che le uniche possibilità riconosciute appaiono tali in quanto concretizzate e date, una volta per tutte, in un tempo ed uno spazio puntiformi. In questo senso, si fa esperienza di un *corpo morto*. “Questo puro in-sé, cade al livello di *cadavre* se cessa di essere rivelato e velato, insieme, dalla trascendenza trascesa”⁴. “Come puro passato di una vita, semplice vestigio”⁵, non pienamente comprensibile perché limitato, esso è ridotto alla sua apparenza. In questo caso, le sue stesse possibilità vengono trascese, superate, ed ogni indizio della *situazione* – per dirla in termini sartriani – spariscono, lasciando spazio alle sole possibilità esteriori che *questa cosa* conserva nel mondo. Ebbene, “il cadavere *non è più in situazione*”⁶.

Purtuttavia, una simile descrizione non risulta ancora sufficiente a definire ciò che abbiamo davanti. È opportuno sottolineare che *questo corpo* perde la sua identità in una duplice modalità: in termini di *situazione* – esso conserva solo ed esclusivamente i rapporti di esteriorità fisici e spazializzanti col mondo circostante e in riferimento alla coscienza osservante (unico polo di riferimento e di orientamento del mondo); e quella della mancanza di *unità*.

Persa la propria identità, perché hegelianamente al servizio della coscienza che guarda e stabilisce la sua primarietà ontologica, la *cosa* si smaterializza – ovvero perde la sua carne – si riduce e si sbrandella in una *molteplicità di esseri* che sostengono delle pure relazioni di esteriorità gli uni con gli altri.

Lo studio di una simile esteriorità è, per esempio, quello compiuto dall'anatomia, che disseziona le parti organiche di un organismo, che, solo in quanto unità complessa e totale potrebbe definirsi tale. A tal proposito, risulta nullo anche lo studio della fisiologia sul corpo “dinamico”: anche questa, al pari dell'embriologia, degli studi compiuti su vivisezioni, ecc., ha a che fare

⁴ Ivi, p. 408.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

con un corpo *de-vitalizzato*, vissuto e *non* vivente. Indagini e studi che, secondo Sartre, non riescono a raggiungere alcuna conoscenza autentica del *corpo vivo*. Infatti, “l’organo che si osserva è vivente, ma non è fuso nell’unità sintetica di una vita, è inteso a partire dall’anatomia, cioè dalla morte”⁷.

Il corpo psichico: il corpo come essere-per-sé, ovvero il punto primo della corporeità

Io non colgo mai altri come corpo senza cogliere nello stesso tempo, in modo non esplicito, il mio corpo come il centro di riferimento indicato da altri. Ma, nello stesso tempo, non si può percepire il corpo d’altri *come carne* a titolo di oggetto isolato che ha con gli altri *questi* delle pure relazioni di esteriorità. Questo sarebbe vero solo per il *cadavere*⁸.

Poiché la coscienza non abita un “*monde désertique*”, o un “*monde sans hommes*”, risulta necessario stabilire che questo mondo, abitato da altre esistenze e da *oggetti-utensili*, ha un “centro di orientamento univoco in rapporto a me”⁹.

Ebbene, l’io individuandosi, col suo nascere, quale “centro di riferimento” e “ordine” del mondo, si trova a dover fare i conti, nel suo quotidiano, con le sensazioni ricevute dall’esterno.

Ben sappiamo che i nostri occhi guardano e scrutano il mondo; il nostro udito raccoglie i dati sonori dall’esterno; il tatto tocca e accarezza, e lo stesso fanno gli altri sensi, raccogliendo tutti quei dati sensibili che la nostra attenzione seleziona ed illumina. Il nostro corpo è un collettore di dati sensibili provenienti dall’esterno: motivo per cui Sartre arriva a definirlo quale centro di riferimento attorno al quale le cose del mondo si organizzano. In questa accezione, il corpo viene descritto quale mera “sede dei cinque sensi”, compresi i percorsi sensoriali ad essi sottesi.

Ben lungi dal cogliere il nostro corpo quale ricettacolo del sensibile, esso, tuttavia, appare sotto un altro aspetto: esso è, infatti, capace di agire in situazione, rapportandosi necessariamente col mondo circostante. Ecco che il corpo, da mero centro di riferimento di oggetti che si stagliano a partire da uno sfondo e che ci indicano con la loro presenza, diviene centro di azione.

⁷ Ivi, p. 409.

⁸ Ivi, p. 403.

⁹ Ibidem.

A nulla serve separare le due dimensioni corporee, le quali necessariamente si implicano a vicenda, dal momento che la realtà che si vive – come ricorda il filosofo – non è né qualcosa di dato, né tanto meno un mero utensile: essa nasce piuttosto dall'incontro delle due istanze, presentandosi quale *cosa-utensile*. La domanda sorge allora spontanea: come inquadrare questa azione? Come cogliersi, dal di fuori, quali centro di azione, senza perdere di vista il fatto che questa azione, e questo corpo, vadano indagati a partire dalla *mia* prospettiva, che è prospettiva interna ad una coscienza?

Anche, in questo caso, l'errore è dietro l'angolo: si individua l'azione che *Autrui* compie e la si indaga, credendo, nel fare ciò, che quanto scoperto possa valere anche *per me*. Tuttavia, abbiamo già imparato che la confusione delle prospettive da cui guardare una cosa, genera solo confusioni e fraintendimenti.

Come i sensi, anche le azioni vanno indagate a partire dalla realtà del soggetto: non è, infatti, possibile interpretare “la *mia* azione quale è-*per-me* partendo dall'azione di altri”¹⁰.

Quando prendo questo portapenna e lo tuffo nel calamaio, agisco. Ma, se guardo Pietro che, nello stesso istante, avvicina una sedia al tavolo, constato che anche egli agisce. [...] Vedo il suo gesto e ne determino il fine nello stesso tempo; [...] Così io posso cogliere tutte le posizioni intermedie della sedia e del corpo che la muove come delle organizzazioni strumentali: sono dei mezzi per raggiungere un fine perseguito¹¹.

È facile che io colga Pietro, il mio amico, quale strumento tra gli altri strumenti: nulla di più immediato, dal momento che per me è più semplice indagare ed interpretare l'azione dell'altro-oggetto piuttosto che la mia, in quanto compiuta dal me-soggetto. In aggiunta, coglierò Pietro non solo quale strumento tra gli altri, ma come uno strumento al modo degli strumenti, ovvero una *macchina-strumento*, capace di raggiungere fini prestabiliti grazie all'uso di particolari strumenti. Questa è l'immagine che il mio amico mi offre di sé e che, senza rendermene conto, faccio mia.

Arrivo, perciò, a cogliermi quale strumento, in prima persona, al pari di quanto osservato in Pietro. Il mondo, in questo modo, si profila quale insieme di *machines-outils* agenti in vista di fini specifici e che, a loro volta,

¹⁰ Ivi, p. 378.

¹¹ Ibidem.

sfruttano utensili utili al raggiungimento degli stessi. Insomma, i rimandi necessari così individuati, risulterebbero infiniti ed intricati al punto da costituire catene strumentali che, all'infinito, finirebbero per perdere senso, prive di un "punto zero di orientamento".

In ogni caso – e questo è l'importante – venendo al mondo in quanto per-sé, il mondo mi si manifesterà, non solo in quanto sfondo, ma anche in quanto indicazione di atti da compiere, a partire dagli utensili presenti, che a loro volta rimandano ad altri atti, e così via. I rimandi all'azione, e dunque al futuro, promessi dalle cose-utensili, non sono certo rimandi significanti per altri strumenti: questi fanno riferimento ad una *clé*, che unica è in grado di leggerli.

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*¹².

Questo strumento che *io sono* non va inteso quale risultato di un adattamento al mondo e agli strumenti, quanto un adattamento originario che individua me stesso nel mezzo di una contingenza assolutamente necessaria. Precisamente, questo è ciò che il filosofo definisce in più occasioni "l'adattamento che io sono".

Mettendo, dunque, da parte la conoscenza del corpo di altri, il nostro corpo possiamo percepirlo in due modi differenti: il corpo *conosciuto*, oggettivato, *agito* – ma sappiamo già che un corpo simile si presenta ottuso ad ogni tipo di indagine compiuta dalla riflessione che autenticamente voglia coglierlo in quanto vivente; il corpo *vissuto*, in quanto dato concretamente e appieno quale disposizione stessa delle cose, a sua volta superantesi verso altre disposizioni.

Volendo sintetizzare quanto finora detto:

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. 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. [...] Solo *in un mondo* può esserci un corpo e una relazione primaria e indispensabile perché questo mondo esista. In un

¹² Ivi, p. 382.

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 fatticità e la condizione di questo riflusso continuo è un continuo superamento¹³.

A questo punto, siamo in grado di stabilire la natura del *corps-pour-nous*. Esso è colto come:

- *Superato*. In questo senso il corpo lo abbiamo definito ricettacolo di dati sensibili, al di là del quale il per-sè, mediante la percezione stessa, è in grado di pro-*iettarsi* verso nuove disposizioni e combinazioni di cose-utensili. Esso appare, dunque, come cristallizzato, ipostatizzato nella sua immobilità¹⁴;
- In quanto “superato”, *passato* della coscienza, che supera i riferimenti sensibili verso un presente che sempre le sfugge in un futuro mai attualizzabile;
- Insieme, *punto di vista e punto di partenza* che io sono e che insieme supero;
- *Necessità della mia contingenza*, della mia fatticità, che si esprime secondo due differenti necessità: io *non ho un corpo*, ma vivendolo e vivendo i sensi, *lo sono*; ma, in quanto lo sono come sempre superato, *non lo sono* perché gli sfuggo attraverso la mia nullificazione;
- *Condizione necessaria della mia azione*, altrimenti, se bastasse desiderare qualcosa per ottenerlo, a nulla varrebbe la distinzione tra desiderio e volontà, sogno e realtà.

Per l'appunto, io sono *di fatto*, in quanto ho un passato, e questo passato immediato mi rimanda a quell'in-se primitivo, sul cui annullamento io sorgo con la *nascita*. Così, il corpo come fatticità è il passato:

Nascita, passato, contingenza, necessità di un punto di vista, condizione di fatto di ogni azione possibile al mondo: questo è il *corpo*, tale è *per me*. Non si tratta affatto di una addizione contingente alla mia anima, ma di una struttura permanente del mio essere e della condizione permanente della possibilità della mia coscienza come coscienza *del* mondo e come progetto trascendente verso il mio futuro¹⁵.

¹³ Ivi, pp. 383-384.

¹⁴ Ivi, p. 384.

¹⁵ Ivi, p. 386.

Riassumendo, il corpo qual è *pour nous* è qualcosa di impercettibile, perché impercettibile è la mia contingenza: esso è *forma contingente* che diviene consapevole del suo essere contingente. Esso è condizione necessaria del mio esistere e, dunque, del mio vivere ed agire. Rimane da vedere, a seguito di quanto detto, cosa sia il *corpo per me*. Io, primariamente, mi avverto quale centro del mondo; ma quale centro del mondo che *vive*. Ecco che, alla prospettiva del corpo “vissuto”, e alla sua natura, si associa un corpo “vivente”. La coscienza, sempre proiettata verso l’altro da sé, non trova definizione nella direzionalità del suo futuro, bensì essa è colta a partire dalla sua *vivenza*, dal suo dirigersi in questo momento verso il mondo. La coscienza, in questo caso, vive in prima persona la sua contingenza, il suo corpo: la vediamo in azione. Essa cessa di essere *coscienza del corpo*, per divenire – come riportato dal filosofo – una coscienza che *esiste il suo corpo*¹⁶.

La coscienza del corpo è paragonabile alla coscienza del *segno*. Il segno, d’altra parte, è dalla parte del corpo, è una delle strutture essenziali del corpo. [...] Ma il segno è ciò che viene *superato verso il significato*, ciò che viene trascurato in favore del senso, ciò che non è mai percepito per sé, ciò al di là del quale lo sguardo si dirige sempre. La coscienza (del) corpo, essendo coscienza laterale e retrospettiva di ciò che è senza doverlo essere, cioè della sua inafferrabile contingenza, di ciò in base a cui si fa scelta, è coscienza non-tetica del mondo di cui è *affetta*. La coscienza del corpo si confonde con l’affettività originaria¹⁷.

L’*affettività*, per come ci viene rivelata, può apparire però in due modi diversi:

- Come affettività già *costituita*: essa implica che la coscienza sia coscienza *di* questo dolore, o *di* questa gioia;
- Come affettività *vissuta* a partire da quella negazione interna alla coscienza che le permette di vivere quanto la affligge in prospettiva di un’*intenzione* futura (per esempio, decido di sopportare il dolore e di affrontarlo con positività; oppure, diversamente, sono intenzionato a respingerlo, non accettandolo).

¹⁶ Ivi, p. 388.

¹⁷ Ibidem.

Nel secondo caso, l'affettività (il dolore sofferto) è trasformato in un *oggetto psichico*: ovvero, in un *male*. Nonostante questo sia colto nella sua passività, Sartre evidenzia che vengono ad esso attribuiti apprezzamenti e valutazioni particolari. Si parla, infatti, del proprio male descrivendolo quale entità che magicamente, in strani periodi, tende a ricomparire, per esempio. Insomma, lo si descrive quasi fosse un'individualità psichica sopraggiungente in determinate situazioni. Tante volte si esprimono anche apprezzamenti: per cui esso appare “sordo”, “piacevole”, “irritante”, “fastidioso”. Detto altrimenti, accade ciò che accade ad una melodia ascoltata per intero, in cui note, pause e ritmi, tutto, si fonde assieme al fine di caratterizzarla ed individuarla¹⁸. Questo è ciò che accade al male, che nel suo palesarsi, scomparire e ritornare, più o meno forte in intensità, si stabilisce come oggetto psichico colto ogni volta nella sua individualità.

A questo punto del discorso possiamo definire il corpo qual è *per me*. La coscienza riflessiva, avendo individuato il dolore quale dolore-oggetto, che, indipendente, assume le sembianze di un oggetto psichico a tutti gli effetti, individua il *male* come qualcosa di diverso dal corpo. Quest'ultimo, di contro, è colto quale matrice entro il quale il primo possa darsi e manifestarsi. Ed il male è *mio* nel senso che è proprio il mio corpo a fornirgli la materia utile al suo dispiegamento. In questo caso, questo corpo che io esperisco, non è un corpo conosciuto, bensì *affetto*. Questo si presenta nelle vesti di un “puro correlativo noematico di una coscienza riflessiva. Lo chiameremo *corpo psichico*”¹⁹. Affettività e corpo psichico si costituiscono e valorizzano assieme: il corpo psichico è, infatti, un corpo *sofferto* dal momento che la riflessione rimanda la coscienza verso quell'in-sé, con l'intento di oggettivarla.

Ecco, dunque, chiarita la natura del corpo per me: esso è un corpo psichico, non vissuto ma sofferto, il cui spazio determina uno spazio senza parti, indifferenziato, per l'appunto psichico. La sua sostanza è il corpo, pur essendo *psiche*.

La carne: il corpo come essere-per-altri, ovvero il punto terzo della corporeità

Con la presenza di Altri che si profila nel *mio* mondo, mi rendo conto che esiste una nuova prospettiva dal quale inquadrare il problema. Abbiamo più

¹⁸ Si riprende l'esempio proposto dal filosofo.

¹⁹ Ivi, p. 396; l'utilizzo intenzionale del corsivo è una scelta di chi scrive.

volte ribadito che il rapporto tra me e l'altro non si annuncia quale rapporto di mera exteriorità: non è un rapporto *tra corpi*. Perché si possa parlare di relazione autentica di reciprocità, occorre partire da una premessa fondamentale: io ho di fronte a me qualcosa che è altro da me, ovvero un *non-me* e, non solo, un altro corpo. La negazione di partenza è quella negazione interna, presupposto imprescindibile della dimensione fenomenologica dell'intersoggettività.

Questo *non-me* mi scruta, mi osserva (si ricordi, a tal proposito, il noto esempio della vergogna riportato da Sartre): sono un oggetto per questo osservatore. Proprio a partire dalla percezione che il soggetto fa di sé, in quanto guardato e oggettivato da altri, fa apparire l'altro, a sua volta, nella sua ipseità di oggetto a sua volta guardato.

Abbiamo, in questo modo, evidenziato che le strutture del mio essere-per-altri sono identiche a quelle dell'essere d'altri per me. E dal momento che ancora non ho incontrato il mio corpo "in carne ed ossa", partirò dal corpo d'altri che offre il riflesso di ciò che sono per altri, ovvero un *oggetto-corpo sui generis*. Ma procediamo con ordine.

Il corpo d'altri è ovunque presente nell'indicazione stessa che ne danno le cose-utensili, in quanto esse si rivelano come utilizzate da esso e da esso conosciute. La sala in cui attendo il padrone di casa mi rivela, nella sua totalità, il corpo del suo proprietario: questa poltrona, è la poltrona-dove-egli-si-siede [...] Così è disegnato da ogni parte, e questo disegno-oggetto; un oggetto può venire ad ogni momento per riempirlo della sua materia. Ma c'è il fatto che il padrone di casa "non è là". È *altrove*, è *assente*²⁰.

Innanzitutto, siamo di fronte ad un nuovo centro di riferimento che, al contrario di altri utensili e strumenti, può anche essere assente. Il fatto che *Autru* sia un *essere-altrove-nel-mio-mondo*, non significa che i rimandi cessino di esistere. L'assenza, infatti, si profila quale struttura, al pari della presenza, dell'*esserci*. Il suo essere-altrove significa che altrove questo riferimento esiste ed ogni cosa me lo annuncia, pur non essendo presente. In questo senso, si può parlare, anzi si deve, di fatticità e contingenza: l'altro è sempre in situazione.

In secondo luogo, quando l'altro appare sullo sfondo come "questo che posso guardare, cogliere, utilizzare direttamente"²¹, mi si rivela qualcosa

²⁰ Ivi, p. 401.

²¹ Ivi, p. 402.

di diverso. L'altro, infatti, è più che in-sé: è un per-sé, che vive ed agisce concretamente attraverso il suo per-sé e che appare oggettivato in un coagulo di contingenza. Esso è, dunque, ciò che mi si offre nella sua esistenza immediata:

il corpo d'altri è il fatto puro della presenza d'altri nel *mio* mondo come un essere-là che si traduce con un essere-come-questo. Così, l'esistenza stessa d'altri come altri-per-me implica il fatto che esso si manifesti come strumento che possiede la proprietà di conoscere e che questa proprietà di conoscere sia legata a un'esistenza qualsiasi oggettiva²².

Il corpo d'altri come esprime questa sua esistenza immediata? La sua stessa apparizione è rivelazione del *gusto* con cui lui stesso coglie la sua esistenza in quanto contingente. E poiché l'altro *c'è*, ed è in grado di oggettivarmi, nel tentativo disperato di superare quell'apprensione della contingenza che egli è, possiamo concludere che questo Altri ha un corpo. "Ciò che è gusto di sé per altri diventa per me *carne d'altri*"²³.

Il corpo di Altri per me, dunque, non è un oggetto con il quale intrattengo relazioni di esteriorità: se fosse così, questo sarebbe colto quale corpo morto, ovvero avremmo a che fare con un *cadavre*. Il filosofo definisce *chair*²⁴ il corpo di altri con il quale mi relazio. Questa è altresì definita come la contingenza pura della presenza di Altri.

È ordinariamente velata dai vestiti, dalla truccatura, dal taglio dei capelli o della barba, dall'espressione ecc. ma, se si ha a che fare a lungo con una persona, viene sempre un istante in cui tutti questi veli si disfano e io mi trovo in presenza della *contingenza pura della sua presenza*; in questo caso, sul viso o su altre membra del corpo ho l'intuizione pura della carne. Questa intuizione non è solamente conoscenza; è l'apprensione affettiva di una contingenza assoluta²⁵.

Vi è dunque differenza tra il cadavere, inteso quale corpo tra le cose, e la *carne*, descritta quale contingenza pura della presenza dell'altro? Certamente. La carne di altri, lungi dall'essere ridotta ad un pezzo di corpo, esprime al

²² Ivi, p. 403.

²³ Ibidem.

²⁴ Per ulteriori approfondimenti, si veda: R. Barbaras, *Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant*, pp. 279-296, in *Sartre et la phénoméologie*, ENS Éditions, Lyon 2000.

²⁵ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit. p.403.

contrario il corpo dell'altro, la sua presenza *in situazione*. Essa esprime l'unità sintetica che l'altro è per me. Mentre il corpo morto è solo un segno altrettanto morto, muto ed incapace di esprimersi a partire dal mondo e privo di trascendenza, il corpo d'altri è il *significante*. Esso è significato capace di condensare, in un punto spazio-temporale, ciò che Altri è in quella circostanza, ovvero oggettivazione di un movimento di trascendenza. L'*unità sintetica* espressa dal concetto di carne d'altri è facilmente intuibile se si fanno due considerazioni:

1. Il corpo d'altri non è mai concepito una volta per tutte, (al contrario di ciò che avverrebbe per un corpo morto), dal momento che per coglierlo si deve procedere sempre dal *fuori* da esso, nello spazio e nel tempo, fino a esso: è il mondo ad annunciare ciò che esso è;
2. Non concepisco mai *un* braccio che-si-muove ed agisce se non a partire dalla *promessa* e dal fine che il gesto esprime; in questo modo, non coglierò mai prima *una mano* e poi *un bicchiere*, come dice Sartre, ma coglierò subito il tutto che determina l'ordine dei movimenti.

Questa totalità sintetica che noi cogliamo tramite l'altro, o meglio, tramite la carne dell'altro, questo che è *corpo-più-che-corpo*, non è che *vita e azione* in quanto ad esse rimanda e, a partire da esse, è determinato.

Il quasi-corpo: il corpo come essere-per-me-attraverso-altri, ovvero il punto ultimo della corporeità

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 altri*, altri 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 fatticità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo²⁶.

Con l'apparizione dello sguardo di altri ho la rivelazione del mio essere in quanto reso oggetto da altri. Per cui, sono di fronte ad un *me-oggetto*, alla mia

²⁶ Ivi, pp. 411-412.

trascendenza in quanto trascesa. In particolare, sento che Altri mi raggiunge nella mia fatticità e contingenza, ovvero nel mio corpo: è, dunque, nel mio *essere-là*, continua il filosofo, che vengo raggiunto e cristallizzato.

Tuttavia, questo mio *essere-là* non lo colgo solo in quanto cristallizzazione della mia contingenza; piuttosto, avverto di essere un oggetto che, non sussistendo da sé e per sé, esiste *per* qualcun altro. Ecco che questa riduzione cui altri mi costringe, assomiglia ad una fuga da me verso un essere-in-mezzo-al-mondo. In questo senso, ciò che io incontro di me tramite lo sguardo d'altri, altro non è che una fuga verso l'esterno. Scopro che il mio corpo, reso oggetto da altri, non è né il mio corpo conosciuto, né il mio corpo vissuto. Ottengo un'immagine vuota di qualcosa, che contingente, annulla la sua stessa contingenza superandosi continuamente verso il fuori, in una dimensione di fuga che mi sfugge continuamente. “La profondità d’essere del mio corpo per me è quel continuo *di fuori* del mio *di dentro* più intimo”²⁷.

In quanto l'altro è sempre presente – e questo è un fatto fondamentale – il mio *essere-là*, in quanto oggettivato, è ugualmente sempre presente. In particolare, il mio corpo è *là* non solo in quanto punto di vista che io sono, ma soprattutto come punto di vista sul quale vengono presi *altri* punti di vista: il mio è un corpo deflagrato, che mi sfugge da tutte le parti. La mia fatticità si perde, dunque, all'infinito e la mia contingenza si moltiplica. Non vi è più *un* corpo, bensì un corpo ambiguo perché multiplo ed insieme unitario: siamo di fronte ad un *quasi-corpo*. “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”²⁸. Il mio corpo, in quanto *aliéné*, appare quale *essere-organo-sensibile-percepito-da-degli-organi-sensibili*: questo comporta la distruzione e lo svanimento concreto del *mio mondo*, che come il mio corpo, sfugge verso altri.

Questo è ciò che accade ogni qualvolta si viva l'esperienza della *timidezza*. “Sentirsi arrossire, sentirsi sudare” sono delle espressioni utilizzate da chi è imbarazzato per spiegare il suo stato. Sebbene le azioni indicate, in quanto riflessive, sembrano concretamente descrivere lo *stato* del proprio corpo, in realtà descrivono il corpo qual è per altri. Il filosofo prosegue evidenziando che, l'imbarazzo che il timido prova del suo corpo, in realtà non sussiste quale imbarazzo del *suo corpo*. È, piuttosto, il suo corpo qual è per altri che lo imbarazza. Qui l'imbarazzo, diversamente dalla vergogna, è più

²⁷ Ivi, p. 412.

²⁸ Ivi, p. 413.

sottile perché “ciò che mi disturba è assente”²⁹. Ebbene, quello che il timido cerca di fare, avendo di fronte l’altro, è quello di raggiungere il *suo* corpo, di dominarlo, di servirsene come strumento “per dargli la forma e l’atteggiamento conveniente”. Ma il suo corpo, qual è per altri, è fuori portata. Continuerà ad agire “alla cieca”, senza mai sapere se ha colpito il suo bersaglio. “Quando egli desidera *di non avere più corpo*, di essere *invisibile* non è il-suo-corpo-per-lui che vuole annichilire, ma l’impercettibile dimensione del corpo-alienato”³⁰. Infatti, il timido riconosce la vanità e l’inutilità dei suoi tentativi. Per questo è portato a cancellare il suo corpo. Questo avviene perché al corpo d’altri attribuiamo una realtà diversa dal corpo-per-noi. Ci sembra, infatti, che l’altro riesca a compiere qualcosa di cui noi non siamo capaci: “vederci come siamo”. In questo caso è il linguaggio a rivelarci le strutture del nostro corpo qual è per altri, rassegnandoci a vederci attraverso lo sguardo degli altri. La riflessione, ha permesso di divenire coscienti della nostra fatticità in quanto superabile; essa aveva raggiunto quel corpo che abbiamo definito *psichico*. Ora, a seguito di questo nostro “commercio con altri”, aggiungiamo, a quel corpo psichico, un nuovo strato: le conoscenze di altri del mio corpo.

Invece di *vivere* questa alienazione, la ammantiamo di concetti.

Ed è ciò che avviene nel caso di *quel* “dolore fisico” che, costituito primariamente in male dal *corpo sofferto*, diviene ora *malattia*. La malattia – malattia psichica, ben inteso – è differente dalla malattia descritta dal medico: essa è uno *stato* e non un insieme di dati di fatto (sintomi). Il male di cui soffro, ora lo conosco perché lo esamino nella sua dimensione del per altri e, il mio esame, si impregna del sapore che il linguaggio utilizza. “Per mezzo dei concetti d’altri io *conosco* il mio corpo”³¹.

Questo stato di malattia, quindi, mi sfugge. Si rileva ogni tanto, ma rimane fuori dalla *mia* portata: solo altri sono in grado di svelarlo, diagnosticarlo. “[Il corpo così inteso] è quindi nella sua natura profonda un puro e semplice *essere per altri*”³².

Considerazioni finali

Dopo aver passato in rassegna le dimensioni ontologiche che caratterizzano la corporeità, Sartre individua nel corpo il punto di congiunzione tra l’*essere-*

²⁹ Ivi, p. 414.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ivi, p. 416.

³² Ivi, p. 417.

per-sé, ovvero la coscienza, e il mondo. L'intento, al pari di molti altri tentati dalla fenomenologia, è quello di restituire un'immagine olistica del legame inscindibile tra l'*io-soggetto* e il mondo, capace di garantire unitarietà e reciprocità tra le due istanze. Il filosofo è riuscito nel suo intento? Appurando l'esistenza della dimensione dell'*essere-con*³³ in quanto dimensione connaturata al soggetto empirico, il filosofo è riuscito a rendere al meglio il rapporto indissociabile che sussiste tra l'*io* e il mondo?

Sebbene in questa sede si intenda valutare positivamente la riflessione fenomenologica e le analisi teoretiche portate avanti dal filosofo sul tema della *corporeità*, a ben guardare, l'obiettivo proposto sembra raggiunto solo in parte.

Nell'interrogare il *fenomeno dell'essere e*, parimenti, l'*essere del fenomeno*, il francese individua la natura della coscienza (*per-sé*) relata alla realtà fenomenica (*in-sé*). La salda relazione di reciprocità tra le due istanze è resa inscindibile dalla natura separante della stessa, capace di frapporre tra le due realtà uno *spazio* ambiguo, perché fisico ed ontologico allo stesso tempo, assolutamente necessario. La relazione *io-mondo* è possibile, infatti, solo perché garantita dalla *separazione* che sussiste tra il primo termine ed il secondo termine del rapporto.

Separazione che, a questo punto del discorso, sembra però presentarsi in due modi diversi.

In primo luogo, vi è quel nulla che, posto tra il soggetto e l'oggetto, costituisce lo spazio vitale, per così dire, in cui l'essere della coscienza possa effettivamente darsi e mostrarsi per ciò che è. Quest'ultimo, infatti, sappiamo essere *fatticità* – questo aspetto caratterizza il suo essere piantato con i piedi per terra – e, allo stesso tempo, *trascendenza*. “Trascendenza” che può esplicarsi solo a patto che quel vuoto sia garantito. Il vuoto, in questa accezione, si presenta come un *nichtiges Nichts*³⁴ – un *niente che nientifica* – dal momento che si profila come quello spazio in cui la coscienza, rapportandosi con l'*in-sé* e nella disperata corsa a far sua la pienezza d'essere

³³ Si badi, il significato sotteso a questa dimensione ontologica della coscienza non è lo stesso indicato da Heidegger; il *Mitsein* heideggeriano sottende, a detta di Sartre, un legame solidaristico tra le coscienze, per lui assolutamente impensabile, pena l'invalidazione della dimostrazione con la quale prova, ed in parte ricostruisce, l'esistenza dell'altro a partire dalla fondamentale *negazione interna* che sola riesce autenticamente a porre l'*io* di fronte ad un altro-*io*, la cui natura è simile alla *mia*, ma la cui individualità contrasta la *mia*.

³⁴ Per un maggiore approfondimento, si veda quanto esposto in M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea, da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi editore, Modena 2022.

che non la caratterizza, trascende per l'appunto la sua situazione, muovendosi intenzionalmente verso l'esterno, verso il mondo. Questa corsa, sempre tentata, ma che mai realizza il suo intento, è continuamente posta in essere dal soggetto che, *trascendenza mai trascesa*, non riesce ad identificarsi finitamente in qualcosa.

Al vuoto assoluto così descritto, e presentato in tutta la sua evidenza dal filosofo, si accosta un vuoto *qualitativamente* diverso.

La separazione, cui si fa cenno, deve necessariamente permettere, come si diceva, una relazione d'essere tra i due termini; relazione d'essere che, difficilmente, può però sperare di poggiare i piedi sul nulla assoluto.

A rendere meno nullo quel vuoto interviene, come si è visto, un'entità terza che garantisce l'unione e la reciprocità tra mondo e coscienza: il corpo.

Il corpo, o meglio la *corporeità* presentata e descritta dal filosofo nelle sue tre dimensioni d'essere fondamentali – e che noi abbiamo proposto quali gradi ideali di corporeità, individuando, tra gli altri, un grado zero di corporeità, il *cadavere*, che in quanto tale è praticamente nullo perché privo d'essere – viene presentato ambiguo nella sua natura. Esso, infatti, si presenta polivalente e multiplo nel suo essere, dal momento che sono diversi i volti con i quali si presenta alla coscienza in quanto *conosciuto* e in quanto *vissuto*. La comparsa del corpo quasi fosse un *coup de théâtre* sembra rendere, ad un certo punto, quel vuoto, meno vuoto. Quel “niente”, dunque, si entifica e da apertura nulla diviene un tutto colmo di mondo?

A questo punto del discorso occorre essere attenti a non fraintendere quanto si suggerisce: non si sta affermando che quel vuoto sparisca del tutto o si annulli. Quel nulla, che sembrerebbe colmato dalla presenza di *un* corpo, finisce per dispiegarsi in rivoli diversi per via della separazione interna che caratterizza quest'ultimo. È, dunque, un vuoto che ad un certo punto sembra riempirsi di qualcosa, palesandosi, allo stesso tempo, nei termini di una vacuità mai pienamente estinguibile. Un vuoto, dunque, *non* vuoto e comunque nullo.

Di primo acchito, quanto detto potrebbe suonare assurdo e paradossale. Ebbene, è necessario ripensare al corpo diviso nella sua molteplicità di corpi per evitare fraintendimenti.

Quest'ultimo, prendendo in prestito, forse impropriamente, un'immagine alla matematica, si presenta quale sommatoria delle diverse componenti che ad esso ineriscono. Sommatoria che, però, non permette di individuare alla fine *un* elemento la cui unità sia data dalla somma delle parti. Un'addizione, dunque, tra parti frazionarie di quell'*unità-corpo* il cui risultato, diversamente da quanto ci si aspetterebbe – perché unità totale e

complessa è il corpo con cui ci sembra di relazionarci – non fa 1, ma 0. Perché accade questo? Perché il corpo non esaurisce completamente la funzione di relazione tra la coscienza e il mondo, volto all’annullamento di quella separazione di cui si diceva prima. Quest’ultimo, infatti, costituisce solo *una* dimensione – quella corporea appunto – di una coscienza che è per sua natura trascendente rispetto alle stesse circostanze che, orteghianamente, la *circostanziano*.

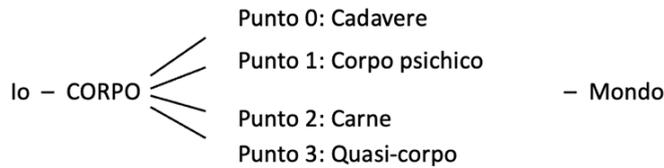
Inoltre, fatto non meno importante, il corpo, individuato da Sartre, non è *un* corpo, bensì si presenta scisso in tre componenti, che mai colte nel loro insieme, presentano tra loro spazi incolmabili di qualcosa di indefinito che le separa.

Se dunque vogliamo riflettere sulla natura del corpo, bisogna stabilire un ordine delle nostre riflessioni che sia conforme all’ordine dell’essere: non possiamo continuare a confondere i piani ontologici, e dobbiamo esaminare successivamente il corpo come essere-per-sé e come essere-per-altri; e per evitare delle assurdità del genere della “visione capovolta”, entreremo nell’ordine di idee che questi due aspetti del corpo, essendo su due piani d’essere differenti e non comunicanti, sono *irriducibili*³⁵.

Il corpo, così inteso, entità ibrida tra il soggettivo e l’oggettivo, conosciuto e vissuto insieme, non può, per sua natura, garantire un tutt’uno in cui le varie parti individuate appartengano a piani ontologici diversi e non sovrapponibili. In questo senso, la coscienza, non solo è impossibilitata per sua natura, come si ricordava, ad abbracciare pienamente l’in-sé del “fenomeno corpo”, pena la perdita della trascendenza che caratterizza il suo essere, ma è doppiamente impossibilitata perché non ha alcun *corpo totale* da abbracciare, se non *una totalità di corpi* che garantisce unitarietà alla dimensione corporea, ma *non* unicità. Ai due termini “io” e “mondo” si aggiunge, dunque, il corpo, o meglio, i *corpi* del soggetto.

Per rendere con un’immagine efficace quanto detto sin ora, proponiamo uno schema che riassume la visione sartriana:

³⁵ J.P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit. p. 362; l’utilizzo intenzionale del corsivo è una scelta di chi scrive.



Alla domanda che si poneva all'inizio, ovvero se una relazione così descritta fosse capace di garantire unitarietà e reciprocità tra le due istanze, ci sentiamo di rispondere, come d'altronde si anticipava, che non sembra garantita.

Quanto meno, non dal corpo. Come, infatti, far interagire un io dotato di un corpo indefinito con un mondo definito, la cui caratteristica è quella di esprimersi, stando così le cose, con un linguaggio d'essere completamente differente rispetto a quello della coscienza? Sartre, il cui intento era sfuggire il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, finisce, difatti, per trovare un ponte tra le due, ma un ponte non praticabile e, dunque, non percorribile. Lo iato, incolmabile per definizione, tra la coscienza e il mondo oggettivato, sembra ad un certo punto meno vuoto, grazie al corpo, e meno spaventoso; vuoto che poi, però, risulta colmato da un corpo che, alla fine, sfugge, al pari della coscienza cui è legato, sempre se stesso.