

Corpo e Spazio: Husserl, Merleau-Ponty, Lacan

I.

Mentre per Freud lo spazio è la proiezione esterna del carattere originariamente esteso della psiche, della sua suddivisione in parti (sistemi nella prima topica, province nella seconda) esterne l'una all'altra, e il corpo, stornato, attraverso il lavoro della pulsione, dai bisogni elementari della vita, funziona solo come una macchina celibe finalizzata al godimento, per Husserl al contrario è l'estensione ad essere una determinazione secondaria, riferibile infatti alle sole cose materiali, di una spazialità originaria che, estendendosi anche alle cose animate in generale, quelle dotate cioè di un corpo vivo [*Leib*], rende conto della possibilità che la psiche, cioè l'ineteso in quanto tale, abiti un corpo senza che questo la riduca a qualcosa di frammentabile e suddivisibile¹.

Le stesse espressioni usate da Husserl in queste prime pagine di *Ideen II* dedicate alla costituzione della natura materiale sono inequivocabili: dal momento che tutto il problema consiste nel chiarire «come le determinatezze psichiche che spettano alla realtà animale ottengano una necessaria determinatezza spaziale in un modo completamente diverso (dalle cose meramente inanimate), attraverso il fondarsi dello psichico nel materiale», non si potrà parlare dell'estensione come di qualcosa di separato dalla spazialità, ma bisognerà riferirsi in primo luogo ad una «estensione spaziale o meglio corporea di una cosa» e in seguito intendere con queste formule «la corporeità spaziale che inerisce alla sua (della cosa) concreta compagine essenziale, esattamente nel modo in cui le inerisce, nella sua piena determinatezza»².

Da questo punto di vista Cartesio ha ragione solo in parte: se è vero infatti che l'estensione «è un attributo essenziale della cosa materiale, che, proprio per questo, si dice anche semplicemente corporea, in contrapposizione all'essere psichico o spirituale che, nella sua spiritualità come tale, non ha un'*extensio*, e anzi la esclude per essenza», ciò tuttavia, precisa Husserl, vale solo per la natura intesa «nel primo senso (quello materiale) rispetto alla natura nel secondo senso (l'animale)», senza contare il fatto, di per sé risolutivo di tutta la questione, che «l'attributo essenziale e più comprensivo dell'essere materiale non è la mera estensione bensì la materialità, la quale, in se stessa, richiede sia un'estensione spaziale sia un'estensione temporale»³.

In realtà non si dà una percezione dell'estensione in quanto tale: le cose si danno originariamente nella loro determinatezza spaziale e temporale e solo in seconda battuta si può isolare l'estensione come tratto caratteristico delle sole cose materiali. Non solo quindi l'estensione è immediatamente spaziale e temporale, ma nemmeno è isolabile rispetto alle qualità sensibili che accompagnano la percezione di una cosa; la distinzione fra qualità primarie e qualità secondarie, oggettive e soggettive, che risale a Galilei e su cui Cartesio fonda la differenza concettuale fra *res extensa* e *res cogitans*, è smentita dalla legge elementare della percezione secondo la quale solo a forza di astrazione si possono separare l'estensione ed il colore che al contrario vanno necessariamente insieme: una porzione di estensione sarà sempre colorata e un colore coprirà sempre una porzione di estensione.

Con una formula azzardata ma efficace si può dire che «qualsiasi qualità corporea di una cosa "riempie il corpo spaziale"», che «in essa la cosa si diffonde, riempie la sua corporeità

* Università di Salerno

¹ Sulla tesi freudiana del carattere esteso della psiche mi permetto di rinviare ai miei Moroncini (2006) pp. 561-588 e Moroncini (2017), pp. 299-310.

² Husserl (2002), p. 34.

³ Ivi, p. 33.

(estensione)». Se il corpo è esteso ciò non vuol dire che esso sia come un punto nello spazio vuoto di cui si può calcolare la posizione esatta che vi occupa in base agli assi delle ascisse e delle ordinate che formano il piano cartesiano, ma che esso è il risultato dell'estendersi, del diffondersi, di una qualità sensibile che, riempiendolo, lo fa divenire spazio. Quest'ultimo non è un contenitore vuoto che di conseguenza si può suddividere, frazionare, a piacere e in cui corpi già costituiti occupano singole porzioni di estensione; lo spazio fa tutt'uno con l'estensione corporea che a sua volta è la diffusione, l'espansione di una qualità sensibile primaria o secondaria.

Con espressioni che di primo acchito sembrano smentire quanto va affermando ma che testimoniano soltanto della difficoltà di restituire attraverso il linguaggio il vissuto fenomenologico, Husserl dichiara che se non si può considerare «l'estensione come una mera frazione dello spazio, per quanto in ciascun punto temporale della durata cosale coincida con una frazione del genere» è perché «per essenza, né lo spazio né un suo frammento può muoversi»; lo spazio «non può mai presentare una lacuna, cioè un punto vuoto di spazialità, un punto che possa riempirsi soltanto quando vi si introduca qualche cosa». Lo spazio, da questo punto di vista, è «assolutamente "rigido", le sue "parti" non sono "estensioni" nel senso che abbiamo definito, né sono "corpi", per esempio corpi rigidi nel senso della fisica»⁴. Se fosse l'estensione, l'*extensio* cartesiana, a definire lo spazio, allora quest'ultimo potrebbe cambiare di posizione nel senso che sue porzioni distaccate fra di loro e esteriori l'una all'altra si potrebbero muovere a piacimento lungo gli assi, e insieme che fra una porzione e l'altra ci potrebbero essere punti senza spazio, punti vuoti che diventerebbero spazio solo se vi si introducesse qualche cosa, ad esempio i corpi solidi di cui parla la fisica. Dire allora da parte di Husserl che lo spazio è "rigido" non significa non pensarlo più come qualcosa di qualitativo e di dinamico, il risultato della forza di espansione delle qualità sensibili, un campo di interconnessioni e di trasformazioni, ma semplicemente che esso non si lascia frazionare, ossia ridurre a cosa estesa.

Soprattutto lo spazio è localizzazione, si distribuisce in luoghi, centri da cui si origina il movimento della spazialità. Questa considerazione è legata a filo doppio con il fatto che fra gli oggetti naturali un posto preminente è occupato per Husserl dal corpo animato o corpo vivo, quel corpo che, in particolare nel caso dei soggetti umani, ma il discorso si può estendere a qualunque cosa animata in generale, si trova legato intimamente ad una psiche. Così, ancora una volta, se è vero che l'estensione deve essere considerata una «forma essenziale e caratteristica dell'esistenza dell'essere materiale e fisico», un suo attributo essenziale, ciò vale tuttavia solo per «la cosa meramente fisica, ma non per la cosa in senso pieno»⁵. In primo luogo perché la cosa in senso pieno, come già si è visto, non si definisce soltanto attraverso l'estensione spaziale ma anche tramite la determinazione temporale. In più il corpo vivo presenta una caratteristica speciale: ciò che attribuiamo ad esso dobbiamo attribuirlo anche agli uomini, ai soggetti psichici, che abitano quel corpo. Se è vero che «gli uomini e gli animali hanno una loro posizione nello spazio, si muovono in esso come se fossero mere cose fisiche», noi possiamo anche spiegare questo strano fatto affermando che lo «fanno "in virtù" dei loro corpi vivi»⁶. Ma ciò non significa che a camminare, passare per la strada, viaggiare in macchina, abitare in campagna o in città, siano solo i corpi e non gli uomini stessi. In realtà fra ciò che fanno gli uomini e ciò che fanno i corpi vivi non esiste nessuna differenza, sebbene gli uomini facciano tutto quello che fanno – camminare, viaggiare in macchina, abitare in campagna o in città – solo in virtù dei loro corpi vivi.

Esistono, insomma, delle «proprietà del corpo vivo, come il peso, la grandezza e simili, che noi attribuiamo agli uomini, ma con la piena consapevolezza del fatto che essi ineriscono propriamente soltanto al corpo vivo materiale»⁷. Così quando mi attribuisco un luogo – sono qui e voglio andare

⁴ Ivi, pp. 34-35.

⁵ Ivi, p. 36.

⁶ *Ibidem*. Su questo punto mi permetto di rinviare a Moroncini (2002), pp. 260-276.

⁷ Ivi, pp. 36-37.

là - «questo luogo è anche il luogo del mio corpo vivo»⁸, giacché a spostarsi nello spazio, da qui a là, è il mio corpo vivo e non sono io.

O invece l'essere in un luogo, l'essere localizzato, mi appartiene in un modo più originario e essenziale? Riprendiamo le mosse dalla considerazione che «gli oggetti della natura, intesa nel secondo e più ampio senso, presi nella piena concrezione, sono realtà animali, che si caratterizzano come corpi vivi animati». Questi corpi, a loro volta, «comportano – è questo l'elemento nuovo – accanto alle determinazioni specificamente materiali, anche altri e nuovi sistemi di proprietà, quelle psichiche». Tali proprietà appartengono in proprio al «corpo vivo in questione» che, appunto per questa ragione, si deve definire come «“corpo vivo” per una psiche, oppure per uno spirito»⁹. Queste proprietà d'altronde non sono materiali, non hanno cioè estensione, pur riguardando un oggetto come un corpo vivo che presenta anche un lato materiale e fisico.

La difficoltà è di conseguenza la seguente: da un lato sia gli uomini che gli animali «hanno corpi vivi materiali e per questo hanno una spazialità e una materialità», dall'altro però essi, in quanto dotati di proprietà psichiche, «non sono materiali e, per questo anche presi come totalità concrete, non sono realtà materiali in senso proprio», vale a dire che mentre «le cose materiali sono frammentabili, parallelamente all'estensione che appartiene alla loro essenza, gli uomini e gli animali»¹⁰ non lo sono affatto. La contraddizione, come si vede, sembra giocare nel rapporto fra l'avere e l'essere: gli uomini e gli animali hanno un corpo vivo e di conseguenza spazialità e materialità, ma non sono cose materiali. Forse la soluzione (se soluzione c'è) sta nel fatto che un corpo vivo non lo si ha, ma lo si è, e se lo si è e non lo si possiede come un oggetto materiale, allora si è anche quella spazialità che gli inerisce per essenza: «gli uomini e gli animali, conclude Husserl, sono (corsivo mio) localizzati spazialmente» e persino «la loro dimensione psichica, perlomeno in virtù del suo essenziale fondarsi nella dimensione corporea, si ordina nello spazio»¹¹. Psiche è corpo, direbbe Nancy¹², e di conseguenza si spazializza e localizza, ma non è estesa. Pur di non attribuire allo psichico l'attributo dell'estensione che per lui coincide con la materialità e la fisicità, Husserl arriva a sostenere – ed è una prestazione filosofica visionaria e iperbolica – che anche lo psichico, sebbene in un modo per ora poco chiaro, «possiede qualcosa come una diffusione [*Ausbreitung*]], e diffondendosi come una qualsiasi qualità sensibile, riempie un corpo, diviene un corpo e in tal modo si spazializza e si localizza. Si fa luogo spaziale che estendendosi (ma non nel senso dell'*extensio*) genera altro spazio, origina la spazializzazione in generale.

2.

Fra gli effetti più sconvolgenti della prestazione dell'epoché fenomenologica, vale a dire della messa fra parentesi di ogni riferimento alla realtà degli oggetti della percezione e del pensiero, di ogni loro assunzione come dei meri “dati di fatto”, per concentrare invece l'attenzione solo sul contenuto eidetico del vissuto intenzionale, sul lato delle essenze, va sicuramente posta in primo piano l'impossibilità di distinguere immediatamente, al livello appunto della percezione, il fantasma di una cosa dalla cosa nella sua materialità. Ci convinciamo con facilità, scrive Husserl, che l'essenza della cosa materiale in generale implichi «per principio le possibilità del moto e della quiete, della modificazione qualitativa e dell'immodificazione». Le cose si muovono e/o si fermano, si trasformano e/o restano quel che sono, e anche nel caso che restassero immote e immodificate non per questo cesserebbero in linea di principio d'essere mobili e modificabili. Tuttavia, nulla vieta che ci si formi nell'intuizione l'idea di una cosa «assolutamente immutata», fosse pure nient'altro che un «caso limite ideale». Ed è a questo punto che, procedendo da questa idea e attenendoci alla cosa per sé, prescindendo dal suo contesto (l'insieme delle sue determinatezze spaziali e temporali e quello delle sue proprietà materiali e fisiche), noi ci accorgiamo di non disporre «di nessun mezzo

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, pp. 37-38.

¹² Cfr. Nancy (1995), p. 21.

per distinguere l'essenza della cosa dall'essenza di un vuoto fantasma [*Phantom*]] e che tutto ciò che della cosa eccede il suo fantasma «non può giungere per noi a vera datità»¹³, vale a dire non ci si mostra in carne ed ossa.

Per ragioni che sono strutturali e che quindi sorpassano di molto specifiche correnti filosofiche e determinati stili di pensiero, quando in gioco è la comprensione rigorosa dell'attività psichica, e ancor di più quando la psiche in questione è di per se stessa corpo, estensione spaziale come dice Husserl, è inevitabile, per illustrarne il funzionamento, il ricorso ad un qualche congegno meccanico, ad uno strumento all'apparenza ausiliario e neutro, ad un apparecchio, insomma a un "apparato". Quello usato da Husserl è lo stereoscopio. Quando usiamo questo strumento che ci permette di avere una visione tridimensionale, vale a dire spaziale, di immagini che invece sono disegnate su superfici a due dimensioni, ciò che percepiamo è «un mero fantasma»: noi vediamo un «corpo spaziale» su cui si possono porre domande ragionevoli che riguardano la sua forma e il colore, il carattere ruvido o liscio della sua superficie, domande alle quali è possibile trovare una risposta in ciò che si vede; se invece volessimo sapere se quel che vediamo «sia pesante o leggero, elastico o magnetico», queste domande non avrebbero alcun senso perché non troverebbero alcun appiglio nei dati della percezione. Manca nel caso della visione stereoscopica «l'intero gruppo delle determinazioni materiali», ma non perché resterebbero indeterminate o in sospeso come nel caso in cui non fossimo in grado di sapere se la faccia nascosta dell'oggetto che abbiamo davanti abbia lo stesso colore di quella che ci si manifesta, bensì perché nel caso in questione «nell'apprensione non sono rappresentati gruppi essenziali di note caratteristiche, in particolare i gruppi della materialità specifica». Se è per essenza che i dati della materialità vengano a mancare nella stereoscopia o nella percezione del fantasma della cosa, lo stesso non si può dire di quelli che attengono alla corporeità spaziale. Sia ad esempio il caso dell'arcobaleno o quello del cielo azzurro o ancora del sole: anche qui vediamo dei corpi nello spazio, corpi riempiti, come tutti gli altri, «attraverso il plenum sensibile che ha un'estensione», e tuttavia corpi che «non equivalgono ancora a una cosa, a una cosa nel senso usuale, una cosa in quanto materialmente reale». Ne deduciamo un principio generale: «qualsiasi cosa sensibile esige per la sua datità, quale elemento fondamentale della sua essenza [...], un simile corpo riempito nello spazio». Definiremo questo elemento appena individuato uno "schema sensoriale" intendendo con esso questa «intelaiatura fondamentale, questa forma corporea ("spaziale"), col plenum che si estende su di essa».

Sulla base, allora, di questa definizione di schema sensoriale si potrebbe sostenere che quella cosa, ipotizzata all'inizio di questo ragionamento, che ci «appare immobile e qualitativamente immutata non ci "mostra" altro che il suo schema, o meglio l'apparenza [*Apparenz*], mentre tuttavia viene appresa come materiale». È vero che la cosa, da questo punto di vista, non «si "mostra", non si presenta al nostro sguardo, non giunge a una datità originale», e tuttavia in una cosa che «fosse "propriamente" data non cambierebbe nulla se l'intero strato della materialità venisse cancellato dall'appercezione». Ciò è dovuto al fatto che mentre «nell'esperienza originale, nella percezione, il "corpo" è impensabile senza una qualificabilità sensoriale», il fantasma, invece, «è dato originariamente e quindi è pensabile senza le componenti della materialità». Né le cose cambierebbero se provassimo a far leva (per riuscire a distinguere fra il fantasma di una cosa e la cosa stessa) sulle modificazioni di luogo e di qualità quali si danno nella percezione: il fatto di considerarle come «decorsi continui dello schema sensoriale» non toglie che anche «i fantasmi possano essere fantasmi che si muovono, che si deformano, che si modificano qualitativamente, nel colore, nella lucidità, nel suono»¹⁴. Vale anche in questo caso la considerazione che la materialità di una cosa può essere «co-appresa e tuttavia non data».

A partire da qui sembra che nel ragionamento di Husserl si operi una svolta. Da un lato schema sensoriale e fantasma diventano la stessa cosa: riferendosi al concetto dello schema e al fatto che

¹³ Ivi, p. 40.

¹⁴ La cosa non cambia se si ha a che fare con lo spettro: «Persino lo spettro (*Gespenst*) ha necessariamente un corpo vivo spettrale. Certamente, quest'ultimo non è una cosa reale e materiale, la materialità che si manifesta è un inganno, ma proprio per questo è un inganno anche la sua psiche e lo spettro nel suo insieme» [Husserl (2002), p. 98].

esso non può più essere limitato alla sola sfera sensoriale, Husserl dopo “schema” scrive fra parentesi “fantasma”¹⁵. Dall’altro il concetto di schema sembra, almeno a prima vista, sdoppiarsi e accanto al primo, lo schema-fantasma sensoriale (che coincide a questo punto con la sola scopia, con la visione), Husserl introduce uno schema tattile: «una cosa percepita ha anche un suo schema tattile, che viene in luce nel suo afferramento tattile». In realtà, come Husserl precisa subito dopo, lo schema resta uno anche se si distribuisce in «tanti strati quanti sono i generi di dati sensoriali che noi vi possiamo trovare, e che si diffondono per tutta l’estensione spaziale che appare come identica, della cosa». C’è un “pieno [voll] schema” che non si può moltiplicare né scomporre. Ciò che si dà è che un unico e medesimo corpo si presenti in un duplice modo, ossia «con una corporeità vista e palpata»: un corpo è colorato per tutta la sua estensione o in maniera uniforme o con colori diversi, ma lo è soltanto nella sua «manifestazione ottica». Nello “spazio tattile” invece non c’è colore: c’è il liscio o l’umido che non possono essere visti ma solo palpato. O al massimo con-visti: ad esempio le nervature presenti su di una superficie permettono di “vedere” il ruvido. Ciò che conta è che il corpo resti identico nonostante i differenti approcci sensoriali e soprattutto che una declinazione dello schema, ad esempio quella tattile, possa presentare qualità della cosa che l’altra è, per essenza, impossibilitata a dare.

Tuttavia questa ulteriore articolazione dello schema sensoriale non risolve la questione del fantasma: se il carattere materiale della cosa continua a non essere dato ma solo co-appreso, la semplice esperienza della cosa, senza alcun riferimento al contesto e alle circostanze, non ci offre «alcuna possibilità di decidere, attraverso una effettiva esibizione, se la cosa materiale esperita sia reale oppure se siamo vittime di un mero inganno e se l’esperito sia un mero fantasma». Per riuscire a distinguerli non resta che prendere la cosa non, come abbiamo fatto finora, «al di fuori del contesto delle cose», vale a dire isolata, ma nella sua dipendenza dalle “circostanze”, nella sua relazione ad un contesto.

3.

Lasciamo il fantasma (salvo a ritrovarlo in seguito nell’aspetto di un arto che, pur mancando, continua a manifestare la sua esistenza a dimostrazione ulteriore che il corpo non sia altro che uno schema o un’immagine), e passiamo al ruolo che la doppia articolazione, visiva e tattile, della percezione ha nella questione della costituzione della realtà psichica a partire dall’esperienza del corpo vivo.

La questione è ancora una volta la seguente: come rendere conto di una cosa materiale, il corpo vivo e animato, che sia allo stesso tempo, e proprio in nome di queste sue caratteristiche, il luogo della diffusione della psichicità quasi quest’ultima fosse una qualità sensibile che si localizza?

In quanto cosa materiale e estesa il corpo [*Körper*] è un oggetto come gli altri – la tastiera di computer con cui scrivo, il leggio che regge il libro da cui cito –, ma in quanto corpo vivo è il nostro corpo, anzi siamo noi – se il corpo si alza e incomincia a camminare sono io che mi sgranchisco un po’. Ma questa distinzione fra *Leib* e *Körper* è, per dirla con un gergo hegeliano, per noi o per sé? Perché se fosse solo per noi la compresenza di corpo e realtà psichica sarebbe, per usare invece un lessico husserliano, solamente appresa ma mai data. Dire che questa distinzione è per sé vuol dire che essa si coglie, è data, attraverso il corpo: il corpo è il luogo in cui si dà per il corpo stesso la differenza fra il corpo come cosa materiale e il corpo come corpo vivo. E ciò è reso possibile dalla costituzione del corpo come cosa materiale: se infatti il corpo non avesse due braccia con annesse due mani, se non fosse la localizzazione delle qualità sensibili, se non presentasse più schemi sensoriali o uno stesso schema fatto di più strati, l’esperienza della differenza non sarebbe possibile.

Prima di percepire le cose esterne, prima di vederle e coglierne la lucentezza o le parti in penombra, prima di palparle e saperne il ruvido o il liscio, il pesante o il leggero, il corpo percepisce se stesso. O per dirlo meglio si percepisce allo stesso tempo come corpo materiale e come corpo

¹⁵ «A questo punto dobbiamo espressamente sottolineare che il concetto di schema (di fantasma) non si limita affatto ad una sfera sensoriale» (Ivi, p. 42).

vivo, e l'una cosa attraverso l'altra. Se l'esperienza cui Husserl fa riferimento è quella ormai classica delle mani che si toccano, in cui quello che conta è che contemporaneamente si percepiscano la mano che tocca, ossia il lato soggettivo, del *Leib* o del *percipiens*, e la mano che è toccata, quello oggettivo, del *Körper* o del *perceptum*, senza che nulla cambi alternando nei ruoli la destra e la sinistra, il punto decisivo è che nella mano che è toccata non solo sono percepibili dalla mano toccante le sensazioni che le ineriscono come cosa materiale – la morbidezza, la lisciezza etc. – ma anche quelle che, pur localizzandosi in essa, non fanno parte delle sue proprietà obiettive, ma appartengono invece alla mano toccante. Ciò vale in generale: quando tocco un oggetto diverso da una parte del mio corpo percepisco insieme alle sue qualità sensibili obiettive anche quelle del mio corpo vivo.

Il punto fondamentale di tutta questa descrizione husserliana dell'esperienza originaria del mio corpo vivo è che in essa si costituisce qualcosa come il sé, ossia la realtà psichica. Il sé come senso di sé, *sensus sui*, auto-coscienza, si costituisce attraverso l'autoaffezione tattile del corpo vivo, è l'effetto dell'incontro delle due mani che, essendo entrambe terminali della localizzazione sensoriale, toccandosi l'un l'altra fondano ed avvertono l'apertura della differenza fra chi sente e chi è sentito. Il sé in altri termini non preesiste, non funge da apriori, come il cogito cartesiano o l'io penso kantiano, al dispiegarsi del mondo della rappresentazione, ma è il risultato, a posteriori, o come un apriori materiale, del ripiegarsi, dell'avvolgersi, del corpo su se stesso, del suo toccar-si.

Nulla di simile, aggiunge Husserl, «nel caso dell'oggetto che si costituisce in modo puramente visivo»¹⁶. L'occhio infatti non si vede vedente come al contrario la mano si tocca toccante: l'occhio che guarda, insiste Husserl, non si manifesta visivamente, e quindi le qualità sensibili, per esempio i colori, che nell'apprensione di una cosa esterna si attribuiscono all'oggetto, non si presentano anche come localizzazioni dell'occhio e sull'occhio. Un occhio non può toccare l'altro e di conseguenza non può generarsi il fenomeno della duplice sensazione. Resta la possibilità offerta dagli specchi e dalle superfici riflettenti in generale; Husserl la contempla ma solo per escluderla. Scrive in nota: «Naturalmente non si dirà: vedo il mio occhio nella specchio; perché io non percepisco il mio occhio, il qualcosa che vede in quanto tale; io vedo qualche cosa di cui giudico indirettamente, “attraverso l'entropatia”, qualcosa di identico con la mia cosa occhio (che per esempio si costituisce attraverso il tatto) così come vedo l'occhio di un altro»¹⁷.

Nello specchio non vedo il mio occhio o, per dirlo meglio, il mio occhio non si vede. Posso toccare il mio occhio ma toccandolo è come se toccassi l'occhio di un altro perché non è il mio occhio che tocca se stesso ma è toccato da un'altra parte del mio corpo che non è a sua volta vedente. Mentre le mani si toccano l'un l'altra e assumendo alternativamente il ruolo del toccante e del toccato restano le mani di uno stesso corpo, sono le due facce dello stesso sé che continua a essere uno, l'occhio toccato e la mano toccante è come se appartenessero a due corpi distinti o fossero le *partes extra partes* di uno stesso corpo. Nello specchio l'occhio che vedo non è più il mio occhio ma è l'occhio di un altro. Il corpo non è più spazialità ma torna ad essere estensione.

4.

Ritornando una volta ancora (forse l'ultima) in una nota del *Visibile e l'invisibile*, datata “maggio 1960” e intitolata «Toccare-toccarsi/vedere-vedersi/il corpo, la carne come Sé», sull'esempio husserliano delle mani che si toccano, Merleau-Ponty sorprendentemente lo decostruisce mettendo in discussione la sua tesi centrale: nel toccarsi, il toccante e il toccato, in realtà, «non coincidono nel corpo: il toccante non è mai esattamente il toccato»¹⁸. Come aggiunge Daniel Heller-Roazen «anche ove io ponga una mano sull'altra, la mano che tocca, in altre parole, “non è mai esattamente quella toccata”»¹⁹. Ciò non vuol dire, prosegue Merleau-Ponty, che «essi coincidano “nello spirito” o al livello della “coscienza”». Ma se bisogna ipotizzare qualcosa di diverso sia dal corpo che dallo

¹⁶ Husserl (2002), p. 150.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Merleau-Ponty (1969), p. 287.

¹⁹ Heller-Roazen (2013), p. 149. Sulla questione vedi Masullo (2018), p. 24.

spirito, questo terzo o medium non potrà avere nessun tratto positivo, non sarà dotato di caratteri specifici e determinati. Esso deve, piuttosto, essere qualcosa di negativo, propriamente il lato negativo del toccante e del toccato, l'incavo in cui chiasticamente essi si rovesciano: nei termini di Merleau-Ponty «l'invisibile del visibile, la presentazione originaria del non presentabile [...], l'originario dell'altrove, un Sé che è un Altro»²⁰. Detto in altri termini, Il negativo del toccabile è l'intoccabile.

Questa tesi di Merleau-Ponty azzera di fatto la distanza che in Husserl separava la prestazione del tatto da quella della visione: come l'occhio non si vede così il corpo non si tocca, come il mio occhio che vedo allo specchio è l'occhio di un altro, così la mano toccata è la mano di un altro. Pochi mesi prima nel saggio *Il filosofo e la sua ombra* Merleau-Ponty aveva già postulato la mancanza di differenza fra il tatto e la visione facendo notare che come «la mia mano destra assisteva allo svelamento del tatto attivo nella mia mano sinistra, non diversamente si anima davanti a me il corpo altrui, quando stringo la mano di un altro uomo o quando soltanto lo guardo»²¹. Ciò vuol dire che già al livello dell'esperienza dell'autoaffezione tattile si pone la questione dell'esistenza delle altre realtà psichiche senza che sia necessario ricorrere ai dispositivi della proiezione e dell'introiezione, ossia alla "entropatia": se infatti «stringendo la mano dell'altro uomo, io ho l'evidenza del suo esserci, è perché essa si sostituisce alla mia mano sinistra, perché il mio corpo si annette il corpo dell'altro in quella "specie di riflessione" di cui è paradossalmente la sede»²². Un elemento "visionario", la riflessione, contamina lo schema sensoriale tattile.

L'intoccabile e l'invisibile in Merleau-Ponty si toccano: toccarsi è un modo di vedersi. In entrambi i casi si ha a che fare con l'altro: la mano che tocca è altra dalla mano toccata e viceversa, l'occhio che vedo nello specchio è altro da quello che lo guarda. Questo riavvicinamento fra il tatto e la visione (che non cancella la loro differenza: essi non sono comunque sovrapponibili) è propedeutico in Merleau-Ponty ad una modifica essenziale nella concezione del corpo vivo secondo la declinazione husserliana: il corpo si trasforma in carne [*chair*] e la carne «è fenomeno di specchio», nella misura in cui quest'ultimo «è estensione del mio rapporto con il mio corpo»²³. Lo specchio esterno, si potrebbe dire, lo specchio oggetto, non è altro che l'estensione di uno specchio interno (i neuroni-specchio?) che rende possibile la costituzione del corpo vivo. Quest'ultimo cioè non si è già costituito attraverso il tatto prima di potersi vedere riflesso nello specchio, ma al contrario è in grado di toccarsi solo se si è preliminarmente visto in virtù di un dispositivo riflettente preesistente. Il corpo si costituisce a partire dal fatto che si vede riflesso nello specchio, acquista il *sensus sui* a partire dal fatto di essere oggetto di visione. Prima di essere il vedente, il corpo è un che di visto – dall'altro.

Senza voler ricostruire tutta la genealogia della nozione della carne basti qui dire che per Merleau-Ponty essa rappresenta la parte esposta e visibile del corpo vivo, quella parte del corpo vivo che indipendentemente dalla volontà del soggetto è inevitabilmente esposta allo sguardo dell'altro. La carne è in altri termini la parte esteriore del corpo vivo, ossia quella parte che sfugge in linea di diritto alla capacità del corpo di restare uno nella differenza (fra la mano che tocca e la mano toccata), ciò che lo esteriorizza da se stesso, che impedisce che il corpo vivo possa restare sempre presso di sé, nell'intimità con sé. La carne è l'alterità che affetta dall'inizio il corpo vivo e gli impedisce di essere soltanto il mio corpo. Dire che la carne è "fenomeno di specchio" significa che è il visto, ossia quella declinazione del corpo vivo in nome della quale esso è in primo luogo guardato da ciò che Lacan ha chiamato il mondo omnivouyer, che, riflettendo se stesso nello specchio, guardandosi, si trasforma chiasticamente nel vedente, nel soggetto della percezione.

Prima però di occuparci direttamente del rapporto che, fin dalle lezioni tenute tra il 1949 e il 1952 alla Sorbonne sulla psicologia infantile, Merleau-Ponty intreccia con le tesi sullo stadio dello specchio di Lacan, torniamo sul tema del fantasma. Una delle prestazioni fondamentali del pensiero

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Merleau-Ponty, (1967), p. 221.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

del primo novecento, dalla psicologia della Gestalt alla fenomenologia, dall'empirismo radicale di William James ad alcune tesi di Bergson, consiste certamente, nell'aver messo l'accento, contro la tradizione empirista classica e la psicologia scientifica della scuola di Wundt, sia sul fatto che oggetto di esperienza non siano soltanto le singole e irrelate impressioni sensibili, ma anche le relazioni formali che organizzano e danno senso alle datità empiriche, sia su quello per cui gli interi, della percezione o del pensiero, non siano il risultato della sommatoria delle parti di cui sono composti, ma al contrario le precedano anticipandone in tal modo sia l'ordine che il senso.

Ci sono forme, strutture, della percezione che letteralmente inventano ciò che il soggetto percipiente crede al contrario essere ciò che realmente accade là di fronte a lui. È il caso del movimento apparente o stroboscopico descritto già nel 1912 da Max Wertheimer e con l'analisi del quale si può dire che nasca la psicologia della Gestalt. In un ambiente completamente buio di fronte al quale è posto un osservatore un raggio luminoso inquadra per pochi secondi un punto qualsiasi; se a breve distanza di tempo un altro raggio luminoso inquadra un altro punto situato molto vicino al precedente e se questo esperimento viene ripetuto più volte a intervalli di tempo regolari, l'osservatore vedrà un oggetto muoversi rapidamente da un punto all'altro. Un tale movimento che nella realtà non c'è ma è il prodotto, la prestazione specifica, dell'atto percettivo, è ciò che dà senso ad un'esperienza che altrimenti resterebbe incompresa e darebbe adito soltanto a disorientamento e perdita d'equilibrio.

La percezione, in altri termini, ha leggi proprie che né sono ricavabili dai dati grezzi della sensazione, né sono il prodotto intellettualistico di dispositivi mentali quali l'associazione o la somiglianza. Una delle prime leggi della percezione è quella del rapporto figura-sfondo: il campo percettivo non è mai bidimensionale ma implica la profondità. Non vi sarebbe percezione se non fosse possibile situare una parte del campo percettivo sullo sfondo in modo che ciò su cui si porta l'attenzione venga in primo piano come un attore su un proscenio. E il rapporto figura-sfondo non è fisso ma variabile come dimostrano quelle strane figure doppie che una volta possono essere viste come la silhouette di un vaso e un'altra come due profili che si fronteggiano.

Se questo è vero per la percezione in generale, lo dovrà essere anche per quella del corpo, e non solo del corpo oggetto, ma anche e a maggior ragione del mio proprio corpo, ossia del corpo vivo. Il corpo vivo, il corpo che tocco e che si tocca, il corpo che si autoaffetta, è il risultato di un'anticipazione percettiva e come il movimento stroboscopico è apparente, vale a dire un fantasma. L'esperienza clinica del cosiddetto "arto fantasma" acquista allora un ruolo decisivo nell'elaborazione concettuale di Merleau-Ponty. Come spesso accade la guerra permette avanzamenti nella conoscenza e rettifiche etiche che altrimenti faticherebbero un tempo quasi interminabile per riuscire ad affermarsi: lo studio finalmente sistematico da parte di medici e psichiatri del comportamento dei soldati che durante la prima guerra mondiale avevano subito l'amputazione di un arto permette d'isolare un fenomeno specifico. Per un tempo più o meno lungo il soggetto in questione continua a percepire la presenza dell'arto perduto, vive il suo corpo vivo come se fosse integro, privilegia contro il corpo reale mutilato lo schema del corpo che prevede due arti simmetrici, tali, nel caso fossero le braccia con il prolungamento delle mani, da potersi toccare ed essere toccati. «Una emozione, scrive Merleau-Ponty, una circostanza che ricordi quelle della ferita fanno apparire un arto fantasma in soggetti che non ne avevano. Accade che il braccio fantasma enorme dopo l'operazione, si restringa poi per scomparire infine nel moncherino»²⁴.

L'uso di definire questo arto inesistente, ma egualmente percepito, "fantasma" riavvicina i due sensi del termine che Husserl teneva il più possibile lontani: fantasma come immagine di fantasia e fantasma come spettro, come revenant. Ma se questo è vero, allora è lo stesso corpo vivo ad essere per così dire predisposto al ritorno spettrale. La possibilità del fenomeno dell'arto fantasma si fonda sul fatto che il corpo vivo sia esso stesso un che di fantasmatico. Riallacciandosi a Husserl, Merleau-Ponty può a questo punto concettualizzare meglio la definizione dello schema corporeo – gli schemi sensoriale e tattile di cui si parlava in *Ideen II* – chiarendo che quest'ultimo «non sarà più il semplice risultato delle associazioni stabilite nel corso dell'esperienza, ma una presa di coscienza

²⁴ Merleau-Ponty (1965), p. 125.

globale della mia postura nel mondo intersensoriale, una “forma” nel senso della Gestaltpsychologie»²⁵.

La forma qui non è un mosaico, bensì un nuovo tipo d’esistenza: «se l’arto paralizzato non conta più nello schema corporeo dell’anosognosico è perché lo schema corporeo non è né il semplice calco, né la coscienza globale delle parti esistenti del corpo, ma se le integra attivamente in ragione del loro valore per i progetti dell’organismo. Gli psicologi dicono spesso che lo schema corporeo è dinamico. Ricondotto a un senso preciso, questo termine significa che il mio corpo mi appare come un atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile»²⁶.

Ma come si costituisce a propria volta questo schema corporeo o, in altri termini, come avviene che sull’impalcatura del corpo oggetto si possa innestare uno schema fantasmatico? Se non ci fosse la tematizzazione del corpo sessuato e la conseguente chiamata in causa della psicoanalisi freudiana, *Fenomenologia della percezione*, che è del 1945, potrebbe sembrare una semplice glossa alla fenomenologia husserliana e alla psicologia della Gestalt. Bisogna andare invece alle lezioni sulle Relazioni dell’infante con altri [*autrui*], svolte negli anni immediatamente successivi, per trovare la risposta alla questione, una risposta che sarà ripresa negli appunti incompiuti del *Visibile e l’invisibile*.

Merleau-Ponty parte da lontano: in primo luogo bisogna ribaltare l’assunto da cui parte la psicologia classica secondo la quale «l’attività psichica è ciò che è dato a ciascuno nella sua solitudine»²⁷. Per la psicologia classica lo psichico è “incomunicabile”, la sensazione del verde o del rosso è esclusivamente mia, nessuno la potrà conoscere come la conosco io. Se la conseguenza inevitabile di questa posizione è che la vita psichica degli altri è inaccessibile, la soluzione della difficoltà sarà cercata dalla psicologia classica nel meccanismo della proiezione secondo la quale trasferirei sull’altro quell’esperienza intima che ho di me stesso.

Se ciò vuol dire che la costituzione dell’altro soggetto è successiva, avviene in un secondo tempo, rispetto a quella di me stesso, tuttavia molti fatti empiricamente accertati smentiscono la tesi: si è consapevoli ormai che «la percezione dell’altro è precoce, anche se non è certo precoce la conoscenza esatta del significato di ciascuna delle espressioni emotive che l’altro ci presenta»²⁸. Si è notato ad esempio, prosegue Merleau-Ponty, che molto presto i bambini risultano essere sensibili al sorriso dell’altro senza che ciò sia spiegabile ricorrendo al metodo proiettivo che dovrebbe implicare una conoscenza precoce da parte del bambino del proprio sorriso in modo da poter proiettare gli stati psichici corrispondenti sull’altro per via cinestetica. Ma come ha già mostrato Husserl, il bambino ha un’esperienza visiva del proprio corpo molto piccola se confrontata con quella derivabile dal tatto: «ci sono molte parti del corpo che egli non vede, ce ne sono alcune che non vedrà mai, che non conoscerà mai se non con l’aiuto dello specchio»²⁹. Se pure gli riesce di identificare i corpi degli altri e il suo come corpi animati, «ciò può accadere solo perché li identifica globalmente e non perché costituisce punto per punto una corrispondenza tra l’immagine visiva dell’altro e l’immagine introcettiva del suo corpo»³⁰.

Non si passa da un di dentro a un di fuori cui si attribuisce in un secondo momento la psichicità. L’altro lo si incontra subito e nella totale exteriorità. Merleau-Ponty valorizza i risultati della tradizione fenomenologica e non solo: la coscienza è sempre coscienza di mondo e l’altro lo incontro in primo luogo nel mondo. Io e l’altro ci affacciamo sullo stesso mondo.

Riconoscerò di conseguenza la presenza dell’altro dal modo con cui si atteggia di fronte al mondo, da come lo tratta; lo conoscerò in altri termini non per le vie dell’introcezione e della proiezione ma per quelle dell’azione esteriore e visibile. Si conosce l’altro non attraverso l’*Einfühlung* ma imitandone il comportamento visibile. Così si acquisisce il linguaggio, ascoltando

²⁵ Ivi, p. 153.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Merleau-Ponty (1968), p. 82.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 85.

³⁰ Ivi, p. 86.

e imitando la lingua materna. Si conosce l'altro non nonostante il suo corpo, ma attraverso il suo corpo, il quale allora non è un agglomerato di sensazioni conosciuto per cinestesia bensì una postura globale, uno schema posturale, un modo di stare al mondo. A permettere la comprensione dell'altro è quindi lo schema corporeo, l'immagine visiva dell'altro quale la vedo nel suo corpo che si affaccia sul mondo è l'involucro visivo di un altro schema corporeo.

Una simile tesi è anticipata per Merleau-Ponty da quella husserliana secondo la quale l'esperienza dell'altro è governata da un'intenzionalità obliqua e indiretta, da un rapporto complesso fra presenza originaria e presenza secondaria, fra presenza e appresenza. Se è vero che la presenza dell'altro resta una presenza differita rispetto a quella di me a me stesso, tuttavia tale presenza secondaria è data insieme a quella originaria, in contemporanea e non in un secondo momento. Il fenomeno dell'altro è di conseguenza il darsi originario di una coppia, di una Paarung, dell'apparire insieme dell'*ego* e dell'*alter*.

Forzando il dettato husserliano Merleau-Ponty può allora sostenere che ci sia un punto in cui io e l'altro non saremmo del tutto distinguibili: in realtà all'inizio non ci sono due individui uno di fronte all'altro, bensì una forma di «collettività anonima»³¹. Come avviene allora la differenziazione, come acquisto coscienza di me? Se la risposta è conosciuta: acquisto coscienza di me attraverso quella del mio corpo come corpo vivente, ciò che non è ancora chiaro è come invece si costituisce in me questa stessa corporeità vivente dal momento che la soluzione husserliana secondo la quale essa avverrebbe attraverso il tatto siamo ora costretti ad escluderla.

È a questo punto che Merleau-Ponty, servendosi delle ricerche di Henry Wallon sulla percezione dell'altro nel bambino nel periodo che va dalla nascita a sei mesi e soprattutto di quelle di Jacques Lacan sullo stadio dello specchio nella formazione dell'io, spiega la formazione del sé corporeo a partire dall'altro e la colloca nel momento in cui avviene da parte del bambino il riconoscimento della propria immagine allo specchio. Se non si percepisce prima l'altro e di conseguenza sé come un altro, non può darsi alcuna formazione dello schema corporeo, nessun senso di sé.

Fino ai tre mesi il bambino è introcettivo, non ha alcuna percezione dell'altro. I suoi gesti rispetto alla madre o alla bambinaia non implicano una loro vera percezione, indicano soltanto degli stati di maggiore o minore benessere che il bambino esperisce su di sé³²: come direbbe Lacan il seno non è una parte del corpo della madre, ma del bambino stesso. Per avere in primo stimolo estrocettivo, che attesti cioè che il bambino incomincia ad uscire da se stesso e a sperimentare l'esistenza di altri, bisogna aspettare le sue reazioni all'esperienza della voce dell'altro: «la voce umana che il bambino sente provoca in un primo momento degli strilli quando il bambino ha paura; poi, a due mesi, dei sorrisi»³³.

Ma una vera percezione dell'altro come altro e di conseguenza una percezione di sé stessi possibile solo dopo essersi differenziati rispetto all'altro si dà solo verso i sei mesi di vita quando il bambino acquista la capacità di riconoscere l'immagine dell'altro nello specchio e in seconda battuta la propria. Se per il bambino è più facile riconoscere per prima l'immagine speculare dell'altro è perché egli non si vede nello specchio così come vede per esempio il padre. In questo caso infatti il bambino può confrontare le sue immagini; invece quando si tratta di sé e della sua immagine speculare si apre una discrasia fra il suo sapere di sé attraverso la cinestesia e il sapere derivante dalla percezione visiva, fra il come "si sente" e il come "si vede". È per questo che l'immagine dell'altro è la via maestra per pervenire al riconoscimento della propria immagine: «egli (il bambino) deve quindi comprendere che quell'immagine visiva del suo corpo che vede laggiù nello specchio non è lui, poiché egli non è nello specchio ma là dove si sente; e in secondo luogo, egli deve comprendere che, pur non essendo situato là nello specchio, ma là dove si sente attraverso

³¹ Ivi, p. 91.

³² «Finché l'altro non è avvertito che come una specie di benessere nell'organismo del neonato, che viene tenuto più saldamente o più dolcemente fra le braccia, non si può affermare che l'altro venga percepito», ivi, p. 99.

³³ *Ibidem*.

l'introcettività, egli è ciononostante visibile da un testimone esterno, nel punto stesso in cui egli si sente, con l'aspetto visivo che lo specchio gli presenta»³⁴.

La percezione dell'altro non serve solamente da modello per l'identificazione fra il bambino e la sua immagine allo specchio, serve soprattutto da prova che lui è visto come l'immagine di suo padre è vista da lui allo specchio. L'immagine dell'altro permette di acquisire il fatto decisivo che si è visti prima di vedere, che si è altri per altri, corpo per altri corpi. L'altro in quanto vedente che mi vede e rispetto al quale io sono visto mi precede. Poiché io sono visibile, io vedo e mi vedo vedente, cioè sono cosciente di me. Si è coscienti di sé solo perché il sé è altro: Il bambino, scrive Merleau-Ponty, «sa bene di essere situato là dove è il suo corpo introcettivo, e ciononostante vede in fondo allo specchio lo stesso essere stranamente presente sotto un'apparenza sensibile»³⁵.

Se fino a questo punto Merleau-Ponty si è lasciato guidare nella ricostruzione del riconoscimento della propria immagine allo specchio da parte del bambino dalla ricostruzione offerta da Henry Wallon, è però intorno alla valutazione del «giubilo» manifestato dal bambino quando guarda se stesso nello specchio che il suo percorso devia e si sposta dal lato di Lacan. In effetti Wallon non valuta positivamente l'immagine speculare; egli s'impegna nel mostrare piuttosto come il bambino impari a considerarla «come non reale» e tenti di «ridurla»³⁶. Resta fuori dalla sua analisi, pur riconoscendola, quella reazione divertita del bambino di fronte alla propria immagine allo specchio che al contrario Lacan valorizza.

Perché il bambino testimonia di un così vivo interesse, che culmina in una gioia manifesta, in un giubilo visibile, per la propria immagine allo specchio non appena la riconosca come tale? Perché attraverso questa esperienza il bambino subisce una trasformazione straordinaria, fa un salto di personalità, passa in altri termini da uno stato in cui la sua esistenza come sé è avvertita in modo confuso, il corpo è parcellizzato e privo di coordinamento, ad un altro in cui si è costituito un ideale dell'io attraverso il quale il bambino acquista il controllo di sé stesso e del proprio corpo esattamente perché lo spettacolo di se stesso che vede nello specchio gli ha permesso l'assunzione dello schema corporeo con il quale egli è ora in grado di totalizzare tutto il complesso della sua esperienza. Il riconoscimento dell'immagine allo specchio affranca il bambino dal vissuto immediato e lo proietta in modo anticipato nel mondo degli adulti.

5.

Lo spostamento operato da Merleau-Ponty dal corpo vivo alla carne (morta: latino caro, greco κείρω = taglio; greco σαρξ = sarcoma) restituisce, contro Husserl, spessore concettuale alla tesi freudiana secondo la quale psiche è estesa e lo spazio è soltanto la sua proiezione esterna. Solo che adesso l'esteriorità, l'essere partes extra partes, che caratterizza l'estensione, non è più riferita al piano cartesiano bensì a quella scienza dei luoghi che è la topologia moderna. Se la carne indica ciò che del corpo è esposto alla visione altrui, una visibilità anteriore alla stessa costituzione di un soggetto che vede e che si vede (che tocca e che si tocca), della quale quindi non può darsi nessun sapere preventivo e sulla quale non si può operare alcun controllo, essa allora è quella parte del corpo con la quale il corpo stesso non ha che un rapporto di esteriorità. Allo stesso tempo però un'analisi rigorosamente fenomenologica dell'esperienza del mio corpo non potrà che attestarne l'intimità e la prossimità con sé, la sostanziale indistinguibilità del suo bordo interno e di quello esterno.

A risolvere questa solo apparente contraddittorietà dell'esperienza della carne soccorre la geometria topologica: la carne ha la stessa struttura della striscia di Moebius che è quella figura topologica ad una dimensione in cui si passa dal dritto al rovescio e viceversa senza mai incontrare un limite o dover fare un salto, in cui cioè i due lati, dritto e rovescio, interno e esterno, sono indistinguibili pur restando diversi. D'altronde la struttura a chiasmo ripetutamente invocata da Merleau-Ponty per illustrare la natura della carne è un concetto della topologia. Ciò vuol dire che i

³⁴ Ivi, p. 107.

³⁵ Ivi, p. 108.

³⁶ Ivi, p. 117. Su questo punto si veda Gambazzi (1999), pp. 75ss.

lati del soggetto della percezione – quello visto e quello vedente – conservano la loro exteriorità reciproca pur risultando indistinguibili, essendo l'uno il rovescio, l'incavo, dell'altro; il visibile-visto si rovescia nell'invisibile vedente che anche quando si vede resta segnato dall'alterità: qualcosa di visto, quindi di esteriore, continua a parassitare il vedente che si vede, impedendogli di essere, sempre e comunque, presso di sé, di far tutt'uno con sé.

Il riferimento topologico, che va di pari passo con la presenza sempre più massiccia della psicoanalisi freudiana, è il fondamento teorico su cui si costruisce il tentativo perseguito da Merleau-Ponty negli ultimi appunti di lavoro di passare dalla fenomenologia all'ontologia senza ricadere nella vecchia metafisica sostanzialistica e gerarchica. Se l'essere è d'ora in poi "selvaggio", è appunto perché il suo modello è «lo spazio topologico»³⁷. L'essere è selvaggio perché non è categorizzabile, perché ad esso non si possono applicare le distinzioni classiche di luogo e di tempo o di sostanza e accidente e di potenza e atto. I termini stessi si indeterminano: il fuori è dentro, la sinistra è destra e viceversa, l'essere come ciò che è il più vecchio, come passato senza tempo (essenza), è il sempre attuale, come nato adesso³⁸.

Il corpo è, come l'essere, due in uno, qualcosa che si scinde, si frantuma. Il corpo è "due" o "paio": «non è due atti, due sintesi, è frammentazione dell'essere, è possibilità dello scarto (due occhi, due orecchie [anche due mani?]: possibilità di discriminazione, di impiego del diacritico) è avvento della differenza (su sfondo di somiglianza dunque)»³⁹.

È questa spinta ad abbandonare la fenomenologia, ossia l'idealismo, e a muoversi verso un'ontologia della carne, vale a dire nei termini della psicoanalisi verso un corpo godente, un corpo che gode e che si gode, l'aspetto che Lacan valorizza dell'ultima produzione dell'amico scomparso nelle lezioni che gli dedica nel seminario del 1964 *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. L'importanza del *Visibile e l'invisibile* sta infatti per Lacan nel «servirci a sottolineare il punto d'arrivo della tradizione filosofica – quella tradizione che inizia da Platone con la promozione dell'idea, di cui può dirsi che partita da un mondo estetico, termina e si determina nell'assegnare all'essere il fine di sommo bene, raggiungendo così una bellezza che ne è anche il limite. Non per nulla Merleau ne riconosce nell'occhio il fattore portante»⁴⁰. Rispetto a questa tradizione e ai suoi eccessi già la *Fenomenologia della percezione* aveva preso posizione invocando «la funzione regolatrice della forma» cui presiedeva non solo l'occhio del soggetto, ma tutta la sua attesa, il suo movimento, la sua emozione muscolare e anche viscerale – in breve la sua presenza costitutiva, messa a fuoco in quel che è chiamato la sua intenzionalità totale»⁴¹. Ma Merleau-Ponty va oltre anche rispetto alla *Fenomenologia* perché al di là dell'occhio, cioè della fonte della vista, del luogo del vedente, si spinge verso lo sguardo inteso come la pousse, la spinta e il germoglio del vedente: «quel che si tratta di mettere in evidenza, attraverso le vie che egli ci indica, è la preesistenza dello sguardo – io non vedo che da un punto, ma nella mia esistenza sono guardato da ovunque»⁴².

Due sono le mosse con cui Merleau-Ponty dà scacco all'idealismo secondo Lacan: la prima è di abbassare le pretese della forma, dell'idea, declassandola dalle vette del sommo bene, un oggetto puro di uno sguardo puro, ai piani bassi delle funzioni regolatrici e limitanti. Infatti il compito precipuo della forma è di adattare l'occhio al mondo, sottoponendo il vedere a leggi vincolanti come quella del rapporto figura-sfondo, costringendolo a muoversi soltanto nell'ambito del campo percettivo delimitato e circoscritto dalla linea d'orizzonte. Nessun volo socratico a rimorchio di Diotima.

La seconda è di postulare uno sguardo al di là dell'occhio come organo della visione. E non tanto una differenza ma una vera e propria schisi, un taglio netto fra il vedere e l'essere guardati. Prima di

³⁷ Merleau-Ponty, (1969), p. 243.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 249.

⁴⁰ Lacan, (1979), p. 73.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 74

vedere, l'occhio è oggetto dello sguardo dell'altro. E ciò significa non semplicemente essere visto, ma soprattutto desiderato, costituire il termine di un investimento libidico e di una aspettativa di godimento che espropria il soggetto percettivo, lo altera e lo rende altro da se stesso, esteriore a sé.

Lo sguardo sfugge al potere regolatore della forma, mette in crisi lo schema corporeo, rispetto all'anticipazione fantasmatica di quest'ultimo che tuttavia dà ordine e senso ad una congerie di elementi corporei altrimenti irrelati e centrifughi è una pura contingenza, un tocco di qualcosa di reale imprevedibile e angosciante. «A noi, dice Lacan, lo sguardo non si presenta che nella forma di una strana contingenza, simbolica di ciò che troviamo all'orizzonte e come limite della nostra esperienza, cioè la mancanza costitutiva dell'angoscia di castrazione»⁴³. Tutta la costruzione percettiva e quindi identitaria del soggetto incontra nello sguardo un limite, fosse pure quest'ultimo il nostro sguardo caduto via dall'occhio - uno sguardo di amore o d'odio, che anche quando ama medusizza e si trasforma in uno sguardo cattivo, in un malocchio - e che, divenuto altro, ci guarda dall'al di là della linea d'orizzonte.

Questa glossa lacaniana getta luce retrospettivamente su quelle ultime note di lavoro in cui Merleau-Ponty si avventurava nell'ipotesi di una psicoanalisi non esistenziale e non fenomenologica, bensì ontologica, una psicoanalisi non dell'uomo, quasi fosse una nuova e più aggiornata antropologia fondamentale, ma della Natura, vale a dire della carne: e dove ognuno di noi incontra la carne del mondo sul cui rovescio prende forma il suo corpo vivo se non nell'intrico, nel chiasmo, costituito da quel due in uno, da quel paio che sono una madre ed un bambino? Non a caso nella frase che legava insieme psicoanalisi, natura e carne, a quest'ultimo termine seguiva senza alcuna soluzione di continuità quello della madre⁴⁴. Adesso la sequenza è completa: la natura è la carne, la carne è la madre, e la madre è quella cosa oscura il cui corpo, indistinguibile da quello del bambino, è tuttavia l'altro a partire dallo sguardo del quale egli ex-siste, viene al mondo come un occhio che vede. Uno sguardo che lo perturba e lo angoscia perché lo inchioda alla sua essenziale finitezza, al suo mancare come essere pieno ed autosufficiente, in altri termini alla sua costitutiva dipendenza dall'altro che come un fantasma o uno spettro che ritorna infesta le più riposte fibre del suo corpo.

Bibliografia

- Gambazzi, P. (1999), *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano.
- Heller-Roazen, D. (2013), *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, trad. it. a cura di G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, trad. it. a cura di E. Filippini rivista da V. Costa, Einaudi, Torino.
- Masullo, A. (1965), *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria scientifica editrice, Napoli.
- Masullo, A. (2018), *L'arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata.
- Merleau-Ponty, M. (1965), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (1967), *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (1968), *Il bambino e gli altri*, trad. it. a cura di G. Goeta, Armando, Roma.
- Merleau-Ponty, M. (1969), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Moroncini, B. (2002), *Corpo e terra*, in AA. VV., *Per Alberto Abruzzese*, Luca Sossella editore, Roma.
- Moroncini, B. (2006), "La psiche è estesa, di ciò non sa nulla". *Il problema dello spazio in psicoanalisi*, in Conforti, R. (a cura di), *La psicoanalisi tra scienze umane e neuroscienze. Storia, alleanze, conflitti*, Rubbettino, Soveria Monnelli, pp. 561-588.

⁴³ Ivi, pp. 74-75.

⁴⁴ «Fare una psicoanalisi della Natura: è la carne, la madre», cfr. Merleau-Ponty (1969), p. 301.

- Moroncini, B. (2017), *Spazio e tempo nella psicoanalisi freudiana*, in Sibilio, M. (a cura di), *Vicarianza e didattica. Corpo, cognizione, insegnamento*, E. L. S. La Scuola, Brescia.
- Lacan, J. (1979), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino.
- Nancy, J.-L. (1995), *Corpus*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli.
- Wallon, H. (1933), *Les origines du caractère chez l'enfant*, Puf, Paris.
- Wertheimer, M. (1912), "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 61, n. 1, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.

Abstract

Starting from the analysis of the body in the phenomenological tradition, and by means of the mediation of Merleau-Ponty's thought, the essay aims to address the Lacanian theorization of the body as a pulsional body, in which the phenomenological centrality of vision is traced back to the specific performance of the scopic pulsion. The essay will be divided into three parts. The first one will reconstruct the Husserlian theorization of the theme of the proper body (*Leib*) or living body, mainly from *Ideas II*, the lessons on passive synthesis, and those on the *Crisis of European Sciences*, in which the concept of "world of life" is put at stake. In the second part, after a few words on the *Gestalt*-psychology, the production of Maurice Merleau-Ponty will be analyzed starting from the *Phenomenology of perception*, passing through the Lessons on child psychology held at the Sorbonne in 1949 – in which the relationship with Lacan and more specifically with his writing on the mirror stage is already present –, until the thesis on the flesh and the relationship between "seeing" and "being seen" in *The Visible and the Invisible*. Finally, in the third part, I will analyze Lacan's conferences on Merleau-Ponty, and the section of the seminar on the four fundamental concepts of psychoanalysis entitled *The gaze as object a*, in which the scopic pulsion is discussed.

Keywords: Body, Space, Touch, Gaze, Phantom