

## Marcello Ghilardi

### **Pluralità del "corpo"**

Porre a tema la nozione di corpo, indagandone i possibili sensi e le dinamiche attuali, non può ignorare il debito che ogni interrogazione sconta nei confronti del contesto logico e linguistico a partire dal quale viene formulata. In altre parole, per intendere cosa ne vada oggi della nozione e dell'esperienza del corpo è decisivo uno sguardo che individui alcune linee di fondo nella concezione prevalente del corpo in Occidente e che lasci attraversare le proprie domande da altre possibilità di significazione. Se la ricerca del "che cos'è" è uno di punti di forza e di distinzione del pensiero filosofico occidentale, altre forme di intelligibilità possono far emergere la complessità e la pluralità di approcci coerenti per pensare il corpo. Se si accostano la tradizione di pensiero sino-giapponese – assunta qui, per schematizzazione teorica, come un insieme organico e coeso, nonostante sia un'indubbia realtà sfaccettata e multiforme – si rende necessario uno spostamento di prospettiva fin dal modo in cui si articola la questione. Dalla domanda sul "che cosa", ancora interna alle dinamiche speculative occidentali, è utile spostarsi sul terreno del "come": come funziona, cosa fa, come opera ciò che "noi" (europei) definiamo "corpo"? Che cosa rende attuale e operativa la

configurazione sensibile che “noi” chiamiamo corporeità? Per questo l'interrogazione filosofica assume i caratteri di un'indagine decostruttiva – di una “decostruzione dall'esterno”, cioè a partire da forme di intelligibilità e di costruzione del senso esteriori rispetto alle categorie filosofiche e alle formulazioni linguistiche europee – e genealogica, per cercare di individuare, a monte delle elaborazioni di tipo metafisico o essenzialista, i criteri che hanno formato e determinato alcune linee portanti del pensiero occidentale del “corpo”.

Nel lessico del pensiero cinese classico non esiste un termine specifico per circoscrivere il “corpo” in modo univoco. I caratteri che vengono utilizzati identificano, in modo di volta in volta leggermente diverso, da differenti angolature, la “forma” esteriore che si manifesta, *xing* 形; l'“individualità personale”, *shen* 身; l'“essere costitutivo”, *ti* 体. In epoca moderna si utilizza il composto *shenti* 身体, che cerca di integrare le stratificazioni di senso del termine europeo. In Giappone la situazione è analoga, dal momento che la scrittura giapponese adotta gli stessi caratteri di origine cinese; il pensiero nipponico è fortemente influenzato da quello del continente e riprende in molti aspetti le tradizioni taoista e confuciana. Nella sedimentazione di significati, tuttavia, il caratteri *karada* 体 (lo stesso del cinese *tì*) indica il corpo nel suo aspetto solido, fisico, materiale (quello che in tedesco si direbbe *Körper*); e il carattere *mi* 身 (o *jin*, dalla pronuncia cinese *shen*) esprime il corpo vitale, di carne, “soggetto” di esperienza (il tedesco *Leib*). I due caratteri possono essere accoppiati anche in questo caso a formare il composto *shintai* 身体, che si può tradurre in generale

come "corpo": un abbinamento impiegato soprattutto a partire dalla fine dell'Ottocento per tradurre i testi filosofici europei. Talvolta, in giapponese si impiega anche il termine *nikutai* 肉体, che letteralmente significa "corpo-carne", quando si vuole insistere sulla sua dimensione materiale.

Un'espressione particolarmente icastica, usata in special modo in ambito buddhista, è *shinjin ichinyō* 身心一如, "corpo-mente come uno": si tratta di un esempio evidente della concezione secondo cui gli elementi che dualisticamente possono essere intesi come spirituale (*shin*: "corpo, dimensione materiale") e fisico (*jin*: "cuore, mente, animo, intelletto") sono sempre necessariamente uniti (*ichinyō*); non "unificati", cioè non condotti a una forma di giustapposizione o di relazione duale, bensì intesi proprio come un'endiadi, un tutt'uno che preesiste ad ogni istanza analitica. La loro distinzione netta, una cesura tra i piani visibile e invisibile, è estranea alla mentalità classica giapponese. Lo stesso termine che normalmente si traduce con "cuore", "mente" o "spirito", cioè *kokoro* (oppure *shin*: 心), offre un esempio della visione sinergica e integrata della mentalità sino-giapponese. *Kokoro* è infatti al tempo stesso 1) l'organo fisico, che pompa il sangue; 2) il "cuore" nel senso metaforico, come parte essenziale e più riposta di un individuo o di una cosa; 3) la "mente", l'attività intellettuale; 4) la "dimensione spirituale" propria di un persona, ma anche di un oggetto o di una situazione. Lo spettro semantico di questo termine è quindi ampio e articolato, e comprende ambiti che per il pensiero occidentale restano ben distinti e quasi contrapposti. Ciò

non significa che per la mentalità dell'Asia orientale tutti gli ambiti si confondano, perché il contesto dell'impiego di ogni termine permette di volta in volta di accentuare un aspetto dei suoi significati plurali. L'idea che viene veicolata, piuttosto, è quella di una continua integrazione, corrispondenza, circolarità di dimensioni e stratificazioni di senso.

Il pensiero classico sino-giapponese – nel senso, ampio e articolato al suo interno, del pensiero che pensa nella lingua cinese o giapponese – non ha dunque mai tematizzato una cesura netta tra "anima" e "corpo". Nemmeno si è sviluppata una nozione specifica di "corpo" esclusivamente come ambito di funzioni fisiologiche o struttura materiale definita dai suoi organi. È sempre uno stesso soffio vitale, animazione o energia che, condensandosi, forma i corpi e, raffinandosi, dà luogo allo "spirito". "Corpo" assume dunque in queste tradizioni di pensiero una rilevanza più sfumata e allusiva, meno legata alla dimensione quantitativa e misurabile, e soprattutto denota una formazione processuale, sempre in movimento, mai nettamente distinta o distaccata da una controparte invisibile, intangibile e non misurabile. Vi sono intreccio e relazionalità continui: questo è l'accadere costante di forme-corpi (*xing* 形), che di volta in volta assumono concretizzazioni particolari e solo temporaneamente definite. "'Se non sono a possedere il mio corpo [*shen*], chi è che lo possiede?'. È la forma [*xing*] che vi è stata prestata dal Cielo e dalla Terra [...]. La vita non è di vostra proprietà: è il procedere [...] che vi è stato prestato dal Cielo e dalla Terra [...]. L'impulso che proviene dal Cielo e dalla Terra non è altro che soffio [*qi*],

come potreste mai prenderne possesso?" (Liezi 2008: 29). "Corpo" è l'attualizzazione particolare in continua trasformazione che costituisce l'identità individuale. Non ci sono un corpo e un'anima distinti; esiste e *si* anima un complesso vitale, una continua *trans*-formazione che va colta, curata, pensata nella sua globalità. Un processo di "materializzazione" e un altro, opposto e complementare, di "animazione" formano nella loro tensione quello che, con un termine desunto dal greco, potremmo definire il "complesso psicosomatico".

La tensione animante è anche quella che interviene nel porre ciascuno dei termini prima ricordati in una relazione implicita e costante con un altro termine, che ne costituisce per così dire il lato "invisibile". A *xing*, la forma in atto, corrisponde *shen* 神, la "dimensione spirituale"; a *shen*, l'individualità corporea personale, corrisponde *xin*, il "cuore-mente"; a *ti*, l'essere costitutivo, corrisponde *qi*, il soffio vitale. Si ribadisce così il fatto che, secondo la dinamica relazionale indicata dalla polarità *yin-yang* (manifesto-latente, materiale-immateriale), anche i termini che descrivono l'esperienza della corporeità denotano l'assenza di cesure, di separazioni tali per cui ciascun elemento possa sussistere o anche solo essere immaginato come indipendente dal suo corrispettivo (cfr. Jullien 2006: 73-4). Non ci sono un'anima e un corpo nettamente distinti – nessun primato allo spirituale, a detrimento del corporeo; nessun materialismo che nega l'esistenza di un principio animante e invisibile, accanto a quello più denso, tangibile. Tutto è all'insegna dell'unità di un soffio vitale, di un'energia che, condensandosi, forma i corpi e, raffinandosi e puri-

ficandosi, forma la dimensione spirituale. In quest'ottica corpo individuale e corpo cosmico si corrispondono. Entrambi sono il prodotto, in continua evoluzione, delle dinamiche polari che il pensiero cinese ha rubricato sotto le categorie di *yin* e *yang*. L'intreccio e la relazionalità continua tra questi aspetti determina l'attualizzazione costante di forme (*xing*), che di volta in volta assumono concretizzazioni particolari e definite solo temporaneamente. Ad esistere sono i fenomeni mutevoli di formazione e dissoluzione, di integrazione e di espulsione, che proprio in quanto cangianti e transitori assicurano la vita. Se ci fosse stasi, blocco, rigidità di una particolare situazione, non ci sarebbe più lo "scambio" vitale che permette a un organismo di evolvere in un ambiente a sua volta in transizione. Il respiro, non a caso, è una delle metafore privilegiate, oltre che uno degli strumenti fondamentali per favorire le pratiche meditative. I movimenti complementari di inspirazione ed espirazione esprimono la necessità fisiologica dell'impermanenza, di una continuità nella discontinuità, affinché le forme viventi possano attualizzarsi. Una simile impostazione non corrisponde quindi né a quella che giudicasse il "corpo" come una realtà illusoria né a quella che, affermando il primato della realtà fisica, riducesse lo spirito a mero epifenomeno dell'organico. L'essere umano non è un'anima imprigionata in un corpo, né un insieme di funzioni biologiche riducibili al "fisico", ma una continua attualizzazione funzionale che si anima e si dispiega nel tempo.

Il binomio *shinjin* 身心, visto in precedenza, è emblematico: componendo i caratteri che indicano rispetti-

vamente l'identità corporea (*shin*) e il cuore-mente (*jin*), non esprime la mera somma o l'unione di due entità distinte; costituisce invece una sorta di endiadi che tramite due caratteri esprime un'unità indivisa. Traducendo "corpo e mente" si ripropone un dualismo che è invece assente nell'espressione della scrittura sino-giapponese; ciò che le lingue occidentali rendono a fatica, *nella loro scrittura alfabetica*, è proprio il carattere a-duale del corpo e della mente o spirito. Il pensiero analitico tende a vedere i due termini, corpo e mente, come elementi distinti la cui unione deriva dalla loro somma, o dal loro abbinamento. Quantificabile e tangibile, il corpo; invisibile e non misurabile, la mente. I due ambiti possono essere intesi secondo una logica di contiguità, di inclusione, oppure di netta distinzione, ma in ogni caso nella logica analitico-metafisica "corpo" e "mente" vengono pensati come eventualmente congiunti solo a partire da una differenza ontologica originaria e inaggrabile. Espressioni come "corpo e mente", "corpomente", "corpo-e-mente" sono dei tentativi grafici più o meno perspicui per esprimere l'unione di due dimensioni che restano distinte. La scrittura sino-giapponese ha invece la facoltà di accorpare due caratteri, in questo caso quelli che stanno per il complesso fisico (身), e per la dimensione intellettuale, interiore, invisibile (心), e dare luogo così a un nuovo termine, a un senso complessivo dato non dalla giustapposizione o dall'unione di due elementi separati, ma espressione di un'unità al di là della distinzione dei composti. *Shinjin* non è quindi, a rigore, "corpo+mente", o "corpo e mente", ma l'integralità dell'esperienza dell'essere umano, sinteticamente

compreso, al di là o al di qua delle componenti che in esso si possono analiticamente discernere. La capacità di integrare pienamente i sensi e la coscienza si rivela come il più compiuto dispiegamento di qualità ed energie anche corporee, che a loro volta rafforzano l'unità essenziale del complesso psicosomatico. Al limite, è solo il "saggio", l'"uomo autentico" (*zhenren* 真人) che riesce davvero a dispiegare completamente il suo "corpo-mente", ovvero ad impiegare al meglio il suo fisico e mantenersi "in forma" senza discriminare tra la dimensione visibile e quella invisibile. "Unificare il corpo-mente" (*shinjin* o *koshite*) è per i maestri di tutte le discipline tradizionali la condizione fondamentale per penetrare nella realtà del sé personale e del sé sociale, per poter conoscere se stessi e al contempo il mondo nel quale si è stati gettati e ci si trova a operare. Rispetto al soggetto "trascendentale", *shukan* 主觀 ("dimensione principale" + "visione, contemplazione"), assume rilievo il "soggetto incarnato", corporeo, descritto dal termine *shutai* 主体, la cui scrittura comprende uno dei caratteri relativi alla corporeità (*tai* 体), e viene usato quindi in riferimento alle azioni concrete, sociali, storiche dell'individuo.

Anche il modo di intendere l'esperienza è vario e muta a seconda dell'uso dei sinogrammi. Un termine comune in giapponese per dire "esperienza" è *keiken* 經驗, composto da due caratteri che stanno per "colpire, toccare, provocare, produrre effetti" (*ken* 驗) e "fluire, passare, intrecciare, tessere" (*kei* 經), alludendo quindi a uno svolgimento processivo della realtà. Un altro termine è *taiken* 体験, in cui *tai* 体 è di nuovo il carattere che

esprime la dimensione corporea. *Taiken* implica dunque un'esperienza non disgiunta dalla corporeità: il corpo, in questo caso, è il veicolo per un tipo di conoscenza o di connivenza con l'ambiente circostante che precede e anche segue la conoscenza intellettuale. L'esperienza non può in ogni caso disconoscere il corpo e i sensi, come mette in evidenza anche la concezione moderna di Nishida Kitarō (1870-1945), che unisce al proprio retroterra culturale le nozioni adottate dalla filosofia europea, quando scrive che "il corpo può essere inteso come l'espressione di un contenuto spirituale dal punto di vista estetico, e al tempo stesso direttamente come un organo di contenuto spirituale – poiché questo contenuto funziona e si attualizza attraverso il corpo" (Nishida 1965: 308, cfr. Yuasa 1987: 49-74, 99-110). Per un pensatore come Nishida l'estetica – nella sua accezione etimologica che richiama l'ambito dell'*aisthesis* – risiede alla base di ogni teoria e pratica. La specificità dell'esperienza estetica e della creazione artistica nel mondo giapponese ha sempre posto alla base un rapporto manuale, artigianale con la materia dell'opera. Il confronto con un lungo tirocinio di apprendimento delle basi tecniche non è mai stato eluso; e l'esercizio di de-soggettivazione implicato nell'elaborazione dell'opera d'arte non è stato inteso come diffrazione del soggetto individuale in una collettività spersonalizzata e anonima, ma come liberazione e distacco dalle pretese dell'ego, nel riconoscimento dell'impossibilità di identificare soggetti (od oggetti) autonomi e autosufficienti.

In particolare nel gesto artistico e più in generale nel gesto tecnicamente raffinato – che può essere anche

quello di un maestro artigiano – la dimensione fisica e quella spirituale si incontrano, si incrociano, si fondono l'una nell'altra. L'atto dell'artista maturo deve essere un atto naturale, che appartiene alla natura, non la travalica o la supera ma al contrario si immerge pienamente nel suo flusso. Solo un atto che ha raggiunto la "spontaneità" è davvero energetico ed efficace, e può comunicare animazione, tensione emotiva, vitalità. Non si può realizzare un atto di questo tipo se non per mezzo del corpo, per mezzo di una dimensione corporea integrata con quella naturale. In un testo classico di poetica, composto da Fujiwara Teika nel XIII secolo, si trova un interessante riferimento alla corporeità come fattore decisivo per la buona composizione di poesie: "non è possibile comporre buone poesie se si trascura la corretta postura del corpo" (Fujiwara 1961: 137). Per la mentalità e l'esperienza giapponesi la composizione letteraria, come ogni altra pratica artistica o intellettuale, non è soltanto questione di un'emozione interiore, di ragione e di linguaggio. Non essendoci una netta separazione tra visibile e invisibile, risulta del tutto conseguente l'idea che soltanto attraverso uno studio anche corporeo, un'attenzione rivolta agli arti e alla postura, possa scaturire un buon componimento. Non ci sono l'animo e le sue passioni o capacità, da un parte, e il corpo con le sue pulsioni o fatiche, dall'altra. Una poesia si compone in virtù di una stabile posizione e un corretto atteggiamento del corpo, tanto quanto di un addestramento alla visione delle cose e all'uso della lingua. Perché la composizione sia efficace, valida, autentica, il regime del corporeo non può essere ignorato o relegato

in posizione subalterna. Anche in questo caso si può notare come non vi sia scissione di piani, reciproca esclusione tra un piano puramente spirituale e uno materiale.

In questo senso non c'è nemmeno un "io" che *ha* un corpo. Piuttosto si può intendere una soggettività che è corpo e in esso muta e si evolve. La stessa distinzione verbale, così cogente per le lingue occidentali e alla base di una domanda filosoficamente pregnante – "abbiamo un corpo o siamo corpo?" – viene riassorbita e si apre a un'altra esperienza del sé, se si passa alla scrittura cinese. Il verbo *you* 有 significa al tempo stesso "esserci" e "avere", per cui un'espressione quale *you xing* 有形 può significare contemporaneamente "avere (un) corpo", "avere (una) forma, "essere (un) corpo" o anche "l'esserci (del) corpo". Se si riesce a sospendere l'inveterata tendenza a classificare come migliori o peggiori le forme di intellegibilità a cui danno luogo diverse tradizioni di lingua e di pensiero ci si può rendere conto di quanto sia interessante e feconda, dal punto di vista dell'igiene di un comportamento e di una gestione del sé, una prospettiva di questo tipo, senza che debba essere catalogata come più o meno "vera". Essa apporta un contributo importante al problema della comprensione dell'esistenza e della capacità di viverla in pienezza, affrontandolo in un'ottica integrale, in cui il corpo – che si *ha* e che si è – non è mai disgiunto dall'insieme dei processi visibili e invisibili che lo attuano. Interno ed esterno, corpo personale e corpo cosmico interpenetrano, così come il corpo fisico, l'aspetto mentale e il complesso di esistenze che chiamiamo mondo. Ogni corpo sussiste solo in quanto è *in relazione* con tutto ciò

che esso non è – l'identità di ogni corpo è attraversata, permeata di differenze e pluralità (ma già un pensatore come Nietzsche aveva già decostruito, dall'interno dell'Occidente, molte apparenti certezze). La forma attualizzata che è il corpo non è una somma di elementi o un insieme di parti, per quanto organico; esso è un "recipiente" di energia vitale, è la condensazione dell'animazione dovuta al respiro – non solo quello fisiologico dei polmoni – che di volta in volta si rapprende e si particolarizza in una forma. Del resto il rapporto partitutto è tipicamente greco, è costitutivo del pensiero europeo (e in parte indiano); scarsa attenzione hanno invece dato le diverse tradizioni di pensiero in Cina e in Giappone all'anatomia. Il dualismo mente-corpo, che ha determinato nella storia dell'Occidente risultati di grande efficacia nell'ambito delle ricerche scientifiche e delle loro applicazioni in campo fisico, biologico, medico, conduce ad aporie insuperabili dal punto di vista filosofico, perché resta cieco nei confronti della sua stessa genesi, al fatto cioè che "corpo" e "mente" (o anima, *psyché*) nascono insieme e sempre si coappartengono, essendo l'uno un fenomeno di rispecchiamento dell'altro. Una volta divisi, il "corpo" e la "mente" non possono più essere riuniti o reintegrati: su questo punto era stata chiara e definitiva la critica di Spinoza alla concezione cartesiana, segno che vi sono anche punti di contatto, brecce e possibilità di reciproca intellesione tra luoghi e tradizioni apparentemente distanti nello spazio e nel tempo.

Nella riflessione contemporanea Merleau-Ponty è stato uno dei pensatori che più hanno contribuito a indi-

care un itinerario speculativo per riconsiderare secondo nuovi modelli le tematiche della percezione, del corpo, dell'intersoggettività; e non è un caso che da anni sia uno dei filosofi europei più apprezzati dagli studiosi cinesi e giapponesi. Per Merleau-Ponty il visibile si trova in una relazione di complementarità con l'invisibile: non tanto con ciò che si trova al di là o al di qua del visibile, ma con ciò che costituisce la soglia su cui il visibile si riflette e si riconosce come tale; l'invisibile come evento che dà luogo al visibile stesso, al suo accadere. Dalle pagine dell'ultimo Merleau-Ponty emerge che il visibile non si riduce al veduto, poiché nel visibile c'è sempre una traccia di invisibile. Se c'è del visibile, allora c'è anche dell'invisibile: il visibile è sempre ricompreso nel luogo invisibile del suo accadere, appunto, in quanto visibile. Il problema è che la prossimità del mondo, rispetto all'io percipiente, si traduce subito in una distanza irrimediabile, "dacché la si esamina e la si esprime" (Merleau-Ponty 1994: 36). La distanza rispetto alle "cose stesse" si apre nel momento in cui le si porta a tema con il linguaggio; finché non si entra nel gioco dell'espressione verbale il contatto con le cose resta concreto e anapodittico. D'altra parte, la percezione, che la coscienza si rappresenta, è da sempre intrecciata con il linguaggio che la nomina e ne rende conto al soggetto percipiente. La "distanza irrimediabile" che si interpone tra il soggetto che percepisce e il mondo percepito non è allora un evento che si dà in un secondo tempo, come un'aggiunta inessenziale alla struttura e all'essere-nel-mondo dei soggetti dotati di linguaggio; è piuttosto un polo che si coordina con il suo complementare, ovvero quella

“prossimità assoluta” manifestata nell’atto percettivo. Il pensiero di Merleau-Ponty si specifica nelle righe successive e permette di comprendere meglio in quale direzione sia orientata la sua prospettiva: “L’uomo ‘naturale’ tiene le due estremità della catena, pensa *ad un tempo* che la sua percezione entra nelle cose e che si effettua al di qua del suo corpo. Ma come nell’uso della vita le due convinzioni coesistono senza sforzo, così, ridotte in tesi ed enunciati, esse si distruggono a vicenda e ci lasciano nella confusione. [...] *Già il mio corpo*, in quanto regista della mia percezione, *ha dissolto l’illusione di una coincidenza della mia percezione con le cose stesse*” (Merleau-Ponty 1994: 36; corsivo mio). È da notare la sottolineatura della locuzione “ad un tempo”, che esprime la circolarità del rapporto tra intuizione (percettiva) e riflessione (linguistico-concettuale). Ad essere in questione è la capacità di pensare in unità l’aspetto fenomenologico e quello ermeneutico della trama estetica dell’incontro con il mondo, che è pure la trama estetica della soggettivazione dell’umano (cfr. Desideri 2004: 8-12). L’idea merleau-pontyana dell’esperienza come relazione originaria tra l’io e il mondo porta ad evidenza il fatto che ogni io è già da sempre un io-mondo e che c’è mondo sempre a partire da un io che riconosce il mondo come tale. Una tale consapevolezza permette di evitare il rischio di arenarsi in uno dei due estremismi: quello che postula una dimensione assolutamente primaria e originaria dell’esperienza sensibile, da un lato, e quello che sostiene il carattere ontologicamente originario, necessitante e ineludibile del linguaggio come elemento di “costruzione” del mondo.

L'errore da evitare è proprio quello di fissarsi in una delle due posizioni alternative, ritenendo di poter sciogliere il nodo che tiene insieme *ciò che diciamo essere* l'esperienza fenomenologica e *ciò di cui* il momento ermeneutico rende conto, portandolo a consapevolezza ed espressione. L'esperienza si dà in questa mutua implicazione, in questo implesso di sensibilità e linguisticità, tra l'aspetto fenomenologico e l'aspetto ermeneutico dell'incontro con il mondo. È a partire da questa circolarità che emerge un soggetto in grado di sapersi come distinto da un oggetto e articolato in relazione ad esso.

La soglia a partire da cui si elabora questo intreccio è appunto il *corpo*; ma anche del corpo si deve dire che non "c'è" prima del gesto che lo attualizza; nemmeno si può dire che è conosciuto in quanto "corpo" indipendentemente dalla pratica di parola che lo descrive e lo attiva come tale. Nel momento in cui ci si figura la "cosa stessa" in quanto tale, la si è portata al dire; l'averla intesa come "cosa stessa" significa averla già disposta all'interno di un orizzonte predicativo, linguistico, segnico. Altra cosa è l'aver a che fare con cose; un tal "aver a che fare" può essere ante-predicativo, ma la consapevolezza di esso, della sua esistenza, appartiene già all'ordine linguistico: è l'essere umano che dice che ci sono cose e che si può aver a che fare con esse. Il soggetto che dice la propria esperienza, che vuole riconoscerla nella sua dimensione ante-predicativa, è già un soggetto linguistico ed è radicalmente altro dal soggetto che "fa esperienza" senza saperla come tale.

Intuizione pura della cosa e linguaggio che consente di pensare quell'intuizione si co-istituiscono in un

*implesso*. L'intuizione pura intende, fa segno verso la dimensione originaria, pre-categoriale dell'essere nel mondo, che si pretende inoggettivabile; ma appena la definisce come tale la oggettiva, la traduce in qualcosa di "detto". La parola, che riflette sull'intuizione originaria, indica invece l'esplicitazione di tale originarietà – un'esplicitazione senza la quale nemmeno l'originarietà sarebbe tale. Non si può dire una tale intuizione o esperienza pura, prima e originaria, senza che essa venga perduta; solo a partire dalla sua perdita se ne coglie la specificità, per contraccolpo. La nozione di esperienza precategoriale, o antepredicativa, è già una nozione linguistica, ermeneutica; viene fatta retroagire sul supposto dato originario dell'esperienza, con la pretesa che non lasci alcuna traccia. Non si deve nemmeno assegnare una priorità alla parola, come se fosse questa a generare l'esperienza sensibile. È proprio la circolarità indistricabile tra i due aspetti, che insieme determinano l'esperienza, a dover essere mantenuta ed elaborata. Tale "circolarità" va pensata nel suo essere irriducibile a qualcosa di compiutamente e definitivamente noto, perché l'implesso tra intuizione e linguaggio, tra esperienza fenomenica e interpretazione discorsiva non è senza residui. Distanza e alterità non sono elementi rimovibili o superabili, ma sono strutturali all'esperienza stessa. Né monismo, né dualismo: alterità e distanza convivono paradossalmente con l'identità e l'unità.

La domanda che pone a tema il corpo si rivolge e fa emergere non una sostanza, bensì una *relazione*. Pensare il corpo significa pensare una coppia relazionale (corporeamente, corpo-anima) che si colloca accanto, o che forse

addirittura riassume, tutte le coppie relazionali che informano il pensiero filosofico europeo (pensiero e cosa, visibile e invisibile, immanenza e trascendenza, etc.). Come sottolinea da tempo Mark Johnson, in controtendenza sia rispetto alla tradizione analitica sia rispetto alla concezione metafisica classica che posiziona la mente o l'anima *nel* corpo – con il corpo a fare da contenitore, scrigno o prigione – si può e si deve pensare *il corpo nella mente*. Per il filosofo americano è centrale l'idea secondo cui "ciò che chiamiamo 'mente' e ciò che chiamiamo 'corpo' non sono due cose, ma piuttosto aspetti di un processo organico, tali per cui tutto il significato, il pensiero e il linguaggio emergono dalle dimensioni estetiche di questa attività incorporata/incarnata [*embodied*]" (Johnson 2007: 1, cfr. anche Johnson 1990). Riprendendo alcuni assunti della tradizione del pragmatismo, Johnson si fa latore di una concezione secondo la quale "tutti i nostri tradizionali dualismi metafisici ed epistemologici (per esempio mente/corpo, interno/esterno, soggetto/oggetto, concetto/percetto, ragione/emozione, conoscenza/immaginazione e teoria/pratica) sono semplici astrazioni che derivano da quel processo interattivo (enattivo) che è l'esperienza. Tali distinzioni non sono dicotomie ontologiche assolute" (Johnson, Rohrer 2007: 53). Le due istanze – la mente nel corpo, il corpo nella mente – vanno tenute insieme: c'è un riversamento continuo di un aspetto nell'altro; così come la mente è un effetto di rispecchiamento del corpo, anche il corpo è a sua volta un effetto di rispecchiamento della mente (cfr. Sini 2012: 144-9); non solo le strutture del linguaggio sarebbero

determinate dai modi della percezione, ma anche viceversa, i modi della percezione e le forme di indagine dei meccanismi estetici sono a loro volta effetto di pratiche di linguaggio e di scrittura (le quali fanno emergere su schermi digitali dei tracciati, dei numeri, delle curve in base a cui nominiamo "cose", ovvero ci comportiamo in modo efficace). La stessa pratica della definizione – "che cos'è il corpo?", "che cos'è la mente?" – va assunta e incentivata, ma anche subito problematizzata e superata: bisogna "sopportare" di dire entrambe le cose, cioè "la mente è un effetto di rispecchiamento del corpo" e "il corpo è un effetto di rispecchiamento della mente", per portarsi al di là sia del *chorismos* che tradizionalmente scinde corpo e mente, sia di ogni forma di riduzionismo monistico (materialista o spiritualista che sia), e tentare di elaborare un altro accesso alla nozione di corpo. Anche "corpo" è infatti un *significato*, che emerge e si struttura sulla base del suo iscriversi in peculiari supporti di scrittura e di pensiero; e in quanto "significato" non sta, ma si muove e si trasforma di continuo a seconda dei supporti in cui si installa, sulla base dello sfondo problematico da cui si staglia, nella relazione complementare con ciò che di volta in volta permette di misurare una distanza e una differenza specifica.

L'ipotesi da avanzare è che sia proprio la scrittura alfabetica, nello scarto differenziale prodotto tra significante e significato, a favorire uno sdoppiamento di piani e una dualità di sostanze tra corpo e anima. Secondo la nota tesi di Derrida, "ciò che si scrive *différance* sarà dunque il movimento di gioco che 'produce',

per mezzo di quello che non è semplicemente un'attività, queste differenze, questi effetti di differenza [...]. Designeremo con *différance* il movimento secondo il quale la lingua, ovvero ogni codice, ogni sistema di rinvii in generale si costituisce 'storicamente' come tessuto di differenze" (Derrida 1997: 39). L'attività inoggettivabile della *différance* è la produzione di differenze, di differenti (essa è, o meglio produce, il loro stesso continuo differire); il codice alfabetico, più di quello ideografico sino-giapponese, sembra prestarsi a generare un pensiero che esaspera la tensione duale tra significante e significato, tra visibile e invisibile. Bisognerà vedere iscritto nella pratica alfabetica il gesto che scinde il corpo materiale dall'ambito spirituale?

Per (ri)pensare il corpo, per così dire, dall'interno della scrittura alfabetica, bisognerà trasformare l'effetto di *différance* in un lavoro di *interferenza*, intesa come gioco di intreccio, di corrispondenze, di rispecchiamenti appunto, tra ciò che normalmente denominiamo "corpo" e ciò che invece assume il nome di "mente". Le pratiche di interferenza, ovvero ogni modalità di meticcio, di ibridazione, di creolizzazione provano a introdurre volta per volta un nuovo gioco di opposizione, articolazione, differenza, che sovverte l'assetto dato e squilibra le pressioni che regolano l'ordine costituito. Ne conseguono tracciati non lineari, composti di ritmi in cui ad ogni senso si accompagna la crisi di quel senso. E ogni crisi produce un nuovo senso, dal momento che il senso non è mai dato una volta per tutte, ma accade e insieme sfugge, si propone e si sottrae cedendo il passo a nuovi significati. I *sensi* messi in azione e portati sulla scena

dalle pratiche estetiche si producono in un movimento per cui il *sensu* è più la direzione di un andare e di un interrogare continuo che il posto fisso in cui si possa sostare. Il carattere disforico dell'estetico nel suo grado primigenio, tattile prima ancora che visivo o uditivo – le mani che si toccano, che sono toccanti/toccate – è emblematico della liminarietà del vivente, che vive costantemente sulla soglia; svela una alterità che si dà già nel corpo e lo percorre, lo attraversa.

Il corpo è appunto un luogo di alterità, di differenza interna. Non è mai del tutto nostro, ci sfugge in continuazione, cresce e si riduce, si compone e si sfalda, produce sensazioni di piacere e dispiacere non sempre controllabili. Noi siamo e non siamo il nostro corpo, la nostra identità non ne prescinde ma nemmeno vi si riduce totalmente. Vivere e morire significano un continuo *non coincidere* totalmente con se stessi – e in questa prospettiva mette in questione l'ipotesi di un pensiero dell'essere, raffrontandolo con la necessità di un pensiero del vivere (cfr. Jullien 2014). Non possiamo ignorare il rapporto essenziale che ci lega al corpo, ma non possiamo nemmeno identificarci del tutto con qualcosa che già di per sé si modifica, si trasforma, al di là della "nostra" volontà, delle "nostre" intenzioni. Il corpo obbliga a riconsiderare ogni pretesa di possesso, di "mia" o "nostra" identità, speranza, richiesta, idea. Nel suo sfuggire, nel suo modificarsi senza posa, il corpo indica la presenza di una eccentricità mai del tutto dominabile. Meglio ancora, indica come il soggetto stesso nel suo insieme sia questa pluralità, questa tensione, un movimento di decentramento continuo.

Non c'è modello che non muti, non c'è identità che si trasformi, non c'è un ideale assoluto a cui tutti debbano conformarsi; sono e restano plurali le strade per accedere al sé e alla vita. È anche una delle lezioni della stessa pratica fenomenologica, nonché uno dei suoi roveli, delle tensioni che la attraversano, come sintetizza bene Jacques Garelli:

La difficoltà maggiore che la fenomenologia contemporanea si trova ad affrontare, nel suo sforzo di dialogo con le scienze della natura e del linguaggio, che apportano alla riflessione una massa di informazioni di cui nessun filosofo può più fare a meno, consiste nell'integrazione tra i nuovi contributi delle scienze e la nozione della dimensione trascendentale dell'intenzionalità operante. Di qui la situazione di costante crisi che la fenomenologia vive, richiedendo alle scienze con cui dialoga di modificare l'approccio da esse adottato (così come esso si è andato codificando entro la tradizione torica e l'insegnamento ufficiale della disciplina) nei confronti del loro stesso campo di ricerca. [...] In questo senso, non esiste e non è mai esistita una *fenomenologia unitaria*, ma sempre una *fenomenologia plurale*. (Garelli 2002: 140)

È plurale, dal momento che ogni pratica, ogni gesto di azione e di pensiero si intreccia con altre pratiche; ogni significato acquisito rimanda instancabilmente ad altri significati, forma con essi una costellazione che muta nel mutare delle esperienze umane, e si ridisegna di continuo. Anche per questa ragione bisogna intendere le stesse nozioni di significato e di verità sempre come qualcosa di incorporato, di incarnato. Si tratta di qualcosa, letteralmente, che viene costituito, esperito, vissuto con e attraverso una corporeità a sua volta plurale, nella

continua apertura all'alterità non solo estetica, ma anche etico-politica: la possibilità di intendere e di vivere il corpo nella molteplicità delle forme di pensiero e di vita che lo rendono intelligibile è anche la promessa di un modo più ampio e integrato di abitare la comunità dell'umano.

### Bibliografia

Derrida, J., *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.

Desideri, F., *Forme dell'estetica*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Fujiwara, T., *Karonshū nōgakuronshū* 歌論集能学論集, in *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文学大系, *Trattati sul teatro nō e sulla poesia waka*, in *Raccolta di classici letterari giapponesi*, Tokyo, Iwanami, 1961.

Garelli, J., *Virtualità dell'opera poetica. Sul logos del mondo estetico*, in F. Leoni, M. Maldonato, *Al limite del mondo. Filosofia, estetica, psicopatologia*, Bari, Dedalo, 2002.

Johnson, M., *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination, and reason*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

Johnson, M., *The meaning of the body. Aesthetics of human understanding*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

Johnson, M., Rohrer, T., *We are live creatures. Embodiment, American pragmatism, and the cognitive organism*, in J. Zlatev, T. Ziemke, F. Roz, D. René, *Body, language, and mind*, vol. 1, Berlin, Mouton de Gruyter, 2007.

Jullien, F., *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, Milano, Cortina, 2006.

Jullien, F., *De l'Être au Vivre*, Gallimard, Paris, 2014.

Liezi, *La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*, Torino, Einaudi, 2008.

Merleau-Ponty, M., *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1994.

Nishida, K., *Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳, in *Nishida Kitarō Zenshū* 西田幾多郎全集, *Arte e morale*, in *Opere complete di Nishida Kitarō*, Tokyo, Iwanami, 1965.

Sini, C., *Transito verità*, Milano, Jaca Book, 2012.

Yuasa, Y., *The body*, Albany, New York University Press, 1987.