

## Il corpo e il mondo: la presenza

Il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell'organismo: mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema.

M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (1945), p. 277.

L'analisi fenomenologica ci ha mostrato che il corpo non è al mondo opacamente come lo sono le cose ignare di sé e di ciò che le circonda, ma come quell'apertura originaria in cui solamente sono possibili sensi e significati. Chiamiamo questa apertura originaria che precede ogni distinzione tra soggetto e oggetto, tra interiorità ed exteriorità, tra conscio e inconscio: *presenza*, intendendo con questo termine quell'assoluto che non ha nulla "dietro" di sé, perché ciò che è e ciò che *si manifesta* coincidono.

Questa presenza, questo originario apparire è ciò che bisogna descrivere e interrogare, perché la realtà umana, a differenza di ogni altra, realizza quell'assoluta coincidenza tra chi indaga e chi è indagato che non consente di distanziare l'oggetto, di porlo di fronte come un fatto, per la semplice ragione che *noi stessi*, e non altro, siamo la realtà umana, e comprendere questa realtà non è altro che il nostro modo di esistere.

Io esisto perché mi comprendo nel mondo. L'estinguersi di questa comprensione è l'estinguersi dell'esistenza, il chiudersi della presenza, è quell'assenza che si produce quando una presenza è, solo in quanto è vissuta dal ricordo di altre presenze che le sopravvivono. Il mio essere e il mio apparire fanno dunque tutt'uno. Rompere questa identità, come fa ogni psicologia che vuole giustificarsi di fronte alla scienza, significa spogliare ogni fatto umano del suo significato e quindi della sua rilevanza psicologica che in quel significato si raccoglie.

Se parlare del corpo non significa riferirsi a un oggetto del mondo, ma a ciò che dischiude un mondo, quello che scorgo in procinto di agire, o paralizzato dallo sguardo dell'altro, o incoraggiato da un gesto, o piegato dal dolore, non è il *mio* corpo, ma sono *io*. Questa *identità* di corpo ed esistenza è quella *presenza* che, ignorata, consente ancora di parlare del corpo, ma non nell'accezione umana, dove la corporeità non è un organismo, ma una dimensione originaria senza cui non si costituisce una *presenza al mondo*.

Se si isola il corpo dall'esistenza, se lo si astrae dal suo vissuto quotidiano, ciò che si incontra non è più la corporeità che l'esistenza vive, ma l'organismo che la biologia descrive. Questo organismo, a cui fanno riferimento la psichiatria classica e la psicoanalisi freudiana quando parlano di pulsioni istintuali o di somatizzazioni, è psicologicamente irrilevante, perché, considerato in se stesso, nell'equilibrio o nel disequilibrio delle sue funzioni, questo organismo è un *fatto* che, nel suo isolamento, non significa nulla. Perché acquisti *significato* è necessario che questo organismo si costituisca come una *presenza al mondo*, e allora il disequilibrio delle sue funzioni non sarà più un fatto biologico, ma assumerà il significato psicologico di un'esistenza che vive una dimensione d'essere in tutto ciò che non può più fare, osare, intraprendere. Spogliati del loro significato, i fatti umani non sono più "umani" ma "organici", e una psicologia che per ragioni scientifiche volesse attenersi solo ai fatti, come psicologia fallisce sul nascere.

Ora tutti sanno che i fatti non si organizzano in un'unità "significativa" senza il supporto ipotetico di una teoria, ma se il compito che la psicologia si propone non è di discutere le ipotesi teoriche che si formulano sui fatti psichici, ma di comprendere questi fatti, che nella loro struttura essenziale sono *reazioni del corpo col mondo*, la psicologia non può raggiungere il suo scopo se prima non chiarisce queste due nozioni.

Per fondare una psicologia bisogna quindi risalire *oltre lo psichico*, ma non per ritrovarsi nell'*organico* che la biologia descrive, bensì per attestarsi in quell'orizzonte in cui sono reperibili le condizioni a priori dell'accadere psicologico. Chiamiamo questo orizzonte: *presenza*, e *fenomenologico* il metodo che consente a un fatto psichico

di assumere un significato, una direzione di senso. Come dice Heidegger:

La persona non è una cosa, né sostanza, né oggetto. Vien così posto l'accento su ciò che Husserl stesso intende dire quando afferma che l'unità della persona esige una costituzione essenzialmente diversa da quella delle cose naturali.<sup>1</sup>

Se lo statuto dell'uomo non è lo statuto della cosa, se il suo "comportamento" non è un "movimento" analogo a quello delle cose naturali, la psicologia che accostasse l'uomo con le metodiche positive delle scienze della natura spiegherebbe dei *fatti*, ma non comprenderebbe dei *significati*, l'umano resterebbe fuori della sua portata, perché un fatto spogliato del suo significato è per definizione non psichico, in-umano. Di qui l'avvertimento di Heidegger:

Se sono innegabili le tendenze antropologiche della *psicologia*, la mancanza di "fondamento" ontologico non può venir sostituita dall'inquadrare antropologia e psicologia in una *biologia* generale.<sup>2</sup>

A questo livello, infatti, la collera differisce ad esempio dalla gioia solo per una differente intensità del ritmo respiratorio, del tono muscolare, dello scambio biochimico e della pressione arteriosa, ma ciò, come ci ricorda Sartre, non ci autorizza a concludere che il collerico è un arcicontento,<sup>3</sup> così come non possiamo dire che un riso di gioia è identico a un riso isterico perché entrambi impegnano la stessa area muscolare nelle stesse modalità.

Il *fatto* non è in grado di esprimere da sé il suo *significato*. Significare è indicare qualcosa che trascende il fatto e che si scopre non analizzando le modalità con cui il fatto accade, ma il senso a cui il fatto rinvia. Per questo non ci perderemo nello studio dei fatti fisiologici, perché questi, considerati in se stessi, ci sono, ma non *significano* nulla. Il corpo che li registra è puro organismo, è *cosa*, non *intenzionalità* dispiegata in un mondo.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 10, p. 114.

<sup>2</sup> Ivi, p. 116.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939); tr. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962, p. 121.

Finché la psicologia considera il corpo nel suo isolamento, come corpo organico (*Körper*) e non come corpo vivente in un mondo (*Leib*), finché si limita a raccogliere fatti, invece di interrogare i fenomeni, cioè gli eventi psichici per quel tanto che sono significanti e non per quel tanto che sono fatti puri, finché non trascende i disturbi dell'organismo per trovarne il senso, che non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno, ma è ciò in cui l'esistenza si esprime, la psicologia non potrà che collezionare una serie di dati *insignificanti*, per aver scelto quel terreno delle scienze positive dove i significati sono esclusi, perché il metodo esige che ci si attenga esclusivamente ai fatti.

Rifiutare di risolvere l'ordine dei significati nell'ordine dei fatti significa rifiutare di identificare la corporeità che l'esistenza vive con l'organismo che la scienza descrive. Quest'ultimo è un oggetto nel mondo che io posso osservare e manipolare, mentre la corporeità che la mia esistenza vive non si offre mai come un oggetto particolare o come uno strumento di cui disporre; non attira l'osservazione su di sé, ma sul mondo che dischiude come *suo* mondo. La nostra attitudine alla testimonianza, la nostra vocazione alla presenza, dove i fatti che si iscrivono si estrinsecano come atti di un corpo che è sempre coinvolto, non conosce condizioni né intervalli. Esistere è vivere questa coincidenza, è abolire ogni distanza tra l'io, il corpo e la presenza che dischiude un mondo.

Proprio perché l'io non si distingue dal corpo e dalla persona che il corpo dischiude, non posso dire che lo sguardo vede qualcosa per me o che il braccio si protende per afferrare qualcosa per me. Sono infatti io questo sguardo che ispeziona, così come sono io questo braccio che afferra. L'io, cioè, non si distingue dal corpo, non dispiega una presenza in cui il corpo compare come uno strumento. Io sono davanti al mondo, non davanti al mio corpo. Per questo si dicono "alienati" coloro che vivono il corpo come "altro" da sé, come qualcosa nel mondo, da cui l'io è diviso.

Silenzioso e muto, il corpo sottende la presenza, la dispiega, e il linguaggio comune, geloso custode dei sensi più originari, non esita a identificare l'ordine della presenza con l'ordine della corporeità quando allude al mio "avvicinarmi" o "allontanarmi", al mio "aggirare" o

“fronteggiare” una persona, una situazione, un problema. Che senso avrebbero queste parole se io non coincidessi col mio corpo?

Ma qui occorre evitare un equivoco. La presenza coincide con la corporeità, ma è presenza *al mondo*, non *al corpo*. Ciò significa che, mentre l'organismo che conosce la scienza è presente nei limiti circoscritti dall'epidermide che l'avvolge, la presenza corporea è sempre al di là di sé, fino agli orizzonti raggiunti dai sensi che si pro-gettano nel mondo. Una mano che si pro-tende non compie un movimento, ma apre un cammino verso un oggetto che lo sguardo aveva già raggiunto e in qualche modo aveva consegnato alla mano per non arrendersi al vuoto desiderio.

Sottratto al circuito del pro-getto, il corpo diventa incomprendibile, come incomprendibile diventa il *comportamento manierato*, dove il gesto non si protende nel mondo, ma ricade nell'artificiosa costruzione di sé. Invece del mondo, il corpo diventa a se stesso sfondo della presenza. Incapace di operare l'oltrepassamento, il gesto vede solo se stesso, perché più non scopre la polarità del mondo in cui la presenza si dispiega. Mimando se stesso gioca la commedia, mentre la presenza si ripiega su di sé per risolversi nell'esibizione dell'immagine che non oltrepassa il dramma di Narciso: l'involuzione della presenza, la ri-torsione dell'immagine.

La coincidenza di corpo e presenza è in quel “sentirsi bene” in cui l'io aderisce al suo stato corporeo, lasciandosi invadere dalla calma, dal silenzio, ascoltando e ascoltandosi vivere. Questa aderenza allo stato corporeo è ciò che mi consente di “pensare” l'altro e di presentarmelo in assenza, evocando l'immagine del suo corpo. L'altro, infatti, è col corpo che si offre al mio sguardo, anzi è il suo corpo. Se non avesse più *quel* corpo non sarebbe più *lui*. Il suo essere coincide con il suo apparire corporeo, che lascia trasparire l'ordine dei suoi pensieri e il sussulto delle sue emozioni. Basta un gesto a tradirlo.

Ma non è solo nell'emozione che l'io sente di non distinguersi dal corpo, anche nel cosiddetto *atto volontario* non c'è un io che vuole e un corpo che resiste, perché nessun progetto può metter capo a un'azione senza passare attraverso il corpo. Se volere non è sognare, ma è avere a che fare con un mondo che resiste, perché il pro-

getto possa "prender corpo" è necessario che l'atto volontario si presenti non come un'isolata decisione dell'Io, ma come un'orientazione della presenza in base alla disponibilità corporea.

Qui non si tratta di piegare il corpo, di costringerlo, di dominarlo con la "forza della volontà", ma di disporre il mondo in modo che sia accessibile alle possibilità del corpo che non sono né illimitate, né inesauribili. La fatica, ad esempio, rende il mondo inaccessibile, modifica radicalmente l'esperienza delle cose che diventano sempre più lontane e irraggiungibili. La presenza così modificata rivela l'indocilità del corpo, l'impossibilità di trattarlo come uno strumento, e quindi l'impotenza della volontà, la cui "forza" non può che arrendersi ai ritmi del corpo.

Se basta la fatica muscolare a modificare la mia esperienza del mondo, si pensi a che alterazione va incontro la presenza, l'ordine e il significato delle cose quando il mio corpo è abitato dal *dolore*. Sordo e lancinante, il dolore è qualcosa in me che non riesce a con-fondersi con me, né a trattenersi in una delimitata regione dell'organismo. Per l'esperienza che ne ho, non è il mio stomaco che soffre, ma è la mia esistenza che si contrae, tutto diventa urgente e pressante, il ritmo con cui si succedono le cose dice la mia impotenza a controllarle, e il mio dolore, che "fa corpo" con quel ritmo, mi costringe a sentire il mondo come incalzante e ossessivo. Non è una parte dell'organismo che soffre, ma è il rapporto col mondo che s'è contratto, è la mia distanza dalle cose, la successione del tempo, l'ordine della presenza.

Si comprende a questo punto perché i primitivi concepivano il dolore come un essere estraneo che li abitava, come un'altra presenza che non faceva corpo con loro. Era un modo di non *rassegnarsi* alla sua presenza, perché accettarla significava accettare quella diminuzione d'essere che nel dolore verifico ogni volta che non posso più osare quello che prima osavo, o intraprendere quello che prima intraprendevo. Per questo *sopporto* il dolore ma non l'*accetto*, perché accettarlo significherebbe arretrare la presenza al mondo del corpo che, da possibilità nel mondo, diventa, in presenza del dolore, ostacolo da superare. In questo *arretramento della presenza* si nasconde il senso profondo della malattia, in cui il mala-

to si scopre attento al proprio corpo invece che al mondo e, sempre più incapace di trovare uno sbocco sulle cose, dimora in sé.

La presenza si raccoglie nell'ascolto del proprio corpo, un ascolto ansioso, inquieto che rattrappisce ogni prospettiva, allontana ogni progetto, defila il mondo in una distanza sempre più remota, perché, nel dolore, *il mio corpo diventa per me il mondo*, l'unico polo della mia cura. Qui non si tratta di una semplice sostituzione, i profili del mondo non si lasciano ridurre ai limiti del corpo senza che nulla muti per l'esistenza. Un dolore che mi abita in permanenza e che mi impedisce di vivere se non per questo corpo sofferente non mi consente di oltrepassarmi nelle cose, di entrare, di inserirmi, di agire, di sentire, perché la presenza ricade penosamente su di me. Il corpo ha preso il posto del mondo ed è divenuto l'unico ambito della mia cura.

Il mondo, infatti, è il polo verso cui posso oltrepassarmi, mentre il corpo è il polo in cui mi trattengo. Se nel dolore il corpo diventa per me il mondo, non siamo in presenza solo di un capovolgimento polare, ma di un radicale perturbamento dell'esistenza, perché io non sono circondato dal mio corpo come dal mondo, perché il corpo non è l'orizzonte in cui si dispiega la mia presenza, *il corpo sono io*.

In presenza del dolore io mi separo da me. L'"altro" che mi abita e mi insidia sconvolge l'ordine della presenza; nella mia *temporalità* inserisce i *suoi* tempi, che non sono solo i tempi del dolore, ma la mutilazione delle prospettive. Se un dolore dura, la medicina mi può dare delle rassicuranti spiegazioni e delle ragionevoli prospettive, che però non sono le *mie* prospettive, ma quelle della malattia dai cui tempi dipendono i miei. E quando la speranza di un "dopo" si affievolisce, il tempo si destruttura, il domani diventa come ieri, mentre la vita assapora la monotonia della ripetizione.

Minata la pro-tensione verso l'avvenire sotteso a ciascun istante dell'esistenza, la presenza non si scopre solo rinviata dal mondo al proprio corpo, ma *bloccata* nel corpo che essa non può percorrere e in cui non può avanzare come nel mondo. Anche se è suo il corpo che soffre, questi ha guadagnato un'*alterità*, nell'inquietudine, nell'ansia, nella minaccia, come se in esso dimorasse

qualcosa di più insidioso del male limitato che conosce. Per il solo fatto di non sapere ciò che l'attende, nonostante le previsioni mediche che possono limitarsi a descrivere l'evoluzione di un male e non le prospettive di un'esistenza nel dolore, l'esistenza trasforma la malattia in quella realtà tenebrosa che corrode a tal punto l'apertura del mio corpo al mondo da circoscriverla nei limiti di un organismo sempre più bloccato, più immobile, più in-fermo, sempre più fermato su di sé.

Se nel dolore la presenza scopre il proprio corpo come qualcosa di estraneo, nel *piacere* lo riconosce come suo e si riconosce in lui, quasi una risposta a un'attesa segreta, a un desiderio profondo eppure appena accennato. Per questo il piacere che si profila, anche se ancora non lo conosco, non è mai propriamente sconosciuto. Eppure non è dal corpo che nasce il piacere, ma dal *contatto* del corpo con qualcosa del mondo. Il gusto di questo frutto non è nel frutto, come nel frutto è la polpa o il succo, ma è nel suo lasciarsi assaporare, perché il piacere, lungi dall'essere una qualità della cosa, è ciò che la cosa risveglia in me, quasi una sua eco. Posso "prendere" un fiore, ma non il piacere del suo profumo; il piacere non lo prendo, lo incontro, lo scopro, lo sento nascere in me nell'entrare in contatto con la cosa o anche solo nello sfiorarla. La mano che vuol afferrare un piacere se lo vede sfuggire, come se il piacere fosse sempre al di là della cosa, e non si concedesse se non a un contatto discreto e delicato.

Come si diffonde l'eco, così mi invade il piacere, che non può mai essere localizzato e delimitato a un punto del mio corpo. Il piacere, infatti, coinvolge la presenza nella sua totalità e la rende "piacevole". Non è solo il mio corpo che sente, ma sono io che coincido pienamente con la sua sensazione, perché pienamente al mio corpo mi sono concesso. Il piacere di un bacio non è qualcosa che registra la mia mucosa, ma qualcosa che invade il mio essere. Sono io che assaporo la voluttà, o meglio ancora, il piacere mi fa assaporare nella voluttà il mio corpo, così come il dolore me lo allontana. Le labbra da cui nasce il piacere, nel piacere sono dimenticate, o come dice Sartre: "passate sotto silenzio".<sup>4</sup> Esse non

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943); tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1968, p. 395.



attirano la mia attenzione, perché il mondo d'amore che esse richiamano e di cui si circondano incalza per chiedere la mia disponibilità, il mio abbandono a quella nuova presenza che un bacio ha fatto nascere, chiamando il mio corpo a un ordine di significati che prima di quel gesto erano insospettati o appena accennati.

Nella nuova presenza che col piacere si costituisce, il corpo chiede d'esser lasciato corpo affinché il piacere non si dissolva. Come nel dolore, anche qui il corpo si ritira a poco a poco dal mondo per dimorare in sé. Il suo sguardo si perde, le sue membra si rilassano e di nuovo la presenza arretra dal mondo al corpo. Non è però l'arretramento del dolore, perché il malato che soffre non può sporgere sul mondo perché non può oltrepassare il proprio corpo, mentre chi si abbandona al piacere si ritira dal mondo per lasciarsi andare al suo corpo, per essere solo corpo.

Questa è la ragione per cui il piacere non ci fa conoscere nulla della nostra esistenza e nulla delle cose. La coincidenza immediata che esso esige abolisce ogni distanza tra soggetto e oggetto e non consente la riflessione. Affidato ai più primitivi dei nostri sensi (il tatto, il gusto, l'odorato), il piacere non comporta alcun sapere e non introduce ad alcuna conoscenza, solo risveglia un accordo, la *connivenza tra le cose e il mio corpo*, lo spessore carnale della mia presenza.

Per questo l'esperienza infantile della *libido* è nell'esplorazione del proprio corpo, nella sua scoperta al contatto con le cose che vengono toccate e assaporate prima ancora di essere disposte con la vista nello spazio. La bocca, questo primo organo della relazione col mondo, è per il neonato l'organo della nutrizione, ma anche la prima sede dove scopre il piacere; un piacere che non nasce *nel corpo* come un istinto autonomo, ma *nel contatto* del corpo con le cose del mondo, come il vissuto di una presenza che si sperimenta come corpo, che nella relazione con le cose del mondo coincide con la sua corporeità.

È una coincidenza in cui l'esistenza sperimenta la sua aderenza al corpo in una sorta di connivenza e di segreta complicità col mondo. Abbandonandosi al piacere, il corpo si abbandona alle cose che gli procurano piacere, nel *ben-essere* che lo pervade non sperimenta sé, ma la cosa. Questo accordo è così profondo che "vivere il

proprio corpo" e "vivere il mondo" non sono che modi di nominare la stessa esperienza. Ma forse l'esperienza del piacere non consente di comprendere tutto il significato di questo rapporto, forse, meglio della connivenza, meglio della complicità segreta, è il conflitto a lasciarlo trasparire.

Qui, in chiave fenomenologica, possiamo recuperare il significato di quegli spostamenti della *libido* che Freud ci ha descritto col linguaggio del meccanicismo naturalistico, che per sua natura è privo di intenzionalità e quindi di senso.<sup>5</sup> La bocca, l'ano, il fallo, non sono solo degli orifizi del corpo, ma le vie del suo *contatto* col mondo, vie consentite o interdette, percorse da un piacere riconosciuto o sospetto. Lo stesso vale per tutte quelle regioni che assicurano il contatto del nostro corpo con l'esterno, quindi per gli organi respiratori, digestivi, sessuali, fino all'epidermide.

Un *mal-essere* di questi organi è un'impossibilità a essere, a esteriorizzarsi; è un disequilibrio dell'esistenza, costretta a vivere nel proprio corpo la sua impossibilità o incapacità a progettarsi in un mondo. Un rifiuto può far nascere l'angoscia, così come una violenza sessuale la frigidità. Ogni volta che la presenza non può esprimersi nel mondo come le "piace" è costretta a trattenersi e a ripiegarsi su di sé. Non è tanto un "ingorgo della libido" ciò che si produce, ma una *mancata presenza*.

Non osando assumere una presenza in quel mondo primitivo costituito dal proprio ambito familiare, l'anoressica rifiuta di assumere il suo corpo, e perciò non lo alimenta, e a poco a poco lo distrugge. Qui non si tratta di "conversione" o "somatizzazione", quasi che un conflitto psichico possa "trasferirsi" agli organi corporei; qui manca il richiamo di una presenza al mondo, per cui non resta altro modo di vivere se non quello del progressivo assentarsi. Il non alimentare il proprio corpo è il modo letterale, e non metaforico, di non alimentare la propria presenza in un mondo che non interessa o che non accoglie, per cui il corpo diventa il teatro dove si vive ciò che non si può vivere nel teatro del mondo.

<sup>5</sup> Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, capitolo 6: "Il naturalismo fisico e biologico della teoria psicoanalitica di Freud".

Benessere e malessere, salute e malattia, piacere e dolore trovano qui il luogo naturale della loro definizione. Se il corpo umano non è prima di tutto un campo di gioco di forze biologiche, ma un'originaria apertura al mondo, il modo con cui l'esistenza vive il proprio corpo rivela il modo con cui vive il mondo. Per questo non parliamo di conversioni o trasferimenti di conflitti psichici agli organi fisici, perché non ci sono due realtà, quella psichica e quella fisica, ma un'unica presenza che dice nel corpo il proprio modo di essere al mondo.

UMBERTO  
GALIMBERTI

## Il corpo

Opere V

Nuova edizione



Feltrinelli