

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DOTTORATO DI RICERCA IN “DISCIPLINE  
FILOSOFICHE”  
UNIVERSITÉ PARIS IV SORBONNE  
ED 3: LITTÉRATURES FRANÇAISES ET COMPARÉES

## Corpo e virtuale

Per un discorso metaontologico a partire da Merleau-Ponty

Relatore (Università di Pisa)  
Prof. Adriano Fabris

Candidato  
Marcello Vitali Rosati

Relatore (Université Paris IV)  
Prof. Denis Guénoun

ANNO ACCADEMICO 2005/2006

*Sigle delle opere di Merleau-Ponty utilizzate in nota\**

- SC*            *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942.
- PP*            *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945. Tr. it. *La fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- SNS*           *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948. Tr. it. *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- S*              *Signes*, Gallimard, Paris 1960. Tr. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2003.
- VI*             *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard, Paris 1964. Tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003.
- OE*             *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964.

---

\*La traduzione italiana è citata solo quando è stata utilizzata. In questo caso in nota saranno riportate le pagine di entrambe le edizioni (prima quella francese e poi quella italiana), separate da una barra.

# Introduzione

## 0.1 *Sit venia verbo*

Nella sterminata ragnatela di concetti che si è intrecciata nella storia della filosofia e che continua ad essere tessuta di giorno in giorno nell'attività filosofica, mi trovo a dover giustificare le due idee che sono perno del presente lavoro, affinché esso non risulti arbitrario e, conseguentemente, privo di un filo rosso che ne permetta la lettura e lo scaturire di un senso.

Il nodo teorico principale a partire dal quale si è dischiusa la mia riflessione è l'urgenza di una risemantizzazione del concetto di 'corpo' in un'epoca di crisi dell'idea moderna di 'soggetto'. In altre parole, la mia indagine parte dall'assunto che, dopo i risultati raggiunti dalla filosofia del novecento, a partire da Husserl, per arrivare a Heidegger e poi al lavoro di quei filosofi francesi che dal pensiero di questi due hanno iniziato il loro percorso teorico – e in particolare Levinas e Merleau-Ponty –, non è più possibile rinviare la domanda su come intendere il corpo se esso non è più la *res extensa* di un soggetto, di un io.

Che cos'è il corpo? Merleau-Ponty è il filosofo che nel secolo scorso ha più profondamente riflettuto su questa domanda, accettando fin dall'inizio l'impossibilità di separare la nozione in questione da un'idea vaga, e non più utilizzabile, di 'spirito'. Ma per raggiungere questo obiettivo è indispensabile abbandonare l'idea di un'oggettualità del corpo, sebbene il nostro concetto fosse il più legato alla nozione di oggetto, tanto da diventarne, quasi, un surrogato.

Pensare in modo nuovo il corpo significa, quindi, cercare delle strutture logico-teoriche che permettano, in qualche modo, di superare l'opposizione moderna tra soggetto e oggetto, e con essa tutte le altre contrapposizioni concettuali che ne derivano, in particolare quella tra riflesso e irriflesso, tra ideale e reale.

Ed ecco che al primo termine qui in gioco se ne aggiunge un altro rendendo la composizione del mio titolo necessaria. La riflessione sul virtuale

in relazione al corpo si giustifica, a mio avviso in modo duplice e parallelo, quasi a confermare la sua basilarità.

In primo luogo la categoria di virtuale sembra giocare un ruolo fondamentale nell'intrecciarsi delle opposizioni a cui accennavo: il virtuale non è ideale e non è reale, non è riflesso e non è irriflesso; esso sembrerebbe lo strumento adatto per scalzare il fondamento del contrapporsi di soggetto e oggetto e ripensarne il rapporto. Il virtuale è, quindi, innanzitutto un modo di essere ulteriore e mai analizzato a fondo che per questo sembra promettere soluzioni nuove al problema che una riflessione radicale sul corpo impone.

Ma vi è anche un secondo, e più immediato, legame che unisce i miei due termini: il virtuale, inteso nel suo senso più banale, e cioè in relazione ai nuovi media e alle nuove tecnologie, mette in crisi l'idea cartesiana di corpo come qualcosa di collocato all'interno di uno spazio definito da ascisse e ordinate. Il virtuale ha come sua prima conseguenza quella della deterritorializzazione, e se il corpo sembra dover essere caratterizzato, in prima istanza, dal territorio che occupa, il virtuale fa saltare il fondamento stesso della possibilità di pensare il corpo. In altre parole: che ne è del corpo al tempo della realtà virtuale?

In questo modo la tematica centrale di queste pagine si è rivelata, ai miei occhi, di fondamentale interesse sia in rapporto allo stato delle riflessioni filosofiche contemporanee – almeno in ambito per così dire «continentale» – sia, e soprattutto, in rapporto a problematiche di attualità, dove mi sembra manchi un approfondimento di quel concetto tanto usato, di quella parola tanto pronunciata, quella di 'virtuale', che pure ha modificato radicalmente – e in particolare dopo la vertiginosa espansione di internet nel 1995 – le nostre vite.

Di qui il triplo obiettivo della mia ricerca, che ha costituito negli anni di questo lavoro un punto di riferimento limite finale, una stella polare che mi indicasse la rotta e che mi impedisse di perdermi nel vasto orizzonte della riflessione filosofica: ridefinire il concetto di corpo, approfondire il senso di 'virtuale', e rendere conto del rapporto tra i due termini.

## 0.2 L'ombra di Merleau-Ponty

In questo quadro teorico ho cercato la guida che potesse accompagnarmi nel mio percorso e che riuscisse a darmi dei riferimenti sicuri nel mio approfondimento. Maurice Merleau-Ponty è il filosofo che si è spinto più in là in rapporto a quel triplice obiettivo che mi ponevo, ed è dunque a partire dall'analisi del suo pensiero che si è sviluppata la mia riflessione. Ho letto dunque l'opera merleau-pontyana ricercando in essa una definizione di corpo,

una definizione di virtuale ed una luce sul rapporto intercorrente tra le due categorie.

Ora, se il contributo del fenomenologo francese alla ridefinizione dell'idea di corpo è universalmente riconosciuto, non vi è ancora nessuno che abbia cercato tra le righe merleau-pontyane un'idea di virtuale.

A partire dalle sue prime opere – come *La struttura del comportamento* e soprattutto la *Fenomenologia della percezione* – Merleau-Ponty ha tentato proprio di risolvere il problema di un corpo che non sia più *di* un soggetto, e che per questo superi la contrapposizione categoriale tra soggetto e oggetto. Lo sforzo principale del filosofo francese è stato proprio quello di utilizzare la nozione di corpo al fine di superare quelle opposizioni che, secondo la sua lettura della storia della filosofia, avevano da sempre caratterizzato il pensiero occidentale, e in particolare lo avevano soffocato a partire dall'età moderna.

In questo senso, il lavoro fatto da Merleau-Ponty sul concetto di corpo, corrispondeva perfettamente al mio problema teorico. Ma vi è, nel corso della riflessione merleau-pontyana, qualcosa di più, un andare verso qualcosa di diverso dalla mera riflessione fenomenologica sul corpo. Nel proseguire del suo approfondimento teorico, e nel passare da opere come la *Fenomenologia della percezione*, a opere come *L'occhio e lo spirito*, e infine all'abbozzo di *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty abbandona l'approccio fenomenologico per andare alla ricerca di un'ontologia della carne. È qui che, a mio avviso, si apre lo spazio per una struttura analoga a quella di virtuale, mai esplicitata negli scritti merleau-pontyani, ma evidentemente latente, quasi pronta per venir fuori.

Si tratta della tensione che, nelle ultime opere di Merleau-Ponty, caratterizza il rapporto tra il visibile e l'invisibile: è la caratterizzazione di questa tensione che può, a mio avviso, essere utilizzata per definire la categoria di virtuale. Si potrebbe obiettare che l'operazione di andare a ricercare nell'opera di un filosofo quello che, dichiaratamente, non c'è, risulta arbitraria. Ma credo di poterla giustificare dal momento in cui non vi erano altre fonti che si rivelassero più soddisfacenti a questo scopo.

Infatti, l'autore che viene abitualmente individuato come riferimento per la definizione del nostro concetto è, evidentemente, Gilles Deleuze, ma spero di riuscire a mostrare, nel corso di queste pagine, che la definizione che egli dà di virtuale presenta due problemi. Da una parte, per ragioni cronologiche, essa non può tenere conto del senso che il termine 'virtuale' ha assunto conseguentemente alla diffusione delle nuove tecnologie. Dall'altra il virtuale di Deleuze finisce per non risolvere il problema degli opposti, configurandosi come l'altra faccia dell'attuale. Il virtuale deleuziano si inserisce in una struttura duale che non può arrivare a determinare quel superamento dell'opposizione soggetto-oggetto a cui, invece, tendeva Merleau-Ponty. In

questo senso, se intendo ricercare la definizione di virtuale in Merleau-Ponty in quella tensione che nelle sue ultime opere ha luogo tra visibile e invisibile, il virtuale di Deleuze si configura piuttosto come una delle due categorie, a ben vedere come l'invisibile merleau-pontyano.

Ho cercato quindi di far scaturire la definizione che ricercavo dal non detto di Merleau-Ponty, cercando di andare oltre il suo pensiero, di indagare in quello spazio lasciato aperto dall'incompiutezza della sua opera. Il mio impegno è stato quello di non tradire il suo pensiero, ma di approfittare della sua ombra, così come egli aveva fatto con l'opera di Husserl della quale dichiarava la necessità di «pensare l'impensato»<sup>1</sup>.

### 0.3 Una nota metodologica

Ma cosa significa «pensare l'impensato»? In che modo questo pensiero si trasforma da interpretazione in teoria senza determinare un tradimento? La risposta a questa domanda è stata essenziale per l'impostazione metodologica della mia ricerca.

La teoria è qualcosa di interstiziale. È questo, in fondo, l'assunto metodologico da cui parte il presente lavoro. La teoria si colloca in un non-luogo *tra* un prima e un dopo. E soltanto guardando con fermezza questo prima e questo dopo, l'autore, il filosofo, può prendere il coraggio per iniziare, o forse ricominciare, a fare teoria.

Il tradimento avviene quando il prima che abbiamo scelto lo si guarda, o lo si cerca di guardare, dal di sopra; si finisce per far coincidere la filosofia con la sua storia. Ma la storia è, come diceva Levinas, un giudizio postumo, e in questo senso è quello che massimamente il buon filosofo deve evitare.

Ho cercato, invece, di non dare giudizi, di non collocarmi in un presunto al di là, di non prendere il punto di vista dell'occhio del predatore che tutto vede, ma per ridurlo ad un suo possesso: ho voluto collocarmi in un interstizio che non chiami al sistema, né gridi allo smarrimento.

La teoria è collocata in uno spazio ben determinato, non può sorvolare, non può guardare con l'occhio del medico il suo paziente disteso. Il suo spazio è *tra* il detto delle altre teorie, il suo compito è di *dire tra* ciò che è stato detto. Merleau-Ponty non è stato per me un oggetto. È stato la trama che era prima, il dire ipostatizzato in detto che era questione di dire di nuovo, ma da un altro luogo, o meglio, dal non luogo interstiziale dello scrivere.

---

<sup>1</sup>Cfr. *Il filosofo e la sua ombra*, in *S*, pp. 211-235

## 0.4 Indicazioni di rotta

Questi sono stati i riferimenti teorici e fattuali intorno ai quali si è sviluppato il percorso di queste pagine. Percorso complesso, forse, e difficilmente appianabile. Il problema della mia esposizione è, senz'altro, quello di non essere piana, di rimandare continuamente a se stessa, quasi si trattasse di un ipertesto. I concetti non si lasciano dipanare, anzi, si intrecciano e rimandano ad altro. Ho cercato, quindi, di non appiattare la riflessione soltanto per renderla più distesa, ed ho lasciato, per quanto possibile, spazio alla complessità dell'articolazione. Cercherò qui, per questo, di ripercorrere brevemente il mio cammino in modo da fornire una mappa che possa aiutare il lettore alla comprensione.

La prima parte del lavoro, intitolata *Il chiasma*, è dedicata a mettere a fuoco quale fosse, esattamente, il nucleo problematico dell'indagine di Merleau-Ponty. In altre parole ho cercato di ricostruire, nel modo più preciso possibile, quale fosse l'obiettivo teorico che il filosofo francese perseguiva nello sviluppare il suo itinerario filosofico. Credo che si possa affermare, come del resto egli stesso fa, che il tentativo di Merleau-Ponty era quello di trovare una strada mediana tra idealismo e realismo che consentisse di risolvere i problemi e le aporie derivanti dalla moderna opposizione tra soggetto e oggetto. Il perno che Merleau-Ponty utilizza al fine di raggiungere il suo scopo è il concetto di corpo che si traformerà, nell'aprofondirsi della sua riflessione, in quello di 'carne', nozione nella quale l'opposizione tra soggetto e oggetto si intreccia a chiasma.

Con l'idea di carne si giunge a un punto limite della filosofia di Merleau-Ponty: questa idea viene sviluppata ne *Il visibile e l'invisibile* ed è il cardine su cui poggia il tentativo merleau-pontyano di strutturare una nuova ontologia; questo tentativo resta imprigionato tra le righe degli appunti merleau-pontyani. La carne viene ad identificarsi con l'essere, nella carne tutto si intreccia in una «massiccia adesione all'essere». Di qui il tentativo merleau-pontyano di costruire un'«ontologia del dentro», un'«infraontologia», che non presupponga un punto di vista esterno all'essere dal quale esso sia osservato: questo punto di vista esterno infatti è il fondamento dell'opposizione tra soggetto e oggetto.

Nella seconda parte del lavoro – intitolata *L'Essere* – cerco di analizzare le implicazioni dell'infraontologia merleau-pontyana e di cercare di superarne le *impasses*: l'unità dell'Essere nella carne rischia di impedire il pensiero della differenza e della molteplicità. È per questo che ho utilizzato l'opera di Alain Badiou e il suo pensiero di un essere molteplice, al fine di vedere se l'infraontologia di Merleau-Ponty poteva essere trasformata in una 'metaontologia' che tenesse conto della molteplicità dell'Essere.

A questo punto si riproponeva il problema del corpo che si trattava di ridefinire alla luce dei risultati ontologici raggiunti nella seconda parte. Nella terza parte, *Il corpo*, ho tentato di ripensare il corpo così come definito da Merleau-Ponty, alla luce di un'ontologia del molteplice, ovvero in chiave metaontologica.

Ma tale definizione non può non sollevare il problema del virtuale. A questo concetto è interamente dedicata la quarta parte, che tenta una storia del termine che sfoci poi in una sua definizione a partire dal merleau-pontyano intreccio tra visibile e invisibile.

Il lavoro si conclude con la proposta di un'analisi delle implicazioni etiche derivanti dall'idea di corpo così come definita nel percorso teorico di queste pagine. Nell'ultima parte, infatti, intitolata *Per un'etica metaontologica*, ho cercato di riflettere su come debba essere pensata l'azione del corpo e come essa sia determinata nell'intreccio con la struttura del virtuale.



# Parte I

## Il chiasma

# Capitolo 1

## Gli opposti

### 1.1 Il problema dell'inizio

L'inizio del filosofare pone sempre un problema. Secondo l'adagio aristotelico la filosofia nascerebbe dalla meraviglia<sup>1</sup>: l'irruzione di qualcosa di nuovo, di inaspettato, romperebbe il normale flusso della vita costringendo ad un arresto, ad una spezzatura. Di qui l'inizio. La possibilità di iniziare sarebbe data proprio dalla violenza di qualcosa che, presentandosi davanti ai nostri occhi, riesca a farci tagliare ogni relazione con il nostro 'prima', ce ne liberi, aprendo il punto in cui ci troviamo alla novità dell'inizio. L'inizio, infatti, *deve* segnare una rottura con il prima e dare spazio a qualcosa di nuovo.

Eppure non è mai con questo tipo di inizio che si ha a che fare; la rottura della meraviglia si rivela sempre essere piuttosto un collegamento con quel 'prima', tanto forte da impedire di lasciarselo alle spalle e da obbligarci a non iniziare mai veramente con qualcosa di nuovo. L'inizio non può mai essere una creazione *ex-nihilo*, piuttosto, sempre, un riferimento. L'unica speranza di novità è che questo riferimento manchi il suo referente e che nello scarto che viene a crearsi, benché minimo, si apra lo spiraglio, ancora non al nuovo, ma ad un altro riferimento: questa volta il riferimento ad un 'dopo'.

È in questa situazione che si trova Merleau-Ponty – il mio 'prima' in quanto oggetto principale di questo lavoro – quando si tratta dell'origine della sua filosofia. Ogni possibile nuova proposta teorica si fonda su un 'prima' di interpretazione storico-filosofica che, non solo non può essere obliterata, ma che rimane anzi come fondamento che, oltre che condizionare, garantisce l'intero impianto speculativo che ne sia originato. Da quel 'prima e dopo', o meglio – e ci si presenta subito tutta la complessità dell'interno rimando

---

<sup>1</sup>*Metaph*, 982b 12.

tra prima e dopo – dalla lettura di quel ‘prima e dopo’, dipende, dunque, l’impostazione teorica che Merleau-Ponty ha dato al suo pensare.

L’interpretazione che egli dà della storia della filosofia si basa sull’assunto che le varie manifestazioni di pensiero che la compongono possano essere divise in idealismo e realismo. È a partire da questa lettura che scaturisce la domanda che farà da filo rosso di tutta la sua opera: «come uscire dall’idealismo senza ricadere nell’ingenuità del realismo»<sup>2</sup>?

A questa domanda – e ci troviamo ancora di fronte ad un prima che inficia la possibilità di un inizio – Merleau-Ponty perviene soprattutto grazie al panorama filosofico nel quale si iscrive il suo pensiero. È lui stesso ad ammettere che la domanda di cui sopra è quella che «si sono posti tutti i filosofi della mia generazione»<sup>3</sup>, avendo come punto di riferimento la fenomenologia husserliana.

Ad una visione bipolare della storia della filosofia, divisa tra idealismo e realismo, corrisponde, evidentemente, un andamento dicotomico di tutta la filosofia del pensatore francese. Le strutture concettuali che saranno a fondamento della speculazione merleau-pontyana saranno, per forza di cose, sempre delle opposizioni, ed è alla risoluzione di queste opposizioni che il filosofo lavorerà nel corso di tutta la sua vita. È forse questo il motivo di fondo che ha fatto di quella di Merleau-Ponty una «filosofia dell’ambiguità»<sup>4</sup>, una filosofia, cioè, lacerata dall’ondeggiamento tra i due poli di un’opposizione: come la sua interpretazione della storia della filosofia, e a causa di essa, il pensiero di Merleau-Ponty è costretto alla bipolarità.<sup>5</sup>

All’opposizione, a livello storico-filosofico, tra idealismo e realismo, corrispondono, a livello teorico, una serie di opposizioni come quella (paradigmatica) tra riflesso e irriflesso, quella tra soggetto e oggetto e via di seguito, con le quali Merleau-Ponty ha a che fare in tutta la sua opera che si presenta, si potrebbe dire, come un continuo tentativo di sanare l’opposizione. Il limite della filosofia sarebbe infatti, secondo Merleau-Ponty, proprio il non aver saputo pensare insieme gli opposti, l’averli separati in modo artificioso rendendo impossibile una convincente presa sul mondo nel quale questi opposti

---

<sup>2</sup>*Parcours*, pag. 66.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>Il primo a definire in questo modo il pensiero di Merleau-Ponty è A. De Waelhens nel suo saggio intitolato, appunto, *Une philosophie de l’ambigüité. L’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1967.

<sup>5</sup>Per contrasto si potrebbe confermare questa tesi analizzando il rapporto tra interpretazione storico-filosofica e elaborazione teorica in un contemporaneo di Merleau-Ponty come Emmanuel Levinas: alla sua individuazione di un unico grande problema nella «filosofia tradizionale» (e cioè l’onnipresente riduzione dell’Altro al Medesimo), corrisponde un pensiero molto unitario, si potrebbe quasi dire monotematico.

non appaiono mai separati, ma sempre intrecciati in quell'*empiétement* che sarà uno dei termini chiave della sua ontologia.

Cercherò, quindi, in questo primo capitolo, di analizzare brevemente le più paradigmatiche di queste opposizioni, cominciando proprio da quella di idealismo e realismo, considerandole come sorgente profonda di tutto il lavoro teorico di Merleau-Ponty.

## 1.2 Idealismo e realismo

La natura dell'argomentare implica, per se stessa, la necessità dell'imprecisione. O meglio, affinché si dia scrittura, argomentazione e, in fin dei conti, linguaggio, è necessario che il particolare venga, in certa misura, tradito in favore dell'universale: del concetto. È questo, in ultima analisi, che spinge autori come Merleau-Ponty ad accettare la polarità come sistema di interpretazione, se pure in quanto obiettivo polemico da superare.<sup>6</sup> È ancora questo che costringe a raggruppare sotto i due termini «idealismo» e «realismo» un insieme molto più variegato di impostazioni teorico-filosofiche. Lo stesso Merleau-Ponty, infatti, se pur non limitandosi ad utilizzare questi soli due termini, considera quasi sempre come sinonime tutte le altre definizioni che indicano un ambito semantico vicino. E così, ad esempio, si possono trovare nell'opera di Merleau-Ponty riferimenti all'«intellettualismo» e all'«empirismo»<sup>7</sup> trattati alla stregua di idealismo e realismo, o a volte la coppia di opposti è costruita mescolando le quattro categorie. Altre volte le considerazioni merleau-pontyane su idealismo e realismo sono ricalcate su quelle fatte sulla filosofia criticista in opposizione alla scienza.

Sembra, dunque, fondamentale stabilire che cosa si voglia esattamente intendere qui con questi due termini con i quali ho scelto di ipostatizzare la lettura merleau-pontyana della storia della filosofia. È innanzitutto da sottolineare che la distinzione tra questi due termini, proprio perché fondante, solca l'intera opera di Merleau-Ponty. È a partire da *La struttura*

---

<sup>6</sup>È interessante notare come il sistema di interpretazione del mondo per opposizioni è stato, fin dagli albori della filosofia, e non soltanto in occidente, uno dei modi preferiti di impostare la conoscenza, anche quella scientifica. Per un'analisi dettagliata di questa tematica in relazione alla filosofia antica (greca, ma anche con digressioni comparatiste), rimando a G. E. R. Lloyd, *Polarità e analogia: due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, Loffredo, Napoli 1992.

<sup>7</sup>Sono «empirismo» e «intellettualismo» i termini con cui sceglie di esporre la questione M. C. Dillon in *Merleau-Ponty's ontology*, Indiana University Press, Bloomington 1988. Cfr. in particolare il capitolo 1, *The Cartesian Origins of Empiricism and Intellectualism*, pp. 9-34.

*del comportamento*<sup>8</sup>, prima opera del filosofo francese, scritta nel 1942, che si trovano definiti i due opposti modi di intendere la conoscenza.<sup>9</sup> Da una parte la filosofia intellettualista di stampo kantiano, che viene assimilata da Merleau-Ponty, per quanto riguarda il suo tempo, all'opera di Léon Brunschvicg, dall'altra l'impostazione scientifica, o forse meglio scienziata, visto che condivisa da gran parte dei filosofi cosiddetti «empiristi».

La prima considera «l'intera natura un'unità oggettiva costituita davanti alla coscienza», la seconda «situa la coscienza nella natura e pensa il loro rapporto in modo causale»<sup>10</sup>. La filosofia criticista, dunque, postula una scissione fondamentale tra la coscienza e il mondo: l'assunto di base di tale impostazione è che non si possa parlare che dal punto di vista della coscienza costituente. A questo punto vi è una rottura originaria tra il soggetto e ciò che esso costituisce come suo oggetto.

Dall'altra parte sta l'impostazione della scienza che, per la sua pretesa universalità e absolutezza, assume come presupposto fondamentale che il suo discorso non dipenda da nessun punto di vista, ma sia assolutamente obiettivo: questo significa che soggetto e oggetto, coscienza e natura, non possono che essere considerati come alla pari, visti dall'alto, da una terza prospettiva che, d'altronde, tende a negare (o a dimenticare) se stessa.<sup>11</sup>

Da questa impostazione di fondo di filosofia criticista e scienza vengono generati i due atteggiamenti filosofici<sup>12</sup> che – a livello più profondamente fon-

---

<sup>8</sup>Per una breve ma efficace analisi dell'opposizione tra intellettualismo e empirismo ne *La struttura del comportamento* cfr. E. Bimbenet, *La structure du comportement. Chap. III*, Ellipses, Paris 2000, pp. 32 e ss.

<sup>9</sup>Sia nella *La struttura del comportamento* sia nella *Fenomenologia della percezione* – che proprio per questo non saranno oggetto centrale di questo lavoro – il lavoro di Merleau-Ponty si limita ad essere 'negativo': il filosofo si limita a mostrare come sia l'idealismo sia il realismo falliscono nel tentare di descrivere il rapporto tra uomo e mondo. Molti critici, dando lettura di queste due opere, si sono soffermati su questo punto. Rimando tra tutti a R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 2001, soprattutto nel 1 capitolo intitolato *Le dualisme de la Phénoménologie de la perception*, pp. 21-36. Rimando inoltre al testo di A. De Waelhens, *op. cit.*, in particolare pp. 10-11.

<sup>10</sup>R. Barbaras, *op. cit.*, pag. 21, trad. mia.

<sup>11</sup>Una analisi simile dell'impostazione della scienza viene portata avanti, molto più tardi ne *L'occhio e lo spirito*. In quest'opera Merleau-Ponty mostra come l'assunzione della scienza secondo la quale essa interpreterebbe il mondo da un punto di vista oggettivo – e quindi, in ultima analisi, senza alcun punto di vista – lungi dal dare accesso al puro dato, fa della scienza un pensiero «attivo, ingegnoso e disinvolto» destinato ad operare così fortemente sui suoi oggetti da tradirli completamente nella loro originarietà. Per un'analisi di questo passo rimando a F. Cavallier, *Premières leçons sur l'Oeil et l'esprit de M. Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1998, pp. 20 e ss.

<sup>12</sup>Definisco qui «atteggiamenti filosofici», o «approcci interpretativi», idealismo e realismo perché è molto ampio il senso in cui i due concetti vengono qui considerati.

dazionista – caratterizzano idealismo e realismo: da una parte la convinzione di possedere il mondo intellettualmente, dall'altra quella di poter raggiungere il fatto puro, senza intervenire intellettualmente ad inficiarne la naturalità.<sup>13</sup>

Di qui scaturisce la doppia critica che Merleau-Ponty sviluppa contro idealismo e realismo. Iniziamo dalle considerazioni critiche che Merleau-Ponty rivolge al «realismo» e con esso anche all'empirismo e all'impostazione scientifica. Esse sono le più dure. Tale impostazione è tacciata innanzitutto di ingenuità. L'errore che viene commesso dall'atteggiamento realista è tanto grossolano da non poter nemmeno essere considerato filosofico: ecco spiegata l'assimilazione con il pensiero scientifico. Manca in esso la domanda che caratterizza l'approccio filosofico, o meglio, essa viene misinterpretata: si tratta infatti di interrogarsi non su cosa sia il mondo, bensì su come noi lo conosciamo.<sup>14</sup> Da questa ingenuità nasce l'errore di fondo di questo approccio di pensiero: esso si sviluppa trascurando la sua collocazione interpretativa e quindi, di fatto, fraintende il suo oggetto avendo, finalmente a che fare, soltanto con una sua propria creazione.<sup>15</sup> Questo tipo di pensiero è dunque quello che «si muove in un mondo e lo presuppone più di quanto lo assuma come tema»<sup>16</sup>.

È chiaro che nei confronti dell'idealismo la critica di Merleau-Ponty è meno violenta – tanto che alcuni interpreti accusano, almeno la *Fenomenologia della percezione* di aderire a questa prospettiva.<sup>17</sup> Infatti, esso rappresenta un approccio all'interpretazione del mondo molto più consapevole e filosofico. Esso deriva dall'atteggiamento di interrogazione sul mondo tipico della filo-

---

<sup>13</sup>Tra le tante analisi che Merleau-Ponty dedica a questa opposizione mi sembra illuminante quella nella *PP*, pag. 50/78.

<sup>14</sup>È evidente che qui l'impostazione merleau-pontyana deriva da quella di Husserl e dalla critica alle scienze della *Krisis*. Ma non è nell'interesse di questo lavoro occuparsi del rapporto che Merleau-Ponty ha intessuto con i suoi 'autori', sebbene è stato più volte affermato che l'intero pensiero merleau-pontyano potrebbe essere letto attraverso un confronto con Husserl. Rimando, per un'analisi attenta del debito di Merleau-Ponty nei confronti del filosofo tedesco a J. M. Tréguier, *Le corps selon la chair*, Kimé, Paris 1996. Vi sono, inoltre, almeno due monografie che si occupano di questo tema: *Merleau-Ponty's reading of Husserl* a cura di T. Toadvine e L. Embree, Kluwer Academic, Dordrecht 2002, e E. Bazzanella, *Orizzonte passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini scientifica, Milano 1995.

<sup>15</sup>Questo tema viene affrontato, tra l'altro, nella prima pagina de *Il visibile e l'invisibile* a cui rimando (pag. 17/31).

<sup>16</sup>*VI*, pag. 47/53.

<sup>17</sup>Cfr. ad esempio R. Barbaras, *op. cit.*, pag. 33 e ss. nelle quali l'autore mostra come, sebbene spesso accusata di mirare ad una immediatezza irriflessa filosoficamente impossibile, in realtà la *Fenomenologia della percezione*, partendo dall'assunzione di una coscienza forte, finisce per ricadere proprio in quell'intellettualismo che critica. Tornerò su questa tematica nella seconda parte di questo lavoro.

sofia<sup>18</sup> in cui si riconosce che oggetto del pensiero è anche la coscienza stessa che lo pensa e che dunque non si può assumere che essa sia un semplice oggetto in relazione causale con il resto del mondo.

Ma l'idealismo non riesce a soddisfare Merleau-Ponty: esso non è in grado di rendere ragione del vissuto che non può ridursi ad un prodotto della coscienza costituente. È la critica tradizionale contro l'idealismo che viene portata avanti da Merleau-Ponty sia ne *La struttura del comportamento*, sia nella *Fenomenologia della percezione*; quello che è originale nella critica merleau-pontyana, è soprattutto il modo in cui essa viene sviluppata: il filosofo francese prende in analisi vari casi di esperienza vissuta (compresa quelle derivanti da patologia) e di volta in volta mostra l'insufficienza sia del realismo, sia dell'idealismo a renderne ragione.

A questo punto ci si dischiude una rosa di opposizioni che derivano da questi due diversi atteggiamenti filosofici la cui scissione Merleau-Ponty ha tentato di sanare in tutto il corso della sua vita. Se infatti né realismo né idealismo, basandosi su strutture teoriche opposte, riescono a rendere ragione dell'esperienza che abbiamo del mondo, bisognerà riconsiderare l'opposizione di quelle stesse strutture e vedere se esse debbano realmente restare divise le une dalle altre. Notamente l'idea merleau-pontyana è che questa scissione sia un artificio e che proprio da questa derivi l'inadeguatezza di idealismo e realismo.

Cercherò nel corso di questo capitolo di gettare un breve sguardo su questa serie di opposizioni per cercare di comprendere da che cosa nasca l'originale proposta teorica di Merleau-Ponty.

### 1.3 Riflesso e irriflesso

Si può considerare l'opposizione di riflesso e irriflesso come teoricamente fondante rispetto alle altre. In essa si apre il gioco tra mediato e immediato su cui si basa tutta la problematica del rapporto tra uomo e mondo. Si potrebbe sintetizzare inizialmente il problema in questi termini: se è vero che la filosofia è per natura riflessione, mediatezza e che pensare ad un'immediatezza irriflessa sarebbe andare piuttosto verso la fine della filosofia, è vero, d'altronde, che l'esperienza pura, quella derivante dall'esistenza percepita non può semplicemente appiattirsi sull'esistenza ideale.

Su questa antinomia si fondano *La struttura del comportamento*, ma soprattutto la *Fenomenologia della percezione*: in quest'opera è proprio l'ondeggiare tra l'ambito riflesso e l'ambito immediato e irriflesso che porta De

---

<sup>18</sup>Rimando ancora al primo capitolo de *Il visibile e l'invisibile*, intitolato, appunto, *Riflessione e interrogazione*.

Waelhens a definire quella di Merleau-Ponty una «filosofia dell'ambiguità». L'obiettivo principale di Merleau-Ponty, è infatti cercare di afferrare l'esperienza pura, prima che qualsiasi riflessione la distorca o la cambi. Ma, da una parte, per raggiungere questa immediatezza del vissuto, si corre il rischio di negare la filosofia che è, per forza di cose, mediatezza. Dall'altra, nel fare filosofia, si rischia di rendere impossibile il raggiungimento dell'immediatezza del vissuto, proprio perché la si sta ricercando riflessivamente.

Il primo rischio è quello che più ha preoccupato i filosofi contemporanei di Merleau-Ponty: bastino come esempio le invettive che, contro il filosofo francese, si sono levate al momento della sua presentazione della *Fenomenologia della percezione* davanti alla Société Française de Philosophie<sup>19</sup>; quello che gli veniva soprattutto rinfacciato era il fatto che, ricercando l'immediatezza della percezione, Merleau-Ponty si sarebbe messo contro la filosofia e la comunità dei filosofi che, invece, da Platone in poi, cerca di allontanarsi il più possibile dalla percezione volgare, e questo proprio per il suo carattere immediato e quindi antifilosofico.<sup>20</sup>

Per comprendere come Merleau-Ponty ha cercato di superare questa antinomia nelle sue prime opere, è necessario chiarire come egli definisca il pensiero, quello che, riferendosi a Cartesio, chiama *cogito*. Il cogito assume nell'opera di Merleau-Ponty tre diversi significati che si situano a tre diversi livelli di riflessione. Esso designa «l'interpretazione propriamente riflessiva dell'evidenza del mondo come certezza dello spirito pensante davanti e per lui stesso», e in questo senso è il piegarsi del pensiero su se stesso proprio della riflessione filosofica così come tradizionalmente intesa. In un secondo senso, e ad un grado 'inferiore' di riflessione, designa «una prima articolazione in tesi o enunciato [...] che formula l'evidenza del mondo come certezza che c'è dell'essere in quanto essere per me». Infine, ed è quest'ultimo significato il più interessante e quello intorno al quale le opinioni di Merleau-Ponty cambieranno radicalmente nel corso della sua opera, designa «il fenomeno

---

<sup>19</sup>Cfr. *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004. Nell'introduzione (pp. 5-14) Rossella Prezzo sottolinea proprio le critiche di cui sto parlando.

<sup>20</sup>De Waelhens (cfr. De Waelhens, *op. cit.*, pag. 386) nota che l'assunto principale della *Fenomenologia della percezione* è che «ogni conoscenza affonda le sue radici nella percezione». A questo punto però: «se questo significa che in nessun senso si riesce ad uscire dall'immediato e che spiegare questo immediato consiste soltanto nel viverlo, non si può dubitare che l'impresa del filosofo diventa contraddittoria». Conclude De Waelhens affermando che questa opinione sembra a tratti essere quella di Merleau-Ponty. Ho già sottolineato (cfr. nota 17 pag. 13) come Barbaras ritenga, all'opposto, che il principale rischio della *Fenomenologia della percezione* sia la ricaduta nell'idealismo e quindi non tanto nell'irriflesso quanto nel riflesso. In questa possibilità di opposte interpretazioni si manifesta appieno l'ambiguità e l'oscillazione del pensiero merleau-pontyano.



centrale dell'apertura al mondo e dell'evidenza del mondo, persino l'ingenuità della fede percettiva»<sup>21</sup>, è il semplice fatto che qualche cosa si mostri: c'è fenomeno. È quest'ultimo che viene chiamato «cogito tacito».

In altre parole, come spiega in una nota de *Il visibile e l'invisibile*<sup>22</sup>, la riflessione tradizionalmente intesa implica un grado precedente: «presuppone un contatto preriflessivo di sé con sé (coscienza non tetica [di] sé Sartre ) o un cogito tacito (essere presso di sé) – ecco come ho ragionato nella *Ph.P*». Il cogito tacito sarebbe una riflessione preriflessiva, o, in altri termini, un tornare su di sé senza prenderne coscienza. Con questa struttura del cogito tacito Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, cerca di superare l'antinomia di riflesso e irriflesso. In breve: è vero che l'immediatezza del vissuto rischia di implicare la fine della filosofia, ma si può pensare ad un contatto originario con il mondo che non sia irriflesso senza essere d'altra parte realmente riflesso; senza avere cioè quella caratteristica propria della riflessione che consiste nel farci perdere il «c'è del mondo».

Ma è possibile questo cogito tacito? È la domanda dalla quale scaturisce il ripensamento della propria filosofia che Merleau-Ponty porterà avanti ne *Il visibile e l'invisibile*. Nella stessa nota che ho appena citato Merleau-Ponty continua:

Ciò che io chiamo cogito tacito è impossibile. Per avere l'idea di «pensare» (nel senso di «pensiero di vedere e di sentire»), per fare la «riduzione», per ritornare all'immanenza e alla coscienza di..., è necessario avere le parole.

Ora, dato che le parole non hanno un significato positivo, ma solo differenziale, affermando il cogito tacito si perde «il legame dell'immanenza trascendentale con questo gioco di significazioni»<sup>23</sup>. In altre parole il cogito tacito peccerebbe da una parte di dare «un'interpretazione positivista della significazione delle parole», e dall'altra di «una proiezione nel preriflessivo dei risultati della riflessione»<sup>24</sup>. È Merleau-Ponty stesso, insomma, che arriva ad affermare che la *Fenomenologia della percezione* fallisce nel suo obiettivo principale perché è o troppo idealista o troppo realista: o troppo spostata sul piano dell'irriflesso, fino a negare la possibilità stessa del fare filosofia, o su

---

<sup>21</sup>Sto citando P. Dupont, *Du cogito tacite au cogito vertical*, in «Chiasmi international» n. 2, anno 2000, pp. 281-300. Rimando a questo articolo per un'analisi più dettagliata dei vari tipi di cogito.

<sup>22</sup>Cfr. *Il visibile e l'invisibile*, pag. 224/188.

<sup>23</sup>P. Dupont, *op. cit.*, pag. 285.

<sup>24</sup>*Ibid.*

quello del riflesso fino a rendere impossibile il raggiungimento dell'esperienza pura.<sup>25</sup>

Alla luce di questa autocritica si sviluppa l'idea che di riflesso e irriflesso Merleau-Ponty elabora ne *Il visibile e l'invisibile*. Il primo capitolo si intitola proprio: *Riflessione e interrogazione*. Merleau-Ponty espone inizialmente la tesi, di cui ho parlato nel precedente paragrafo, secondo la quale non si può rimanere a livello dell'ingenuità della fede percettiva: è necessario, se si vuole fare filosofia, distaccarsi dall'immediatezza del vissuto e riflettere. L'esigenza della riflessione nasce, fundamentalmente, dal fatto che la fede percettiva in sé, e cioè al livello per così dire irriflesso, non rende possibile superare l'antinomia di unità e molteplicità: non è possibile, a livello irriflesso, conciliare l'unità della propria percezione con la molteplicità delle percezioni altrui che hanno lo stesso oggetto. In altre parole è il rapporto tra percezione e cosa percepita che non può essere giustificato. La riflessione risolve il problema riportando tutto su un unico piano: quello del pensiero di. Il passaggio all'idealità operato dalla riflessione risolve l'antinomia perché «il mondo è numericamente uno con il mio cogitatum e con quello degli altri in quanto ideale (identità ideale, al di qua della molteplicità e dell'uno»<sup>26</sup>.

Qui si innestano, però, le critiche merleau-pontyane alla riflessione; esse sono fundamentalmente tre. In primo luogo: la riflessione deve sempre e comunque presupporre un irriflesso che la preceda e di cui essa si faccia riflessione; da questo segue che la riflessione si configura come una *petitio principii* dato che presuppone quel contatto con il mondo che vuole spiegare. È questo il problema dell'inizio da cui segue che la riflessione è, per forza di cose, sempre in ritardo rispetto a se stessa.<sup>27</sup>

In secondo luogo, sempre collegato al problema dell'inizio e quindi analogamente al primo punto: la riflessione comporta una certa chiusura all'alte-rità; tutto viene riportato al riflesso. Afferma Merleau-Ponty:

[...] la relazione di un pensiero al suo oggetto, del *cogito* al *cogitatum*, non contiene né il tutto né l'essenziale del nostro commercio con il mondo, e [...] noi dobbiamo ricollocarla in una relazione più sorda

---

<sup>25</sup>Per un'analisi dell'auto critica di Merleau-Ponty per ciò che concerne il cogito tacito, oltre che al già citato articolo di Dupont, rimando a E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002, pp. 68 e ss. Rimando alla nota 38 di pag. 70 di tale lavoro per una serie di riferimenti alla letteratura secondaria sull'argomento.

<sup>26</sup>VI, pag. 51/55.

<sup>27</sup>Tornerò, nel seguito di questo lavoro (parte II, paragrafo 2.2, pag. 105), sul concetto di riflessione e sulle critiche che ad esso muove Merleau-Ponty, essendo convinto che una risemantizzazione del concetto in questione possa garantire il superamento di queste aporie e anche di altre a cui il pensiero di Merleau-Ponty va incontro. Mi limito, in queste prime pagine, ad esporre le idee merleau-pontyane.

con il mondo, in un'iniziazione al mondo sulla quale essa riposa e che è sempre già fatta quando interviene il ritorno riflessivo. Quella relazione – che chiameremo apertura al mondo –, ci sfuggirà nel momento in cui lo sforzo riflessivo cerca di captarla.<sup>28</sup>

Se, quindi, interpretiamo la riflessione in senso classico, essa è un'uscire da sé e un tornare a mani vuote perché il riportare a sé implica l'impossibilità del nuovo. Se, invece, vogliamo comprendere come funzioni il nostro rapporto con il mondo, allora ci si renderà conto che esso sfugge sempre alla riflessione.

In terzo luogo, e questo è il punto fondamentale di tutta la critica merleau-pontyana al concetto di riflessione, presente, come ho mostrato, anche nella *Fenomenologia della percezione*: ridurre ogni immediatezza a mediatezza – e quindi, nel caso specifico che interessa Merleau-Ponty, ogni percezione a pensiero di percepire – implica «rinunciare a comprendere il mondo effettivo e passare a un tipo di certezza che non ci restituirà mai il “c'è” del mondo»<sup>29</sup>.

A questo punto, anche ne *Il visibile e l'invisibile* come nella *Fenomenologia della percezione*, siamo di fronte ad un'antinomia: da una parte «una filosofia [riflessiva] che dà conto dell'essere e della verità, ma che non tiene conto del mondo» perdendolo nel ritorno a sé e sostituendolo con l'essere pensato; dall'altra «una filosofia che tiene conto del mondo, ma che ci sradica dall'essere e dalla verità»<sup>30</sup>. Questa antinomia, notamente, deriva per Merleau-Ponty dall'impossibilità di considerare riflesso e irriflesso separatamente. È proprio da questa artificiale scissione che nascono queste antinomie di cui è stata vittima la filosofia in tutto il corso della sua storia. Riflesso e irriflesso, attività e passività, vanno considerati come due faccie della stessa medaglia. Rimando al quarto capitolo di questa parte un'analisi più dettagliata di questo incrocio, che evidentemente non riguarda solo il riflesso e l'irriflesso, ma coinvolge tutta la serie di opposti di cui ci stiamo occupando.

Per quello, invece, che riguarda più strettamente il rapporto di riflesso e irriflesso la nozione che Merleau-Ponty utilizza per spiegarne l'intreccio è quella di «corpo dello spirito». L'espressione è ripresa da Valéry – se pure il senso è profondamente mutato – e indica il continuo, e dinamico, rinviarsi reciproco di riflesso e irriflesso. Infatti, se è vero che non si dà riflessione senza un irriflesso che ne sia oggetto, è vero anche che non è possibile pensare l'irriflesso se non riflessivamente. Questi due poli perdono, nella nozione di «corpo dello spirito», la loro carica di contraddittorietà, per divenire un'unità

---

<sup>28</sup> VI, pp. 57-58/60.

<sup>29</sup> *Id.*, pag. 59/61. A queste tre critiche (che riprenderò nella seconda parte, paragrafo 2.2, pag. 105) si innesterà una *pars costruens* che consisterà nell'elaborare il concetto di 'superriflessione'. Rimando al paragrafo 3.4 pag. 58 per un'analisi di tale concetto.

<sup>30</sup> *Id.*, pag. 67/67.

inscindibile. Si tratta, afferma Merleau-Ponty, di pensare filosoficamente la «passività della nostra attività»<sup>31</sup>.

## 1.4 Soggetto e oggetto

Scendendo di astrattezza rispetto a riflesso e irriflesso nella tabella delle opposizioni ne troviamo una di quelle su cui Merleau-Ponty ha più esplicitamente e lungamente lavorato: quella di soggetto e oggetto, o, per considerarla da un altro punto di vista, tra per sé e in sé, tra coscienza e mondo.

Nel paragrafo precedente ho affermato che si può considerare l'opposizione tra riflesso e irriflesso come teoricamente fondante rispetto alle altre. Se questo è vero da un punto di vista logico (in quanto è questa la struttura formale su cui si basano le varie opposizioni, ivi compresa quella tra idealismo e realismo), da un punto di vista concettuale e contenutistico, a ben vedere, è l'opposizione soggetto-oggetto ad essere originaria e fondante. Infatti, l'interesse teorico di riflesso e irriflesso nasce, per l'appunto, dalla necessità di spiegare il rapporto tra uomo e mondo e quindi tra un soggetto ed un oggetto. Se cadesse la distinzione tra soggetto e oggetto – ed è, infatti, questo l'obiettivo teorico principale di Merleau-Ponty – cadrebbero anche le antinomie derivate dall'intrecciarsi di riflesso e irriflesso.

A ben vedere, inoltre, ciò che Merleau-Ponty intende quando parla di riflessione non è tanto la pura categoria formale, sinonimo di mediatezza, ma, più specificamente l'uscita da sé e il ritorno a sé del soggetto costituente. È dunque il tradizionale modo di spiegare la conoscenza come rapporto tra soggetto e oggetto quello che si deve analizzare e modificare se si vuole uscire dalle contraddizioni esposte nei precedenti paragrafi.

La critica di Merleau-Ponty alla tradizionale opposizione di soggetto e oggetto prende le mosse da un'analisi della scissione tra anima e corpo nel pensiero cartesiano.<sup>32</sup> Cartesio è il primo che pone chiaramente la domanda: qual è il legame tra io e mondo? Per risolvere questo problema Cartesio procede ad una netta divisione tra ciò che è oggetto e ciò che è soggetto, ciò che è in noi e ciò che è fuori di noi. Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty afferma, parlando di questa distinzione cartesiana:

L'oggetto è oggetto da cima a fondo e la coscienza è coscienza da

---

<sup>31</sup> VI, pag. 274/235.

<sup>32</sup>Per un'analisi dettagliata della lettura merleau-pontyana di Cartesio rimando a R. Barbaras, *op. cit.*, parte II capitolo I *La diplopie de l'ontologie cartésienne*, pp. 103-108 e a E. Lisciani Petrini, *op. cit.*, parte I capitolo II *Merleau-Ponty lettore di Cartesio e Husserl*, pp. 49-94.

cima a fondo. Il termine esistere ha due significati, e due soltanto: si esiste come cosa o si esiste come coscienza.<sup>33</sup>

Ora questo implica che, esistendo evidentemente come cosa, il corpo non possa esistere anche come coscienza; quindi, affinché i termini io e mondo siano chiariti, è necessario pensare ad una coscienza, un pensiero di, che è soggetto, e tutto un insieme di cose ad essa contrapposte, tra cui il corpo, che sono soltanto oggetti.

È su questo punto che Merleau-Ponty fa leva per lanciare una forte critica contro questo tipo di divisione. Quello che risulta inaccettabile della proposta cartesiana è il fatto che il corpo in cui, per dir così, risiede la coscienza, il «corpo proprio», sia un oggetto alla stregua di tutti gli altri. Il corpo umano non si lascia pensare come un oggetto, e questo è la stessa esperienza vissuta a dimostrarlo. L'interazione di corpo e pensiero viene analizzata in tutta la *Fenomenologia della percezione* avendo come chiave, appunto, il concetto di percezione: il corpo viene modificato dal pensiero e nello stesso tempo lo modifica ed è per questo impossibile da cogliersi in un atto della coscienza; è la coscienza stessa ad essere implicata nella continua trasformazione corporea.<sup>34</sup>

Assodato questo primo punto, la critica si espande a macchia d'olio, quasi senza bisogno di addurre altre motivazioni. Infatti, ciò che dico del mio corpo devo necessariamente affermarlo anche del corpo altrui e così, afferma Merleau-Ponty, «non è un oggetto a resistere alla riflessione e a rimanere, per così dire, incollato al soggetto. L'oscurità si propaga per l'intero mondo percepito.» La domanda che resta da porsi è: come è possibile superare questa scissione, inaugurata da Cartesio, in ambito fenomenologico? Se Merleau-Ponty criticava a Husserl di non essere riuscito ad uscire da una prospettiva coscienzialista, egli, negli anni successivi alla pubblicazione della *Fenomenologia della percezione*, si rende conto che anche il suo approccio finisce per ricadere nello stesso problema. Se nella *Fenomenologia della percezione* egli aveva cercato di superare le impasses grazie a quel cogito tacito di cui ho già accennato, negli anni successivi si rende conto che anche questa struttura non è abbastanza convincente. In realtà, nonostante il superamento della di-

---

<sup>33</sup> *Fenomenologia della percezione*, pag. 270.

<sup>34</sup> L'analisi della divisione di anima e corpo in Cartesio è portata avanti da Merleau-Ponty, tra l'altro, nel quadro di un corso tenuto all'École Normale Supérieure nell'anno accademico 1947/48 (pubblicato col nome *L'union de l'âme et du corps chez Malbranche Biran et Bergson*). Merleau-Ponty nota che l'impossibilità di considerare il corpo proprio come oggetto era stata individuata anche da Cartesio che però si limitava ad affermare che l'unione tra anima e corpo poteva essere soltanto vissuta e non argomentata filosoficamente: ci sono, dunque, qui anche le premesse per quella scissione tra filosofia e vita che, in modi diversi, ha interessato spesso il pensiero merleau-pontyano. Rimando al paragrafo 1.5 a pag. 22.

visione soggetto oggetto ne fosse l'obiettivo primario, afferma Merleau-Ponty che «i problemi posti nella Ph. P. non sono solubili perché, in quest'opera, io parto dalla distinzione “coscienza” “oggetto”»<sup>35</sup>. Continua Merleau-Ponty dicendo che tale distinzione non consente neanche di spiegare la relazione che vi è tra una lesione celebrale ed un perturbamento della relazione con il mondo. È da questa constatazione che deriva un progressivo abbandono da parte di Merleau-Ponty della fenomenologia: la prospettiva fenomenologica è troppo legata all'opposizione coscienza-mondo, e sarà dunque un punto di vista ontologico l'unico da cui poterla superare.

La critica mossa alla prospettiva coscienzialista si ripercuote non solo sulle categorie che la fondano, e cioè quelle di in sé e per sé, ma persino sulla prospettiva sartriana de *L'être et le néant*.<sup>36</sup> Ne *Il visibile e l'invisibile*, infatti, Merleau-Ponty mostra che se è vero che per Sartre l'apertura al mondo si dà grazie alla fusione di in sé e per sé, questa è, d'altra parte, ottenuta grazie ad una radicalizzazione della loro opposizione. L'Essere e il Nulla altro non sono se non l'in sé e il per sé la cui contrapposizione fonda la filosofia riflessiva; solo che Sartre cerca di superarne le impasses definendo l'Essere e il Nulla come due poli tanto opposti da far sì che il secondo non possa intaccare la trascendenza del primo. Ma d'altra parte è necessario che le due categorie si intreccino e che si definiscano l'un l'altra: il Nulla diventa fondante rispetto all'Essere fondato. In questa ambiguità di fondo si innesta la critica merleau-pontyana: se Sartre riteneva di poter fondare su questa ambiguità la risoluzione dei paradossi dati dall'opposizione soggetto-oggetto, proprio perché l'opposizione così pensata, per quanto radicale, non distrugge la relazione, Merleau-Ponty nota che è proprio quell'opposizione che deve essere abbandonata. Infatti, la radicalizzazione dell'opposizione consente poi il raggiungimento di un'unità soltanto logica. Il movimento del Nulla che va verso l'Essere e quello dell'Essere che va verso il Nulla «non si confondono: si incrociano»<sup>37</sup>, e quindi ci si ritrova nella stessa situazione di opposizione di soggetto e oggetto che si cercava di superare. Afferma Merleau-Ponty:

---

<sup>35</sup> VI, pag. 253/215.

<sup>36</sup>Molti sono i testi che si sono occupati del rapporto tra Sartre e Merleau-Ponty. Ne cito alcuni come riferimento: *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, a cura di J. Stewart, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1998; E. Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y el sentido*, Universidad de Murcia, Murcia 1979; C. Senofonte, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972; M. Whitford, *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, French Forum, Lexington 1982. Particolarmente illuminante rispetto al tema che sto trattando è il saggio di P. Cabestan, *La critique de l'ontologie sartrienne dans Le visible et l'invisible*, in «Chiasmi International» n. 2. pp. 389-413: in questo articolo è espressamente presa in considerazione la critica merleau-pontyana a Sartre di cui tratto in queste pagine.

<sup>37</sup> VI, pag. 95/90.

Il pensiero negativistico (o positivistico) stabilisce fra il nulla e l'essere una coesione massiccia ad un tempo rigida e fragile: rigida poiché in definitiva essi sono indiscernibili, fragile poiché restano fino in fondo degli opposti assoluti.<sup>38</sup>

L'idea sartriana fallisce doppiamente: da una parte aggrava l'opposizione tra soggetto e oggetto, e dall'altra non riesce neanche a spiegare il perché dell'apertura al mondo.

La critica a Sartre fa comprendere come la soluzione delle antinomie derivanti dall'opposizione di soggetto e oggetto possa essere trovata soltanto in un ripensamento del rapporto tra i due termini all'insegna di una fusione che non presupponga un'opposizione. È quello che Merleau-Ponty cercherà nel concetto di «carne» che analizzerò nell'ultimo capitolo di questa parte.

## 1.5 Filosofia e vita

Tra le implicazioni di questa serie di strutture bipolari che sto analizzando vi è un'opposizione che deve essere trattata in modo diverso rispetto alle altre: quella tra filosofia e vita. I motivi della sua particolarità sono fondamentalmente due. In primo luogo non è necessaria una vera e propria critica di questa contrapposizione: la ghiandola pineale che collega filosofia e vita è la garanzia della filosofia stessa e quindi è chiaro che una scissione tra le due determinerebbe plausibilmente la fine della filosofia. In secondo luogo nell'interrogazione su questo rapporto si dimostra la struttura peculiare alla filosofia di ripiegamento su se stessa: la filosofia, in quanto tale, si interroga su se stessa.

Forse sono proprio queste le ragioni per cui Merleau-Ponty, le cui critiche riguardo le altre opposizioni si rivelano sempre chiare ed icastiche, assume nei confronti del rapporto tra filosofia e vita una posizione meno esplicita, più ambigua e, inoltre, variabile a seconda delle opere che si prendono in considerazione. Si possono infatti isolare almeno tre atteggiamenti diversi che Merleau-Ponty assume nei confronti di questa problematica: uno, il più discusso e criticato, è quello della *Fenomenologia della percezione*; un secondo si può trovare in alcuni scritti politici; il terzo, infine, è quello che caratterizza il corso sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e alcune note del *Il visibile e l'invisibile*.

Nella *Fenomenologia della percezione*, la ricerca di una filosofia che aderisca alla vita viene a coincidere con la critica alla riflessione e con la ricerca di raggiungere quell'irriflesso che sta alla base del contatto originario con il

---

<sup>38</sup> VI, pp. 99-100/93.

mondo. Come molti critici hanno sottolineato, a volte, nel tentativo merleau-pontyano, sembra di poter rintracciare l'assunto di una superiorità della vita sulla filosofia: si potrebbe esplicitare l'immediato di cui è fatta l'esperienza pura, solo vivendolo; la filosofia finirebbe per essere considerata solo un allontanamento riflessivo dall'immediatezza originaria e piena del nostro contatto con il mondo. Sebbene questo sia soltanto un limite dell'elaborazione teorica della *Fenomenologia della percezione*, è vero che tutto il suo impianto porta spesso a rappresentarsi questa possibilità come la più plausibile.<sup>39</sup>

È chiaro, d'altronde, che un'ipotesi di questo tipo deve essere assolutamente esclusa in una prospettiva filosofica. E questo innanzitutto perché essa si presenterebbe comunque come un'affermazione filosofica, negando se stessa e la propria possibilità. In secondo luogo perché non avrebbe, in ogni caso, nessun interesse, rimandando semplicemente ad un silenzio antifilosofico. D'altra parte bisogna tener presente che, se questo può essere considerato un rischio dell'impostazione della *Fenomenologia della percezione*, è vero anche che il suo scopo iniziale e dichiarato era quello di trovare una filosofia che potesse aderire totalmente alla vita rendendone conto. Ed è in questo senso che vanno interpretati i tentativi merleau-pontyani.

Il cambiamento della posizione merleau-pontyana rispetto alla *Fenomenologia della percezione* non è dovuto esclusivamente all'individuazione di queste difficoltà. Non a caso, infatti, il luogo dove il rapporto tra filosofia e vita viene nuovamente tematizzato è all'interno degli scritti politici. In particolare intendo far riferimento a *Le avventure della dialettica* e alla lunga prefazione che nel 1960 Merleau-Ponty ha scritto per *Segni*. Quello che porta Merleau-Ponty a riconsiderare il rapporto tra filosofia e vita è la delusione derivante dal socialismo nell'U.R.S.S.: il distacco tra filosofia e vita si manifesta, agli occhi di Merleau-Ponty, proprio nel fallimento dell'applicazione reale del marxismo e del leninismo.<sup>40</sup> Le amare constatazioni presenti nella prefazione a *Segni* vanno proprio in questa direzione. Si parte, infatti, dalla constatazione che l'unione di filosofia e vita postulata dal marxismo entra in crisi nel momento in cui si è visto che l'applicazione delle teorizzazioni filosofiche non può portare, nella realtà della vita politica, nessun giovamento. A questo punto si presentano due alternative: o rinunciare totalmente alla filosofia, lasciando qualsiasi attività politica svincolata dalla teorizzazione e governata esclusivamente dall'immediatezza e dall'irriflessività della vita pratica, oppure considerare in modo diverso la funzione della filosofia rispetto alla politica.

---

<sup>39</sup>Rimando al paragrafo 1.3, e in particolare alla nota 20 a pag. 15.

<sup>40</sup>Per un approfondimento di queste tematiche, rimando a E. Lisciani Petrini, *op. cit.*, parte II capitolo I *La passione impolitica della politica. Merleau-Ponty tra filosofia e non-filosofia*, pp. 143-178.



A questo punto la scelta merleau-pontyana potrebbe sembrare un ritorno a quell'idealismo a cui aveva dedicato gran parte dei suoi sforzi critici. Infatti, Merleau-Ponty sembra affermare una scissione radicale tra filosofia e vita attribuendo alla prima il compito di allontanarsi dall'immediatezza della vita pratica per porsi al di fuori di essa e analizzarne il funzionamento teorico. L'intento ultimo della filosofia non è quello di dirigere la prassi, quanto quello di non «ignorare la stranezza del mondo, che gli uomini affrontano come e meglio di lei, ma come sottovoce»<sup>41</sup>.

Questa posizione si chiarisce e si approfondisce, infine, in un ultimo momento della riflessione merleau-pontyana su questa tematica. Uno dei due corsi che Merleau-Ponty stava tenendo al Collège de France al momento della sua morte nel 1961 si intitola *Filosofia e non-filosofia dopo Hegel* ed affronta proprio questo argomento.<sup>42</sup> Il problema può essere posto nei seguenti termini: già nella *Fenomenologia della percezione* si affermava<sup>43</sup> che la filosofia deve tener conto del cambiamento che opera sul mondo sul quale si interroga affinché la sua analisi abbia un qualche senso; altrimenti il mondo verrà appiattito sulla riflessione sul mondo e la filosofia finirà per mancarlo del tutto; come è possibile che la filosofia riesca ad afferrare il mondo nella sua immediatezza senza distruggerlo appiattendolo nella sua riflessione?

In altri termini si può pensare la vita come immediatezza che dovrebbe essere colta dalla mediatezza della filosofia; è possibile? Gli opposti si presentano ancora in modo chiaro: da una parte la filosofia e dall'altra la «non-filosofia», la vita. La via che segue Merleau-Ponty per trovare una soluzione a questa opposizione è quella della dialettica, e così si spiega l'interesse per Hegel. Si tratta di ripensare la negatività dialettica come momento dinamico in cui la filosofia possa intervenire sulla prassi non-filosofica. La dialettica diventa questa dinamicità in cui filosofia e non-filosofia si richiamano l'un l'altra.<sup>44</sup> In un certo senso la negatività in questione è un differenziarsi del mediato dall'immediato, la filosofia, differenziandosi dalla vita in cui è immersa, instaura con essa un rapporto definendola negativamente.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> *S*, pag. 31/46.

<sup>42</sup> Per una analisi critica dettagliata di questo corso, con particolare riferimento alla tematica del rapporto tra filosofia e non-filosofia, cfr. M. Carbone, *Alla ricerca dell'afilosofia*, in M. Carbone e C. Fontana, a cura di, *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco 1993, pp. 211-236. Rimando, inoltre, al recente testo di Carbone, *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 2004.

<sup>43</sup> Pag. 76/107.

<sup>44</sup> Per un'analisi di questa particolare concezione merleau-pontyana della dialettica cfr. J.N. Cueille, *La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel*, in «Chiasmi International» n. 2, pp. 301-336.

<sup>45</sup> Rinvio un'analisi più dettagliata di questa struttura alla seconda parte di questo lavoro

## 1.6 Linguaggio e silenzio

Nell'andare avanti con l'analisi di questa *pars destruens* merleau-pontyana, seguendo la sua critica alle opposizioni che hanno caratterizzato l'intera storia della filosofia, si nota che questa serie di opposti hanno tra di loro un legame molto forte: le strutture prese in esame sono sempre le stesse, sotto la contrapposizione tra mediato e immediato si potrebbero sussumere tutte le altre. Ma alcune di queste opposizioni hanno nel pensiero di Merleau-Ponty una connessione più profonda, proprio perché tematizzata più esplicitamente. È il caso del rapporto tra filosofia e vita e linguaggio e silenzio. Il problema del contrapporsi di filosofia e vita può essere posto, e viene di fatto posto a più riprese da Merleau-Ponty, nei termini seguenti: come può la filosofia farsi parola senza cessare di essere silenziosa?

Analizzando più da vicino i termini implicati in questa relazione possiamo facilmente constatare che troviamo, da una parte, l'immediatezza di una vita e di un mondo che, privi di linguaggio, si presentano nel loro più assoluto silenzio; dall'altra la mediatezza di una filosofia e di un pensiero che sono per eccellenza linguaggio e che pretendono di presentare il senso del mondo stesso grazie alla loro, particolare, eloquenza.

Siamo alle prese con quella *petite phrase* di Husserl a cui Merleau-Ponty ha tentato a lungo di dare soddisfazione: «Der Anfang ist die reinen und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Ausprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist»<sup>46</sup>. Merleau-Ponty ha affermato che Husserl affidava così alla fenomenologia un compito troppo difficile, forse persino impossibile. L'impossibilità di questo compito riposa – e siamo ancora una volta davanti alla stessa struttura critico-argomentativa, tipica del procedere merleau-pontyano – sulla scissione di linguaggio e silenzio e, in ultima analisi, ancora, di filosofia e vita.<sup>47</sup> La scissione implica infatti che la parola non possa mai esprimere l'esperienza «pura e ancora silenziosa»; e questo proprio perché, dando parola a chi per definizione ne è privo, lo si tradisce nel

---

dove sarà tematizzata la questione dell'infra-ontologia e della superriflessione.

<sup>46</sup> «L'inizio è l'esperienza pura e per così dire ancora silenziosa che deve essere portata all'espressione pura del suo proprio senso».

<sup>47</sup> È da sottolineare che, il rapporto tra filosofia e vita, la cui analisi nella critica merleau-pontyana aveva rivelato una certa ambiguità del filosofo francese, risulta molto più chiaro se guardato attraverso la lente della relazione tra linguaggio e silenzio. Per un'ampia analisi di questa tematica cfr., tra l'altro, B. Waldenfels, *Fair voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique*, in «Chiasmi international» n. 1, 1999, pp. 57-63; in questo articolo Waldenfels mostra come si collochi Merleau-Ponty rispetto all'interpretazione che del ruolo del linguaggio danno le varie scuole filosofiche a lui contemporanee; questo risulta tanto più interessante quanto più il linguaggio è stato una tematica fondamentale nel novecento, a partire, appunto, dalla *linguistic turn*.

modo più profondo. Il silenzio è talmente legato – nella tradizione che Merleau-Ponty vuole criticare – alla vita nella sua immediatezza, che esprimere quest'ultima equivarrebbe a dire tutt'altro che la vita.

A questo punto ci si trova davanti a un'alternativa le cui due possibilità sembrano essere entrambe da scartare. Da una parte è possibile pensare la vita, il mondo e l'esperienza pura come assolutamente silenziose, chiuse nella loro immediatezza muta. In questo caso il linguaggio avrebbe un ruolo attivo e produttivo, sopperendo con questa sua attività al vuoto lasciato dal silenzio dell'immediato: da questa assunzione deriva una prominenza del ruolo del linguaggio su tutto il resto; tutto viene ad essere linguaggio, dato che ciò che non lo è, è semplicemente silenzio e quindi nulla. Dall'altra parte è possibile pensare che la vita, il mondo e l'esperienza siano in qualche modo eloquenti, nel senso che, essi possono già di per sé esprimere qualcosa, se pur prelinguisticamente. In questo caso il linguaggio sarebbe passivo e riproduttivo, si limiterebbe a duplicare il mondo e la vita, ad imitarli.<sup>48</sup>

Entrambe le ipotesi sono, dicevo, da scartare, precisamente in quanto, per riportare il tutto a categorie già analizzate, l'una pecca di idealismo, e l'altra di realismo. Nel primo caso, infatti, l'eccessivo peso affidato al linguaggio implica una perdita di quell'esperienza pura che si vorrebbe esprimere. Quel «senso proprio» delle cose che è questione di esprimere verrebbe piuttosto imposto da un linguaggio arbitrariamente produttivo. Il secondo caso è ovviamente quello preferito dall'approccio fenomenologico. Si tratta di rivivere alle cose stesse e di lasciarle esprimere. Ma anche qui – e questo, è evidente, è soprattutto il Merleau-Ponty delle ultime opere, da *L'occhio e lo spirito* a *Il visibile e l'invisibile*, a notarlo – si rischia di cadere negli stessi problemi in cui, nell'equilibrio tra filosofia e vita, rischiava di cadere la *Fenomenologia della percezione*: e cioè, l'immediatezza della vita, nella sua espressione prelinguistica, finisce per non lasciare alcuno spazio alla filosofia riducendola al silenzio. Ma questo è palesemente assurdo, dato che è da un discorso filosofico che vengono generati questi argomenti.

Si tratterà di trovare il linguaggio proprio di ciò che sembra essere muto e, contemporaneamente, il silenzio di un pensiero che sembra essere esclusivamente linguistico; questo lavoro, di cui parlerò nel seguito del testo, viene sviluppato da Merleau-Ponty nelle opere successive alla *Fenomenologia della percezione*, e in particolare ne *L'occhio e lo spirito*.

---

<sup>48</sup>Su questa tematica cfr. anche E. Lisciani Petrini, *op. cit.*, pp. 236 e ss. La struttura dell'esposizione mi costringe, ancora una volta, a rimandare al capitolo II della terza parte di questo lavoro per un'analisi più dettagliata del problema dell'espressione. Mi limito, in queste pagine, ad esporre le critiche merleau-pontyane, in modo tale che di qui sembri più sensata e necessaria l'originalità delle sue ingiunzioni teoriche.

## 1.7 Invisibile e visibile

Già il titolo di questo paragrafo dovrebbe fare comprendere che siamo alla fine della parabola critica nella quale ho seguito Merleau-Ponty, e si inizia a prendere in considerazione la vera e propria *pars costruens* del filosofo francese. Nel titolo di questo paragrafo si manifesta già la necessità di quel chiasma che ha dato nome a questa parte in quanto struttura chiave della originale proposta teorica merleau-pontyana.

Ci si potrà chiedere perché non abbia intitolato il paragrafo, rispettando l'ordine merleau-pontyano «Visibile e invisibile». Ma, a ben vedere, questa sarebbe stata un'inversione rispetto al titolo di tutti gli altri paragrafi. Ma è proprio così? Mi pare che nel ricercare le corrispondenze nella serie degli opposti, la coppia invisibile-visibile ponga subito dei problemi.

Innanzitutto si nota che l'opposizione è, per la prima volta, tra due termini fortemente legati alla percezione: non si tratta più di riflesso o di soggetto o di idealismo, categorie peculiarmente filosofiche; si parla di visibile. È questa una prima traccia del fatto che Merleau-Ponty cercherà di risolvere le aporie derivanti dalle opposizioni che ho preso in esame, in un ambito prettamente corporeo. Il visibile è preso come il percepito per eccellenza.<sup>49</sup> Spesso Merleau-Ponty mostra come le osservazioni fatte sul rapporto tra visibile e invisibile possano essere riproposte, ad esempio, per ciò che concerne il rapporto tra toccabile e intoccabile.<sup>50</sup>

Ora, proseguendo questa analogia dei sensi (tra i quali dice Merleau-Ponty c'è uno «scarto» analogo a quello tra visibile e invisibile) potremmo aggiungere un udibile e un inaudibile. Ma a questo punto vediamo un primo chiasma

---

<sup>49</sup>Ne *L'Être du phénomène*, Barbaras addebita la scelta della vista come prototipo di tutte le sensazioni al fatto che è solo la vista che ci mette davanti un mondo come mondo e cioè un mondo che si configuri come esterno (pag. 176 e ss.). Non sono del tutto d'accordo con l'interpretazione di Barbaras. Infatti è proprio questa esteriorità oggettuale che Merleau-Ponty vuole superare, e per questo ci si riferisce spesso alla lateralità di sensi come l'udito o il tatto. Credo piuttosto che l'operazione di Merleau-Ponty consista nel mostrare come anche il più frontale dei sensi, il più tradizionale, quello su cui, a partire da Aristotele si è fondato il rapporto con il mondo all'insegna della conoscenza, è destinato ad essere pensato come laterale. In altre parole sembra che Merleau-Ponty voglia utilizzare una dimostrazione *a fortiori*: se la vista, il più frontale dei sensi, non è frontale, tanto meno lo saranno gli altri sensi.

<sup>50</sup>Cfr., ad es., VI, pag. 308/266. D'altra parte, e ci ritornerò nel seguito di questo lavoro (paragrafo 2.3, pag. 36), potrebbe sembrare strano che, teorizzando la maggiore importanza della lateralità al mondo rispetto alla frontalità, Merleau-Ponty abbia scelto proprio la vista come senso per eccellenza. Ma probabilmente la scelta è da motivare proprio in questi termini: Merleau-Ponty ha intenzione di dimostrare la lateralità di tutto il nostro rapporto con il mondo e quindi persino della visione, percezione frontale per eccellenza.

rispetto agli opposti prima esaminati. Se infatti l'invisibile deve stare dalla parte dell'ideale, del riflesso, del concettuale, esso dovrebbe anche stare dalla parte del linguaggio, in opposizione al silenzio preriflessivo e preconconcettuale. E invece non è così.

Se il visibile si presenta in un primo momento come l'immediato, dall'altra parte è innegabile che esso si oppone a qualcosa che sta in un 'prima' e che potrebbe per questo sembrare ancora più immediato. L'in-visibile, come il pre-riflessivo, potrebbe essere considerato come ciò che si mantiene al di qua del sopraggiungere del soggetto.

Pensare il visibile come presenza immediata che si contrappone alla mediatezza della riflessione su di essa (intesa come invisibile) risulta quindi assolutamente impossibile. Da qui la definizione che Merleau-Ponty dà di invisibile e che sarà il perno su cui far ruotare quel concetto di chiasma che è la struttura portante di tutta la sua proposta teorica:

L'invisibile è:

1) ciò che non è attualmente visibile ma che potrebbe esserlo (aspetti nascosti o inattuali della cosa, – cose nascoste, situate 'altrove' – 'Qui' e 'altrove')

2) ciò che, relativo al visibile, non potrebbe però essere visto come cosa (gli esistenziali del visibile, le sue dimensioni, la sua membratura non figurativa)

3) ciò che esiste solo tattilmente o cineasticamente ecc.

4) i λεκτά, il Cogito

Questi 4 'strati' io non li riunisco *logicamente* sotto la categoria dell'*in*-visibile.

Ciò è impossibile innanzitutto per la semplice ragione che, poiché il *visibile* non è un *positivo oggettivo*, l'*invisibile* non può essere una negazione in senso logico –<sup>51</sup>

Già dalla prima definizione si può notare che invisibile non è affatto il contrario di visibile. Esso infatti non è, semplicemente, ciò che non è visibile, bensì: «ciò che non è attualmente visibile ma che potrebbe esserlo». Compare qui la categoria di attuale<sup>52</sup>: l'invisibile è semplicemente un visibile non ancora attualizzato.

In secondo luogo esso è, potremmo dire, ciò che forma il visibile, la sua struttura interna, non esplicitamente visibile, ma visibile attraverso il visibile. Poi è tutto ciò che è sempre sensibile, ma in rapporto ad altri sensi. Il che, ancora, non è un'opposizione. Merleau-Ponty afferma che «Lo scarto

---

<sup>51</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pp. 310-311/268-269.

<sup>52</sup> Dedicherò a questa categoria un'analisi approfondita nella quarta parte di questo lavoro.

visione-tatto [...] [è] da intendere come caso più sorprendente dello scarto che esiste all'interno di ogni senso»: ciò significa che il rapporto visibile-invisibile è, al terzo punto, definito ricorsivamente; visibile-invisibile è uguale a visibile-toccabile che a sua volta è uguale a visibile-invisibile.

L'ultima definizione sembrerebbe richiamare l'opposizione ideale-reale su cui si fondavano tutte le strutture bipolari analizzate in questo capitolo. Ma a questo punto non è più così: l'invisibile è sì quell'apparato concettuale, linguistico, che sta dietro il visibile, ma, data l'impossibilità di fare dell'invisibile un concetto statico unico, la polisemia dell'invisibile fa sì, appunto, che esso non possa essere la semplice negazione logica del visibile.

Il visibile, infatti, non può essere confuso, come ho già accennato, con l'immediatezza della datità del mondo. Esso presuppone un vedente e un'invisibile che gli dia una struttura. Il visibile non è dunque la positività dell'oggetto: questo implica l'impossibilità di una sua negazione. La dinamicità della definizione dei due termini fa sì che essi siano definiti l'uno sull'altro come scarto continuo, come negazione nel senso attivo del termine.

## 1.8 Conclusione

L'analisi condotta in questo capitolo dovrebbe aver mostrato fondamentalmente due punti, l'assunzione dei quali sarà premessa di tutto questo lavoro: in primo luogo l'origine teorica dell'interrogazione filosofica di Merleau-Ponty; in secondo luogo l'impossibilità di risolvere il nodo problematico centrale nel pensiero merleau-pontyano dalla prospettiva da cui inizialmente egli stesso era partito, e cioè quella fenomenologica.

Tale prospettiva, infatti, non riesce a superare quella visione dicotomica che è stata oggetto delle critiche di questo capitolo. Merleau-Ponty si rende conto, proprio portando avanti questa critica, che farlo da una prospettiva fenomenologica è assolutamente impossibile, perché essa vi ricade. Analizzando le posizioni merleau-pontyane rispetto alla serie di opposti che ho preso in esame, risulta, infatti, evidente che l'approccio fenomenologico è quantomeno ambiguo. Esso ondeggia tra l'uno e l'altro degli opposti senza mai riuscire a risolvere la tensione che li separa. A volte sembra ricercare l'immediatezza di una vita preriflessiva e, proprio per questo, antifilosofica. Altre volte, finisce per cadere nell'idealismo implicato dall'assunzione di una coscienza costituente.

Accettata questa difficoltà di fondo della fenomenologia, Merleau-Ponty è portato, dopo la *Fenomenologia della percezione*, ad abbandonare questo approccio in favore di uno più squisitamente ontologico.<sup>53</sup> E se il problema

---

<sup>53</sup>Molti interpreti si sono dedicati ad analizzare questo passaggio di Merleau-Ponty dal-

principale dell'approccio fenomenologico era di non riuscire a superare la scissione tra io e mondo, tra soggetto e oggetto, e il ricadere sempre in una prospettiva coscienzialista, il primo passo da compiere nell'allontanarsi da questo approccio consisterà proprio nello spostare il nocciolo della questione: nel cercare di non parlare più di soggetto.

È per questo che, in modo più radicale rispetto alla *Fenomenologia della percezione*, nella quale il corpo rimaneva comunque un corpo-soggetto, il problema del rapporto tra io e mondo viene decisamente spostato da Merleau-Ponty sul problema del rapporto tra corpo e mondo. È questo che lo porta a utilizzare come concetti chiave per la sua nuova analisi del rapporto tra gli opposti, come ho mostrato, due termini fortemente legati all'ambito percettivo come visibile e invisibile.

Nei prossimi capitoli di questa parte cercherò di seguire Merleau-Ponty in questo suo lavoro.

---

la fenomenologia all'ontologia. Tra tutti R. Barbaras ha cercato di mostrare come tale passaggio non vada letto nel senso di una rottura tra un «primo» e un «secondo» Merleau-Ponty. Piuttosto tale mutamento è da interpretarsi come frutto dello svilupparsi dell'unitaria ricerca teorica merleau-pontyana. Cfr. R. Barbaras, *op. cit.*, e R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la nature*, in «Chiasmi international» n. 2, 2000, pp. 47-62. Cfr. anche M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, Guerini, Milano 1990, in particolare pp. 115 e ss.

# Capitolo 2

## La collocazione

### 2.1 Il corpo nella *Fenomenologia della percezione*

Nella lunga serie di opposizioni che popolano la teoria filosofica è necessario trovare un punto che possa fare da perno per un loro superamento. Questo punto è per Merleau-Ponty, fin dalle sue prime opere, il corpo. Esso si configura, infatti, come qualcosa di intermedio nel gioco di polarità che ho analizzato nel capitolo precedente. Questa ambiguità, come ho accennato, deriva da una polisemia di fondo del concetto di corpo che la fenomenologia inizia a smascherare. Si tratta della differenza tra il corpo oggetto, quello che viene chiamato in tedesco *Körper*, rispetto al corpo ‘proprio’, il tedesco *Leib*. Questi due significati, lungi dal poter essere semplicemente separati, si intrecciano per portare il corpo ad essere, secondo la definizione di Barbaras, un «être ambigü»<sup>1</sup>. Il corpo è contemporaneamente cosa, nel senso classico di oggetto, ma è anche qualcosa di mio, e di mio non nel senso che mi appartiene, ma, più precisamente, di qualcosa che io sono. Ho accennato come su questa constatazione Merleau-Ponty fondasse la sua critica alla cartesiana scissione tra *res cogitans* e *res extensa*.<sup>2</sup>

Si tratta a questo punto di vedere in che modo le due significazioni del concetto di corpo si intreccino e come, e se, questo intreccio possa portare ad un superamento in particolare dell’opposizione tra soggetto e oggetto. È il lavoro che Merleau-Ponty inizia nella *Fenomenologia della percezione*, che si presenta, infatti, come una «fenomenologia del corpo». La gestione di questa ambiguità del corpo non risulta però del tutto convincente nella *Fenomenologia della percezione*: e questo per due motivi fondamentali. Il primo, a cui

---

<sup>1</sup>R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998, pag. 95.

<sup>2</sup>Cfr. Capitolo 1, par. 1.4, pag. 20.



ho già accennato nel capitolo precedente<sup>3</sup>, è dovuto al fatto che la *Fenomenologia della percezione*, lungi dal risolvere questa ambiguità in qualcosa di concretamente positivo, si limita ad usarla negativamente come critica alle due prospettive, idealismo e realismo, che sono il principale oggetto polemico di Merleau-Ponty. E allora il corpo è pensato, a volte, come oggetto, nel senso almeno di entità irriflessa, segno dell'immediatezza della vita – e in questo modo viene giocato contro le prospettive idealistiche o intellettualiste –, altre volte, e sono la maggior parte, come segno di una coscienzialità onnipresente origine di un prospettivismo da giocare contro i realisti; il corpo è il «soggetto della percezione».

Ma, se questa prima possibile critica all'impostazione della *Fenomenologia della percezione* tende soltanto a trovare in essa un difetto di elaborazione teorica, il mancato sviluppo di una struttura di pensiero che comunque potrebbe rivelarsi vincente, vi è un'altra critica che può essere mossa contro quest'opera che, a mio avviso, risulta più convincente per spiegare l'abbandono di Merleau-Ponty della sua iniziale prospettiva. Si tratta di ciò che Barbaras definisce «l'idealismo di Merleau-Ponty»<sup>4</sup>: nonostante il suo tentativo di superare la distinzione tra riflesso e irriflesso e tra soggetto e oggetto grazie alla categoria di corpo, Merleau-Ponty finirebbe per ricadere in una prospettiva idealista per un primato insuperato della coscienza; ogni irriflesso che viene preso a tema nella *Fenomenologia della percezione* è soltanto un irriflesso «secondo la riflessione». Il corpo è quindi solo un'ennesima maschera del soggetto.

Ma come motivare, in definitiva, questo fallimento? Merleau-Ponty, e con lui i suoi interpreti, si limita a constatare l'eccessivo legame della *Fenomenologia della percezione* con una concezione coscienzialista. Ma qual è la struttura teorica che spiega un ritorno a tale prospettiva nonostante l'utilizzo della nozione di 'corpo' atta proprio a superarla? Cos'è che, nella *Fenomenologia della percezione*, fa del corpo un corpo-coscienza e quindi un corpo-soggetto? A mio avviso il motivo di questo cortocircuito è da ricercarsi nel modo di Merleau-Ponty di giustificare la differenza e l'alterità. La mia tesi, che argomenterò brevemente in questo paragrafo, è la seguente: per garantire la possibilità della differenza e dell'alterità, minata dall'abbandono del soggetto<sup>5</sup>, Merleau-Ponty ricorre alla temporalità; essa è quel

---

<sup>3</sup>Cfr. paragrafo 1.3 pag. 14 e paragrafo 1.4 pag. 19.

<sup>4</sup>Cfr. R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Millon, Grenoble 1991, pag. 33. Cfr. anche quanto detto nel paragrafo 1.2 pag. 11.

<sup>5</sup>Un'analisi dettagliata della concezione merleau-pontyana del soggetto in tutte le sue tappe dalla *Fenomenologia della percezione* a *Il visibile e l'invisibile*, è tema di un saggio di P. Cassou-Noguès, intitolato *La définition du sujet dans Le visible et l'invisible*, in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, a cura di M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet,

movimento la cui diacronia apre alla molteplicità e spezza l'unità. Ma la temporalità così intesa altro non è se non la causa teorica della soggettività nella quale Merleau-Ponty si trova, dunque, nuovamente invischiato, tanto da ammettere apertamente il legame temporalità-soggettività. In altre parole, Merleau-Ponty abbandona il percorso che lo porterebbe ad un superamento della soggettività nel momento in cui si rende conto che non riesce a trovare una struttura alternativa che possa garantire la possibilità della differenza.<sup>6</sup>

La scissione tra soggetto e oggetto, permetteva infatti di giustificare la molteplicità e con essa la differenza: il rapporto uomo-mondo inteso come rapporto tra un soggetto ed un oggetto, dove il soggetto è quell'unità formale che entra a contatto con il mondo riflettendolo, presupponeva la possibilità di più soggetti, e quindi di più visioni del mondo. Ma se si cerca di togliere il rapporto con il mondo a quella mediatezza in cui la struttura soggetto-oggetto lo costringe, se si cerca, come fa Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*, di pensare ad una originaria unità di corpo-percipiente e mondo, allora si rischia che non vi sia più posto per i molti. Il rischio che il filosofo francese si sta rendendo conto di correre è il seguente: se il corpo è al contempo soggetto ed oggetto, che cosa ne è della trascendenza del mondo?

Merleau-Ponty, ricercando una struttura concettuale che mini l'uniformità dell'oggettività nella quale si rischierebbe così di cadere, definisce la temporalità come una «spaccatura», una *fissure*. La temporalità serve a rimettere l'oggettività a una «sintesi degli orizzonti che via via il mondo naturale ci offre»<sup>7</sup>. Ma, essendo la temporalità qualcosa di aperto, queste sintesi si rivelano strutturalmente sempre incompiute. In questa incompiutezza sta la possibilità della differenza. Ed ecco che la temporalità si configura, appunto, come spaccatura dell'oggettività, come frammentazione.

Ma qual è il movimento temporale che garantisce questa frammentazione? È, molto semplicemente, il movimento sintetico per il quale un passato viene riportato ad un presente in funzione di un futuro. Ecco che siamo indiscutibilmente davanti alla costituzione autoriflessiva del soggetto, a quell'*exaiphnes* da cui Plotino faceva scaturire l'ipostasi dell'anima<sup>8</sup>. Il movimento per il quale vi è una sintesi della temporalità in un istante è l'autoposizione del soggetto costituente e quindi la spaccatura dell'unità oggettiva viene garan-

---

Mimesis, Milano 2003, pp. 163-182.

<sup>6</sup>L'analisi della temporalità viene portata avanti alla fine della *Fenomenologia della percezione*, nel Capitolo II della terza parte, intitolato appunto *La temporalità*. Cfr. *PP*, pag. 469-495/526-554.

<sup>7</sup>M. Carbone, *op. cit.*, pag. 37-38.

<sup>8</sup>Per un'analisi del concetto platonico di *exaiphnes* così come ripreso da Plotino rimando a H.G. Gadamer, *Il Parmenide platonico e la sua influenza* in *Studi Platonici*, vol. II, Marietti, Genova 1984, pp. 265-278.

tita, così come in gran parte della nostra tradizione filosofica, grazie al ricorso alla soggettività.<sup>9</sup>

Merleau-Ponty se ne rende conto ed arriva ad affermare, rinunciando dunque al tentativo di superamento del soggetto, che la temporalità è soggettività e che «dobbiamo comprendere il tempo come soggetto e il soggetto come tempo»<sup>10</sup>. A questo punto la soggettività riprende il posto che il corpo, come unità di soggetto e oggetto, avrebbe potuto toglierle: la differenza e l'alterità sono garantite dal fatto che ogni rapporto con il mondo, ogni rapporto con l'oggetto, è *di* un soggetto.<sup>11</sup>

## 2.2 *In-der-Welt-sein*

Non vi è quindi nessuna differenza tra il soggetto tradizionale e la soggettività così come ridefinita nella *Fenomenologia della percezione*? È evidente che il passaggio alla nozione di corpo, per quanto il ricorso finale alla temporalità ne infici molte potenzialità, cambia comunque radicalmente il quadro teorico in cui la soggettività viene ad inserirsi. I termini di questo cambiamento sono da ricercarsi, evidentemente, nella connotazione spaziale che la nozione di corpo aggiunge alle caratteristiche della soggettività. Il corpo, a differenza del soggetto costituente, occupa materialmente uno spazio: è collocato.

Riportare l'attenzione alla spazialità della collocazione, piuttosto che alla sua temporalità, è ciò che fa, innanzitutto, Heidegger con il concetto di *In-der-Welt-sein* come esistenziale del *Dasein*. Merleau-Ponty si baserà su questo concetto heideggeriano per sviluppare il suo di «*être-au-monde*», ma nel farlo apporterà ad esso dei cambiamenti notevoli.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup>Abbiamo qui a che fare proprio con quel tipo di soggettività che era questione, per Merleau-Ponty, di superare: una soggettività riflessiva, che si autocostruisce riflessivamente e che, di conseguenza, pone, sempre riflessivamente, il mondo. Mi pare evidente che, in questo caso, non si può non sostenere con Barbaras un certo «idealismo» della *Fenomenologia della percezione*.

<sup>10</sup>*PP*, pag. 483/540.

<sup>11</sup>Carbone, nel suo testo *The Thinking of the sensible*, cit., pp. 5-13, mostra come Merleau-Ponty abbandoni, dopo la *Fenomenologia della percezione*, questa sua iniziale concezione della temporalità, in favore di un'idea più complessa del rapporto tra spazio e tempo.

<sup>12</sup>È necessario precisare che il rapporto di Merleau-Ponty con Heidegger, e il suo debito nei confronti del filosofo tedesco, è alquanto problematico per almeno due ragioni. In primo luogo, mentre si sa con certezza quali opere di Husserl Merleau-Ponty abbia letto e quando, non si può dire lo stesso per quel che riguarda le opere di Heidegger. In secondo luogo l'interpretazione merleau-pontyana di Heidegger, come degli altri suoi autori, è, per dichiarazione dello stesso Merleau-Ponty, lontana da qualsiasi scrupolo filologico. La lettura di Heidegger è per il filosofo francese un modo di trovare accesso al proprio

L'*In-der-Welt-sein* è un esistenziale del *Dasein* e cioè è un suo modo d'essere. Esso è quell'apertura originaria del *Dasein* al mondo nel quale è immerso, o meglio, a quel mondo che abita. Proprio perché abita un mondo ed è gettato al suo interno il *Dasein* può instaurare un rapporto con esso. Ora l'interpretazione che Merleau-Ponty dà del concetto heideggeriano si gioca, a mio avviso, sul filo dell'ambiguità delle preposizioni usate per indicare la valenza spaziale dell'essere-nel mondo. Françoise Dastur sottolinea<sup>13</sup> che la traduzione che i francesi si ostinano a dare di *In-der-Welt-sein* come *être-au-monde* rischia di far perdere il contatto con tale valenza spaziale. Nel paragrafo 12 di *Essere e Tempo* Heidegger contrappone l'in-essere inteso come esistenziale all'in-essere inteso come categoriale: il primo indica un modo d'essere del *Dasein*, il secondo e indica una semplice posizione, «un ente in se stesso esteso è racchiuso nei limiti estesi di qualcosa di esteso»<sup>14</sup>.

Ma, se l'esistenziale non può ridursi al categoriale, è vero anche che non si può pensare l'essere-nel-mondo privandolo del suo valore più semplicemente 'posizionale': per abitare un mondo devo in qualche modo essere-dentro di esso.<sup>15</sup> Se è, dunque, vero che ridurre l'essere-nel-mondo ad una mera inerenza spaziale significherebbe perdere la sua funzione di apertura al mondo – e quindi il fatto che proprio questa collocazione sia garante della possibilità di un rapporto con l'esteriorità –, è vero anche che perdere il carattere di inerenza spaziale della collocazione rischia di renderla soltanto un concetto astratto, riassimilabile ad un'ennesima affermazione della soggettività. Ed è questo, probabilmente, agli occhi di Merleau-Ponty, il rischio di Heidegger.

L'esistenziale dell'*In-der-Welt-sein* è, secondo il filosofo francese, un qual-

---

pensiero. Nemmeno la letteratura secondaria è particolarmente utile a chiarificare tale rapporto perché il più delle volte, come nota Mancini, imposta l'analisi su un punto di vista esclusivamente merleau-pontyano ricercando, a volte forzatamente, un'originalità di Merleau-Ponty rispetto a Heidegger che non sempre corrisponde al vero. Studi su questo tema sono: S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001<sup>2</sup>, pp. 175 e ss. e F. Dastur, *La lecture merleau-pontyenne de Heidegger dans les notes du visible et l'invisible et le cours de 1958-59*, in «Chiasmi International» n. 2, pp. 373-388.

<sup>13</sup>F. Dastur, *La pensée du dedans*, in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, a cura di M. Richir e E. Tassin, Millon, Grenoble 1992, pag. 48.

<sup>14</sup>Heidegger, *Essere e tempo*, pag. 133.

<sup>15</sup>In effetti in Heidegger non c'è una esclusione della valenza categoriale all'interno dell'esistenziale: tant'è vero che in entrambi i casi si parla di *In-sein*. I traduttori, specialmente francesi, hanno invece creduto di dover tradurre in due modi diversi l'*In-sein* categoriale e l'*In-sein* esistenziale: da una parte *être-dans-le-monde* e dall'altra *être-au-monde*. Ma questa traduzione rischia, appunto, di far perdere all'*In-sein* la sua materialità. Si può ipotizzare che a questa cattiva abitudine di traduzione si debba un certo fraintendimento di Heidegger da parte dei filosofi francesi contemporanei a Merleau-Ponty, e forse è per questo che a volte l'originalità di Merleau-Ponty rispetto a Heidegger è sovrastimata.

cosa che, facendo parte della definizione del *Dasein* ed essendo un *suo* modo di essere, in ultima analisi appartiene al *Dasein* stesso. In effetti è un modo di essere *del Dasein* l'abitare un mondo e quindi l'essere aperto ad esso. Ma questa collocazione viene *prima* di ogni spazialità, proprio perché ne è la possibilità. E non solo: essa viene *prima* di ogni esperienza del mondo proprio perché ne è la condizione. In altre parole è sul *Dasein* che si fonda e si basa il suo essere collocato, è il *Dasein* che determina e implica il suo essere-nel-mondo.

Questo limite dell'impostazione heideggeriana è da attribuirsi, agli occhi di Merleau-Ponty, ad una certa astrattezza del concetto di *In-der-Welt-sein*; esso non pare in alcun modo essere legato alla corporeità, anzi, il corpo pare del tutto assente dall'analisi heideggeriana. È quello che nota De Waelhens affermando che nell'opera del filosofo tedesco «non si trovano trenta righe sul problema della percezione e non se ne trovano nemmeno dieci su quello del corpo»<sup>16</sup>. Questa mancanza è alla base di uno sprofondamento del *Dasein* nel nulla dato dal suo fondarsi soltanto su se stesso: essendo la collocazione nel mondo nient'altro che una *sua* caratteristica, non resta al *Dasein* altro che l'autofondazione e l'autodeterminazione; sotto di esso vi è il nulla.

In questo senso, il rischio che corre l'analitica esistenziale è di ricadere in una sorta di opposizione tra soggetto e oggetto: il *Dasein*, fondato su se stesso, e quindi, in definitiva, autocostituentesi, ha come *suo* modo d'essere l'abitare un mondo che in questo modo è lui stesso a dischiudere. Siamo dunque davanti a qualcosa di molto simile al 'punto di vista' soggettivo: punto di vista legato esclusivamente ad un riferimento al soggetto e quindi che rimanda ad un'opposizione tra un 'dentro', tipico della coscienza costituente, ed un 'fuori', costituito, nel quale si darebbe il mondo.

## 2.3 La concretezza dell'*être là*

L'impegno teorico di Merleau-Ponty sarà, a questo punto, quello di categorizzare una collocazione che riesca a superare le *impasses* dell'*In-der-Welt-sein* di Heidegger: in altre parole di concretizzare il concetto di collocazione risolvendone l'astrattezza. È probabilmente nell'aver focalizzato questo obiettivo – sebbene senza averlo poi del tutto raggiunto – che sta il merito fondamentale della *Fenomenologia della percezione*.<sup>17</sup>

Una tale concretizzazione può darsi esclusivamente se si ripensano i concetti heideggeriani alla luce della corporeità intesa proprio in termini di ma-

---

<sup>16</sup>De Waelhens, *op. cit.*, pag. 2.

<sup>17</sup>È questo, ad esempio, la tesi che De Waelhens sostiene in *Une philosophie de l'ambigüité*, cit.

terialità del corpo. È questa probabilmente la novità principale del pensiero merleau-pontyano rispetto all'idea di *In-der-Welt-sein* di Heidegger.<sup>18</sup> I movimenti teorici da compiersi in direzione di un superamento dell'opposizione soggetto-oggetto sono dunque due, e Merleau-Ponty inizia a compierli entrambi nella *Fenomenologia della percezione*, per poi svilupparli e migliorarne alcuni punti aporetici in tutto il corso del suo lavoro filosofico. Questi due movimenti corrispondono ai due rischi opposti che corre qualsiasi impostazione filosofica che si ponga come obiettivo quello di un superamento della polarità soggetto-oggetto attraverso un approfondimento del concetto di corpo: e a ben vedere questi due rischi altro non sono che l'ennesima possibilità di ricaduta nel realismo o nell'idealismo.

In primo luogo sta il rischio di considerare il corpo come qualcosa di immediato e quindi, in ultima analisi, come qualcosa di oggettivo. In secondo luogo sta il rischio di pensare l'essere-nel-mondo come qualcosa di astratto e quindi ridurre il corpo a soggetto. Il lavoro da fare è dunque quello di intrecciare la materialità del corpo con l'essere-nel-mondo: di pensare cioè una collocazione corporea, persino fisica. Abitare nel mondo, infatti, già nella *Fenomenologia della percezione*, significa vedere con occhi determinati, con questi occhi qui, che sono fisiologicamente fatti in un determinato modo; vedere da questo punto in cui è il mio corpo.

Ma affinché questo sia possibile, abbiamo visto, è necessario che la collocazione non sia riducibile ad un «punto di vista». Infatti il punto di vista finisce per essere sempre privo di un vero 'qui': si vede stando davanti ad una cosa, la vista implica una distanza ed una estraneità rispetto alla cosa, la quale sta in un davanti che è piuttosto teorico che spaziale e materiale. Un punto di vista è, quindi, sempre un rimando ad un'uscita oggettivante, un allontanamento che distrugge quella stessa relatività che invece vorrebbe creare. È la frontalità della vista che Merleau-Ponty vuole mettere in discussione. Il punto di vista implica quello che Merleau-Ponty chiama il «pensiero di sorvolo», e cioè un pensiero che guarda dall'alto le cose, oggettivandole; è un pensiero superficiale, convinto di potersi fermare al primo sguardo e di possedere con esso la cosa stessa.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup>La speculazione di Heidegger si pone, infatti, ad un livello in cui la corporeità che dovrebbe fondare l'essere nel mondo è già data per acquisita. Ad individuare questa differenza del punto di inizio del lavoro teorico dei due autori è S. Mancini, *op. cit.*, pp. 175 e ss. In altre parole è come se il corpo per Heidegger fosse una condizione tacita (e quindi accettabile implicitamente) dell'essere-nel-mondo; per Merleau-Ponty, invece, il corpo è esso stesso un esistenziale, ed il primo degli esistenziali.

<sup>19</sup>Cfr. ad esempio, VI, pag. 109/100. Per un'analisi di ciò che Merleau-Ponty chiama «pensiero di sorvolo», anche in rapporto alla scienza cfr. S. Délioyatzis, *La dialectique du phénomène. Sur Merleau-Ponty*, Klincksieck, Paris 1987, pp. 177 e ss. Délioyatzis, mostra come il primo errore del pensiero di sorvolo sia di prescindere dal fatto che l'uo-

Per superare la superficialità del punto di vista Merleau-Ponty cerca di pensare la collocazione nel mondo non più come l'averlo davanti, ma piuttosto come un averlo intorno. La frontalità viene sostituita dalla lateralità. È vero che l'idea di lateralità era stata guida anche dell'impostazione heideggeriana e della sua critica alla «teoria» intesa, etimologicamente e aristotelicamente, come legata alla vista. Ma, per Merleau-Ponty, la lateralità dell'*In-der-Welt-sein*, continua a peccare di astrattezza perché non riferita e fondata sulla concretezza di un corpo. Merleau-Ponty cerca, infatti, di superare questa astrattezza riferendo la lateralità sempre ad un modo non già di essere, bensì di percepire. La lateralità è dunque quella dell'udito – lateralità materiale, data proprio dalla disposizione degli organi preposti all'udito –, del tatto, dell'avvolgimento, quindi, percepito dal corpo. E il tentativo de *Il visibile e l'invisibile* è quello di rendere laterale anche la vista, intrecciando il visto e il vedente e distruggendo in questo modo qualsiasi possibilità di frontalità.

In questo modo la collocazione diventa la concretizzazione carnale, corporea, di ciò che era il punto di vista.

## 2.4 L'intreccio tra spazio e tempo

Resta da domandarsi quale rapporto, nella collocazione così concretamente definita, si dia tra spazio e tempo. Abbiamo visto<sup>20</sup> infatti che, da una parte, una collocazione esclusivamente temporale rischia di riportare all'idea di un soggetto costituente, e dall'altra una collocazione esclusivamente spaziale rischia di implicare un'idea di corpo come oggetto.

È, evidentemente, ne *Il visibile e l'invisibile* che Merleau-Ponty tenta di ripensare il rapporto tra spazio e tempo alla luce del concetto di corpo, cercando, soprattutto di ritornare su quella definizione di temporalità che aveva dato nella *Fenomenologia della percezione* e che si era rivelata insoddisfacente.<sup>21</sup> Il problema della *Fenomenologia della percezione* era, abbiamo visto, che la concezione della temporalità come istante di sintesi incompiuta di passato in funzione di un futuro, rimandava fortemente ad una coscienza costituente.

Ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty porta avanti questa analisi in

---

mo è implicato nel mondo a causa della sua corporeità e che quindi non può osservarlo dall'esterno.

<sup>20</sup>Cfr. paragrafo 2.2, pag. 34.

<sup>21</sup>Rimando alla lunga analisi che del concetto di spazio e di tempo e del loro intreccio dà R. Barbaras nel suo *L'être du phénomène, cit.*, pp. 235-261, a cui sono debitore per la scrittura di questo paragrafo.

contrappunto con Husserl, nei confronti del quale era debitore nella *Fenomenologia della percezione*. L'idea husserliana è, come noto, quella di «ritenzione»: il presente, sfuggendo in un passato, viene «ritenuto», e riportato alla presenza da un presente successivo e così via. Quello di Husserl è dunque lo schema della melodia in cui ogni nota ha senso soltanto se via via messa in relazione e rivissuta in funzione della successiva. Merleau-Ponty riprende nella *Fenomenologia della percezione* questo schema integrandolo con l'idea di tempo così come sviluppata da Proust, in un certo senso vicina a quella husserliana. Ora, però, la struttura che ne deriva rischia di implicare un presente inteso appunto come sintesi della coscienza costituente, l'unica a cui possa essere demandato il compito di unire e intrecciare gli istanti. D'altra parte, se si vogliono spezzare gli istanti, in modo da impedire che questa sintesi assuma un valore assoluto riportando fortemente la teorizzazione husserliana verso l'idealismo, si rischia comunque un'altra aporia: se è «il nuovo presente, nella sua *individualità*, che spinge al passato quello precedente, e che riempie una parte dell'avvenire»<sup>22</sup>, allora non ci sarebbe «il tempo ma dei tempi»<sup>23</sup>.

Per superare questa *impasse* Merleau-Ponty, ne *Il visibile e l'invisibile*, cerca di assottigliare ancora la nozione di presente fino a farla scomparire: «il presente assoluto che io sono è come se non fosse.»<sup>24</sup> Affinché questo sia possibile è necessario, ancora una volta, ritornare al corpo. Il tempo deve essere pensato come «tempo del corpo, tempo tassametro dello schema corporeo»<sup>25</sup> e si ipostatizza dunque in una sorta di «ferita» corporea. In questo senso il presente è come se non ci fosse: il tempo si gioca in una presenza assenza segnata sul e nel corpo che la esplica nel suo *être-là*. Ecco che si comincia ad individuare una sovrapposizione, un incrocio tra spazio e tempo che porteranno ad una risemantizzazione di questi concetti.

Il tempo viene spazializzato nel e grazie al corpo, e in questo modo sfugge al ritorno alla soggettività costituente implicato dal valore logico-strutturale del presente. Il tempo acquista quindi lo stesso valore che, vedremo, ha la profondità: è ciò che sta dietro alla cosa e che per questo è invisibile, ma che, lungi dall'opporsi per questo al visibile, ne diventa, invece, la condizione di possibilità.

Questa spazializzazione del tempo potrebbe, a prima vista, apparire anti-

---

<sup>22</sup> VI, pag. 244/206, corsivo mio.

<sup>23</sup> *Ibid.*, il corsivo è di Merleau-Ponty.

<sup>24</sup> VI, pag. 244/207. Per un'analisi approfondita di questa tematica e dell'idea di un tempo presente sempre più inconsistente, e per un confronto con l'idea bergsoniana di tempo, cfr. F. Colonna, *Merleau-Ponty et la simultanéité*, in «Chiasmi International» n. 4, pp. 211-237.

<sup>25</sup> VI, pag. 227/191.



bergsoniana. Ma non è così: lo spazio al quale il tempo si conforma è lontano dall'essere qualcosa di oggettivo nel senso scientifico del termine. Non è uno spazio misurato e diviso in parti uguali; non è lo spazio cartesiano, nel quale ad ogni numero corrisponde un punto. È, invece, uno spazio molto più eterogeneo e frammentato. Questa speciale conformazione spaziale dipende da un movimento di temporalizzazione dello spazio parallelo e complementare a quello di spazializzazione del tempo. Invece di fondare semplicemente lo spazio sul tempo per garantirne l'eterogeneità e attraverso di essa, la possibilità della differenza, Merleau-Ponty dà il via contemporaneamente a questi due movimenti. In questo modo riesce a sfuggire alla critica che rivolgeva a Bergson di restare un coscienzialista, critica che trovava conferma proprio nella concezione bergsoniana del tempo.<sup>26</sup> Il doppio movimento di Merleau-Ponty gli consente, invece, di pensare la differenza, ma attraverso lo spazio e non il tempo, e quindi sfuggendo alla ricaduta nella soggettività.

Mi pare che una nota di lavoro per *Il visibile e l'invisibile* sia particolarmente interessante al fine della comprensione di questo spazio di cui stiamo parlando. Si tratta di una nota dell'ottobre 1959: Merleau-Ponty vi sostiene la necessità di «prendere per modello dell'essere lo spazio topologico», perché lo spazio euclideo è uno «spazio senza trascendenza, positivo, trama di linee rette e perpendicolari secondo le tre dimensioni, che regge tutte le ubicazioni possibili». Uno spazio così fatto non rende conto della differenza: lo si può dominare interamente, è un'unità omogenea e prevedibile. È, appunto, lo spazio di Cartesio. Proprio per questa concezione dello spazio il corpo non può essere pensato che come oggetto: di qui i paradossi di cui ho parlato. Merleau-Ponty continua, infatti, notando come questa idea di spazio – quella euclidea – sia in perfetto accordo con l'ontologia tradizionale, quella dell'*Ens realissimum* che determina e regola questo spazio implicando un'ontologia della totalità.

Lo spazio topologico è invece quello «in cui si circoscrivono i rapporti di vicinanza e di involgimento», spazio eterogeneo e indominabile, fatto di profondità insuperabili e di intervalli inattraversabili. Uno spazio che non può essere dispiegato né percorso avanti e indietro. E per questo uno spazio che si configura piuttosto come una melodia, in cui ogni punto acquista un senso in relazione ad altri, ma in cui ogni relazione è tale solo nel momento in cui viene dischiusa. Uno spazio virtuale, potremmo dire, eppure materialissimo, perché lo spazio in cui si trova il corpo, lo spazio del corpo e delle sue ferite. Per questa via procede una temporalizzazione dello spazio i cui luoghi e le cui profondità acquisiscono il senso di luoghi temporali, di passati e di futuri

---

<sup>26</sup>Cfr. E. Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty-Bergson: un dialogo «se faisant»*, in *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002, pp. 15-47.

che si dipanano tra presenti che tendono a svanire nella corporeità stessa.

Risulta chiaro da queste osservazioni come lo spazio, per quanto profondamente materiale, non sia quello oggettivabile in cui poi il corpo si viene a trovare. Non si parla di uno spazio fisico nel senso scienziato, in un punto del quale, come una pedina sul tabellone del Monopoli, il corpo viene messo. La relazione che si instaura tra corpo e spazio diviene piuttosto un intreccio. Quello spazio materiale, abitato dal corpo è anche aperto dal corpo stesso che lo orienta, ne fa uno spazio topologico, fatto di luoghi aperti dal suo abitarlo. D'altra parte il corpo è tale ed ha questa possibilità di apertura di luoghi solo in quanto è collocato in uno spazio che, in qualche modo, gli preesiste. Lo spazio diventa così la relazionalità stessa del corpo e quindi, ancora una volta, tempo in quanto riferimento a dimensioni che rimangono inattraversabili ed eterogenee.<sup>27</sup>

## 2.5 L'intreccio tra corpo e collocazione

Si sta progressivamente chiarendo la strada intrapresa da Merleau-Ponty per modulare diversamente, ed in modo più concreto, quello che era per Heidegger l'*In-der-Welt-sein*: e cioè la ricerca di un intreccio tra quella collocazione che poteva essere accusata di astrattezza e la materialità, la «carnalità» del corpo. Tutto questo però, cercando di sfuggire alla tentazione di pensare questo corpo come un qualcosa che abbia a che fare con l'immediatezza di una vita che, per sua stessa definizione, finirebbe per essere antifilosofica.

Questo tentativo presenta tre aspetti caratterizzanti che esporrò brevemente in questo paragrafo, sottolineando che l'intreccio di cui sto parlando è il tema centrale di questo lavoro e che quindi ogni considerazione che mi accingo a sviluppare deve essere considerata soltanto un accenno, un'introduzione al discorso più ampio che si articolerà nel corso di tutto il presente scritto.

In primo luogo: la collocazione del corpo in uno spazio conformato come ho cercato di esporre nelle pagine precedenti deve essere considerata proprio

---

<sup>27</sup>Per un'ulteriore analisi dell'intrecciarsi di spazio e tempo nell'ontologia di Merleau-Ponty, cfr. D. Calabrò, *Temps, espace, mouvement. Le dernier Merleau-Ponty, dans une inédite* Esquisse ontologique, in «Chiasmi International», n. 3, pp. 363-374. Calabrò mostra come la risemantizzazione dei concetti di spazio e di tempo in quell'intreccio che essi vengono a creare debba essere compresa a partire dal tentativo merleau-pontyano di pensare la Natura senza spiegarla, e pensarla cioè tenendo presente il nostro «ancoraggio» all'Essere. Ancoraggio, d'altra parte che si dà e si esplica solo in riferimento al corpo e alla corporeità. Ecco dove va, infine, ricercata l'originalità di Merleau-Ponty rispetto a Heidegger: l'incrocio tra spazio e tempo non viene fatto all'insegna del *Dasein* che li apre e ne dispiega la struttura, bensì a partire da una coimplicazione di corpo e mondo.

come il fattore che svincola il corpo dall'immediatezza che ne era – almeno secondo l'approccio realista o empirista – il primo aspetto caratterizzante. In altre parole, al contrario di come potrebbe sembrare, la collocazione è la faccia «invisibile» del corpo. Si potrebbe credere che, per l'apparente oggettività che caratterizza la collocazione, sia proprio quest'ultima ad implicare una immediatezza della corporeità: il corpo, pensato questa volta come semplice *Körper*, viene messo, come una pietra, come una pedina, in un luogo che non ha con esso nessuna relazione, che semplicemente è lì, ed è fatto così. In questo modo la collocazione potrebbe sembrare la passività stessa di un corpo che da questa sua passione trarrebbe una assoluta mancanza di attività: in ultima analisi la spontaneità del vivere, l'immediatezza, l'irriflessività della gestualità che si configuri come risposta meccanica ad una passività. E da qui l'oggettualità: questo corpo diventa subito quella pedina, i cui movimenti possono e debbono essere studiati, registrati, analizzati ed infine previsti.

Niente è più lontano da ciò che Merleau-Ponty intende con questa collocazione: essa è quello spazio temporalizzato che si esplica innanzitutto come relazionalità e che quindi contemporaneamente apre il corpo ad una relazionalità, attiva, e dall'altro lato viene aperto da questa stessa relazionalità. Questo spazio è pieno di significato proprio nel momento in cui il corpo lo abita; il corpo abitandolo viene riempito di questo significato e perde, quindi ogni immediatezza. La collocazione è innanzitutto riflessione. In questo senso la collocazione è l'invisibilità del corpo, la sua profondità, la sua immaterialità, il suo linguaggio e, in fin dei conti, il suo senso. La visibilità del corpo dipende dalla sua collocazione.

In secondo luogo: la collocazione si configura contemporaneamente come la passività del corpo. Come accordare questi due aspetti apparentemente opposti? È evidente che la passività in questione non è quella criticata sopra. Effettivamente, però, la collocazione è come un residuo per il corpo, è ciò che in qualche modo non dipende da lui, che avanza e che, proprio per questo, lo determina. Questa passività, secondo molti interpreti, tra cui Carbone<sup>28</sup>, è ciò che ha spinto Merleau-Ponty ad abbandonare il suo primitivo approccio fenomenologico in favore dell'ontologia. Nella collocazione, infatti, si mostra tutta la non-soggettività del corpo. Ogni soggetto viene schiacciato dalla determinazione della sua collocazione: nessun soggetto potrebbe sostenere una tale passività. Questo sarà uno degli elementi che porterà Merleau-Ponty, come mostrerò nel capitolo finale di questa parte, a parlare di «carne». Il corpo, non-soggetto, invece, può sostenere questa passività facendone, appunto, una sua forza.

In terzo luogo: se la riflessione è attività, evidentemente, è anche vero

---

<sup>28</sup>Cfr. M. Carbone, *op. cit.*, pag. 37.

che ogni riflessione è soltanto se è collocata. Afferma Merleau-Ponty che ogni pensiero è collocato. Ma se, ho affermato sopra, la collocazione è la passività del collocato come spiegare la collocazione della riflessione? Che ogni pensiero è collocato non dovrebbe significare una passività del pensiero? Evidentemente è su questi tre aspetti che si gioca la proposta teorica più originale di Merleau-Ponty: si tratterà infatti di utilizzare il corpo come perno su cui poggiare l'intreccio tra attività e passività che si è abbozzato sopra.

## 2.6 Collocazione e relazionalità: l'orizzonte

Questi tre aspetti dell'intreccio tra corpo e collocazione – intreccio che nel corso di questo lavoro si chiarirà come intreccio tra corpo e riflessione – verranno analizzati e via via sviluppati in tutto il resto del testo. Mi pare essenziale ora porsi una prima domanda relativa ad essi: ho affermato che lo spazio è la relazionalità del corpo e che si dischiude grazie al corpo stesso proprio in termini di questa relazionalità.<sup>29</sup>

Innanzitutto bisogna sottolineare una ambiguità, o forse ambivalenza, del concetto di relazione: ambiguità che si mostra a più livelli e che funge da elemento di complicazione all'interno dell'ambito in cui mi sto muovendo. In primo luogo è l'iniziatore della relazione che resta ambiguo. In un primo momento, infatti, si sarebbe indotti a pensare che sia il fatto di essere collocati ad aprire alla relazione e quindi a promuoverla, a renderla possibile, ma anche a stabilire quale relazione aprire tra le tante possibili. In questo senso si parlava di passività del corpo che si trova ad essere determinato dalla sua collocazione. Ma, d'altra parte, sembrerebbe che, al contrario, sia il corpo a dispiegare lo spazio in cui si viene a trovare proprio in virtù di questa sua relazionalità: le relazioni sarebbero, in questo caso, qualcosa del corpo che servirebbe poi a dischiudere lo spazio in un modo piuttosto che in un altro. In secondo luogo l'ambiguità della relazione è dovuta al fatto che essa, indipendentemente dal suo rapporto con la collocazione, implica per natura due termini. L'attività del mettersi in relazione presuppone quindi una passività e *vice versa*. La relazione proviene da due attività e da due passività. Questi aspetti, che approfondirò nel quarto capitolo di questa parte, iniziano a mostrare come la distinzione tra soggetto e oggetto sia destinata a cadere.

---

<sup>29</sup>Il concetto di relazione e di rapporti di forze viene analizzato in particolare da E. Lisciani Petrinì in *Attività-passività: l'invisibile di Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International» n. 1, pp. 169-185.

Ma andiamo avanti. Questa nozione di relazionalità è stata, notamente, profondamente messa a tema dalla fenomenologia husserliana nell'analisi del concetto di orizzonte. Ora, come afferma giustamente Fontaine<sup>30</sup>, la trasformazione che Merleau-Ponty opera sul concetto husserliano di orizzonte è «solidale al passaggio da una fenomenologia della percezione a un'ontologia della carne tale quale si costituisce negli ultimi scritti del filosofo francese.»<sup>31</sup> Per Husserl il concetto di orizzonte ha proprio quel valore ambiguo e ambivalente che ho attribuito alla relazionalità: mi pare che Merleau-Ponty sappia conservare questa ambiguità, ma in un senso più positivo rispetto al filosofo tedesco nel pensiero del quale la dualità del concetto di orizzonte rischiava di divenire un problema teorico.<sup>32</sup>

L'orizzonte è, per Husserl, qualcosa che, da due angolazioni diverse, inserisce il soggetto e le cose. Le cose si mostrano in quanto inserite all'interno di un determinato orizzonte e, proprio per questo, il loro mostrarsi non è mai completo. La cosa si lascia determinare in modo sempre più preciso a seconda di una serie infinita di esperienze atte a determinare ciò che sta intorno a questa stessa cosa. L'orizzonte è, dunque, ciò che sta intorno alla cosa, è, in poche parole, l'orizzonte *della* cosa. Il soggetto lo può quindi, apparentemente, considerare come un altro insieme di cose.

D'altra parte l'orizzonte è anche, e soprattutto, quello del soggetto, il fatto cioè che, l'ambiente abitato dal soggetto determina la sua intenzionalità. Ma questo significa, in ultima analisi, semplicemente che il soggetto è determinato da un punto di vista dal quale viene a contatto con le cose.

Merleau-Ponty vede in questa impostazione due limiti fondamentali: in primo luogo il fatto che la netta distinzione tra un orizzonte interno e esterno replica la rottura tra soggetto e oggetto, facendo pensare il primo come soggetto costituente. In secondo luogo, come ho già mostrato<sup>33</sup>, egli non accetta l'idea di un punto di vista che, ancora una volta, implica un pensiero di sorvolo.

Per Merleau-Ponty, si tratta dunque di pensare l'ambiguità del gioco di attività e passività nella relazionalità al mondo in modo più unitario: l'interno e l'esterno devono incrociarsi. L'ambiguità dell'orizzonte è dunque proprio ciò che implica un'indifferenziazione tra il dentro e il fuori, tra la passività dell'essere collocato e l'attività dello stabilire delle relazioni. L'orizzonte diventa

---

<sup>30</sup>Cfr. Fontaine, *Le concept phénoménologique d'horizon* in «Cahier Philosophiques» n. 87, Giugno 2001, pp. 9-31.

<sup>31</sup>Fontaine, *op. cit.*, pag. 9. trad. mia.

<sup>32</sup>Per un ampio confronto tra Husserl e Merleau-Ponty a proposito del tema dell'orizzonte cfr. E. Bazzanella, *Orizzonte, passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini, Milano 1995.

<sup>33</sup>Cfr. in particolare i paragrafi 2.2 pag. 34 e 2.3 pag. 36.

dunque questa implicazione nel mondo che distrugge qualsiasi possibilità di differenziazione.

Questo modo di considerare l'orizzonte è decisamente materiale; ma materiale nel senso in cui prima parlavo della materialità della collocazione spaziale: non si deve intendere la materialità come oggettività, altrimenti si perderebbe ogni intreccio tra attività e passività e si resterebbe nella semplice passività di una collocazione in uno spazio cartesiano. Anche l'orizzonte, dunque, mantiene questa dualità dell'essere dato al corpo che lo abita e contemporaneamente dell'essere da esso aperto e determinato. È alla luce di questa considerazione che ho intenzione di analizzare un passaggio della *Fenomenologia della percezione* in cui Merleau-Ponty parla di orizzonte in relazione al cinema. Sebbene la concezione di orizzonte così come l'ho esposta sia piuttosto da far risalire ad opere tarde, come *L'occhio e lo spirito*, non si può negare che già nella *Fenomenologia della percezione* si iniziasse a intravedere questo tipo di impostazione. Salvo che, una considerazione sul cinema mi pare essere in contraddizione con quanto affermato.

Afferma Merleau-Ponty, parlando della materialità dell'orizzonte, che, proprio per questa materialità, il mostrarsi di un oggetto implica il nascondersi degli altri. Per avvalorare questa sua idea fa una dimostrazione per contrapposizione con il cinema<sup>34</sup> affermando:

Quando in un film la macchina da presa si dirige su un oggetto e gli si avvicina per darcelo in primo piano, noi possiamo sì *ricordare* che si tratta del portacenere o della mano di un personaggio, ma non identificarlo effettivamente. Il fatto è che lo schermo non ha orizzonti. Per contro nella visione io appoggio il mio sguardo su un frammento del paesaggio: esso si anima e si dispiega, gli altri oggetti si ritirano in margine ed entrano in letargo, ma non cessano di essere là.<sup>35</sup>

Questo «non cessare di essere là», è per Merleau-Ponty la possibilità dell'identificazione. In questo passo della *Fenomenologia della percezione* manca ancora quell'idea complessa di spazio che comparirà ne *Il visibile e l'invisibile*: lo spazio è ancora pensato come qualcosa di oggettivo, luogo dato in

---

<sup>34</sup>Merleau-Ponty analizzerà in modo più dettagliato che in questo passo della *Fenomenologia della percezione* la settima arte in una conferenza tenuta a marzo del 1945 all'Istituto di Alti studi Cinematografici di Parigi, ora pubblicata in *Senso e non senso* con il titolo *Il cinema e la nuova psicologia*, pp. 69-83. In questo testo Merleau-Ponty afferma la necessità di tener presente la complessità della percezione per poter arrivare a comprendere il fenomeno cinematografico in quanto «forma temporale». Per un'analisi della concezione merleau-pontyana del cinema cfr. G. Invitto, *L'occhio tecnologico ovvero il cinema in La tessitura di Merleau-Ponty, ragioni e non-ragione dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002, pp. 93-102.

<sup>35</sup>*PP*, pag. 82/114.

cui si trovano le cose. Manca quell'idea di intreccio tra attività e passività di cui ho parlato sopra. Manca l'idea di uno spazio virtuale, che si dà solo nel momento in cui viene aperto dal corpo che lo abita. Sembra che, affinché si dia orizzonte, sia necessario che vi siano delle cose piazzate in dei luoghi determinati e che questa sia la materialità. Materialità che però rischia di invischiare anche il corpo e il suo sguardo all'interno di uno spazio euclideo.

Se invece lo spazio è quello topologico de *Il visibile e l'invisibile*, allora non si vede perché lo schermo non debba avere orizzonte. Anzi, sembrerebbe che il cinema sia proprio la giusta metafora per comprendere questo spazio che è dato nel momento in cui è aperto. Lo schermo diventa proprio il luogo di quella temporalizzazione dello spazio, della sua possibilità di non essere spazio oggettivo. Il luogo diventa, nel cinema, innanzitutto tempo, l'omogeneità dello spazio viene spezzata e la sua eterogeneità è la sua virtualità.

## 2.7 Il *logos* collocato: la dimensione

È chiaro che nell'intreccio tra attività e passività dato dalla collocazione sfuma, ancora una volta, la distinzione tra visibile e invisibile, la distinzione tra *logos* e materialità.<sup>36</sup> Sfuma nel senso che non si può più parlare di *logos* come qualcosa di immateriale: nell'intreccio di cui ho parlato si comprende bene quale sia il rapporto tra quei λεκτά e quel Cogito a cui facevo riferimento nel paragrafo 1.7<sup>37</sup>. Da una parte il visibile non deve essere pensato come pura immediatezza: esso deve la propria visibilità, infatti, a quell'invisibile che è anche Cogito, che è anche λεκτά. Dall'altra parte l'invisibile non è qualcosa di immateriale, bensì condivide la materialità del visibile. Il *logos* si colloca anch'esso in uno spazio, nel senso in cui l'ho descritto, e diviene «dimensione». Con questo concetto Merleau-Ponty mostra non solo come una spazializzazione dell'invisibile – e in ultima analisi del pensiero – possa risolvere i paradossi derivanti dalla scissione soggetto-oggetto, ma anche come questa spazializzazione, a differenza della sua tradizionale temporalizzazione, possa essere la garanzia della differenza, e di una differenza che possa essere garantita senza rinunciare ad una qualche unità di senso.<sup>38</sup>

Merleau-Ponty afferma che bisogna «sostituire le nozioni di concetto, idea, spirito, rappresentazione con le nozioni di *dimensioni*, articolazione, livello,

---

<sup>36</sup>È questa una tematica fondamentale nell'opera di Merleau-Ponty, si potrebbe affermare che essa è uno dei cardini del suo passaggio all'ontologia. Mauro Carbone se ne è occupato diffusamente in *Nature et Logos. «Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?»*, in «Chiasmi International» n. 3, pp. 261-280.

<sup>37</sup>Cfr. pag. 27 e ss.

<sup>38</sup>Riparerò di questa tematica nella terza parte di questo lavoro quando cercherò di dare una definizione di riflessione

cerniere, cardini, configurazione»<sup>39</sup>. Tradizionalmente si considera la struttura di pensiero, di linguaggio, che sta sotto una cosa e che ne garantisce l'unità di senso come qualcosa di astratto, immateriale: che poi questa struttura sia originaria (come nel caso delle idee platoniche) o derivata (come nel caso dei concetti humeani), non ha importanza; in ogni caso questa struttura non è *tra* le cose, ma al di là – o al di qua – di esse. Per Merleau-Ponty si tratta di superare questa divisione: quella struttura, invisibile sì, ma non per questo immateriale, che è la visibilità stessa del visibile, è sullo stesso piano del visibile, è soltanto visibile in senso diverso. Ecco come si arriva alla nozione di dimensione. Dimensione da intendersi proprio in senso spaziale, come struttura spaziale di una cosa che nello spazio è implicata e che essa stessa dischiude uno spazio. Nel chiasma tra essere in uno spazio e aprire uno spazio la cosa sta in esso grazie a quella struttura spaziale che essa determina nello stesso momento in cui ne è determinata.

Ma qual è, più profondamente, la funzione della dimensione? Afferma Merleau-Ponty:

Un «mondo» ha delle dimensioni. Per definizione esse non sono le uniche possibili (passando a una 3<sup>a</sup> dimensione, degli esseri spaziali separati dalle prime due possono essere collegati). Ma per definizione esse hanno altresì il valore di membratura, sono più che singolarità di contenuto: in un disegno a matita i valori sono rappresentativi del tutto.<sup>40</sup>

Cercherò di dipanare meglio possibile questo passaggio merleau-pontyano nel quale vengono, in modo non del tutto chiaro, mostrati due sensi e due funzioni della nozione di dimensione. In primo luogo essa ha la stessa funzione del concetto: tradizionalmente il concetto è qualcosa che sta ad un livello superiore rispetto alle cose particolari. Vi è un cavallo e un altro cavallo; questi due oggetti – ed ecco che la terminologia legata al concetto mostra già i suoi limiti – sono separati, vi è una spezzatura tra di essi. Il concetto passa ad un livello ulteriore in cui i due sono riuniti sotto un unico termine: 'cavallo'. La dimensione è questo nel momento in cui si parla di spazi divisi l'uno dall'altro in due dimensioni (o per generalizzare in  $n$  dimensioni): se le coordinate spaziali che li determinano sono diverse, si potrà trovare una coordinata che le accomuna nella terza dimensione (o per generalizzare nella  $n+1$ esima dimensione).<sup>41</sup> Il fatto di parlare di spazi (a mio avviso il termine

---

<sup>39</sup> VI, pag. 276/237, corsivo nel testo.

<sup>40</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pag. 237.

<sup>41</sup> Ovviamente il fatto di parlare di coordinate non deve far pensare che mi stia riferendo ad uno spazio cartesiano. L'utilizzo del termine serve soltanto a rendere l'idea di ciò di cui sto parlando. Lo spazio in questione è ovviamente uno spazio topologico.



è più corretto rispetto ad ‘esseri spaziali’ utilizzato da Merleau-Ponty) fa sì che si sfugga alla necessità di determinare ciò di cui si sta parlando in qualità di oggetto. Inoltre il livello ulteriore non è un al di là: è sempre spazio, sempre materiale. In questo senso la nozione di dimensione ha la funzione di dare unità di senso.

D'altra parte essa ha anche una funzione opposta e complementare alla prima. Il concetto infatti fa dell'unità una struttura troppo forte, che rischia di annullare la differenza e la molteplicità: il concetto è al di là delle singole cose e, essendo il garante della loro sensatezza, implica sempre una derivatizzazione di queste – anche quando se ne teorizza la secondarietà rispetto alle cose stesse come nel caso degli empiristi, visto che tale teorizzazione è fatta appunto di concetti e non di cose. Il livello ulteriore diventa quello che tutto ingloba: per la differenza non resta nessuno spazio se non quello dell'accidentale. Diversamente, nel caso della dimensione, essa non implica nessuna primarietà dell'unità. Le dimensioni «non sono le uniche possibili»<sup>42</sup>, la determinazione dimensionale degli spazi è una delle tante. In più il fatto che la dimensione nella quale si gioca la possibilità di collegare gli spazi separati non sia altro rispetto alle prime, sia anch'essa materiale, spaziale, fa sì che la differenza implicata dalle prime determinazioni dimensionali abbia esattamente lo stesso valore dell'unità garantita dall'ultima – se non addirittura maggiore dato che basta una differenza per minare l'unità mentre quest'ultima è tale solo in assenza di differenze. La nozione di dimensione diventa una membratura – spaziale – tessendo la quale è possibile ottenere delle unità di senso in uno spazio eterogeneo.

La dimensione diviene, quindi, la possibilità di variazione, la possibilità di differenza nella collocazione: è la struttura stessa di quello spazio eterogeneo in cui si gioca la collocazione. A questo punto si tratta di vedere come si espliciti l'essere collocato del corpo, in che cosa consista questa collocazione nella quale si realizza l'intreccio tra attività e passività e, attraverso di esso, quello tra visibile e invisibile. Come vengono tessute, come si *realizzano*<sup>43</sup> quelle relazioni che il corpo apre nel suo essere collocato?

La collocazione è, per il corpo, la possibilità di «percezione». È tramite la percezione che il gioco tra attività e passività nella realizzazione di relazioni viene innescato. E l'essere collocato viene ad intrecciarsi così profondamente con il percepire da divenire un tutt'uno con esso: la collocazione

---

<sup>42</sup>Una possibilità così intesa rischia di cadere nella cattiva infinità. Mi occuperò di questo problema nella quarta parte di questo lavoro nella quale tenterò di dare una definizione di 'virtuale'.

<sup>43</sup>Il termine è particolarmente interessante e sarà oggetto di analisi nel seguito di questo lavoro.

è percezione.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup>La catena di uguaglianze che si sviluppa a partire da questa prima è molto lunga e cercherò di illustrarne la struttura nel resto del testo. Posso anticipare che al legame tra collocazione e percezione se ne aggiungerà uno simile tra percezione e espressione e tra espressione e scrittura. La mia tesi è che si possa infine considerare la collocazione come scrittura, previa una risemantizzazione del termine.

# Capitolo 3

## La percezione

### 3.1 Definizione di «percezione»

Con la sua idea di percezione Merleau-Ponty imposta il suo tentativo di trovare una via intermedia tra idealismo e realismo: la percezione viene definita proprio in modo tale da sfuggire alle critiche che si possono muovere a queste due tradizioni; o forse meglio, sono le critiche ad idealismo e realismo che nascono, appunto, da un'analisi attenta di che cosa sia la percezione. È chiaro che, nel corso dell'evoluzione del suo pensiero, il modo in cui Merleau-Ponty ha considerato la percezione è notevolmente variato, e dalla *Fenomenologia della percezione* a *Il visibile e l'invisibile* corre una forte differenza. Ma resta vero che l'utilizzo di questa nozione è chiave di tutta la struttura del pensiero merleau-pontyano. Inizierò dunque con l'analizzare cosa si intenda per percezione nella *Fenomenologia della percezione*.

Il primo capitolo dell'Introduzione di tale opera è intitolato *La sensazione*: è chiaro che il termine viene criticato per essere sostituito da percezione. Sembrerebbe, infatti, afferma Merleau-Ponty, che la nozione di sensazione sia la prima che abbiamo a disposizione per descrivere il rapporto tra corpo e mondo. La sensazione sembrerebbe qualcosa di immediato, di non filtrato. Inoltre la sensazione è indirizzata verso qualcosa di unitario nella sua primitività. Ma, nota Merleau-Ponty, proprio per aver ammesso una siffatta nozione, «le analisi classiche hanno fallito il fenomeno della percezione»<sup>1</sup>. La sensazione verterebbe infatti su termini assoluti, nel senso letterale del termine, e cioè svincolati da tutti gli altri termini. Ma, molto semplicemente, «tale nozione non corrisponde a nulla di cui abbiamo l'esperienza». In altre parole la sensazione come contatto immediato con un termine assoluto non

---

<sup>1</sup> *PP*, pag. 9/35.

esiste; è un'invenzione posticcia, nata dalla disgregazione di percezioni che vertono, invece, su relazioni.

Non è possibile venire a contatto con un elemento svincolato da tutto il resto: Merleau-Ponty lo mostra attraverso l'esperienza più semplice che si possa immaginare e cioè quella di una macchia bianca. Isolata essa non può essere percepita: si può percepire solo se è inserita in uno sfondo nero. Ed è inutile affermare che comunque questa percezione può essere riportata a sensazioni di punti isolati, perché anche i punti possono essere percepiti solo in rapporto ad uno sfondo.

Nell'opposizione tra sensazione e percezione emergono molti dei caratteri peculiari di quest'ultima; caratteri nei quali mi sembra di poter riconoscere proprio quell'ambiguità della situazione del corpo collocato. Innanzitutto, infatti, la percezione rimanda ad un orizzonte, uno sfondo, appunto: non ha senso se svincolata da esso. In questo si può scorgere una prima apertura ad una attività che era totalmente assente nella nozione di sensazione: infatti l'orizzonte, come ho mostrato nel capitolo precedente, non può essere pensato come semplicemente dato; esso viene, invece, aperto dal corpo che attraverso di esso si mette in relazione al mondo. Ecco un primo elemento di complicazione. In secondo luogo, proprio per quanto appena detto, la percezione, a differenza della sensazione, non può essere considerata come svincolata dal pensiero: non può essere pensata come immediatezza.

È proprio nel gioco tra mediatezza e immediatezza della percezione che si possono trovare alcuni problemi nella determinazione della percezione effettuata da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*: sono questi problemi, individuati dal filosofo stesso, che lo porteranno ad un'evoluzione del suo modo di intendere questa categoria. Nell'opera del 1945, infatti, il rapporto tra mediatezza e immediatezza non è del tutto risolto e porta a delle *impasses* – che sono poi le stesse di cui ho già avuto modo di parlare –, e cioè la percezione rischia di essere pensata piuttosto negativamente che positivamente.

In primo luogo, infatti, essa *non* deve essere ciò che i realisti intendono con il termine sensazione. La percezione, come ho appena detto, *non* può essere immediata. Ci sono molti esempi che Merleau-Ponty utilizza per mostrare questo punto – che notiamo bene è negativo: non si dice che la percezione è mediata, ma che non è immediata. Si può intendere in questo senso l'analisi dell'illusione di Müller-Lyer:

afferma Merleau-Ponty che «i due segmenti di retta non sono né uguali né diseguali: questa alternativa si impone solo nel mondo oggettivo»<sup>2</sup>. Con-

---

<sup>2</sup>*Fenomenologia della percezione*, pag. 12/38.

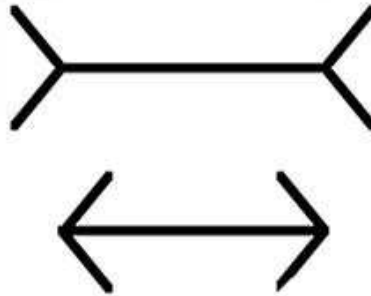


Figura 3.1: Illusione di Müller-Lyer

tinuando l'analisi Merleau-Ponty afferma che «per la percezione una linea oggettiva isolata e la medesima linea in una figura cessano di essere la stessa»<sup>3</sup>. È chiaro che abbiamo qui a che fare con una percezione che non può essere considerata come immediata: infatti è evidente che deve esserci una mediazione tra quello che tradizionalmente si intende per sensazione pura e il fenomeno più complesso della percezione che prevede una contestualizzazione, tanto da riconoscere una linea in base al contesto in cui è inserita. La sensazione immediata non esiste: ogni percezione non è immediata.

D'altra parte, ogni volta che si cerca di afferrare questa mediatezza si finisce col trovare soltanto immediatezza, o meglio, la contraria affermazione di Merleau-Ponty che la percezione non è nemmeno mediata. Si potrebbe pensare infatti ad un movimento riflesso della percezione, ad un ritorno su se stessa che consentisse, ad esempio, la contestualizzazione. Ma il tentativo di Merleau-Ponty è sempre il contrario, e cioè quello di mostrarre come non vi sia nessuna riflessione: la percezione è il sorgere dell'esperienza, esperienza prima e originaria, e quindi, non mediata.

Il bambino che ha avuto esperienza del calore della candela, la percepisce in modo diverso da prima. La percezione non è quindi immediata. Ma d'altra parte non c'è una riflessione, o un richiamo dei propri ricordi che si sovrappone alla percezione: è la percezione stessa che cambia: la percezione non è mediata. Ecco l'ambiguità di fondo della *Fenomenologia della percezione* che finisce per presentare la percezione più negativamente che positivamente.

È tenendo conto di questi limiti che Merleau-Ponty si allontanerà dal concetto di percezione appena esposto in favore di quello di «fede percettiva» sviluppato ne *Il visibile e l'invisibile*, che porterà ad intendere la percezione

---

<sup>3</sup>PP, pag. 18/44

in modo diverso. Nell'Annesso al *Il visibile e l'invisibile* intitolato *L'essere preoggettivo: il mondo solipsistico* Merleau-Ponty spiega i motivi di questo cambiamento:

Noi escludiamo il termine percezione nella misura in cui esso sottintende già uno smembramento del vissuto in atti discontinui o un riferimento a «cose» il cui statuto non è precisato, o semplicemente un'opposizione del visibile e dell'invisibile.

In altri termini: la *Fenomenologia della percezione* non riusciva a caratterizzare positivamente la percezione perché rischiava di farla ricadere nella criticata sensazione pura se ne avesse evidenziato il lato immediato. D'altra parte proprio il tentativo di negare sia la mediatezza sia l'immediatezza della percezione finiva per riaffermare con forza la loro distinzione e quindi un'opposizione tra visibile e invisibile.

Il concetto di fede percettiva cerca invece di aprire ad un modo nuovo di intendere la percezione: la fede percettiva è una certa unione tra percezione e mondo, un «abitare il mondo con il nostro corpo»<sup>4</sup>; essa fa sì che la percezione diventi semplicemente un incontro con il mondo, o meglio, un «archetipo dell'incontro originario, imitato e rinnovato nell'incontro del passato, dell'immaginario, dell'idea»<sup>5</sup>. Nella percezione si incontra dunque, non solo il visibile e l'immediato, ma anche l'invisibile e il mediato; essa diventa quindi il segno della concretizzazione corporea – abitare con il nostro corpo – di un rapporto con il mondo in cui mediatezza e immediatezza si intrecciano.

Il concetto di percezione resta dunque centrale anche nelle ultime opere di Merleau-Ponty, e non ritengo che si possa parlare di un vero e proprio cambiamento della sua idea di percezione, quanto di una maturazione che gli ha consentito di caratterizzare questa nozione in modo positivo.

## 3.2 Soggettività e oggettività della percezione

Mi sembra che la percezione si configuri come una concretizzazione di quella collocazione di cui ho parlato al capitolo precedente e che analizzandola si possa meglio comprendere l'intreccio tra attività e passività e tra visibile e invisibile.

Un primo livello di questo intreccio che si concretizza nella percezione è quello tra soggettività e oggettività. L'opposizione tra queste due categorie ha da sempre creato problemi, nella storia della filosofia, in rapporto

---

<sup>4</sup> VI, pag. 51/54.

<sup>5</sup> VI, pag. 210/175.

all'analisi delle sensazioni. Il problema è di riuscire ad accordare la presunta soggettività del sentire con l'oggettività del sentito. È quello che porta l'atteggiamento realista a pensare la soggettività come una variazione più o meno errata dell'oggettività. L'approccio di Merleau-Ponty è opposto a questo: si tratta infatti di ricercare l'oggettività, non tanto in un presunto 'fuori', bensì proprio nel rapporto tra il dentro ed il fuori. L'oggettività starà dunque proprio nella soggettività e *vice versa*.<sup>6</sup>

Cercherò di approfondire questa tesi a partire da un testo del 1945, pubblicato nella rivista «Fontaine» e poi in *Segni: Il dubbio di Cézanne*. Anche se il testo appartiene alle prime opere di Merleau-Ponty mi sembra di poter affermare che le idee che vi si trovano continueranno ad essere quelle del filosofo anche nelle sue ultime opere: questo conferma la tesi secondo la quale non è possibile parlare di un cambiamento radicale nel pensiero di Merleau-Ponty nel passaggio da fenomenologia ad ontologia, esso è piuttosto una maturazione. Il dubbio di Cézanne è che «la novità della sua pittura [...] derivi da un disordine dei suoi occhi e che tutta la sua vita non si sia impostata in base ad un difetto del suo corpo.»<sup>7</sup>. L'arte cerca di cogliere qualcosa che abbia valore oggettivo e che per questo sia condivisibile da tutti: in questo sta la sua grandezza. D'altra parte l'arte deve essere nuova, originale. Ma questa originalità non deve rompere quell'oggettività, non deve quindi essere dovuta alla soggettività, e tanto meno ad una soggettività malata. Cézanne dubita che il suo tentativo di rendere le cose stesse nel modo più oggettivo possibile, più oggettivo della stessa oggettività scientifica, sia inficiato da un difetto dei suoi occhi, e che cioè lui dipinga in modo diverso rispetto ad una presunta oggettività fotografica, non perché effettivamente riesce a vedere più a fondo, ma perché vede male.

Quello che Merleau-Ponty nota subito all'inizio del suo saggio è proprio il grande bisogno di oggettività proprio di Cézanne: egli non vuole dipingere se stesso, non vuole proporre una visione soggettiva, vuole dipingere le cose stesse, tanto da dedicare un tempo infinito all'osservazione:

Gli ci volevano cento sedute di lavoro per una natura morta e centocinquanta sedute di posa per un ritratto.<sup>8</sup>

E continua a sottolineare questa ricerca di oggettività notando come il pittore dedicasse molto tempo allo studio dell'anatomia e della geometria. Ma insieme a questo Cézanne cerca di unire ciò che egli chiama la sensazione. La natura, dice il pittore, si contrappone all'arte perché quest'ultima è

---

<sup>6</sup>Sono debitore per questa analisi a M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., pp. 25 e ss.

<sup>7</sup>*SNS*, pag. 13/27.

<sup>8</sup>*Segni*, pag. 27.

un'appercezione personale mentre la natura è qualcosa di oggettivo. Si tratta di mettere insieme le due. Merleau-Ponty nota che questo linguaggio non è sufficiente a rendere conto della sua opera e che i termini da lui impiegati potrebbero indurre in errore. È questo, del resto, il motivo per cui «Cézanne non poteva persuadere e preferiva dipingere»<sup>9</sup>. Il motivo degli errori linguistici sta in primo luogo nell'uso del termine sensazione di cui ho già esposto la critica merleau-pontyana. In secondo luogo il modo in cui Cézanne si esprime porta a pensare come scisse quelle due entità di cui egli cerca l'unione. Cézanne non ha vissuto questa scissione e ha dunque solo cercato di rendere nella sua pittura un intreccio tra soggettività e oggettività che si concretizzava nella sua visione.<sup>10</sup>

Secondo le categorie classiche «la sua pittura sarebbe un paradosso: ricerca della realtà senza abbandono della sensazione»<sup>11</sup>. Ma l'antinomia si risolve nel momento in cui si rifletta su cosa sia l'oggettività che si può ricercare. Questa oggettività è lo stesso rapporto con il mondo.

Infatti, il mondo così come lo viviamo è lontano da quello oggettivo descritto dalla scienza. E Cézanne cerca di dipingere aderendo alla vita percettiva. In questo modo non c'è soggettività che non sia oggettiva e *vice versa*:

Il senso che Cézanne nei suoi quadri darà alle cose ed ai volti gli si proponeva anche nel mondo che gli appariva, Cézanne l'ha solamente esplicitato, erano le stesse cose e gli stessi volti, quali egli li vedeva, a richiedere d'essere dipinti così, e Cézanne ha solo detto quel che essi *volevano* dire.<sup>12</sup>

Si nota qui tutto l'ondeggiamento tra oggettività («le stesse cose e gli stessi volti», «essi volevano dire», ecc.) e soggettività («quali egli li vedeva», «nel mondo che gli appariva»). Mi sembra importante sottolineare che, al momento di questo saggio, siamo nel 1945 (probabilmente la data di scrittura è antecedente di altri tre anni). L'intreccio tra i due poli non è ancora perfettamente gestito, ma soltanto abbozzato. In ogni caso è facile notare

---

<sup>9</sup> *SNS*, pag. 18/31.

<sup>10</sup> Un caso analogo a quello del pittore viene rintracciato da Merleau-Ponty nel disegno del bambino. Il fatto che il bambino disegni le cose molto diverse da come sono, dice il filosofo francese, non dipende solamente da una deficienza tecnica, ma dal fatto che il bambino vuole dipingere qualcosa di più oggettivo delle cose: il suo proprio contatto con esse. In questo senso questa soggettività è più oggettiva dell'oggettività per così dire «fotografica». Cfr. in particolare *Psychologie et pédagogie de l'enfant* pp. 518 e ss.

<sup>11</sup> *SNS*, pag. 17/31. È lo stesso paradosso di cui veniva accusato Merleau-Ponty stesso quando presentava le sue tesi sulla percezione.

<sup>12</sup> *SNS*, pag. 27/39.



come il tentativo di Merleau-Ponty sia quello di fondare l'oggettività sulla soggettività e la soggettività sull'oggettività.

Nella percezione queste due categorie svaniscono per diventare una sola cosa, la percezione diventa un qualcosa che è, come afferma Carbone<sup>13</sup>, al contempo più soggettiva e più oggettiva di quella definita dalle categorie tradizionali. Ecco che si comprende meglio quello che si affermava a proposito della collocazione parlando di uno spazio al contempo aperto dal corpo e già dato ad esso: nella percezione avviene proprio questo gioco tra attività e passività che intreccia le due categorie fino a farle svanire in un'unica esperienza.

### 3.3 Percezione e differenza

Resta da vedere come si giochi, nell'unità della percezione, la possibilità della differenza. Il tratto caratteristico della percezione dovrebbe infatti essere la sua molteplicità. Il tentativo di Merleau-Ponty è di conciliare, nella percezione, unità e molteplicità. Nella percezione si dà la possibilità di variazione del reale che garantisce la molteplicità di quest'ultimo: è come se nella percezione il concetto esplodesse proiettandosi fuori di sé.

Eppure, al contempo, la percezione dà la possibilità dell'unità di senso: Carbone nota<sup>14</sup> che questa situazione della percezione è ben descritta da Proust quando parla della situazione degli spettatori in un teatro, dove «grazie ad una disposizione che è come il simbolo di ogni percezione, ciascuno si sente il centro del teatro». La molteplicità delle posizioni è sicuramente il fondamento della differenza: ognuno vede una cosa diversa, ognuno vede la propria *pièce*. D'altra parte la disposizione accurata dei posti fa sì che vi sia un'unità profonda tra le varie visioni: ognuna di esse è una parte totale del tutto.<sup>15</sup>

È per questa impostazione che si è parlato di «leibnizianismo di Mer-

---

<sup>13</sup>M. Carbone, *op. cit.* pp. 27.

<sup>14</sup>M. Carbone, *Il tempo mitico delle idee*, in «Chiasmi International» n. 1, pp. 213-231.

<sup>15</sup>Questa idea della percezione e dell'unificazione della molteplicità che essa rende possibile va decisamente in direzione di un superamento dell'opposizione soggetto-oggetto. Non bisogna dimenticare, infatti, che il termine «soggetto» viene usato per la prima volta, per l'appunto, in ambito estetico: il soggetto è, in un certo senso, il fruitore privilegiato dell'esperienza estetica, è colui che solo vede la *pièce* di teatro perché occupa un posto privilegiato, il palco reale che sta precisamente di fronte alla scena. L'idea che, invece, ogni posto sia 'privilegiato', che ognuno senta la *pièce* come rappresentata apposta per lui, apre ad una dissoluzione di quella frontalità della vista sulla quale si fonda l'opposizione soggetto-oggetto, e con essa quel pensiero di sorvolo tanto criticato da Merleau-Ponty.

leau-Ponty»<sup>16</sup>: si può rintracciare una vicinanza, ed è il filosofo stesso a dichiararla, tra la teoria leibniziana delle monadi e la nozione di percezione – soprattutto facendo riferimento alle ultime opere in cui tale nozione ha un significato più strettamente ontologico che fenomenologico – di Merleau-Ponty.

Tale vicinanza sta nel fatto che nelle monadi, come nelle percezioni particolari, si esplica un'idea di sostanza in quanto «espressione della diversità nell'unità»<sup>17</sup>. Merleau-Ponty dichiara apertamente il suo leibnizianismo in una nota de *Il visibile e l'invisibile* del dicembre 1959, intitolata appunto «Leibniz»; credo che sia opportuno riportarla, seppure parzialmente, per analizzarla poi attentamente:

Il rapporto dell'*In-der-Welt-sein* terrà il posto che occupa in Leibniz il rapporto dell'espressione reciproca delle prospettive prese sul mondo, e dunque dio come autore unico di queste diverse prospettive che emanano da lui come pensieri. Certamente, l'Essere così scoperto non è il dio di Leibniz, la «monadologia» così svelata non è il sistema delle monadi-sostanze, – ma certe descrizioni leibniziane – che ciascuna delle vedute del mondo è un mondo a parte, che però «ciò che è particolare a uno è pubblico a tutti», che le monadi hanno, tra di esse e con il mondo, un rapporto di espressione, che si distinguono tra di loro e dal mondo come prospettive – sono da conservare integralmente [...].

L'espressione dell'universo in noi [...] è ciò che constatiamo nella percezione [...].

È la ripresa del tema della percezione che trasforma nella sua portata l'idea leibniziana dell'espressione.

Bisogna innanzitutto sottolineare che appare qui quell'unione tra percezione e collocazione che sto cercando di mettere a tema in queste pagine: l'*In-der-Welt-sein* non è, in questo passo, identico a quello heideggeriano: è fondamentalmente percezione. È quella collocazione del corpo che apre lo spazio che gli è dato. Questa collocazione è percezione perché è insieme ciò che offre un orizzonte e ciò a partire da cui è possibile venire a contatto con il mondo. In questo senso la collocazione-percezione è espressione del mondo. Ora, quindi, il concetto generale di collocazione potrebbe riassorbire in unità tutte le possibili espressioni del mondo e corrispondere in questo modo a quell'unità di ogni molteplicità che è il dio leibniziano in quanto principio di ragion sufficiente. Merleau-Ponty cerca di non cadere in questa unità troppo

---

<sup>16</sup>Cfr. R. Barbaras, *Le leibnizianisme de Merleau-Ponty*, in *L'être du phénomène, cit.*, pp. 263-269.

<sup>17</sup>Barbaras, *op. cit.*, pag. 264.

forte di Leibniz e di desostanzializzarla, spostandola in un piano squisitamente percettivo in cui l'intreccio tra unità e molteplicità possa mantenere una vivacità mai bloccata da un'unità totalizzante. Tornerò su questo punto nella prossima parte di questo testo in cui analizzerò il rapporto di Merleau-Ponty con il concetto di unità.<sup>18</sup>

Focalizziamo piuttosto l'attenzione sul concetto di percezione che traspare da questa nota: il mondo viene espresso<sup>19</sup> nella percezione. Il linguaggio di Merleau-Ponty è qui un po' approssimativo e non rispetta quelle critiche che lui stesso, come ho mostrato, aveva sviluppato contro la nozione di 'punto di vista'; ma questo è senz'altro da addebitare al fatto che si tratta di una nota di lavoro e non di un testo fatto per essere pubblicato. In ogni caso si può ben comprendere ciò che vuole dire parlando di vedute del mondo: la collocazione determina una percezione particolare che poi apre quello stesso spazio in cui la collocazione si gioca; in questa struttura si apre quindi il mondo stesso. È come se nella sua collocazione il corpo esprimesse un mondo. La molteplicità delle collocazioni determina la possibilità della differenza, dell'eterogeneità e della dinamicità del mondo. Eppure, come in un teatro, questa molteplicità apre a qualcosa che è «particolare a uno e pubblico a tutti».

Tutta questa idea dell'esprimersi del mondo ha senso se riportata all'idea di percezione perché è in essa che quest'espressione, frutto di una collocazione, può concretizzarsi: senza il ricorso al tema della percezione si rischierebbe ancora l'astrattezza dell'*In-der-Welt-sein* heideggeriano.

### 3.4 Percezione e riflessione

Resta a questo punto da sviluppare più approfonditamente un'analisi del rapporto che si viene ad instaurare, soprattutto facendo riferimento alle ultime opere di Merleau-Ponty, tra percezione e riflessione. Si è potuto intravedere in questi paragrafi che è proprio nell'intreccio di questi due termini che si gioca l'originalità del contributo merleau-pontyano.<sup>20</sup>

Ho mostrato che ne *Il visibile e l'invisibile*, il filosofo francese si allontana dalla definizione che di percezione aveva dato nelle sue prime opere perché

---

<sup>18</sup>A mio avviso il concetto di carne è più vicino al dio leibniziano di quanto Merleau-Ponty sia disposto ad ammettere. Ritengo che sia proprio questo suo leibnizianismo che lo porta ad un finale fallimento nel pensare la differenza.

<sup>19</sup>Rimando alla terza parte di questo testo per un approfondimento del concetto di espressione in relazione alla percezione.

<sup>20</sup>Rimando in particolare ai paragrafi 1.3 a pag. 14 e 3.1 a pag. 50, in cui si parla rispettivamente della critica merleau-pontyana all'opposizione riflesso-irriflesso, e del tentativo di dare una definizione di percezione che non cada nella contrapposizione tra mediatezza e immediatezza.

essa si lega eccessivamente ad un ambito immediato, irriflesso, o pre-riflessivo. Questo implicherebbe una ricaduta in quell'opposizione che è questione di superare. A partire da questa autocritica Merleau-Ponty sviluppa il concetto di fede percettiva. Ora, credo di poter sostenere che l'aspirazione di Merleau-Ponty è che il concetto di fede percettiva venga a combaciare con quello di «superriflessione» e che in questa aderenza di concetti si realizzi ciò che il filosofo definisce il «corpo dello spirito».

La fede percettiva può, infatti, essere interpretata in due modi diversi, quasi opposti; è a partire da questa ambiguità – come avviene spesso nelle strutture teoriche merleau-pontyane – che si apre la possibilità di un superamento delle opposizioni. Fede percettiva è in primo luogo, e più banalmente, ciò che caratterizza immediatamente qualsiasi rapporto con il mondo; si potrebbe definire come un'iniziale dimestichezza con il mondo. La fede percettiva, così viene definita nella prima pagina de *Il visibile e l'invisibile*, è «ciò che è prima di ogni posizione, fede animale»<sup>21</sup>. È interessante notare che le prime parole de *Il visibile e l'invisibile* siano proprio quelle affermazioni che caratterizzano la fede percettiva, che sono ad essa dovute; sembrerebbe quasi che Merleau-Ponty cerchi di calarsi in questo stadio primario per cercarvi un inizio che sia al contempo il suo particolare e anche quello comune e universale: «noi vediamo le cose stesse, il mondo è ciò che noi vediamo»<sup>22</sup>.

Ma, nella sua immediatezza, nel suo darsi in questo modo così semplice e apparentemente non problematico, la fede percettiva è oscura; e il primo paragrafo de *Il visibile e l'invisibile* si intitola proprio «La fede percettiva e la sua oscurità». Afferma Merleau-Ponty che vale per la fede percettiva ciò che Agostino diceva del tempo e cioè che esso è tanto più chiaro quanto più diventa oscuro nel momento in cui si voglia renderne conto filosoficamente. Aggiungerei che questa difficoltà di spiegazione dipende proprio dall'ambiguità e dalla doppiezza della fede percettiva in rapporto al suo essere intreccio di riflesso e irriflesso; si potrebbe dire che per la sua caratteristica di immediatezza essa è ciò che di più chiaro vi può essere, ma è impossibile da spiegare proprio perché questo la tratterebbe riflessivamente, mediatamente. D'altra parte per la sua caratteristica di mediatezza essa diventa oscura ad un primo approccio per realizzarsi nella sua chiarezza nel momento in cui diventi oggetto di riflessione.

Cerco di spiegarmi meglio. Merleau-Ponty afferma che bisogna abbandonare, mettendola tra parentesi, la fede percettiva per entrare nell'ambito della filosofia. In altre parole bisogna abbandonare l'immediatezza della nostra dimestichezza con il mondo per allontanarsi da esso e farne oggetto di

---

<sup>21</sup> VI, pag. 17/31.

<sup>22</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pag. 31.

filosofia: questa struttura, certamente non originale, è quella che caratterizza fin dalle sue origini l'atteggiamento filosofico del distanziamento. Ma vi è qualcosa di diverso ne *Il visibile e l'invisibile*: questo distanziamento è proprio della fede percettiva stessa: è in essa che si può già trovare una componete riflessa che non può essere ridotta all'irriflesso puro di un'ipotetica dimestichezza con il mondo; ancora una volta il rapporto tra filosofia e vita si complica non potendo rimanere al livello di una mera opposizione.<sup>23</sup>

La fede percettiva è caratterizzata infatti in *Il visibile e l'invisibile*, a differenza di ciò che era la percezione nelle opere precedenti, come quell'essere collocati nel mondo che è insieme passività e attività, immediatezza e mediatezza, irriflesso e riflessione: è quell'essere collocati in uno spazio che viene aperto proprio dalla stessa collocazione, quell'aver un rapporto grazie al fatto di aprirlo attivamente. Ecco dunque che la fede percettiva si mostra nella sua riflessività. Ma come conciliare questa riflessività con la sua immediatezza? È chiaro che si tratta di una riflessione diversa: Merleau-Ponty la chiamerà «superriflessione».

La superriflessione è una struttura concettuale che, per la duplicità di livello che la caratterizza tende ad avere in sé una sorta di dinamicità dialettica che annulla in un certo qual modo la sua primitiva attività riportandola ad una passività che rimane sempre, però, posteriore, seconda e che quindi non cade nei paradossi tipici dell'irriflesso: la superriflessione è una riflessione che tiene «conto anche di sé stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo»<sup>24</sup>. In questo modo si può rendere conto dell'irriflesso, dell'immediato, considerandolo come «la passività della nostra attività»<sup>25</sup>, un ambito irriflesso dischiuso dalla stessa riflessione, un «corpo dello spirito», appunto, come viene chiamato mutuando un'espressione di Valéry.

Non si può dire che questo non crei alcuni problemi. Sembrerebbe infatti che, nonostante questi sforzi, la primarietà della riflessione sull'irriflesso torni in primo piano rischiando di far perdere tutta la sua forza alla presenza di un immediato per così dire postumo. Ma non si può dimenticare che l'intreccio che qui si è costituito tra i due poli dell'opposizione non è così facile da sciogliersi: bisogna tener presente che il punto di avvio dell'intero discorso e il perno di tutte queste strutture teoriche è il corpo collocato. È questa collocazione che garantisce la forza dell'intreccio e che inserisce la percezione, in quanto fede percettiva, all'interno di quel chiasma oggetto centrale di questa parte del presente lavoro.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup>Cfr. paragrafo 1.5 pag. 22.

<sup>24</sup>VI, pag. 61/63.

<sup>25</sup>VI, pag. 274/235.

<sup>26</sup>Tornerò a parlare di questo problema e in particolare del rapporto tra corpo e riflessione nella terza parte di questo lavoro.

### 3.5 La profondità

È necessario ora addentrarsi maggiormente nel chiasma così come esso viene aperto dalla nozione di percezione. Ho mostrato come la percezione, soprattutto nel momento in cui viene caratterizzata come fede percettiva altro non è che l'esplicazione di quell'intreccio tra attività e passività che abbiamo trovato nella collocazione. La percezione, si potrebbe dire, è la struttura interpretativa che serve per comprendere la concretezza della collocazione. In questo modo si ripresentano nella percezione tutte quelle strutture che abbiamo visto caratterizzare la collocazione. Tra di esse quella che abbiamo visto giocare un ruolo fondamentale nel rendere conto dell'intreccio tra attività e passività nella collocazione era quella di dimensione.<sup>27</sup>

La dimensione era la concretizzazione corporea del concetto e quindi ciò che garantiva la possibilità di unità di senso nella molteplicità. Parallelamente la nozione di 'profondità' è ciò che consente una concretizzazione di ciò che tradizionalmente si chiama il punto di vista e che viene criticato, come ho mostrato<sup>28</sup>, da Merleau-Ponty per la sua assimilazione ad un «pensiero di sorvolo», non legato alla concretezza dell'*être là*. In questa concretizzazione si realizza ancora, come per la collocazione, l'intreccio tra il visibile e l'invisibile.<sup>29</sup>

Per punto di vista si intende abitualmente ciò da cui la visione è determinata: proprio per questa previa determinazione si rende possibile una molteplicità della visione. Merleau-Ponty affermava, come abbiamo visto, che tale nozione implicava una frontalità nel rapporto con le cose che rischiava di inficiarlo. È necessario invece ritrovare una lateralità di tale rapporto. La percezione è innanzitutto caratterizzata da questa lateralità: si percepisce perché si è tra le cose, in mezzo ad esse.

Ora, la profondità è quella dimensione grazie alla quale è possibile leggere in modo diverso quella frontalità in modo tale che essa non implichi il pensiero di sorvolo.<sup>30</sup> Può far questo grazie alla sua paradossalità, al suo essere contemporaneamente visibile e invisibile:

---

<sup>27</sup>Cfr. il paragrafo 2.7 a pag. 46.

<sup>28</sup>Cfr. paragrafo 2.3, pag. 36.

<sup>29</sup>Per un'analisi approfondita del concetto di profondità cfr. Esquier, F., *La dimension de la profondeur dans le dernier Merleau-Ponty*, in «Cahier philosophiques» n. 87 Giugno 2001, pp. 32-47.

<sup>30</sup>È così che Merleau-Ponty riesce a pensare una 'vista' non caratterizzata dalla frontalità; è la vista propria dello sguardo del pittore che, come nota Invitto, «non solo non oggettivizza il mondo e le coscienze, ma scioglie il mondo, lo percepisce nella sua fase liquida e nascente, lo riporta allo stadio della sua informazione». Cfr. G. Invitto, *La tessitura di Merleau-Ponty, ragioni e non-ragione dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002, pag. 104.

[...] vedo degli oggetti che si nascondono l'un l'altro, e che dunque non vedo, perché sono l'uno dietro l'altro.

La profondità è cioè una dimensione che ci dà le cose mettendocene davanti, e in questo sta la frontalità che essa dischiude, ma al contempo ce le toglie, le nasconde, le sottrae alla nostra vista distruggendo quella stessa frontalità che sembrava aver aperto. E anche come dimensione la profondità ha uno statuto particolare: essa è proprio il segno di una dimensionalità che non può ridursi ad uno spazio cartesiano, matematicamente determinabile:

La vedo ed essa non è visibile, dato che si calcola dal nostro corpo alle cose, e noi siamo incollati ad esso.

Come si risolve questo mistero? La profondità si determina come la dimensione che slega il punto di vista dal suo carattere di frontalità e al contempo lega la passività della collocazione ad una attività di apertura dello spazio della percezione: ciò che vedo è un invisibile e lo vedo perché sono tra le cose, sono implicato tra di esse.

Quello che chiamo profondità non è niente oppure è la mia partecipazione ad un Essere senza restrizioni e, innanzitutto, l'essere dello spazio al di là di ogni punto di vista. Le cose si sovrappongono l'una sull'altra *perché sono l'una fuori dell'altra*. Prova ne sia che posso vedere la profondità guardando un quadro che, tutti saranno d'accordo, non ne ha.<sup>31</sup>

La profondità rompe dunque la frontalità, allontana indefinitamente le cose che crediamo di avere davanti, apre uno spazio che è impossibile da superare, da percorrere: le cose restano imprendibili, ci sfuggono. D'altra parte nella profondità si intrecciano a chiasma, ancora una volta, il visibile e l'invisibile: il visibile è tale grazie all'invisibilità che gli sottosta, l'invisibile è la visibilità stessa del visibile.

Se la profondità è ciò che apre alla percezione in quanto ci mette davanti, in modo nuovo, le cose, si comprende ancor meglio quanto la percezione incarni un chiasma tra visibile e invisibile: essa ha immediatamente a che fare con qualcosa che è già in un certo senso mediato, essa vede un visibile che è tale grazie ad una invisibilità.

In questo modo siamo arrivati al tema che affronterò nel prossimo capitolo: quello della carne, nozione che rende conto di questo intreccio.

---

<sup>31</sup> *L'occhio e lo spirito*, pp. 45-46, trad. mia.

# Capitolo 4

## La carne

### 4.1 L'ontologia della carne

Sono a questo punto giunto alla parte finale del mio primo percorso: dopo aver mostrato nel primo capitolo quale sia il problema fondamentale con cui Merleau-Ponty intende misurarsi, e cioè l'antico problema degli opposti, e dopo aver esposto quali sono gli strumenti con cui intende affrontarlo, e cioè attraverso un riportare l'attenzione alla dimensione corporea caratterizzata dalla collocazione e dalla percezione, è arrivato il momento di chiarire quale sia il nucleo teorico fondamentale della sua proposta. È necessario rivolgere l'attenzione al concetto di chiasma nelle sue implicazioni più squisitamente ontologiche, domandarsi che valore positivo abbia questo chiasma, che ruolo esso giochi, più precisamente, nell'approccio merleau-pontyano alla problematica degli opposti.

In questo capitolo cercherò di mostrare quale sia la risposta che Merleau-Ponty dà a tutte quelle domande che ho lasciato aperte nel primo capitolo e alle quali ho soltanto accennato l'impostazione della risposta nei due capitoli successivi. Bisognerà dunque dare una risposta alle domande: in che senso si può parlare di una risoluzione dell'opposizione tra riflesso e irriflesso? Tra soggetto e oggetto? Tra visibile e invisibile? Se ho già mostrato come questi termini siano destinati ad intrecciarsi sul piano della corporeità, è però fondamentale comprendere quale concezione dell'essere derivi da questo intreccio e cioè rispondere alla domanda: che cos'è l'ontologia del chiasma?

Il concetto chiave per impostare un'ontologia che accolga al suo interno questa struttura di intreccio è per Merleau-Ponty, notamente, quello di «carne». La carne sarà il piano teorico sul quale sarà necessario focalizzare il chiasma, la carne sarà la possibilità di pensare l'essere come chiasma: la carne sarà, in ultima analisi, l'essere stesso, essere che starà a fondamento di



un'ontologia nuova, che non ricada nei problemi dell'ontologia tradizionale; la carne è l'essere di un'ontologia ripensata dopo un percorso fenomenologico che, per quanto venga da Merleau-Ponty superato, non viene mai, per questo, rinnegato, ma anzi, entra a far parte del suo patrimonio teorico per strutturarla con forza.

Innanzitutto è necessario tener presente l'errore fondamentale dell'ontologia tradizionale nel quale Merleau-Ponty non vuole assolutamente ricadere: e cioè di considerare l'essere come qualcosa che ci sta davanti, come un essere orizzontale, inerte sul lettino di un medico che lo osserva. L'ontologia merleau-pontyana si basa sul concetto di chiasma proprio per evitare questo errore, proprio per non ricadere nel «pensiero di sorvolo» di chi crede di poter guardare le cose dall'esterno, con il distacco di chi è altrove non essendo implicato in ciò che sta osservando. Il filosofo non deve, e non può, essere uno spettatore. La carne sarà l'essere che è il chiasma: siamo davanti qui ad una doppia equivalenza che fonda l'ontologia merleau-pontyana; l'essere è chiasma e cioè è carne.

Ma per comprendere a fondo la costituzione interna di un essere cosiffatto è necessario sviscerare il concetto di chiasma al quale ho accennato più volte in queste pagine ed analizzarlo in tutta la sua complessità: esso infatti non può essere pensato come un semplice intreccio di due polarità opposte, si compone invece di molteplici livelli senza mai appiattirli su uno unico; il chiasma non è una sintesi, ma una complicazione, una coimplicazione. Il compito di questo capitolo sarà dunque quello di identificare i diversi livelli del chiasma e di vedere come essi vengano coimplicati nell'essere inteso come carne.

La carne è infatti, in un primo momento, il risultato dell'intrecciarsi del senziente con il sensibile, del vedente con il visibile; e quindi del chiasma che si viene a creare, come ho accennato, tra il corpo e l'essere. In altre parole la carne è il segno dell'impossibilità di separare il corpo dal mondo che esso abita.<sup>1</sup> Ma esiste un altro livello di chiasma di cui la carne, in quanto essere, è chiamata a rendere conto: quello tra visibile e invisibile, tra riflesso

---

<sup>1</sup>La tematica della carne e del suo rapporto con il corpo è stata ripresa da Michel Henry, per quanto egli affermi di non essere stato ispirato dal lavoro merleau-pontyano all'inizio dell'elaborazione della sua filosofia. D'altra parte la concezione di Henry della carne (sviluppata in tutte le sue opere ma in particolare in *Incarnation*, Seuil, Paris 2000) è abbastanza lontana da quella merleau-pontyana: Henry ricerca nella carne la possibilità di pensare la «soggettività pura», la carne è ciò che permette di sentire il corpo, di fare del corpo il corpo proprio, di pensare, dunque, il corpo come soggettività. Il significato di carne è quindi, per Henry, riferito piuttosto all'interiorità dell'autopercezione del corpo. Per Merleau-Ponty, invece, la carne è proprio ciò che proietta il corpo fuori di sé, che impedisce la possibilità di un 'interno'. È per questo che Henry lo accusa di pensare attraverso la carne soltanto un'esteriorità.

e irriflesso. L'incrocio tra vedente e visibile viene ad intrecciarsi nuovamente – si potrebbe quasi parlare di un meta-chiasma – con l'incrocio tra visibile e invisibile; infatti, confrontando l'incrocio tra vedente/corpo e visibile/essere con quello tra visibile/irriflesso e invisibile/riflesso, si può notare come il corpo assuma quasi il ruolo del medio di una proporzione: esso è visibile e quindi apparentemente irriflesso, ma d'altra parte, in quanto vedente si oppone al visibile entrando così nel campo dell'invisibile e del riflesso.

A questo punto la carne è il punto in cui si trovano ad intrecciarsi tutti i termini in gioco: il vedente e il visibile, il corpo e l'essere, il visibile e l'invisibile e il riflesso e l'irriflesso: ma essa sembra essere contemporaneamente anche uno dei termini di questo chiasma, e a più livelli; è l'essere che si contrappone al corpo, è l'intreccio tra corpo ed essere e tra vedente e visibile ed è infine l'insieme di tutti questi intrecci.

A questa complessità del chiasma è dovuta l'abbondanza di termini usati da Merleau-Ponty per descriverlo: incrocio, (*entrelacs*), intreccio (*intrigue*), sovrapposizione (*empiètement*), diplopia (*diplopie*) oltre che chiasma (*chiasme*). Termini questi che tenterò di chiarire nelle loro diverse accezioni nelle prossime pagine.

## 4.2 L'essere selvaggio

L'essere che sarà la carne viene definito da Merleau-Ponty con una serie di aggettivi che mi sembra importante analizzare: il filosofo francese parla di «essere selvaggio», «essere bruto», o, di preferenza, di «essere verticale». Bisogna chiarire, per cominciare che questi aggettivi vengono utilizzati per contrapporre la nuova ontologia che è questione di sviluppare a quella cosiddetta «classica» che invece sembra trattare di un essere addomesticato, passivo e orizzontale.<sup>2</sup>

Alla base di questa concezione merleau-pontyana sta la critica alla scienza che egli riprende dalla *Krisis* di Husserl e che espone, in particolare, nelle pagine iniziali de *L'occhio e lo spirito*.<sup>3</sup> La scienza, ma con essa anche gran parte della filosofia, intende guardare al mondo, alle cose, e in definitiva all'essere, come qualcosa che le sta davanti: da qui l'atteggiamento manipolatore

---

<sup>2</sup>Per un'analisi dettagliata di questa tematica cfr. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris 1978, pp. 8-44.

<sup>3</sup>Per un'analisi approfondita della critica alla scienza ne *L'occhio e lo spirito*, cfr. il preciso commentario all'opera di S. Valdinoci, *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'Oeil et l'esprit au miroir du Visible et l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 23-36.

della scienza essa «manipola le cose e rinuncia ad abitarle». <sup>4</sup> Il primo errore in cui si incorre a causa di questo atteggiamento è quello di perdere ciò che si sta cercando prima ancora di averlo trovato; e questo per due ragioni: in primo luogo perché la manipolazione che viene effettuata sull'essere impedisce di entrare a contatto con esso così com'è; in secondo luogo, e più gravemente, perché l'essere che viene così tematizzato è mancante: manca, innanzitutto, del suo osservatore che rimane fuori da esso.

E invece, afferma Merleau-Ponty deve avere «di mira la sfera totale dell'Essere» <sup>5</sup>. Credo di poter affermare con certezza che a partire da questa frase si può interpretare tutto il tentativo merleau-pontyano di costituire una nuova ontologia: è all'insegna di questa ricerca dell'essere nella sua totalità che viene sviluppato il concetto di essere verticale. L'essere non può ridursi al semplice osservabile, non può obbedire passivamente, come appunto se fosse addomesticato, a chi pretende di stare al di fuori di esso per osservarlo. L'essere si alza coimplicando al suo interno chi cerca di guardarlo, inglobandolo.

In questa sua 'selvaggia' acquisizione di tutto ciò che gli sta intorno che l'essere acquista la sua universalità insieme ad una, almeno apparente, intrattabilità: sfugge a chi tenta di determinarlo. Il mondo diventa per questo «sopravanzamento (*empiétement*) di tutto su tutto, essere di promiscuità» <sup>6</sup>.

Alla luce di questa concezione dell'essere si comprende meglio il passaggio di Merleau-Ponty dall'idea di percezione a quella di fede percettiva di cui parlavo nel precedente capitolo <sup>7</sup>. La percezione, così come definita nelle prime opere dell'autore, non riesce a rendere conto dell'essere bruto, non arriva a esplicitare quella implicazione nell'essere del percipiente che invece sta alla base della fede percettiva. Ma Merleau-Ponty va forse ancora più lontano. In un inedito citato da Barbaras <sup>8</sup> il filosofo afferma:

In luogo di dire: essere percepito e percezione, farei meglio a dire:  
essere bruto o selvaggio e fondazione (Stiftung).

---

<sup>4</sup> *L'occhio e lo spirito*, pag. 9, trad. mia. Rimando al paragrafo 1.2 pag. 11 in cui avevo già analizzato la questione.

<sup>5</sup> Cfr. VI, pag. 257/219. Credo di poter trovare qui una prima eco di un passo heideggeriano che ritengo fondamentale per uno sviluppo ulteriore della proposta teorica merleau-pontyana: in un corso del 1928 intitolato *I fondamenti metafisici della logica* Heidegger afferma che l'ontologia fondamentale deve trasformarsi in metaontologia prendendo a tema «la totalità dell'essente». Mi pare che l'intento dei due autori sia analogo e cercherò di mostrare come si possano correggere con la metaontologia heideggeriana alcuni problemi derivanti dall'incompiuta infraontologia merleau-pontyana. Cfr. le pagine seguenti e la II Parte di questo lavoro.

<sup>6</sup> VI, pag. 287/247.

<sup>7</sup> Cfr. paragrafo 3.1, pag. 50.

<sup>8</sup> Cfr. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998, pag. 93.

L'essere selvaggio si mostra cioè in tutto il suo valore chiasmatico, presentandosi finanche come percezione. A questo punto risulta ovvio che un essere siffatto non può essere abordato che a partire dal chiasma che è la carne: chiasma innanzitutto tra dentro e fuori, tra osservante e osservato, tra sentito e sentiente, ma chiasma anche tra riflesso e irriflesso, tra invisibile e visibile.

### 4.3 La presenza dell'assenza

Con questo paragrafo intendo abordare il primo livello del chiasma, quello di cui è più immediatamente questione nell'opera di Merleau-Ponty, a partire dal titolo della sua ultima opera: l'intreccio tra visibile e invisibile. Ho mostrato<sup>9</sup> come le categorie di visibile e di invisibile siano state costruite dal filosofo appositamente perché esse entrassero già da subito a formare un incrocio: cercherò ora di mostrare più da vicino come esso si realizzi.

Innanzitutto bisogna tornare a sottolineare che i due termini 'visibile' e 'invisibile' non possono e non devono essere considerati come due poli di un'opposizione: il visibile è la visibilità dell'invisibile così come l'invisibile è la visibilità stessa del visibile. Un termine non si dà senza l'altro, sono l'uno la possibilità dell'altro. Ma in che modo si realizza questo intreccio? Mi pare che l'espressione che meglio di tutte riesce ad esprimere il rapporto tra i due termini sia quella con cui Merleau-Ponty designa a volte il visibile, e cioè «presenza dell'assenza».

Mi correggo: con questa espressione, che ricorda quella usata per designare l'invisibile come visibilità del visibile, Merleau-Ponty non esprime soltanto il visibile, ma anche la complessità della carne. Il che significa che la carne è visibilità e al contempo invisibilità della visibilità. E a loro volta i termini che la compongono ripetono l'intreccio. Il chiasma si presenta cioè più come una spirale che come un'inversione: l'intreccio continua a riprodursi aggiungendo continuamente un livello di complicazione. E la cosa che appare più sorprendente è che i livelli del chiasma si moltiplicano nel momento stesso in cui si voglia spiegarli. La prima caratteristica del chiasma è cioè di non lasciarsi 'spiegare': e non solo perché esso, come un nodo di Gordio, non si lascia sciogliere dall'osservatore; questo consentirebbe già una tematizzazione. No, il chiasma non può essere tematizzato, e dunque spiegato, neppure accettando la sua insolubilità: esso, davanti ad un osservatore, si annoda ancor di più, continua, nel suo movimento a spirale, ad intrecciarsi e a rimandare la sua complicazione sempre più in profondità.

---

<sup>9</sup>Rimando al paragrafo 1.7, pag. 27, nel quale ho impostato questa problematica.

L'esposizione di questo chiasma in riferimento al concetto di carne viene fatta da Merleau-Ponty in un capitolo de *Il visibile e l'invisibile* fondamentale per tutto il tema oggetto di queste pagine: si tratta del capitolo intitolato, per l'appunto, *L'intreccio – il chiasma*<sup>10</sup>. Afferma Merleau-Ponty in quelle pagine:

L'essere carnale, come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile.<sup>11</sup>

La definizione di «presenza dell'assenza» unisce e salda insieme già molteplici livelli di chiasma: l'essere è, nella sua determinazione più fondamentale, carne. Eppure questa carne, lungi dall'essere pensata come semplice materialità, il che potrebbe riportare ad un pensiero oggettivante e di sorvolo, viene definita innanzitutto come latenza, come invisibilità. D'altra parte però arriva subito una ulteriore determinazione, apparentemente contraddittoria con la prima: la carne è sì essere di latenza, ma in quanto «presentazione» di qualcosa, presentazione, appunto, di questa latenza stessa, presentazione di un'assenza. La carne è quindi al contempo un'assenza e una presentazione di questa assenza, una presentazione di se stessa. Ulteriormente questa presentazione dell'assenza è la visibilità stessa, è il visibile che si fa tale grazie ad un invisibile che lo sostiene, lo struttura e lo forma.

Ciò che mi sembra particolarmente interessante da sottolineare è che questo rapporto tra visibilità e invisibilità che si gioca nella carne non è sviluppato a partire da un pensiero astratto, bensì da un'esperienza sensibile, primaria nella sua semplicità: l'esperienza della vista, del vedere, che viene analizzata in tutta la sua complessità in aperta opposizione alla sua determinazione classica. È interessante notare, infatti, che è proprio la vista, piuttosto che il tatto, o l'udito, il senso scelto da Merleau-Ponty per esprimere questa situazione chiasmatica. Proprio la vista, quel senso che sembrava, tradizionalmente, determinare con maggior nettezza l'opposizione tra interno e esterno e soprattutto tra sensibilità e non sensibilità: il visibile sembra, nell'analisi classica, non sfumare mai nell'invisibile. La filosofia classica è stata, come rimarca chiaramente Levinas, sempre legata alla dimensione luminosa della visione: la luce, condizione della visione implica uno scarto netto e preciso tra il visibile e l'invisibile. Sembra che Merleau-Ponty voglia invece descrivere una dimensione non di luce o di ombra, bensì di penombra, una dimensione

---

<sup>10</sup> VI, pp. 172-204/147-170.

<sup>11</sup> VI, pag. 179/152.

in cui la differenza tra visibile e invisibile non può essere collocata in uno spazio discontinuo, ma viene piuttosto analizzata a partire da una continuità impossibile da spezzare.

Merleau-Ponty sembra pensare che nessuno dei filosofi che hanno analizzato la nozione di vista abbia mai realmente visto qualcosa. Infatti, ad un'analisi più approfondita sembra necessario constatare che la dimensione del visibile risulta non solo inscindibile, ma addirittura resa possibile da quella dell'invisibile. È quello che ho mostrato accadere nel fenomeno della profondità<sup>12</sup>: nel momento in cui guardiamo qualcosa lo vediamo grazie a ciò che non vediamo perché risulta sovrapposto a qualcos'altro: la possibilità della visione, e cioè il fatto che gli oggetti si presentino davanti a noi strutturati da una certa profondità, è per definizione invisibile proprio perché questa visibilità risulta dalla sovrapposizione, dall'*empiétement*.<sup>13</sup> Le cose stanno l'una davanti all'altra, si sovrappongono rendendosi l'un l'altra impossibili a vedere: è questa la caratteristica principale del visibile.

In questo consiste l'*empiétement*, la sovrapposizione: essa è la ragione di una «promiscuità» delle cose, della loro inseparabilità, della loro comune aderenza alla carne che è questa promiscuità e questa sovrapposizione stessa. L'esperienza del visibile è prima di tutto esperienza dell'invisibile, i nostri occhi hanno come prima esperienza quella della mancanza, di ciò che è nascosto, di ciò che non si può vedere e che, proprio per questo, garantisce la visione:

Quella lacuna in cui si trovano i nostri occhi e la nostra schiena è colmata, colmata da qualcosa, ancora, di visibile, ma di cui noi non siamo titolari.<sup>14</sup>

Ecco un vero e proprio chiasma, una vera e propria inversione: il visibile è innanzitutto invisibile, mentre ciò che sembrerebbe per eccellenza invisibile, il nostro 'dietro', la nostra schiena, assumono la caratterizzazione di visibile.

---

<sup>12</sup>Cfr. paragrafo 3.5 pag. 61.

<sup>13</sup>E. de Saint Aubert, nel suo *Du lien des Êtres aux éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004, porta avanti una minuziosa analisi del concetto di *empiétement* considerandolo chiave teorica del passaggio di Merleau-Ponty all'ontologia. De Saint Aubert, appoggiandosi anche su uno studio approfondito degli inediti, ritiene che il concetto di *empiétement* sia un *medium* tra le categorie utilizzate nella *Fenomenologia della percezione* e il concetto di carne. È sicuramente interessante sottolineare che il concetto di *empiétement* rimanda chiaramente, in prima analisi, al problema della profondità e della 'sovrapposizione' delle cose nel piano prospettico; è probabile che questa sovrapposizione abbia portato Merleau-Ponty a ipotizzare una sua possibile complicazione che si avvicinasse al concetto di carne.

<sup>14</sup>VI, pag. 188/159.

Per far comprendere ancora più a fondo ciò che intende e riportarlo ancor più chiaramente all'esperienza quotidiana Merleau-Ponty crede di dover ricorrere a Proust:<sup>15</sup>

Incontriamo qui il punto più difficile, cioè il legame della carne e dell'idea, del visibile e dell'ossatura interiore che esso manifesta e nasconde. Nessuno si è spinto più lontano di Proust nella fissazione dei rapporti tra visibile e invisibile, nella descrizione di un'idea che non è il contrario del sensibile, che ne è il risvolto e la profondità.<sup>16</sup>

Si tratta ancora della *petite phrase* musicale che sola può, secondo Proust, esprimere l'amore di Swann. Essa rappresenta bene la situazione chiasmatica della carne: è sensibile, ma esprime un'idea, un invisibile. D'altra parte nella sua invisibilità tocca ancora qualcosa di visibile, di percepibile, di corporeo. L'idea musicale è al contempo visibile e invisibile, sensibile e non percepibile. È quell'invisibile che sta «in trasparenza dietro il sensibile o nel suo cuore»<sup>17</sup>.

## 4.4 Senziente e sensibile

Siamo giunti ora al cuore del chiasma, e cioè ad analizzare il livello di intreccio dal quale, più determinatamente, deriva l'idea merleau-pontyana di carne. Si tratta dell'intreccio tra senziente e sensibile con il quale Merleau-Ponty intende risolvere principalmente quell'opposizione tra soggetto e oggetto che risultava così problematica in tutta la filosofia classica a partire da Cartesio.<sup>18</sup>

Il tema del chiasma tra senziente e sensibile, tra vedente e visibile, si ricollega ovviamente a quanto ho già avuto modo di affermare a proposito della collocazione: essa si determinava in modo nuovo rispetto all'*In-der-Welt-sein* heideggeriano, proprio a causa del fatto che non si potevano considerare scisse, al suo interno le componenti di attività e passività riguardanti il corpo.<sup>19</sup> Nell'analisi dello spazio della collocazione ho mostrato come questo sia uno spazio che è contemporaneamente dato al corpo e da esso aperto; e questo proprio perché il corpo si pone, nella sua collocazione, contemporaneamente come soggetto e come oggetto. Cercherò, in questo paragrafo, di mostrare in modo più esauriente che cosa significhi questa duplicità alla luce del concetto di carne.

---

<sup>15</sup>Rimando per un'analisi dettagliata quanto affascinante di questa tematica al testo di M. Carbone, *op. cit.*

<sup>16</sup>*Il visibile e l'invisibile*, pag. 164.

<sup>17</sup>*Il visibile e l'invisibile*, pag. 165.

<sup>18</sup>Cfr. quanto detto nel paragrafo 1.4 a pag. 19.

<sup>19</sup>Cfr. il paragrafo 2.3, a pag. 36.

Il nucleo teorico che mi pare più interessante ritenere di questa struttura è quello che riguarda, appunto, il rapporto tra attività e passività: prescindendo dalla riuscita – messa in dubbio da molti interpreti<sup>20</sup> – del superamento dell'opposizione soggetto-oggetto, Merleau-Ponty struttura, attraverso il chiasma tra senziente e sensibile, un modo nuovo per intendere il passaggio dalla passività all'attività. È questo il tema che ritengo più interessante per le aspirazioni teoriche del mio lavoro,<sup>21</sup> ed è questo, a mio avviso, uno dei temi più innovativi ed originali del pensiero merleau-pontyano.

L'idea merleau-pontyana è debitrice nei confronti di un passaggio delle *Ideen II* di Husserl, in cui si parla del rapporto tra due mani che si toccano.<sup>22</sup> In questa semplice esperienza si ha a che fare con l'impossibilità di scindere il soggetto dall'oggetto. Ogni mano è, infatti, al contempo toccante e toccata, soggetto della percezione e suo oggetto. Ed è proprio grazie a questa intercambiabilità che la percezione si rende possibile.

Merleau-Ponty comincia ad intravedere qui il presentarsi del concetto di carne: la percezione, infatti, si *incarna*, si fa mondo: la mano da toccante diventa toccata, si inserisce in questo modo tra le cose; nello stesso momento in cui questo avviene, accade l'inverso: questa volta è il mondo a farsi percezione, è la mano toccata che diventa toccante, proprio perché la mano toccante è diventata toccata. La percezione si incarna nel mondo perché il mondo si fa – e per questo intreccio anche il mondo si incarna – percezione. Se il mondo è l'incarnazione della percezione è vero anche che la percezione è incarnazione del mondo; e questo fa della carne un essere unico che incrocia in sé toccante e toccato, senziente e sensibile.

Questa analisi viene portata avanti da Merleau-Ponty in quel capitolo de *Il visibile e l'invisibile* che ho citato sopra, dove il filosofo trova anche una motivazione apriori di questo intreccio: è infatti necessario che vi sia una parentela fra «l'esplorazione e ciò che essa mi insegnerà», altrimenti non si comprenderebbe la possibilità di venire a contatto con qualcosa di nuovo nella percezione. È per questo motivo che l'incrocio tra senziente e sensibile – in questo caso tra toccante e toccato – non può limitarsi all'esperienza di una mano che tocca l'altra, ma deve potersi estendere a tutto l'ambito del toccabile:

[La parentela tra esplorazione e ciò che essa mi insegna] è possibile

---

<sup>20</sup>Cfr., ad esempio, L. Lawlor, *The end of ontology: interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze* in «Chiasmi international» n. 1, pp. 233-252, o anche l'interpretazione che di Merleau-Ponty dà Lyotard nel suo *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.

<sup>21</sup>Rimando alla parte dedicata al virtuale per un chiarimento ulteriore dell'importanza di questa tematica.

<sup>22</sup>Per un'analisi del debito merleau-pontyano nei confronti di Husserl per quel che concerne questa tematica cfr. Barbaras, *op. cit.*, pag. 181 e ss.



solo se, nello stesso tempo in cui è sentita dall'interno, la mia mano è anche accessibile dall'esterno, se è essa stessa tangibile, per esempio, per l'altra mano, se prende posto tra le cose che tocca, se in un certo senso è una di esse, se infine mette capo ad un essere tangibile di cui fa parte anch'essa.<sup>23</sup>

La mano che tocca l'altra mano, di husserliana memoria, diventa solo un esempio, particolarmente evidente, di un rapporto che viene ad instaurarsi in tutto l'ambito del sensibile: e questo perché è necessario trovare un orizzonte – di essere – che accumuni l'esterno con l'interno rendendo possibile un rapporto tra di essi. È l'incrociarsi del toccante e del tangibile in essa che permettono alla mano di percepire, di aprire uno spazio in cui muoversi, in cui poter dare inizio all'esplorazione. Ma l'unico modo per aprire questo spazio, l'abbiamo visto parlando di collocazione, è abitarlo, è esservi implicati, è esservi gettati.

Così come vale per il tatto, è evidente, questa struttura vale per la vista e per tutti gli altri sensi, «poiché la visione è palpazione con lo sguardo, occorre che anch'essa si iscriva nell'ordine d'essere che essa ci svela».<sup>24</sup> Ecco che si ripropone quella promiscuità a cui ho già accennato; le cose si mescolano in un'unica aderenza all'essere: questo significa il concetto di carne.

Sottolinea Merleau-Ponty:

È un *prodigio* troppo poco notato il fatto che ogni movimento dei miei occhi – di più, ogni spostamento del mio corpo – ha il suo posto nel medesimo universo visibile che attraverso di essi io esploro nei suoi particolari, così come, reciprocamente, ogni visibile si effettua in qualche luogo nello spazio tattile.<sup>25</sup>

È a questo *prodigio* che bisogna riportare l'attenzione, perché è proprio questo la base dell'idea di carne: il senziente deve stare nello stesso spazio del sensibile perché altrimenti non potrebbe sentirlo: e ciò implica che il senziente deve essere innanzitutto un sensibile. Da fuori il mondo non si può vedere. In questa necessità che il senziente sia innanzitutto cosa fra le cose, nasce la chiave del rapporto tra attività e passività: se da una parte è questa passività che apre alla possibilità dell'attività è vero anche il contrario. Da un lato, infatti, per sentire è necessario essere sensibili, per avere un contatto con le cose è necessario prima essere cose. Ma d'altra parte, per poter essere cosa tra le cose, è prima necessario poter percepire, poter aprire uno spazio in cui collocarsi come cosa tra le cose.

---

<sup>23</sup> VI, pag. 176/150.

<sup>24</sup> VI, pag. 177/151.

<sup>25</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pag. 151. Corsivo mio.

Resta da chiarire che ruolo giochi il corpo, la categoria cardine delle analisi merleau-pontyane, in questo intreccio tra sensibile e senziente. È chiaro, infatti, che proprio dall'impossibilità di ridurre ad oggetto il corpo proprio nasce questa idea di non scindibilità tra i due aspetti. È il corpo che innesca il meccanismo di chiasma che porta alla carne, il corpo è il segno dell'incarnazione della percezione resa possibile dal divenire percezione del mondo; in questo senso il corpo non è né il vedente, il senziente, né cosa vista, sensibile; esso è:

la Visibilità talora errante e talora raccolta, e, a questo titolo, esso non è nel mondo, non possiede, come in un recinto privato, la sua veduta del mondo: vede il mondo stesso, il mondo di tutti, e senza dover uscire da «sé», poiché esso non è per intero, poiché le sue mani, i suoi occhi, non sono altro se non questo riferimento di un visibile, di un tanibile campione a tutti quelli di cui esso porta la somiglianza e di cui raccoglie la testimonianza, in virtù di una magia che è la visione, il tatto stesso.<sup>26</sup>

Ecco che dal corpo si dischiude la dimensione della carne, quella cioè di una visibilità che è tale perché è vedente, che raccoglie in sé una dispersione di particolarità che comunque possono essere pensate in un'unione. Il corpo è quindi visibilità errante perché non è proprietario delle sue visioni: esse derivano da una passività, data dall'essere visto che sottosta necessariamente ad ogni vedere; il corpo è in questo senso cosa. D'altra parte il corpo è visibilità raccolta perché questo essere visto deriva a sua volta dall'essere in un mondo aperto dal corpo stesso, dalle sue mani, dai suoi occhi, dalle sue sensazioni particolari che diventano universali proprio perché aprono alla possibilità della visione degli altri; il corpo è in questo senso attività, percezione.

Ma l'intreccio tra attività e passività continua il suo annodarsi su se stesso in una radicalizzazione della passività che mette in discussione, in un modo nuovo, il rapporto intercorrente tra l'attività del corpo e la riflessività: il vedente è tale quando si sente guardato dalle cose; «come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività.»<sup>27</sup>

Sembra esserci qui un'ulteriore inversione tra le due categorie: parrebbe che la passività assuma sempre di nuovo, levinassianamente, il primo posto. In realtà l'equilibrio resta instabile e le due categorie continuano la loro oscillazione.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> VI, pag. 181/154.

<sup>27</sup> VI, pag. 183/155.

<sup>28</sup> Rinvio alla terza parte di questo lavoro per un'analisi più completa di questa tematica e del rapporto tra corpo e riflessione.

Resta da precisare un punto fondamentale per la comprensione di che cosa sia la carne. Ho sottolineato come essa non possa essere pensata come costituita da uno solo dei due aspetti della polarità senziente-sensibile né visibile-invisibile. La carne è l'incrocio delle due componenti. Ma non bisogna pensare che essa possa essere pensata come una totalità in senso classico. In questo senso rimane vivo l'interesse merleau-pontyano per una dialettica che non si arresti al livello di una sintesi tra due opposti. L'equilibrio che prende luogo nella carne rimane aperto in tutta la sua dinamicità e instabilità: questo significa che i due aspetti che in essa si incrociano non si fondono venendo a formare un tutt'uno, ma restano separati; la carne è sempre il segno di uno scarto. È quello che Merleau-Ponty fa notare, ad esempio, in una nota di lavoro a *Il visibile e l'invisibile* redatta nel maggio del 1960:

Toccare e toccarsi (toccarsi = toccante-toccato). Essi non coincidono nel corpo: il toccante non è mai esattamente il toccato. Questo non significa che essi coincidano nello «spirito» o a livello della «coscienza». Perché la giunzione si realizzi è necessario qualcosa di diverso dal corpo: essa si realizza nell'*intoccabile*.<sup>29</sup>

Si potrebbe pensare che la carne sia quell'intoccabile nel quale si realizza l'unione. Ma a ben vedere il fatto che si parli di un intoccabile fa sì che questa unione resti sempre rimandata, sempre *virtuale*.<sup>30</sup> La carne si presenta dunque come questa virtualità stessa.<sup>31</sup> Questa sospensione dell'unione fa sì che la carne non possa essere pensata come la sostanza della filosofia classica: essa sfugge alla sostanzialità per la sua dinamicità, per il fatto che conserva in sé questo scarto tra le parti che la compongono; basti pensare al rapporto che, nella carne stessa, si instaura tra corpo e carne. Il corpo è carne ed è inoltre ciò che apre al farsi dell'idea di carne. Ma nel contempo viene ribadito, anche nel passaggio appena citato, che il corpo non si deve confondere con la carne.

---

<sup>29</sup> VI, pag. 307/265-266.

<sup>30</sup> L'idea che vi sia una «virtualità della carne» è stata avanzata già da Barbaras in *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*, «Chiasmi international» n.1, pp.199-212 (cfr. pag. 208), ma è stata messa a tema ed approfondita da F. Bourlez nel suo saggio *Deleuze\Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre a-parallèle* in «Concepts» hors serie n.1, Giles Deleuze, Sils Maria, 2002, pp. 231-257.

<sup>31</sup> Lascio ora a livello di accenno ciò che sarà tema della continuazione di questo lavoro, in particolare nella IV parte, dedicata appunto al virtuale. È mio intento mostrare che questa specie di 'sospensione' è una delle caratteristiche principali del virtuale: esso rimane tale anche dopo l'attualizzazione; non vi è attualizzazione che possa strappare il virtuale dalla sua dimensione di virtualità; in questo sta una delle differenze fondamentali tra virtuale e potenziale.

## 4.5 L'elementarità della carne

Se la carne non può essere pensata come sostanza, occorre però un'altra struttura teorica che riesca a descrivere questa idea. Merleau-Ponty si occupa di definirla tenendo inoltre presente l'impossibilità di ridurre la carne a materia o a forma. La domanda da porsi è questa: come pensare una struttura che sia al contempo intreccio di materia e forma e insieme intreccio di senziente e sentito?

Il concetto usato da Merleau-Ponty è quello di 'elemento', termine ripreso dalla filosofia presocratica.<sup>32</sup> Le caratteristiche dell'elemento sembrano confarsi in modo particolare a ciò che è la carne. L'elementarità di cui si parla è quella che per i presocratici caratterizzava la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Cerchiamo di focalizzare le caratteristiche di ciò che in questo modo si intende per elemento. Esso ha, innanzitutto un legame con il visibile. La carne è, abbiamo visto, Visibilità. E, in modo analogo, gli elementi rimandano subito al dominio del visibile, del sensibile – anche l'aria, che veniva concepita come soffio, come vento palpabile e percepibile.

D'altra parte questa visibilità dell'elemento non lo riduce ad essere materia: si recupera dunque un'interpretazione dei presocratici che è in qualche modo antiaristotelica; il principio originario di cui parlavano i presocratici non può essere semplicemente identificato con la causa materiale; l'elemento è visibile, ma non è, o almeno non è solo, materiale. D'altra parte l'elemento non può neanche essere considerato come un sinolo di materia e forma o, nel caso della carne, di senziente e sensibile: la prima caratteristica dell'elemento – in questo sta, appunto, la sua elementarità – è di non essere composto.

Ecco che si inizia a comprendere l'uso del termine 'elemento' per designare la carne. L'elemento, afferma Merleau-Ponty, è:

una *cosa generale*, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella. In questo senso la carne è un «elemento» dell'Essere.<sup>33</sup>

Si chiarisce qui anche il rapporto che, nella carne in quanto elemento, si instaura tra la parte e il tutto. L'elemento è, infatti, una parte totale, una specie di metonimia dell'Essere. La peculiarità dell'elemento è di essere quella particella che sta dovunque e che fa sì «che i fatti parcellari si dispongano attorno a "qualcosa"».

L'elementarità della carne fa sì che essa sia il principio di ogni cosa, che sia il significato dell'intreccio e della promiscuità tra dentro e fuori, tra visibile

---

<sup>32</sup>Sono in parte debitore, per questa analisi a Barbaras, *op. cit.*, pp. 196 e ss.

<sup>33</sup>VI, pag. 183/156.

e invisibile, senza però diventare una totalità sostanziale. La carne afferma Merleau-Ponty è un elemento dell'Essere: ma è vero anche che è l'Essere che attraverso la carne diventa elementare; tutto ciò che aderisce all'Essere si intreccia nella sua elementarità, senza per questo appiattirsi su un'unità totalizzante.<sup>34</sup>

Questo significa che le cose sono «il differenziarsi di un'unica massiccia adesione all'Essere che è la carne»<sup>35</sup>. Merleau-Ponty illustra meglio il significato di questa affermazione in una nota di lavoro a *Il visibile e l'invisibile* del novembre 1959. In essa l'autore spiega come il pensare la carne come elemento faccia sì che il mondo sia «quell'insieme in cui ogni "parte", quando la si prende per se stessa, apre di colpo delle dimensioni illimitate, – diviene *parte totale*»<sup>36</sup>. Questo avviene appunto perché ogni parte è segnata dall'elementarità della carne, ogni parte è carne e la carne è una massiccia adesione all'Essere. Il darsi dell'elementarità della carne si ha già nella percezione che «non è percezione di cose, ma percezione degli elementi» e per questo percependo «io scivolo su questi "elementi" ed eccomi nel mondo, passo dal "soggettivo" all'Essere»<sup>37</sup>.

Questa situazione dà luogo alla possibilità di utilizzare il concetto di metafora per meglio esplicitare la funzione della carne rispetto all'Essere: il concetto di «parte totale» apre ad una metaforicità del mondo per la quale è possibile «figurare qualsiasi cosa attraverso qualsiasi cosa». Come afferma Barbaras, «il mondo è il luogo della metafora, o la metafora come luogo. [...] Le cose si confondono con questa figurazione, con questa sovrapposizione, esse non divengono se stesse che all'incrocio dei raggi del mondo»<sup>38</sup>. In altre parole l'intreccio che ha luogo nella carne non può essere sciolto perché proprio grazie alla metafora che da esso proviene deriva la possibilità che una cosa sia tale: non si danno cose al di fuori della metafora, non c'è parte senza il tutto che l'elemento raffigura.

## 4.6 L'infraontologia

Per meglio focalizzare il rapporto di identificazione che avviene tra carne ed Essere e per comprendere in che modo si possa costituire una nuova ontologia che metta a tema quell'Essere selvaggio di cui parlavo sopra, è necessario

---

<sup>34</sup>Il dubbio che l'essere possa divenire un principio di totalità, nonostante il concetto di elementarità della carne, è, a mio avviso, legittimo. Un'analisi di questa possibilità sarà il tema della seconda parte di questo lavoro a cui rimando.

<sup>35</sup>VI, pag. 281/324.

<sup>36</sup>VI, pag. 271/232.

<sup>37</sup>*Il visibile e l'invisibile*, pag. 232.

<sup>38</sup>Barbaras, *op. cit.*, pp. 236-7, trad. mia.

portare l'attenzione sul rapporto che intercorre tra carne e corpo. È quello che fa Merleau-Ponty in una nota di lavoro del maggio del 1960.

La tesi di Merleau-Ponty è che la carne del mondo venga a coincidere con la carne del corpo. L'abbiamo visto parlando dell'incrocio tra senziente e sensibile, voglio cercare qui di renderlo più chiaro. La carne del mondo è quel «sopravanzamento» delle cose l'una sull'altra, quella promiscuità che si dà nel mondo grazie al chiasma tra visibile e invisibile: è il sovrapporsi delle cose nella profondità, l'intrecciarsi del davanti con il dietro. Se si interrogano più a fondo questi problemi, afferma Merleau-Ponty nella nota di cui dicevo, «essi ci rinviano a *Einfühlung* percipiente-percepito, in quanto vogliono dire che noi siamo già nell'essere così descritto, che noi *ne siamo*, che fra esso e noi c'è *Einfühlung*»<sup>39</sup>. In altre parole: l'intrecciarsi delle cose fa sì che anche il corpo, in quanto cosa, cada in questo intreccio.

È questo quello che significa la struttura dell'*en être*, una coimplicazione del corpo nell'Essere, il fatto di essere coinvolto nell'intreccio. Da questo Merleau-Ponty conclude:

Ciò significa che il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo (è un percepito), e che inoltre, di questa carne del mio corpo è partecipe il mondo, esso la *riflette*, il mondo sopravanza su di essa ed essa sopravanza sul mondo.<sup>40</sup>

Ma se il corpo si trova in questa situazione di intreccio nella carne e quindi di non separazione dall'Essere come è possibile l'ontologia? Come strutturare un pensiero dell'Essere se ci si trova nella situazione di non poterne uscire? È da qui che nasce l'esigenza di sviluppare un'ontologia intesa come «*pensée du dedans*»<sup>41</sup>, un pensiero, cioè che nasca e si faccia dall'interno, senza tradire quell'*en être* che caratterizza il rapporto tra corpo e carne e quindi senza postulare una falsa uscita dall'Essere, un falso distacco. L'ontologia non può e non deve essere un pensiero di sorvolo, altrimenti non riuscirebbe ad afferrare il suo tema.

L'ontologia deve, dunque, diventare «infraontologia»<sup>42</sup>, un pensiero interiore non nel senso di un pensiero che si fa nel soggetto, ma di un pensiero

---

<sup>39</sup>*Il visibile e l'invisibile*. pag. 260.

<sup>40</sup>*VI*. pag. 303/260.

<sup>41</sup>Un'analisi precisa ed affascinante di questa tematica si può ritrovare negli scritti di Françoise Dastur. Rimando in particolare al suo testo *Chair et langage*, Encre marine, Fougères 2001, in particolare per quanto concerne il capitolo *La pensée du dedans*, pubblicato anche su Richir, Tassin, a cura di, *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expérience*, Millon, Grenoble 1992, pp. 43-56.

<sup>42</sup>*Intra ontologie*, oppure *Endoontologie*. Il termine è utilizzato da Merleau-Ponty, ad esempio, in *VI*, pag. 279/239.

della non exteriorità, un pensiero dell'essere che si fa nell'essere in quanto non coincidenza a sé.

Nel chiasma della carne, infatti, rimane lo scarto tra senziente e sensibile, ed è in ragione di questo scarto che l'Essere «è *ciò che esige da noi creazione affinché ne abbiamo esperienza*»<sup>43</sup>. In altre parole nel chiasma che è la carne l'Essere rimane non coincidenza con se stesso proprio perché ha bisogno del chiasma per essere: ha bisogno dell'intreccio di senziente e sensibile dal quale viene creato e dato all'esperienza.

L'Essere selvaggio di cui è questione nell'infraontologia è un Essere che si fa dal suo interno e che si pensa dal suo interno, sempre rimanendo, dunque, all'interno dell'elementarità della carne che lo struttura. Facendo riferimento alla critica merleau-pontyana a Sartre si potrebbe affermare che l'infraontologia consiste nel riportare la dialettica tra Essere e Nulla all'interno dell'Essere stesso. È quello che afferma Merleau-Ponty parlando del chiasma in una nota del novembre 1960:

Occorre [per rendere conto del chiasma] un rapporto all'Essere che si formi *dall'interno dell'Essere* – È in fondo, ciò che cercava Sartre. Ma siccome, per lui, non c'è altro *interiore* tranne me, e ogni *altro* è exteriorità, l'Essere non è intaccato da questa decompressione che si realizza in esso, rimane positività pura, oggetto, e il Per sé non vi partecipa se non per una specie di follia –<sup>44</sup>

Sartre nella sua dialettica tra Essere e Nulla non riesce a strutturare un pensiero del dentro perché rimane ad ostacolo una contrapposizione tra interno ed esterno che è intenzione di Merleau-Ponty superare nella infraontologia. In questo senso Merleau-Ponty parte da quello che è il punto di arrivo per Sartre: se il secondo trovava una sorta di «miscuglio» tra Essere e Nulla<sup>45</sup>, per Merleau-Ponty si tratta di partire dall'unità che è l'Essere in quanto carne e di vedere l'essere e il nulla solo come sue «determinazioni astratte».

Un tale punto di partenza fa sì che non vi possa essere altra ontologia che l'infraontologia. Per dirla con le parole di Gambazzi l'infraontologia si configura come «un'ontologia basata sul *tra* e sull'*assenza* intrinseca ad ogni presenza, sulla *reversibilità* e la *piega* (non sulle opposizioni e le distinzioni), sull'assenza sia di *un* punto di vista unificante per sorvolo, sia di centri unificanti che rispondano a gerarchie date e “naturali”»<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> VI, pag. 251/213.

<sup>44</sup> VI, pag. 268/229.

<sup>45</sup> È Merleau-Ponty ad utilizzare questa espressione in un'altra nota di lavoro a VI, pag. 290/249.

<sup>46</sup> P. Gambazzi, *Fissione dell'essere, essenze e visibilità assoluta*, in «Chiasmi International» n. 1. pp. 253-271, pag. 255.

## 4.7 Carne e differenza

Siamo giunti a questo punto, sul filo della definizione che Gambazzi dà di infraontologia, ad una problematica che a mio avviso risulta fondamentale in rapporto all'idea di carne che ho cercato fino ad ora di esporre: quella della differenza.

È chiaro infatti che il modo in cui Merleau-Ponty struttura l'idea di carne è teso principalmente a far sì che essa possa rendere conto, in modo nuovo rispetto alle categorie tradizionali, del rapporto che in essa si viene ad instaurare tra unità e molteplicità. Ho mostrato più volte come vi siano molti passaggi delicati per Merleau-Ponty in cui il filosofo tenta di non far assumere alla carne il ruolo di una totalità levinassianamente violenta, né di farla cadere in una frammentazione insensata: la carne deve essere al contempo quell'elemento universale che implica la promiscuità delle cose nell'Essere, ed al contempo la possibilità stessa del differenziarsi delle cose.

Intendo con questo paragrafo mostarre come si giochi questo equilibrio rimandando alla seconda parte di questo lavoro per un'analisi ed un giudizio sulla riuscita di questa operazione merleau-pontyana. Mi sembra che le strutture concettuali che Merleau-Ponty utilizza per non fare della carne una semplice totalità siano fondamentalmente tre e che ad ognuna di esse corrisponda una contropartita costituita di strutture concettuali analoghe che riportano però la carne nella direzione di un'unità.

In primo luogo: ho già sottolineato<sup>47</sup> che la carne non deve essere pensata come una sostanza. In questo senso non può divenire uno strumento di unificazione. Nella filosofia tradizionale, infatti, è necessariamente qualcosa di sostanziale a fare da principio di unità. La carne non è unità di opposti, non è sintesi dialettica. In essa resta sempre lo scarto tra il visibile e l'invisibile, tra il senziente e il sensibile. D'altra parte, però, la carne è elemento, la struttura concettuale più semplice, e perciostesso più unitaria, più inscindibile: essa non è sintesi, ma non è neppure composto molteplice.

In secondo luogo: la carne è il luogo della variazione. Le cose sono variazioni dell'Essere nella carne, e la carne, in quanto elemento, caratterizza tutte le cose proprio in quanto esse sono diverse, sono variazioni dell'Essere. È da intendere in questo senso la lettura merleau-pontyana dell'esperienza come la nostra infinita capacità di variare la cosa:<sup>48</sup> l'esperienza è variazione dell'essenza.<sup>49</sup> La carne è quindi, in questo senso molteplice.<sup>50</sup> Ma è anche

---

<sup>47</sup>Cfr. paragrafo 4.5, pag. 75.

<sup>48</sup>Cfr., ad esempio, VI, pp. 149/130 e ss.

<sup>49</sup>Cfr. per un'interpretazione di questa tematica Barbaras, *op. cit.*, pp. 117.

<sup>50</sup>Il concetto di variazione e la molteplicità che ne deriva nell'ambito dell'ontologia merleau-pontyana è stato ripreso ed approfondito da J. L. Nancy in particolare in *Cor-*



vero che l'essenza è l'invariante di queste variazioni, l'elemento che è la carne è il punto fisso su cui poter fare perno per dare unità di senso nell'essere alle cose: la carne è quella massiccia adesione all'Essere da parte delle cose.

In terzo luogo: il chiasma senziente-sensibile che costituisce la carne implica una posizione di passività e di dipendenza dall'Altro del corpo. Il corpo è fatto di altro da sé, la sua identità dipende da qualcosa che è fuori di lui e in questo senso l'alterità è originaria rispetto all'identità. Nel circolo toccante toccato si scopre che si è toccanti solo in quanto qualcun altro ci tocca. Ma, d'altra parte, questo gioco tra identità ed alterità si svolge in un orizzonte unico ed identico per me e per l'Altro: l'alterità dell'Altro è costretta nel luogo dello stesso.

## 4.8 Conclusione

Sono giunto, a questo punto, alla fine del primo itinerario di questo lavoro. Il suo scopo era principalmente di mostrare quello che ritengo il traguardo teorico più importante raggiunto da Merleau-Ponty che si esplica nel concetto di chiasma e nella sua concretizzazione nell'idea di carne.

Ma se la carne è, abbiamo visto, la struttura che rende possibile il superamento degli opposti di cui mi sono occupato nel primo capitolo, restano due problemi fondamentali ad essa legati: in primo luogo, l'ho mostrato nel paragrafo precedente, come si giochi all'interno di essa il rapporto tra unità e molteplicità; in secondo luogo in che senso si possa pensare quel restare in equilibrio tra due aspetti apparentemente opposti tipico della carne. È a questo proposito che ho accennato alla possibilità di parlare della carne come di una virtualità.

Prima però di poter pervenire ad un'analisi della carne in quest'ultimo senso, sarà necessario analizzare più da vicino due aspetti della carne che la

---

*pus* e in *Être singulier pluriel*. L'idea di Nancy è che l'essere sia singolarmente plurale proprio per il fatto che la categoria principale dell'ontologia è quella dell'«essere-con». Ma anche in Nancy la molteplicità dell'Essere viene pensata a partire dalla molteplicità degli essenti; questo non può che implicare un'unità originaria dell'Essere che solo in un secondo momento viene frammentata. È, infatti, il corpo, secondo Nancy, ad esplicitare massimamente la categoria dell'essere-con: il corpo rinvia a ciò con cui è, a ciò che è fuori di lui in quanto è con lui. La pluralità dell'essente, poi, viene presa come «fondamento dell'essere»: questo dovrebbe implicare la molteplicità dell'Essere e il fatto che l'origine sia «irrimediabilmente plurale». Ma questa inversione di Essere ed essente rischia una forte instabilità. È troppo facile, infatti, riportare l'unità dell'Essere in primo piano affermando la dipendenza degli essenti da esso; un essente è tale in quanto è, e se l'essere è uno anche la pluralità degli essenti sarà riportata ad uno. Diversa la tesi di A. Badiou di cui discuterò nella prossima parte di questo testo.

compongono e il cui ruolo è rimasto finora confuso in quel chiasma che ho messo a tema: e cioè il concetto di Essere e quello di corpo.

Saranno rispettivamente questi i temi della seconda e della terza parte di questo lavoro.

## Parte II

### L'essere

# Capitolo 1

## L'Essere riflesso

### 1.1 L'essere nel chiasma

Si può affermare che anche Merleau-Ponty, nel lavoro filosofico che lo ha portato a disegnare quella struttura teorica che è il chiasma, tenta di rispondere alla domanda filosofica per eccellenza: quella relativa all'Essere. Il chiasma può essere interpretato come il tentativo merleau-pontyano di pensare l'Essere in modo nuovo, e cioè, in modo tale che esso non implichi quell'opposizione soggetto-oggetto tipica di gran parte della filosofia. Nel chiasma l'Essere diventa, come ho mostrato,<sup>1</sup> selvaggio: esso non è più 'davanti' ad un osservatore ma, grazie a quella «massiccia adesione all'Essere che è la carne» esso diventa un tutt'uno con l'osservatore.<sup>2</sup>

Per comprendere a fondo il nucleo della proposta teorica merleau-pontyana, restano da approfondire e analizzare le implicazioni di un Essere così ridefinito. La prima caratteristica che assume l'Essere coinvolto nel chiasma è una sorta di mediatezza, di riflessività: l'Essere di Merleau-Ponty è riflesso, non ha niente di immediato. Si arriva ad una tale convinzione attraverso due strade. In primo luogo vi è un tentativo di superare il rischio di contraddizione della *Fenomenologia della percezione*: in quest'opera si ricercava l'origine del rapporto tra uomo e mondo nella immediatezza della vita, in un irriflesso che invece non ha posto nella filosofia, o almeno non può essere pensato

---

<sup>1</sup>Cfr. paragrafo 4.2, pag. 65

<sup>2</sup>È necessario sottolineare che questa unità non implica, per Merleau-Ponty, una immanenza dell'Essere rispetto all'ente. Sarà questione di analizzare come e se questa idea merleau-pontyana si realizzi. Per un'analisi del rapporto tra Merleau-Ponty e , e in particolare di ciò che rimane, nel pensiero merleau-pontyano del concetto di differenza ontologica cfr. F. Dastur, *La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'invisible e les cours du Collège de France (1957-1958)*, in «Chiasmi International» n. 2, 2000, pp. 373-388.

come principio. In secondo luogo, pensare l'Essere come qualcosa di immediato, di irriflesso, implica il considerarlo come un oggetto, contrapposto ad un soggetto riflessivo che, standogli davanti, lo prenda in esame.

Innanzitutto, dunque, Merleau-Ponty sceglie di collocarsi su di un piano squisitamente filosofico, e di evitare i problemi in cui incorreva la *Fenomenologia della percezione*, e primo fra tutti il rischio di anti-filosofia.

La filosofia, proprio come «Essere parlante in noi», espressione dell'esperienza di per sé muta, è creazione. [...] L'Essere è *ciò che esige da noi creazione* affinché ne abbiamo esperienza.<sup>3</sup>

Non è, quindi, solo la filosofia a vedere l'Essere riflessivamente, è l'Essere stesso che si presenta come un qualcosa di riflesso, che parla in noi e che esige da noi creazione. Ma questa esigenza rimane all'interno di un intreccio tra dentro e fuori, per cui l'Essere non si presenta come qualcosa di esterno, ma annulla la distinzione tra osservante ed osservato. Questo annullamento è possibile proprio grazie alla sua riflessività.

L'Essere è solo Essere nel chiasma, unione di in sé e per sé, di soggetto e oggetto. È per questo che non è più possibile pensarlo attraverso un'ontologia diretta: il pensiero del dentro, di cui ho parlato nell'ultimo capitolo della prima parte, è un'ontologia indiretta, che pensa l'Essere a partire da ciò che esso è nell'essente, a partire, dunque, dalla sua riflessività, dal suo essere ripiegato su se stesso.

Quello che resta da analizzare è il senso di questa riflessività dell'Essere: una riflessività e una mediatezza che non hanno bisogno di un soggetto riflettente. Ma, vedremo, questa riflessività che Merleau-Ponty cerca nell'Essere sarà il suo stesso limite: in quanto riflesso, l'Essere rimanderà inevitabilmente alla dimensione del soggetto, ricreando quella scissione tra soggetto e oggetto per superare la quale era stato concepito.

## 1.2 Il mondo silenzioso

All'inizio della sua speculazione filosofica, la tentazione principale di Merleau-Ponty era di cercare il contatto con un immediato che fosse originario rispetto a qualsiasi mediatezza. «Ogni conoscenza ha le sue radici nella percezione», è questa la frase con la quale De Waelhens riassume la *Fenomenologia della percezione*. Ma questa frase potrebbe essere interpretata nel senso che «non si esce mai dall'immediato e esplicitarlo consiste semplicemente nel viverlo»<sup>4</sup>:

---

<sup>3</sup> VI, pag. 250/213.

<sup>4</sup> De Waelhens, *op. cit.*, pag. 386.

una tale asserzione entrerebbe ovviamente in contraddizione con l'impresa filosofica stessa.

Abbandonata questa tentazione nella sua espressione più semplice e diretta, Merleau-Ponty sembra continuare a fare delle concessioni a quel «mondo silenzioso» e irriflesso che sembrerebbe starci davanti. La prova di questa irrisolta ambiguità nel pensiero del filosofo francese si può rinvenire già nella scelta dei termini per designare l'Essere: bruto, selvaggio. È indicativo che, proprio per indicare un Essere che non si lasci appiattare sul piano di un'immediatezza che rischia di diventare oggettuale, si scelga di utilizzare dei termini che, innanzitutto, rimandano proprio a questa stessa immediatezza. L'Essere è definito 'selvaggio', nonostante la sua primordialità non consista in una spontaneità, bensì in una mancanza di controllabilità da parte di chi tenta di osservarlo. Ma il termine continua a rimandare ad una irriflessività. La verità è che Merleau-Ponty tenta in questo modo di risolvere un doppio problema: da una parte quello dell'opposizione soggetto-oggetto, ma dall'altra quello dell'originarietà. Merleau-Ponty vorrebbe trovare qualcosa di primitivo, originario: è questo che si vuole indicare utilizzando l'aggettivo «selvaggio», ma per farlo si finisce sempre per ammiccare proprio a quell'immediatezza che era questione di sorpassare.

D'altra parte, nonostante questo ammiccamento, la filosofia riporta tutto sul piano della riflessione e del linguaggio ed è Merleau-Ponty stesso ad accorgersene e a confessarlo; lo fa, ad esempio, in una nota a *Il visibile e l'invisibile* del febbraio del 1959, nella quale, tra l'altro, il filosofo schizza quella che sarebbe dovuta essere l'introduzione all'opera. Questa introduzione, guarda caso, sarebbe dovuta riguardare una storia dell'Essere, nella quale l'autore intendeva mostrare i vari «strati» che compongono l'Essere selvaggio. Riporto un passaggio:

Ci sarà dunque tutta una serie di strati dell'essere selvaggio. Si dovrà ricominciare più volte l'*Einfühlung*, il Cogito. –

P.e. descriverò a livello del corpo umano un pre-sapere; un pre-senso, un sapere silenzioso.

senso del percepito: la «grandezza» prima della misura, la grandezza fisionomica di un rettangolo p.e.

senso dell'altro percepito: *Einigung* delle mie percezioni di uno stesso uomo grazie a degli esistenziali che letteralmente non sono «percepiti» e che tuttavia operano nelle percezioni (Wolf)

senso della «vita percepita» (Michotte): ciò che fa sì che una apparenza si *animi* e divenga «reptazione» ecc.

Ma in seguito dovrò svelare un orizzonte non esplicito: quello

del linguaggio di cui mi servo per esprimere tutto ciò – E che ne codetermina il senso ultimo<sup>5</sup>

Mi pare che questo passaggio sia fortemente significativo e che una sua analisi approfondita possa chiarificare ciò che intendo continuando ad accennare ad una ‘ambiguità’ di Merleau-Ponty.

L’Essere selvaggio viene scomposto in strati: è evidente che lo scopo di questa scomposizione è trovare uno strato ‘primo’ rispetto agli altri; si vuole trovare proprio quel ‘sostrato’ che potrebbe garantire all’Essere una sostanzialità. La ricerca di questo strato primo, però, lungi dal potersi fondare su un’immediatezza, si appoggia su un reiterarsi del Cogito: è il Cogito stesso, infatti, che deve «ricominciare più volte» affinché questi strati vengano individuati. Merleau-Ponty inizia a questo punto un elenco di questi strati; si tratta di appunti, e non di un testo pronto alla pubblicazione, e l’elenco inizia con un «per esempio». D’altra parte l’esempio non è casuale: il primo livello è quello del corpo umano, ma di un corpo umano che ha a che fare con un ‘pre’, con un ‘prima’. Merleau-Ponty è alle prese qui con il tentativo di definizione dell’originario in quanto tale: il problema con cui ci si dibatte qui è il problema dell’inizio.

In un primo momento, dalla lettura ordinata di ciò che è scritto in questo passaggio, sembrerebbe che l’approccio merleau-pontyano fosse un ennesimo tentativo di ricercare l’origine nel pre-riflessivo. Quel ‘prima’ si riferisce, infatti, ad un prima del sapere, prima della parola, prima della riflessione. Il «per esempio» di Merleau-Ponty, messo al principio del suo elenco fa pensare che il filosofo stia ricadendo nell’errore della *Fenomenologia della percezione*. Anche il secondo elemento dell’elenco sembrerebbe accreditare questa ipotesi, parlando di una grandezza che non sia linguistica, che venga prima di una misurazione: di una grandezza, quindi, immediata.

Diversamente, per quel che concerne il terzo e il quarto punto, che lasciano intravedere un intreccio tra quel prima, che caratterizza l’originario in quanto immediato, ed un necessario dopo: un invisibile che apre alla possibilità del visibile. Merleau-Ponty sembra qui indicare la necessità di una terza via, intermedia allo iato tra riflessione e immediatezza: l’inizio viene messo in scacco perché il ‘prima’ a cui esso tenta di far riferimento sfugge verso un dopo senza il quale nessun prima ha senso; il pre del pre-sapere rimanda *immediatamente* ad una mediatezza, ad un linguaggio.

E così arriviamo alla dichiarazione finale di Merleau-Ponty che, a ben vedere, è proprio quell’inizio che stavamo cercando: l’«orizzonte non esplicito» di cui si parla è forse proprio quello strato iniziale che era questione di

---

<sup>5</sup> VI, pp. 232/195-196.

individuare; l'orizzonte, che garantisce il senso di questa ricerca e che ne fa quindi da sostrato, è proprio la mediatezza riflessa del linguaggio.

L'inizio e l'originarietà assumono uno statuto diverso da quello tradizionale: il punto di partenza al quale ammiccano non è assoluto, non è slegato da ciò che segue. Il punto di partenza viene a coincidere con il punto di arrivo, l'immediatezza ricercata viene a corrispondere con la mediatezza che, lungi dall'essere derivata, si ripropone in tutta la sua originarietà.

È quello che Merleau-Ponty afferma anche in un altro passo de *Il visibile e l'invisibile*, più strutturato e completo, e cioè alla fine del capitolo intitolato *Interrogazione e dialettica*:

La filosofia chiede alla nostra esperienza del mondo che cos'è il mondo prima di essere cosa di cui si parla [...] Essa pone tale domanda alla nostra vita muta, si rivolge a quella mescolanza del mondo e di noi che precede la riflessione [...] Ma, d'altro canto, ciò che trova ritornando così alle origini, la filosofia lo dice.<sup>6</sup>

In questa constatazione si può individuare quell'abbandono del «cogito tacito» che Merleau-Ponty dichiara apertamente in una nota a *Il visibile e l'invisibile*.<sup>7</sup> Se c'è un mondo del silenzio esso è inscindibile dal mondo del linguaggio, il silenzio è intrecciato con la parola e non può essere pensato senza di essa: si potrebbe dire, parafrasando un'altra nota de *Il visibile e l'invisibile*, è necessario ritrovare non tanto il silenzio, impresa in sé impossibile e soprattutto assurda filosoficamente, ma il silenzio del nostro linguaggio; questa sarà la prima «passività dell'attività».

### 1.3 Essere e riflessione

A questo punto si pone un problema terminologico di fondamentale importanza: è necessario distinguere tra l'uso del termine 'linguaggio'<sup>8</sup> e quello del termine 'riflessione'. Innanzitutto bisogna sottolineare che Merleau-Ponty tende a parlare sempre di 'linguaggio' quando intende far riferimento alla mediatezza che caratterizza l'Essere. Questa tendenza si acuisce specialmente dopo la *Fenomenologia della percezione*. Il motivo che induce il nostro

---

<sup>6</sup> VI, pag. 138-139/122.

<sup>7</sup> Cfr. VI, pag. 224/188.

<sup>8</sup> L'esposizione delle problematiche tema di questo paragrafo è costitutivamente incompleta: gli stessi argomenti verranno ripresi nel secondo capitolo della parte III dove affronterò il tema dell'espressione e approfondirò quindi la problematica del linguaggio in modo più esauriente. Quello che interessa qui è soprattutto mostrare il movimento riflessivo che caratterizza l'idea di Essere di Merleau-Ponty.



autore ad adottare una tale terminologia risulta evidente se si tengono presenti le autocritiche del filosofo all'idea di «cogito tacito» proposta nella sua opera del 1945: parlare di «cogito tacito» è impossibile proprio perché rimanda all'idea di una coscienza costituente. Per trovare una mediatezza che non necessariamente implichi una coscienza costituente sembrerebbe necessario rinunciare al concetto di riflessione. E così questa mediatezza viene affidata alla struttura del linguaggio.

In questo modo tutta la problematica riguardante il rapporto tra riflesso e irriflesso viene riportata all'intreccio di linguaggio e silenzio che sembra più facile da gestire anche perché i due termini sono meno opponibili. Ciò è dovuto ad una certa ambiguità della struttura concettuale del linguaggio: esso può essere inteso come parola – e in questo caso risulta evidente l'opposizione al silenzio –, ma anche, in modo più esteso, come espressione – o, al più, come espressione strutturata –; in questo secondo caso sembra chiaramente individuabile un'insieme intersezione tra linguaggio e silenzio, riempito da tutte quelle espressioni che non sono necessariamente da riportare a strutture concettuali tipiche del discorso. L'operazione di Merleau-Ponty sembra spesso essere questa: ne è un esempio il suo continuo ricorso alla pittura, per l'appunto un'espressione «muta». Ma se l'operazione di Merleau-Ponty nel gestire l'intreccio tra mediatezza e immediatezza fosse semplicemente questa sarebbe troppo facile obiettare che anche la pittura si fonda su concetti che la strutturano in quanto tecnica; la pittura potrebbe essere pensata esclusivamente come mediatezza in senso tradizionale.

A ben vedere, però, la struttura elaborata da Merleau-Ponty è più complessa. È per questo che ritengo preferibile analizzare il rapporto dell'Essere non tanto con il linguaggio, quanto con la riflessione, permettendomi di utilizzare un termine che non è, in questo senso, strettamente merleau-pontyano. Le categorie in gioco nel discorso di Merleau-Ponty, infatti, e tutto il lavoro da lui effettuato sulle problematiche legate al rapporto tra mediatezza e immediatezza, spingono ad interpretare la sua proposta non solo come una ridefinizione del rapporto tra linguaggio e silenzio, ma piuttosto come un ripensamento più ampio dei più complessi concetti di mediatezza e di riflessione.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Mi sembra che ciò che potrebbe risultare maggiormente interessante sarebbe proprio una risemantizzazione del concetto di riflessione in modo tale che esso non ricada nei problemi che pare inizialmente comportare e cioè in primo luogo nella perdita di quell'originarietà che nell'opera di Merleau-Ponty è sempre questione di reperire. Credo di poter affermare che è proprio una tale risemantizzazione, e non solo la proposta di una categoria intermedia al linguaggio e al silenzio, che si può reperire tra le righe incompiute de *Il visibile e l'invisibile*. In quest'opera, infatti, Merleau-Ponty utilizza proprio il termine 'riflessione', proponendo categorie ad esso alternative come quella di 'superriflessione', iniziando proprio un lavoro di risemantizzazione del concetto in questione. Lavoro che

Torniamo ancora una volta a quell'Essere selvaggio che sembra essere il concetto fondamentale dell'ultima proposta teorica di Merleau-Ponty: ho mostrato nelle pagine precedenti che l'aggettivo che lo definisce non vuole e non può appiattirlo su una dimensione di immediatezza. Il cammino teorico del filosofo è, su questo punto, alquanto complesso e mi sembra proficuo ridisegnarlo. In primo luogo: l'Essere è selvaggio perché non si lascia guardare; ma questa sua renitenza agli sguardi che tentano di abbracciarlo dall'alto è dovuta proprio al fatto che esso sta sullo stesso piano di quelli che cercano di guardarlo, costituisce con essi la stessa carne. Ora, potrebbe sembrare che questo trovarsi su un unico orizzonte sia la causa di una mancata trascendenza dell'Essere: si potrebbe credere che in questo modo Merleau-Ponty rinunci alla differenza ontologica,<sup>10</sup> ma a ben vedere non è così. La trascendenza dell'Essere è garantita proprio dal suo inglobare nel suo stesso piano tutti gli essenti, in quella massiccia adesione all'Essere che è la carne:<sup>11</sup> è proprio questa la ragione per cui esso sfugge all'osservatore, proprio per questo non può essere guardato.

È a partire da questa struttura che Merleau-Ponty determina e sviluppa quella riflessività propria dell'Essere, quella sua «linguisticità», dove «linguistico» non può significare semplicemente «inerente al linguaggio»,<sup>12</sup> ma, più generalmente, «mediato», riflesso.<sup>13</sup> Infatti, se da una parte, l'originarietà

---

resta incompiuto per la morte prematura dell'autore e che, proprio per questo, mi sembra valga la pena di portare avanti andando a cercare quell'«impensato» di Merleau-Ponty di cui parla Lisciani Petrini facendo eco a quell'«impensato di Husserl» a cui lo stesso filosofo francese accenna.

<sup>10</sup>Si pone ancora una volta il problema del rapporto tra Merleau-Ponty e Heidegger. Sicuramente Merleau-Ponty ha letto Heidegger con maggior interesse e attenzione tra la *Fenomenologia della percezione* e *Il visibile e l'invisibile*, ciò che consente di spiegare una sua più evidente consapevolezza di vicinanza all'autore tedesco nelle sue ultime opere. Sulla posizione di Merleau-Ponty rispetto alla tematica della differenza ontologica cfr. Mancini, *op. cit.*

<sup>11</sup>VI, pag. 324/281. La differenza ontologica è pensata in questa nota de *Il visibile e l'invisibile* proprio come la possibilità di differenziazione all'interno della carne. In questo senso è giocata piuttosto 'lateralmente' che verticalmente. Ma questo implicherebbe che non vi sia differenza tra lo scarto tra gli enti e quello fra Essere e enti. Anche a questo proposito la posizione di Merleau-Ponty non risulta del tutto chiara.

<sup>12</sup>In questo senso vanno alcune note de *Il visibile e l'invisibile* in cui Merleau-Ponty parla di «significations non languagières de l'Être». Ciò che qui non è linguistico è riferito in particolare alla percezione che è però, come ho mostrato, già nella *Fenomenologia della percezione* legata ad una dimensione di mediatezza. Cfr. VI, pag. 225/189.

<sup>13</sup>È il caso qui di iniziare a fare chiarezza sui termini 'mediato' e 'riflesso', anche se, una determinazione più esatta di questi due concetti sarà oggetto del seguito di questo lavoro. Indendiamo inizialmente per mediatezza una semplice struttura in cui vi sia un medio interposto tra due elementi, medio che garantisce il contatto tra il primo e il secondo. Bisogna sottolineare che il primo e il secondo elemento possono essere la stessa cosa, nel

dell'Essere sembrerebbe implicare una sua immediatezza, dato che qualsiasi mediatezza rischierebbe di farlo divenire un derivato del suo osservatore, il trovarsi sullo stesso piano di qualsiasi ente fa sì che nessun atto di riflessione ad esso esterna possa toccare l'Essere. Ciò significa che la riflessività dell'Essere si fonda su un'autoriflessione. Quando Merleau-Ponty afferma, dunque, che l'Essere ha bisogno di creazione (deve essere mediato da una riflessività che lo renda in qualche moto trattabile filosoficamente), questa creazione altro non può essere che un'autocreazione.

In altre parole: non solo non c'è nessun soggetto che rifletta l'Essere, ma, di più, qualsiasi riflessione sarà la riflessione autoprodotta dell'Essere, una riflessione che riflette se stessa. In questo modo l'originarietà è garantita proprio perché ciò che vi è di più originario è la riflessione stessa.<sup>14</sup> E in questa mediatezza originaria sta la possibilità di pensare quel silenzio dell'Essere, quel mondo silenzioso che è tentativo di tutta l'opera merleau-pontyana di interrogare.

Questo silenzio viene ricercato da Merleau-Ponty in particolare nell'analisi della pittura che massimamente sembra essere qualcosa di mediato e al contempo di muto. La pittura incarna, infatti, per il filosofo, il «mondo primordiale» e silenzioso<sup>15</sup>: ciò di cui si fa esperienza nella pittura – e in quella moderna più che in quella classica<sup>16</sup> – è qualcosa di più reale del reale, è lo svelarsi del mondo primordiale. Afferma ne *L'occhio e lo spirito*:

In questo circuito [tra visione e Essere], nessuna rottura, impossibile dire che qui finisce la natura ed inizia l'uomo o l'espressione. È, quindi, l'Essere muto stesso che viene a manifestare il suo proprio

---

qual caso siamo di fronte ad un ripiegamento. La riflessione è una categoria più complessa, caratterizzata da una certa mediatezza. Ma le implicazioni legate al concetto di riflessione sono più ampie e rimandano ad esempio ad altre categorie come quella di linguaggio o di concetto ecc.

<sup>14</sup>Resta da vedere che cosa sia questa originarietà. A mio parere su questo punto il pensiero di Merleau-Ponty non ci fornisce, forse a causa dell'incompletezza della sua opera, suggerimenti illuminanti. È infatti dubbio che un'originarietà mediata possa reggere adeguatamente, senza una risemantizzazione del concetto di inizio, il compito che Merleau-Ponty sembra affidarle. In altre parole: come evitare l'obiezione che potrebbe essere mossa ad una tale impostazione, secondo la quale ad ogni originarietà riflessa si può anteporre un'immediatezza da cui essa derivi? Merleau-Ponty sembra spesso concedere qualcosa a questa ipotesi e cerca, evidentemente, di rispondere invocando quel chiasma tra mediato e immediato che è la carne; ma d'altra parte, anche nel chiasma, la mediatezza deve essere anteriore ad ogni immediatezza, pena il rischio della fine di ogni filosofia. E d'altra parte questa anteriorità del mediato viene più volte ribadita da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* proprio per evitare di ricadere nei problemi tipici della *Fenomenologia della percezione*.

<sup>15</sup>Cfr. Barbaras, *op. cit.* pp. 87-88.

<sup>16</sup>Cfr. Carbone, *op. cit.*, pag. 25.

senso. Ecco perché il dilemma della figurazione e della non-figurazione è posto male: è vero contemporaneamente e senza contraddizione che nessuna uva è mai stata quello che è nella pittura più figurativa, e che nessuna pittura, persino astratta, può eludere l'Essere, che l'uva del Caravaggio è l'uva stessa.<sup>17</sup>

Mondo primordiale, Essere muto, ed espressione artistica vengono a coincidere, incrociandosi in un unico nodo. Ma il silenzio che caratterizza l'Essere, in questo modo, si manifesta nella sua mediatezza e nella sua riflessività. Riflessività che non deriva dalla riflessione *di* qualcuno: «è l'Essere stesso che viene a manifestare il suo senso»; ma lo manifesta autoriflettendosi, in una struttura che non è propriamente linguistica soltanto perché è silenziosa. Ma lo è in quanto la pittura è linguaggio, è codice, e presuppone dunque un ripiegamento, seppure esso non provenga da un artista nel ruolo di coscienza costituente, bensì dal movimento mediato dell'Essere stesso.

È ancora la struttura propria di quella «*petite phrase*» musicale pre-linguistica e sensibile, eppure riflessa.<sup>18</sup> È la stessa struttura di mediatezza dell'Essere che viene analizzata in una nota a *Il visibile e l'invisibile* del febbraio del 1959, in cui Merleau-Ponty analizza il senso del *Wesen*, mostrando come l'Essere si sottragga ad ogni posizione da parte di un soggetto: e in questo sta la sua originarietà e la sua trascendenza. Ma questo suo sottrarsi non è dovuto alla sua immediatezza, bensì proprio al suo ripiegarsi su se stesso per rispondere alla domanda: *was?* L'essere rosa della rosa non è la rosa vista da un soggetto, ma la roseità stessa della rosa, che altro non è che il movimento riflessivo per cui la rosa stessa si fa rosa, è «la roseità che si estende attraverso la rosa»<sup>19</sup>. In questo modo si recupera quella dimensione riflessiva, o meglio, autoriflessiva, dell'Essere che annulla lo scarto tra fatto ed essenza: i due vengono riuniti in un solo orizzonte. Questa particolare riflessività, svincolata da ogni soggetto riflettente, questa riflessività pura è l'Essere stesso.

Il *Wesen* del tavolo  $\neq$  un essere in sé, in cui gli elementi si disporrebbero  $\neq$  un essere per sé, una Sinossi = ciò che in essa «tavolifica», ciò che fa sì che il tavolo sia tavolo.<sup>20</sup>

L'Essere non è, quindi, un qualcosa di pre-riflessivo che semplicemente si dà, è un qualcosa che si fa ritornando su se stesso, il tavolo è tavolo perché

---

<sup>17</sup> *L'occhio e lo spirito*, pp. 86-87.

<sup>18</sup> Cfr. Carbone, *Nature et logos*. «*Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?*», «Chiasmi International», n. 2, 2000, pp.261-280.

<sup>19</sup> VI, pag. 228-229/192.

<sup>20</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pag. 192.

ha in sé una valenza verbale che gli è data proprio dal fatto che è: e questa valenza verbale è un ripiegamento riflessivo, ciò che «tavolifica», un medio di se stesso, un'uscita da sé per essere sé.

## 1.4 Ritorno al soggetto

Con questa idea di Essere mi sembra si raggiunga il livello di più alta originalità della proposta merleau-pontyana: in essa si condensano tutti i risultati ottenuti nell'elaborazione del concetto di carne, grazie ad essa si comprende l'intrinseca possibilità di quel pensiero del dentro che dovrebbe essere il motore di una nuova ontologia. Questo nuovo Essere riesce, secondo Merleau-Ponty, a superare le opposizioni di per sé e in sé, di soggetto e oggetto, di riflesso e irriflesso.

È giunto dunque il momento di interrogare più a fondo la proposta merleau-pontyana per vedere se effettivamente essa arriva a raggiungere i risultati che vorrebbe. Lo farò sapendo di parlare ad un interlocutore che non solo non può più rispondere, ma ha anche lasciato aperto il suo discorso, carico di promesse e di aspettative. Lo farò cercando di essergli fedele nella sua idea di interpretazione e lettura degli autori, quella che dichiarava adottare nei confronti del suo più grande maestro, Husserl<sup>21</sup>: lo farò, dunque parafrasando la sua affermazione; «quando Husserl giunge al termine della sua vita c'è un non-pensato di Husserl, che è interamente suo, e che però mette capo a qualcosa d'altro»<sup>22</sup>. Cercherò quindi di pensare questo impensato di Merleau-Ponty come lui ha fatto per quello di Husserl.

In primo luogo sarà necessario analizzare dove risieda questo impensato; la filosofia di Merleau-Ponty è ricca di ambiguità e di fenditure, ma quello che mi pare più interessante è porre il mio dito là dove si trova l'ultima piega del suo pensiero: e cioè, appunto, la sua idea di Essere. In rapporto a questa idea mi sembra di poter individuare alcuni problemi che essa pone: innanzitutto il ruolo che il soggetto assume in questa nuova ontologia, poi il ruolo che l'Essere assume nel chiasma, e infine come sia possibile pensare l'alterità nell'Essere. Sarà l'obiettivo, rispettivamente, di questo e dei prossimi due paragrafi addentrarsi nei nodi critici di queste tre problematiche.

In secondo luogo mi sembra necessario tentare di colmare le fenditure di questo impensato con un nuovo pensare che provenga dall'incrocio di molti altri impensati, da molte altre fenditure. Riempire un vuoto con un vuoto più profondo sarà il compito di chi si trovi, come il filosofo, al crocevia di pensieri che non sono suoi. In questo crocevia il filosofo, o forse il suo corpo, non può

---

<sup>21</sup>Cfr. *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*.

<sup>22</sup>*S*, pag. 202/212.

far altro che scrivere. Scrivere fino a che non crederà di aver dimenticato tutte le strade che lo circondano, fino a che non si sentirà solo, fino a che non crederà di pensare il suo pensiero: ma in questo stesso momento si renderà conto di trovarsi ad un altro crocevia, e di aver ancora una volta perso quell'aggettivo possessivo che avrebbe voluto riferire al pensiero. In questa scrittura si potrà forse mostrare la radicalità di una riflessione che si costruisce da sola e che il corpo non fa altro che scrivere.

Veniamo dunque al primo problema di cui accennavo: se uno degli obiettivi fondamentali che Merleau-Ponty si poneva fin dall'inizio del suo lavoro era quello di superare l'opposizione soggetto-oggetto, sembra necessario domandarsi fino a che punto la soggettività che egli criticava come punto debole persino della fenomenologia sia stata realmente abbandonata ne *Il visibile e l'invisibile*. Vi sono infatti alcuni interpreti, e tra tutti Lawlor, che ritengono incompiuto e non sufficientemente radicale sotto questo aspetto il pensiero merleau-pontyano. Lawlor sostiene<sup>23</sup> che vi sia ne *Il visibile e l'invisibile* una tendenza soggettivistica, per quanto essa risulti, di fatto, indimostrabile.

Penso di poter avvallare l'ipotesi di Lawlor ricorrendo fondamentalmente a due argomenti: uno di carattere più prettamente linguistico, e l'altro legato piuttosto al rapporto che si viene ad instaurare tra Essere e soggettività in una concezione dell'Essere come quella portata avanti dal Merleau-Ponty de *Il visibile e l'invisibile*.

In primo luogo: mi pare che la terminologia ed il linguaggio utilizzati da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* siano ancora troppo legati alla fenomenologia per riuscire ad abbandonare del tutto il concetto di soggetto. Il primo passo da effettuare, l'inizio della filosofia, sarà l'inizio del pensare da parte di un soggetto, un inizio che, per quanto Merleau-Ponty cerchi di negarlo, sarà sempre del tipo dell'autoriflessione della coscienza costituente. Merleau-Ponty non sembra intravedere un altro modo possibile di 'iniziare' a fare filosofia; in altre parole quell'attività a cui ogni passività sembra essere posteriore, non si riesce a demandarla interamente a quell'Essere selvaggio che, nella carne, dovrebbe essere il superamento di ogni opposizione tra in sé e per sé. È quello che il filosofo sembra confessare in una delle prime note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*:

Nessuna forma d'essere può essere posta senza riferimento alla soggettività, [...] il corpo ha una *Gegenseite* di coscienza[...]. [...]

In linea di principio solamente in seguito sarò in grado di definire un'ontologia e di definire la filosofia. L'ontologia sarebbe l'elaborazione di nozioni che devono sostituire quella di soggettività trascendentale,

---

<sup>23</sup>Cfr. ad esempio *The end of ontology: interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze*, in «Chiasmi International» n. 1, pp. 233-252.

quelle di soggetto, oggetto, senso – la definizione della filosofia comporterebbe una delucidazione dell'espressione filosofica stessa (dunque una presa di coscienza del procedimento impiegato, prima, «ingenuamente», come se la filosofia si limitasse a riflettere ciò che è) in quanto scienza della pre-scienza, in quanto espressione di ciò che è prima dell'espressione *e che la sostiene da tergo* –<sup>24</sup>

L'impressione che si ha leggendo queste parole è che Merleau-Ponty non sia ancora giunto a trovare un linguaggio che lo faccia uscire dall'approccio fenomenologico. Certamente si può immaginare che il linguaggio delle note non sarebbe stato quello del testo compiuto, e siamo quindi qui davanti a tutto il peso di un pensiero che lascia tanto più all'impensato quanto più resta interrotto, stroncato. In ogni caso il filosofo francese non sembra intravedere nessun'altra possibilità di iniziare il filosofare se non quella di pensare il cominciamento del rapporto al mondo come rapporto tra un soggetto ed un oggetto. Prima di arrivare ad un Essere che vada al di là dell'opposizione tra in sé e per sé è necessario porlo dal punto di vista di una coscienza costituente. Poi questo primo approccio verrà superato e abbandonato: ma come far sì che esso non resti fondante?

La filosofia sembra obbligata a tenere conto di quel suo acchito soggettivistico dato semplicemente dal fatto che, in prima istanza, il filosofo deve fare i conti con un «ego cogito». Soltanto dopo questo pensare in prima persona del soggetto si può abordarne un'ontologia che cerchi di mutare le categorie, di abbandonare quei concetti strutturali che, però, sono quelli che la hanno formata. E anche a livello ontologico la filosofia dovrà «prendere coscienza». È come se qui Merleau-Ponty cercasse di sostituire la filosofia al filosofo, ma anche la filosofia si trova a fare i conti con quel pensare che sembra averla pensata.

E ancora, nella nota successiva a quella citata, Merleau-Ponty parla di un lato «spirituale» del corpo, affermando che «la vita del corpo umano non può essere descritta senza che esso divenga corpo psicofisico»<sup>25</sup>. Il problema è ancora quello dell'inizio della filosofia e del suo statuto: pur ammettendo di voler parlare di una carne nella quale si intreccino a chiasma ogni soggetto ed ogni oggetto, ci si trova davanti al problema di 'chi' ne debba parlare. Questo 'chi' sarà quel «lato spirituale» del corpo, che a ben vedere altro non è che la sua soggettività, il suo essere un io pensante. E non bastano ad uscire da questa *impasse* le aggiunte di Merleau-Ponty: «Cartesio, – ma rimanendo nel composto di anima e corpo». All'interno di questo composto il chiasma sembra successivo alla posizione dell'Essere da parte di una coscienza costi-

---

<sup>24</sup> VI, pp. 220-221/184-185.

<sup>25</sup> VI, pag. 222/186

tuate: lo spirito resta anteriore al corpo proprio perché la sua originarietà è necessaria all'inizio del filosofare.

Ma si può andare ancora più avanti. Lo stadio successivo a questo primo, legato ancora al soggetto, dovrebbe essere quello della descrizione di una *Lebenswelt* in cui il chiasma si realizzi e in cui, quindi, il concetto di soggetto cada intrecciandosi nella carne con l'Essere selvaggio. Ma anche la *Lebenswelt* è «soggettiva»<sup>26</sup>. Questa affermazione sembra quasi essere un *lapsus* di Merleau-Ponty che pare dimenticare il suo lavoro relativo al differenziarsi dimensionale proprio dei termini che si intrecciano nella carne. Questa differenziazione non pare essere sufficiente per rendere conto della storicità della *Lebenswelt*, per giustificare la quale viene dunque, nuovamente, utilizzato il termine 'soggettività'.

Ecco dunque individuate due prime debolezze del suo pensiero dichiarate dallo stesso Merleau-Ponty: una prima relativa al problema dell'inizio ed alla possibilità di pensare l'originarietà come riferentesi esclusivamente a quel movimento autoriflessivo dell'Essere selvaggio che ho descritto nelle pagine precedenti; una seconda relativa alla difficoltà di pensare la molteplicità, nell'unità della carne, dopo aver abbandonato quella soggettività basata sul tempo tipica della *Fenomenologia della percezione*. Questi due nodi problematici si manifestano fondamentalmente in un linguaggio che non riesce del tutto nell'intento di farsi altro rispetto a quello inaugurato dalla filosofia cartesiana e sviluppato fino nella fenomenologia di Husserl.

Ma andiamo avanti: oltre che questo livello che si pone sul piano del linguaggio, ve n'è un altro che porta a pensare non del tutto compiuto il cammino che avrebbe dovuto portare Merleau-Ponty a liberarsi dal legame con la nozione di soggettività con la quale polemizza; domandiamoci infatti: l'idea di Essere così come sviluppata ne *Il visibile e l'invisibile* è veramente libera da quelle strutture che caratterizzano l'innescarsi del rapporto soggetto-oggetto? Lo stesso Merleau-Ponty pare non esserne del tutto convinto. In un saggio pubblicato in *Segni*, intitolato *Ovunque e in nessun luogo*<sup>27</sup> afferma:

Perfino il filosofo che oggi rimpiange Parmenide e vorrebbe restituirci i nostri rapporti con l'Essere quali erano prima dell'autocoscienza, deve proprio all'autocoscienza il suo senso e il suo gusto dell'ontologia primordiale. La soggettività è uno di quei pensieri che non si possono elidere, anche e soprattutto se li si supera.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup>Cfr. *VI*, pag. 239/202.

<sup>27</sup>Cfr. *Segni*, pp. 170-210. La prima parte del saggio costituiva l'introduzione ad un testo collettivo curato da Merleau-Ponty dal titolo *Les philosophes célèbres* del 1956; le altre cinque parti erano le introduzioni di altrettanti capitoli del libro.

<sup>28</sup>*Segni*, pag. 204.



In un primo momento si potrebbe essere tentati di interpretare questo passaggio sulla stessa linea del passo citato prima: e cioè prima di ogni ontologia è necessario accettare un rapporto con il mondo che è quello di un soggetto. Ma, a mio avviso c'è qui qualcosa di più. È l'Essere stesso che implica la necessità del soggetto, e cercherò di mostrare il perché ricorrendo ad un'analisi che Levinas fa dell'ontologia e del suo necessario rapporto con il primato del Medesimo sull'Altro.

Afferma Levinas<sup>29</sup> che ogni interrogazione sull'Essere trova la sua possibilità nel fatto che si postula, in primo luogo, un rapporto di comprensione dell'Essere da parte di un ente. In altre parole ogni ontologia si deve basare sull'assunto che l'uomo, come il *Dasein* heideggeriano, sia l'ente per il quale nella domanda sull'Essere ne va della sua stessa esistenza.

L'Essere chiama il soggetto, l'Essere è perché vi è un soggetto che sta con lui in un rapporto di comprensione. Ora Merleau-Ponty sembra, in certa misura sfuggire a questa critica, ma, a mio avviso il suo pensare non è abbastanza radicale da evitarla del tutto. Infatti l'Essere di Merleau-Ponty sembra non aver bisogno di essere pensato, perché la sua riflessività è un'autoriflessività. In questo senso è l'ente che, in un certo modo, deve essere «compreso» dall'Essere, e non *vice versa*.

Ma il problema si ripropone ad un altro livello: come giustificare, in questo modo, l'unità dell'Essere? Non dando spazio ad un soggetto costituente l'Essere dovrebbe sgretolarsi per divenire l'Essere tavolificante del tavolo, l'Essere roseificante della rosa, l'Essere pietrificante della pietra, e così all'infinito. Eppure l'Essere merleau-pontyano è uno. E per giustificare questa unità Merleau-Ponty ritrova il soggetto, dal quale proviene il «senso» e il «gusto» per l'ontologia primordiale, visto che tale ontologia ha, per l'appunto, come suo primo assunto, quello dell'unità indissolubile dell'Essere.

Su questo punto il primo problema riscontrabile nell'analisi del pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty, quello relativo ad un rischio di ritorno al soggetto, si intreccia con il secondo, e cioè il ruolo che l'Essere, in quanto unità indissolubile, assume nel chiasma dove dovrebbe essere al contempo parte e tutto, concretizzando quell'idea merleau-pontyana di «parte totale» che è fulcro della sua nozione di carne.

## 1.5 Il chiasma nell'Essere

Ci troviamo qui a fare i conti con un'evidente inversione della struttura del chiasma: si passa da una concezione per la quale, all'interno dell'unità mas-

---

<sup>29</sup>Mi riferisco in particolare ad un passaggio di *Transcendence et auteur*, in *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994, pp. 72 e ss.

siccia della carne che è il chiasma, l'Essere gioca il ruolo di parte totale, a una in cui è la carne a divenire parte totale dell'Essere. Si deve ammettere che tale inversione è implicata direttamente dalla nozione di 'parte totale', ma mi pare che questa necessità e le sue derivazioni teoriche debbano essere messe a fuoco con attenzione per comprendere più a fondo se effettivamente l'idea di chiasma non viene cambiata da essa fino a perdere le sue peculiarità.

Mi sembra infatti che, nel momento in cui l'unità non è più quella dinamica e «virtuale» della carne, ma diventa l'unità totale dell'Essere, si rischi di perdere quella vitalità dell'intreccio tipica del chiasma, e con essa qualsiasi possibilità di pensare altrimenti il rapporto tra soggetto e oggetto. In altre parole, se tutto deve adeguarsi ad un orizzonte indifferenziato, perché unico e totale, di Essere, dove ricercare la possibilità dei reciproci rimandi tra corpo e Essere, tra linguaggio e silenzio, tra visibile e invisibile? Essi non rischiano di venir pietrificati nell'aderenza massiccia al piano dell'Essere? E, in questo modo, non si rischia, in più, che anche la differenza ontologica cada lasciando il posto ad un'unità che troppo facilmente finirebbe per essere identificata con quella di uno Spirito assoluto di hegeliana memoria?

In una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* del 4 giugno 1959 è proprio questa la preoccupazione di Merleau-Ponty, che cerca di stabilire la differenza tra il suo pensiero e quello hegeliano, tra il suo Essere e lo Spirito assoluto:

L'espressione di Hegel: *an sich oder für uns* = c'è un pensiero (il pensiero riflessivo) che, appunto perché vorrebbe cogliere immediatamente la cosa in sé, ricade sulla soggettività – E che, viceversa, poiché è assillato dall'essere per noi, non lo coglie, e coglie solo la cosa «in sé», come significato.

La vera filosofia = cogliere ciò che fa sì che l'uscire da sé sia rientrare in sé e viceversa.

Cogliere questo chiasma, questo rivolgimento. Ecco lo spirito.<sup>30</sup>

Mi sembra che in questo passo Merleau-Ponty dimostri di ricadere proprio in quel problema da cui tentava di uscire. Cercherò di mostrarne la ragione.

L'obiettivo polemico di Merleau-Ponty è Hegel preso come rappresentante del pensiero riflessivo. La chiave di questo pensiero viene bene identificata da Merleau-Ponty nell'espressione con la quale Hegel trova una coesione tra l'in sé e il per noi, coesione che sola, come il filosofo tedesco mostra già dall'Introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito*, può permettere alla filosofia di essere scienza senza dover fare riferimento ad una «pre-scienza» da cui prendere le mosse. Il cammino della coscienza che la porterà a divenire

---

<sup>30</sup> VI, pp. 252-253/214-215.

autocoscienza, ragione e infine spirito consiste proprio nel riconoscere l'identità del per sé con il per noi. L'interpretazione che Merleau-Ponty, con gran parte dei filosofi francesi suoi contemporanei, dà di Hegel è quella che darà l'avvio al post-moderno: tale concezione ricade nella soggettività proprio nel momento in cui cerca di trovare la cosa in sé. In altri termini, Hegel cade nel rischio che egli stesso intravedeva nell'Introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito*: quello di non riuscire a raggiungere la cosa in sé a causa del fatto che essa viene mutata dal nostro semplice avvicinarlesi, perché questo avvicinamento è l'imposizione alla cosa di uno strumento strutturante; in termini levinassiani, la cosa perde la sua alterità perché essa viene violentata dal Medesimo che la riporta a sé appiattendola, privandola dell'alterità stessa della sua alterità.

D'altra parte, aggiunge Merleau-Ponty, anche il per noi viene mancato: poiché esso viene tematizzato si trasforma a sua volta in un in sé, ma un in sé toccato da un soggetto che lo coglie solo come un suo significato. Lo Spirito assoluto mancherebbe dunque del tutto il suo compito rischiando di divenire una semplice, tautologica, autoaffermazione di un soggetto solipsistico.

Come superare questa *impasse*? È chiaro che il nostro autore non può più sperare, come in parte nella *Fenomenologia della percezione*, di risolvere il problema appellandosi ad un mondo pre-riflessivo. La struttura teorica che egli usa è quella del chiasma: in poche parole Merleau-Ponty cerca di superare il nodo della concezione hegeliana abbandonando la nozione di «percorso», «cammino», che le è propria. Nel chiasma l'in sé e il per sé sono virtualmente la stessa cosa, il movimento di uscita da sé corrisponde, virtualmente, a quello di ritorno a sé.

Ma così facendo Merleau-Ponty cade in un doppio errore: non solo non riesce ad uscire dalla soggettività quasi-solipsistica che aveva di mira, ma incappa addirittura in un secondo problema, a cui ho già avuto modo di accennare: quello del continuo ripresentarsi di un'idea di prescienza dalla quale la filosofia del chiasma dovrebbe derivare. Merleau-Ponty sembra non rendersi conto che abbandonando l'idea di «cammino della coscienza» non solo non sfugge alla soggettività, ma ne duplica la potenza facendo sì che essa si presenti in un primo momento, come ho mostrato nel precedente paragrafo, in quanto unico modo di rapportarsi al mondo, e in un secondo momento come qualcosa di strutturalmente presente nell'uscita da sé e nel ritorno a sé che dovrebbero caratterizzare la struttura chiasmatica della carne.

In primo luogo, infatti, se non si accetta che vi sia un percorso, anch'esso «scientifico», che porta il per sé a prendere coscienza di se stesso in quanto in sé, si pone il problema: da dove ci viene il rapporto all'Essere? Qual è la sua origine? E Merleau-Ponty sembra, come abbiamo visto, non poter far altro che rispondere che, prima della filosofia che abbandona la scissione tra

soggetto e oggetto, ci deve essere uno stadio iniziale in cui il soggetto entra in rapporto con il mondo grazie al suo essere una coscienza costituente.

In secondo luogo: ammettendo che il chiasma sia l'unità di in sé e per sé e che l'Essere autoriflettentesi sia la chiave di questa unità, come non vedere che questo Essere è proprio il segno della dualità soggetto-oggetto? L'unità dell'Essere come insieme di in sé e per sé non può che derivare dalla struttura di uscita da sé e ritorno a sé tipica del soggetto: quell'unità deriva da una dualità che viene riportata ad uno grazie a questo movimento riflessivo. E che cos'è che garantisce questo movimento se non, appunto, lo Spirito assoluto, una volta che esso abbia riportato in sé tutte le espressioni della molteplicità? E così si deve interpretare l'ultima affermazione del passo riportato: «Ecco lo spirito»!

Questi problemi sono, appunto, quelli derivanti dall'inversione tra Essere e chiasma che intitola questo paragrafo: dall'Essere parte del chiasma si è passati ad un chiasma parte dell'Essere e in questo modo si è persa tutta quella dinamicità che caratterizzava la carne.

Eppure questa inversione è inevitabile ed è lo stesso Merleau-Ponty ad esplicitarla: l'Essere è l'orizzonte unico su cui tutto si confonde, l'Essere «avvolge gli enti». L'Essere è proprio quell'unità necessaria per pensare qualsiasi differenza; afferma il filosofo francese:

Ogni «senso» è un «mondo» *i.e.* assolutamente incomunicabile per gli altri sensi, e nondimeno costruisce un *qualcosa* che, per la sua struttura, *sbocca* immediatamente nel mondo degli altri sensi e forma con essi un sol Essere.<sup>31</sup>

Ma a che cosa siamo di fronte qui se non alla sintesi di un 'io penso'? L'Essere diventando non più il contenuto, bensì il contenitore del chiasma finisce per implicare quella che mi sembra pertinente chiamare una «privatizzazione dell'Essere», dove il genitivo acquista immediatamente il suo doppio valore di soggettivo e oggettivo.

In prima istanza, infatti, l'Essere è la struttura che si impadronisce di tutto ciò che le ruota intorno. Per la sua unità assoluta e per la sua onnipresenza finisce per riportare tutto a sé inglobando ogni cosa in una totalità che non sembra lasciare spazio a nessuna differenza. In questo senso il chiasma diventa una parte dell'Essere, e in ultima analisi, un suo possesso. L'Essere diventa un grande padrone sotto la cui egida ogni cosa finisce per diventare una proprietà privata.

Ma, a ben vedere, il genitivo soggettivo così descritto finisce presto per lasciare il posto al genitivo oggettivo che implica una conseguente distruzione

---

<sup>31</sup> VI, pag. 271/231.

della differenza ontologica. In questa unità che non lascia posto ad altro, l'Essere si trasforma in un onnipotente soggetto costituente che riporta a sé tutto ciò con cui viene in contatto grazie all'operazione di riflessione. In questo modo è l'Essere stesso che diviene proprietà privata di uno Spirito assoluto che lo pone per poi inghiottirlo.

## 1.6 La distruzione dell'alterità

Come viene pensata, in questo quadro, l'alterità? È chiaro che la descrizione che ho dato del concetto di Essere e delle sue implicazioni teoriche rende difficile la possibilità di pensare l'altro in modo radicale. D'altra parte la questione della differenza e dell'alterità è stata per Merleau-Ponty uno dei temi prediletti, a cui ha dedicato molto spazio nel suo lavoro.

In queste pagine intendo occuparmi del problema dell'Altro così come è stato sviluppato da Merleau-Ponty nelle sue ultime opere, e in particolare ne *Il visibile e l'invisibile*, tralasciando la trattazione dell'intersoggettività della *Fenomenologia della percezione*,<sup>32</sup> ancora molto vicina all'approccio husserliano e oltretutto non legata alle problematiche, di taglio squisitamente ontologico, affrontate in questo capitolo.

L'altro, ne *Il visibile e l'invisibile*, è abordato, evidentemente, a partire dal concetto di carne; è chiaro che l'alterità riposerà anch'essa nell'incrocio del chiasma e che il suo incontro si giocherà proprio in quella virtualità di unione tra visibile e invisibile, tra toccante e toccato. La dimensione dell'altro sarà, dunque, quella della lateralità, in polemica con quella frontalità tipica della conoscenza che finisce per non lasciar posto a niente di diverso dall'osservatore che riporta tutto a sé.

Infatti, ne *Il visibile e l'invisibile*, il tema dell'altro viene introdotto parlando dell'opposizione tra la filosofia della visione pura e la filosofia della carne. In polemica diretta con Cartesio, Merleau-Ponty afferma:

Per una filosofia che si installi nella visione pura, nel sorvolo del panorama, non può esserci incontro degli altri: infatti, lo sguardo domina, può dominare solo delle cose, e se cade su degli uomini, allora li trasforma in manichini che si muovono solo per mezzo di molle.<sup>33</sup>

Ancora una volta torna il tema del pensiero di sorvolo, che guarda come se si trovasse fuori dalle cose, non implicato in esse. Se nel caso del rapporto con le cose il pensiero di sorvolo si rivelava solamente superficiale, non

---

<sup>32</sup>Per un'analisi di questa tematica cfr. Barbaras, *op. cit.* pp. 37-58.

<sup>33</sup>VI, pag. 109/100.

cogliendo la loro più profonda essenza, nel caso degli uomini esso rischia di diventare violento, proprio perché vede cose e non uomini, vede macchine. E questa visione dall'alto porta necessariamente alla solitudine del solipsismo: «i luoghi alti attirano coloro che vogliono gettare sul mondo lo sguardo dell'aquila», l'aquila violenta, in cerca di cibo, e sola. L'altro è coimplicato, con noi, nel chiasma della carne, e per questo non è possibile nei suoi riguardi, nessuna distanziamento tematizzante: non si può 'guardare' l'altro, o almeno non si può farlo nel senso in cui si intende comunemente 'guardare'; la vista implicata nella visione dell'altro sarà sempre una vista coinvolta nell'intreccio tra visibile e invisibile.

L'altro mi sta accanto, vede con me, io e l'altro siamo sullo stesso piano, tutti e due implicati nel chiasma. E così il rapporto con l'altro si gioca all'insegna del chiasma toccante-toccato: come nell'esperienza che è quella della mano che tocca l'altra mano, l'altro è innanzitutto colui che mi vede, che mi tocca. Ma nel momento stesso in cui lo riconosco come toccante egli diventa toccato e io mi riconosco come toccante. In questa inversione i due poli non vengono mai a combaciare, la loro unione resta virtuale, sempre rimandata. Il toccante resta toccante e il toccato toccato, e quando si dà l'inversione io non sono mai toccante nel modo in cui lo è l'altro, ed egli non è mai toccato così come lo sono io. L'altro, in questo senso, non è un visibile, ma, appunto un invisibile, l'invisibile che, toccandomi, dà a me la mia stessa visibilità. In questo modo non c'è possibilità di pensare l'altro come un oggetto, proprio perché egli è innanzitutto colui che mi rende visibile: io sono fatto di altro.

Per Merleau-Ponty si può rendere ragione dell'alterità, come afferma in una nota de *Il visibile e l'invisibile* del novembre 1960,<sup>34</sup> da una «trasformazione del problema» dell'altro: esso non deve essere più considerato né come oggetto di conoscenza, né come «soggetto rivale di un soggetto». Infatti, nel chiasma non c'è più posto per la differenza tra soggetto e oggetto: il contatto, non solo con l'altro uomo, ma anche con le cose, non deriva più da «delle sintesi», ma «c'è un contatto con l'essere attraverso le sue modulazioni, o i suoi rilievi». In altre parole: io e l'altro siamo diversificazioni di un'unica adesione all'Essere. «L'altro è un rilievo come lo sono io», siamo entrambi parte del chiasma della carne.

Il tema dell'altro posto in questi termini sembra risolvere in modo originale i due problemi che da sempre sono legati al concetto di alterità: da una parte come è possibile che l'alterità non si riduca all'ipseità che la conosce o che, quantomeno, viene a contatto con essa; dall'altra come è possibile che vi sia uno scambio, un incontro vero tra me e qualcosa che è altro. Infat-

---

<sup>34</sup>Cfr. VI, pag. 322/280.

ti, in primo luogo, l'altro non può essere appiattito su di me che lo guardo perché di fatto io non posso guardarlo: lo sguardo, e anche il *mio* sguardo, ha origine nell'altro che per primo mi guarda.<sup>35</sup> In secondo luogo, il fatto di appartenere entrambi allo stesso orizzonte di Essere, giustifica il fatto che, la differenza non impedisca la comunicazione, che un incontro in qualche modo si dia, seppure all'insegna dello scarto.<sup>36</sup>

Ma il prezzo che Merleau-Ponty è costretto a pagare affinché questa sua concezione funzioni potrebbe risultare troppo alto e implicare una perdita di quella radicalità e profondità che caratterizzerebbero l'alterità. È ciò di cui è convinto Levinas che in due articoli raccolti ora in *Hors sujet*<sup>37</sup> critica aspramente la concezione merleau-pontyana dell'altro. L'idea levinassiana è che un'intersoggettività basata sull'intrecciarsi di toccante e toccato finisce per divenire anch'essa ridotta ad un rapporto di conoscenza: c'è una gnosi irriducibile del toccare che ripropone la situazione classica di opposizione tra soggetto e oggetto.

Mi pare che la critica levinassiana sia ulteriormente avvallata da un preciso uso terminologico merleau-pontyano che insiste a parlare di intersoggettività nei termini di rapporto 'io'-'altro'. Il pronome personale di prima persona non può non essere considerato costituente rispetto al termine 'altro'. L'alterità, per Merleau-Ponty, è sempre la mia alterità, e l'asimmetria dell'intreccio toccante-toccato non è la buona asimmetria di Levinas, bensì l'asimmetria di potere data dalla supremazia dell'io sull'altro. Asimmetria che, del resto, può essere a piacimento rivoltata se vista dal punto di vista dell'altro.

In altri termini i problemi che derivano dalla concezione merleau-pontyana dell'alterità sono due. In primo luogo resta troppo forte la supremazia del soggetto sull'altro. Questo fa sì che nel rapporto tra me e altro si crei uno spazio asimmetrico nel senso che sono sempre io a dominarlo, ne sono sempre io il metro: l'altro è sempre il mio altro. In secondo luogo, questa asimmetria non garantisce una trascendenza dell'altro: lo spazio tra me e l'altro è continuo dal momento che entrambi siamo parte dello stesso unico

---

<sup>35</sup>Bernet sostiene che su questo punto il pensiero dell'alterità di Merleau-Ponty si sia spinto più in là persino rispetto a Levinas: e l'originalità fondamentale di Merleau-Ponty sarebbe proprio il fatto di aver pensato in modo profondo la dipendenza del Medesimo nei confronti dell'Altro esplicitando la dipendenza corporea del primo rispetto al secondo. Cfr. R. Bernet, *The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan*, in «Chiasmi International» n. 1, pp. 105-120.

<sup>36</sup>È quello che nota P. Burke in *Il potere morale del volto del bambino*, in «Chiasmi International» n. 1. 137-152. Burke afferma che nel confronto tra la concezione dell'alterità di Levinas e di Merleau-Ponty, la seconda è da preferire proprio perché ammette una comunanza tra io e altro sulla quale fondare la possibilità dell'incontro.

<sup>37</sup>*Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987.

Essere. Questa comune appartenenza fa sì che, in ogni momento, l'altro possa divenire soggetto; l'altro è soltanto un *alter ego*, il che significa che la sua alterità è appiattita su di me e sul mio modo di conoscerla.



## Capitolo 2

# Frammentazione e metaontologia

### 2.1 Obiettivi di questo capitolo

Riassumendo il cammino finora percorso, si possono individuare tre problemi derivanti dalla concezione ontologica merleau-pontyana: in primo luogo una supremazia dell'Essere che finisce per ridurre tutto su un solo piano ontologico, in secondo luogo il continuo tornare della nozione di soggetto, in terzo luogo, derivante da queste due premesse, una profonda difficoltà nel pensare l'alterità.

D'altra parte la forte originalità delle idee merleau-pontyane farebbe sperare in risultati migliori. Si tratta dunque di pensare più radicalmente questa ontologia, di approfondirne i meccanismi per cercare di individuare in che modo se ne possano superare i limiti. In particolare, risulta evidente che i tre problemi di cui sopra derivano fundamentalmente dal fatto che l'Essere viene pensato come un'unità forte, e questo in linea con una tradizione filosofica millenaria. L'Essere è uno anche quando, come nel pensiero di Aristotele, «si dice in molti modi», perché questi molti modi si riferiscono a un'unità, sono *pros en*. È uno anche nelle ontologie regionali di Husserl che sono parti di un'ontologia generale. Da Parmenide in poi l'Essere è stato pensato come unità, e inoltre principio di unità: l'Essere è l'unità ultima.

Si tratta di comprendere se è possibile pensare l'Essere altrimenti<sup>1</sup>, abbandonando quell'unità che lo ha da sempre caratterizzato. Ma per iniziare questa operazione di ripensamento ci serve un punto di partenza, bisogna individuare un appiglio che sia il nostro principio, il nostro inizio e il nostro

---

<sup>1</sup>E non pensare l'altrimenti che Essere come ha voluto fare Levinas. Non si può pensare l'altrimenti che Essere senza uscire dalla filosofia e decretare la sua morte. Pensare l'Essere altrimenti consente, invece, di rimanere all'interno della tradizione greca, ma modificandola, facendo un lavoro di risemantizzazione dei suoi concetti.

cominciamento. Questo principio non potrà essere ricercato se non nella riflessività che caratterizza, originalmente, l'Essere merleau-pontyano. È quella riflessività che bisogna interrogare se si vuole comprendere che cosa sia l'Essere.

Da questa riflessività prenderà le mosse il presente capitolo; si tratterà, innanzitutto di tentare una risemantizzazione del concetto di riflessione che permetta poi un'analisi ed una risemantizzazione dell'Essere. Tutto questo verrà fatto tenendo presenti i contributi merleau-pontyani alla determinazione delle tematiche in questione. Analizzerò quindi in primo luogo che cosa significhi 'riflessione', anche in rapporto alle critiche che Merleau-Ponty rivolge a questo termine ne *Il visibile e l'invisibile*. Cercherò quindi di mostrare come e in che senso questo concetto possa essere considerato 'principio'. Analizzerò, poi, il rapporto tra il concetto di riflessione e quello di soggetto per vedere se è possibile, come sembrerebbe voler fare Merleau-Ponty, pensare una riflessione senza soggetto. In ultima istanza sarà necessario approfondire i rapporti tra riflessione, temporalità, e spazialità.

Giunti alla fine di questo primo percorso, sarà la volta di analizzare in che modo si configuri l'Essere riflesso in questo nuovo modo, secondo una riflessione risemantizzata. Che tipo di ontologia deriva da una riflessione nuova? Essa aprirà alla possibilità di una molteplicità ontologica irriducibile ad unità: l'Essere potrà venir pensato nella sua frammentazione e l'ontologia diventerà in questo modo «metaontologia».

Per pensare a fondo questa metaontologia sarà necessario confrontarla con una nozione assai vicina sviluppata da Merleau-Ponty: quella di infraontologia. E in questo modo il discorso si aprirà ad un'interrogazione sul ruolo che il discorso filosofico debba assumere in un quadro così ripensato: quale ruolo giocherà la filosofia nella metaontologia?

## 2.2 La riflessione come «principio molteplice»

La riflessione sembra essere la chiave di tutti i problemi che ruotano intorno all'ontologia merleau-pontyana. Ora però, bisogna tener presente che Merleau-Ponty ha tentato una critica ed una risemantizzazione della riflessione ne *Il visibile e l'invisibile*, in cui cercava di pensare una riflessione che rendesse conto della coappartenenza di percipiente e percepito alla stessa carne. Questo tentativo è restato però in sospeso e, abbiamo visto, molte sono le contraddizioni di Merleau-Ponty in proposito, in particolare in riferimento alla questione della preoriginarietà di qualcosa di muto e irriflesso rispetto all'ontologia.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Cfr. paragrafo 1.4, pag. 92.

D'altra parte la critica merleau-pontyana ad una certa forma di riflessione è sviluppata nella parte redatta de *Il visibile e l'invisibile*, cosa che aiuta particolarmente ad una sua ricostruzione chiara. Tenterò quindi di esporre questa critica e di assumerla nello sforzo di ricostruire positivamente il concetto criticato.

Innanzitutto, che cosa si intende per 'riflessione'? Merleau-Ponty ne parla in riferimento al problema della fede percettiva e dell'impossibilità di accettarla da un punto di vista ingenuo: il filosofo dovrà *riflettere*. La riflessione viene definita, in questo contesto<sup>3</sup>, come ciò grazie a cui «percepire e immaginare non sono più se non due modi di *pensare*»<sup>4</sup>; in altre parole, la riflessione è quella struttura che fa sì che il reale divenga «correlato del pensiero».

Questo significa che la riflessione è un'operazione grazie alla quale si può produrre un rapporto tra un interno ed un esterno, e, in particolar modo, tra me e il mondo. Ma come è costituita questa struttura? Essa consiste in un viaggio circolare, che ha l'interno, l'io, come punto di partenza e punto di arrivo e l'esterno, il mondo, come tappa intermedia. Questo tragitto di andata-ritorno consente di catturare ciò che sta fuori e riportarlo in un 'dentro' in cui tutto può essere osservato come appartenente allo stesso piano, pensiero, immagini, percezioni, emozioni: tutto è *pensato* nel senso di *riflesso*. Bisogna sottolineare che Merleau-Ponty definisce la struttura riflessiva come necessaria per la filosofia: senza riflessione non c'è filosofia; meno decisa è la posizione merleau-pontyana a proposito della possibilità che vi sia un rapporto al mondo non regolato dalla struttura riflessiva.

A partire da questa idea di riflessione, Merleau-Ponty sviluppa una serie di critiche contro di essa che si può immaginare dovessero essere preludio ad una risemantizzazione di tale concetto che però non risulta se non dalle note di lavoro. Le critiche merleau-pontyane si possono riassumere in tre punti.

In primo luogo la riflessione presenta un aspetto particolarmente problematico rispetto al suo rapporto con l'inizio: essa si presenta come qualcosa di originario, eppure è frutto di un ritorno:

Proprio perché è riflessione, ri-torno, ri-conquista o ripresa, essa non può illudersi di coincidere semplicemente con un principio costitutivo già all'opera nello spettacolo del mondo.<sup>5</sup>

La riflessione sembra quindi presupporre qualcosa che sia 'prima' di essa nel momento stesso in cui si vuole pensarla come originaria. Davanti a questa aporia Merleau-Ponty non riesce a definire una posizione teorica stabile. È il

---

<sup>3</sup>Cfr. VI, pp. 51/54 e ss.

<sup>4</sup>*Il visibile e l'invisibile*, pp. 54. Corsivo nel testo.

<sup>5</sup>VI, pag. 69/69.

motivo per cui, anche nella sua ultima opera, continua a concedere qualcosa all'ipotesi dell'originarietà dell'irriflesso rispetto al riflesso.

In secondo luogo, la riflessione tradisce l'altro: essa «sostituisce il “mondo” con l’“essere pensato”»<sup>6</sup> In altre parole, il contatto con il mondo a cui la riflessione apre è fasullo proprio perché consiste nella costituzione del mondo da parte della riflessione; data l'impossibilità di avere un rapporto con qualcosa che sta fuori, la riflessione non fa altro che reinventare questo 'fuori' nel proprio 'dentro'. Questo significa che la riflessione altera ciò con cui vuole entrare a contatto e che in questo modo inficia la possibilità stessa del contatto. È questa la stessa critica che al concetto di riflessione muoveva Levinas, paragonando la struttura riflessiva al viaggio di Ulisse: viaggio in cui non c'è mai posto per qualcosa di veramente nuovo perché ogni novità viene vista per essere riportata al punto di partenza, in patria.

Infine la riflessione ripropone quella stessa opposizione tra soggetto e oggetto che era questione di superare. La riflessione si basa infatti, sull'assunto che «lo spirito è ciò che pensa ed il mondo è ciò che viene pensato»<sup>7</sup>. Questo implica che la struttura riflessiva stessa si fonda sulla possibilità di pensare un oggetto in quanto oggetto da parte di un soggetto. Questo, però, implica che invece che rendere possibile il contatto con l'esterno, la riflessione lo impedisce perché allontana l'esterno ipostatizzandolo come oggetto. In questo modo il rapporto con l'altro viene impedito a due livelli. In un primo momento, infatti, l'altro viene allontanato perché se ne afferma la differenza di piano: egli è un oggetto ed io un soggetto, non c'è niente in comune tra di noi. In un secondo momento, proprio grazie a questa differenza di piani si tradisce ogni differenza dell'altro trattandolo appunto come oggetto e, quindi, come un *mio* oggetto: si innesca qui, ancora una volta, il pensiero di sorvolo che Merleau-Ponty criticava nella scienza.

A queste tre critiche mi pare che se ne possa aggiungere un'altra che Merleau-Ponty trascura, ma che, a mio avviso, è di fondamentale importanza:<sup>8</sup> la riflessione è una struttura unificante, è una ed è fonte di unità. Infatti presentandosi come principio essa pretende di poter riportare tutto a sé, senza lasciare alcuno spazio alla differenza. La riflessione è la fine dell'alterità e della molteplicità. È indicativo che Merleau-Ponty non abbia individuato e criticato direttamente questo limite del pensiero riflessivo: abbiamo visto, infatti, come anch'egli sia portato, in certa misura, a cadere in questo errore

---

<sup>6</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pag. 67.

<sup>7</sup> *Il visibile e l'invisibile*, pag. 71.

<sup>8</sup> Questa critica si può dedurre da quella portata avanti da in particolare in *Totalité et infini* nei confronti della struttura riflessiva nella filosofia hegeliana. Mi pare che per risemantizzare il concetto di riflessione si debba tenere ben conto dell'analisi levinassiana e della tematica dell'appiattimento dell'Altro sul Medesimo che essa implica.

di unificazione. L'unità della riflessione è unità totalizzante e per questo unità che tradisce ogni tipo di molteplicità.

Ripercorriamo ora questi quattro punti critici per vedere in che modo possono essere sviluppati e se, a partire da essi, è possibile tentare una risemantizzazione del concetto di riflessione. In primo luogo il problema dell'inizio della riflessione: sembra che tale questione faccia cadere in un'aporeticità difficilmente superabile; infatti da una parte la critica merleau-pontyana appare inaggrabile, ma dall'altra sembra impossibile rinunciare a considerare la riflessione come principio. Merleau-Ponty, abbiamo visto, pagava caro il suo non voler considerare la riflessione come inizio e principio: egli ricadeva in un'altalenante incertezza sull'origine del filosofare che lo portava a volte ad ammicciare ad un pre-riflessivo, ad un immediato, la cui sola possibilità inficerebbe l'intero lavoro filosofico. D'altra parte la stessa domanda che ci stiamo ponendo, e cioè, se iniziare o no dalla riflessione, è essa stessa riflessione.

La riflessione deve dunque essere pensata come principio, al di fuori di essa non solo non c'è filosofia, ma, filosoficamente parlando, al di fuori, o prima, di essa non c'è mondo, non c'è Essere. Ma come pensare un ritorno come iniziale, come originario, come principio? Secondo il modo più banale di intendere il concetto di inizio, non è possibile che un principio sia un ritorno, esso dovrà essere quel punto di partenza da cui si ritorna o a cui si ritorna. Ma, per conciliare le esigenze che appaiono in questo discorso, risulta evidente la necessità di pensare altrimenti il concetto di inizio e con esso la concezione della temporalità legata alla riflessione. Assumiamo, intanto, che la riflessione deve essere considerata principio:<sup>9</sup> tutto è riflessione, non c'è niente che si possa definire pre-riflessivo o irriflesso. Nei prossimi paragrafi vedremo quale concezione della temporalità rende possibile questo assunto.

In secondo luogo: come superare l'apparente tradimento dell'alterità operato dalla riflessione nel suo ritornare a sé? Se tutto è riflessione, come rendere conto della novità? È evidente che la riflessione non può essere pensata come un circolo chiuso. Nel'andata-ritorno del riflettere deve accadere qualcosa che faccia saltare la reiterazione di un tornare a sé. Il sé della riflessione

---

<sup>9</sup>In questo modo cerco di superare quell'ambiguità costitutiva del pensiero di Merleau-Ponty. Il 'principio' è, e non può altro che essere, soltanto riflesso. E non, quindi, riflesso e irriflesso al contempo. Vi è un'originarietà della riflessione rispetto all'irriflesso che non può essere negata pena il rischio della fine della filosofia. Tutto sta nel vedere se il concetto di riflessione può essere risemantizzato in modo tale da non cadere più in quelle aporie, in quel distacco dal mondo, in quel cattivo idealismo che Merleau-Ponty, e più di lui Levinas, vedono indissolubilmente legati ad esso. Cercare di pensare l'impensato di Merleau-Ponty significa proprio cercare di superare quell'indecisione ambigua sull'inizio e sull'origine della filosofia che viene da lui stesso tematizzata come autocritica nelle note a *Il visibile e l'invisibile*, e che non viene da lui risolta, ritengo, soltanto a causa della sua morte prematura.

deve in qualche modo saltare, esplodere, disfarsi. La riflessione deve essere pensata come un circolo aperto, come un viaggio spezzato. La domanda che bisogna porsi è: in che senso la riflessione torna su di sé? In che modo essa 'ritrova' se stessa? Si tratta davvero di un 'ritrovamento'? Ancora una volta la risposta a tale interrogativo andrà ricercata nella definizione e analisi della temporalità propria della riflessione: quello che unisce il prima dell'uscita da sé al dopo del ritorno a sé è davvero un tempo continuo e omogeneo? Oppure questo 'dopo' si trova ad essere troppo eterogeneo rispetto al 'prima' per poter costituire un valido legame con esso?

In terzo luogo: il problema dell'opposizione soggetto-oggetto. La strada da percorrere in merito a questa tematica è già indicata da Merleau-Ponty: abbiamo visto la sua idea di un Essere che si autoriflette; di una riflessione, quindi, che non è legata ad un soggetto. Si tratta di approfondire questo punto; farlo significa radicalizzare l'idea merleau-pontyana che rischia ancora, come ho mostrato,<sup>10</sup> di riportare ad un soggetto costituente. Sarà necessario dunque radicalizzare l'idea di una riflessione che si autoriflette, di una riflessione senza soggetto intraprendendo contemporaneamente due percorsi: da una parte uno linguistico, abbandonando quella terminologia troppo legata alla fenomenologia che continuava a intrappolare Merleau-Ponty; dall'altra, e ci colleghiamo all'ultimo punto di questo paragrafo, uno logico, abbandonando l'idea della necessità di un'unità riflessiva, quella che portava Merleau-Ponty a non poter rinunciare ad un soggetto costituente.

Eccoci dunque all'ultimo punto, a mio avviso il più importante e quello che regge la struttura di tutti gli altri: la riflessione non può continuare ad essere pensata come unità. Se infatti la riflessione è unità allora è evidente che essa impedisce la possibilità della differenza perché riporta tutto a sé, è evidente, ancora, che essa richiama ad un soggetto costituente, che giustifichi questa unità, soggetto che rischierebbe poi di diventare solipsistico nel momento in cui si limitasse ad uscire da sé per ritornare a sé, autoponendosi ed autoconfermandosi nella sua unità totalizzante. L'unità della riflessione, e la sua forza unificante, devono essere spezzate.

Ma come pensare allora l'essere principio della riflessione? Come può la riflessione essere principio senza essere unitaria? Anche il concetto di principio dovrà assumere un senso particolare: dovremo parlare di un 'principio molteplice', di un principio dicibile soltanto al plurale, che non abbia la sua base in un'unità.

Il compito di queste pagine sarà dunque quello di definire una riflessione come principio molteplice. Si tratta di ritrovare la significazione autentica del riflettere come chiave filosofica di ogni rapporto al mondo e come fondamento

---

<sup>10</sup>Paragrafo 1.4, pag. 92.

stesso dell'Essere. Questa significazione risuona nel nostro concetto, ma viene soffocata dall'idea di unità che sembra necessaria al fine di una costruzione di senso. Ma, a ben vedere, la possibilità del senso, se si fonda sulla necessità di un principio, non necessita della sua unità. Un principio può essere tale anche perdendo la sua unità. Il principio diventerà plurale: non parleremo più di riflessione come principio unico, ma di piani di riflessione come principî molteplici.

## 2.3 Piani di riflessione senza soggetto

Iniziamo dunque questo percorso alla ricerca di un significato più autentico dei piani di riflessione che intendiamo assumere come principî molteplici e come possibilità stessa del filosofare.

La struttura riflessiva si caratterizza per un ripiegamento, un ritorno, una sorta di autoreferenzialità. Si tratta di comprendere cosa significhi questa struttura se essa non è legata a, e in definitiva prodotta da un soggetto, come banalmente si è portati a pensare. A ben vedere vi è riflessione anche dove non vi è soggetto. Merleau-Ponty individua questa struttura di ripiegamento in ogni manifestazione dell'Essere. L'essenza del tavolo è il suo «tavolificare» e cioè il suo tornare su se stesso, il suo dare adito al ripiegamento di un raggio, ad una riflessione che lo costituisce in quanto tavolo. Parlare di riflessione, o meglio di piani di riflessione, come principio, significa rivendicare, con Merleau-Ponty, l'impossibilità di pensare un mondo, e un Essere, non linguistici.

Ora, però, Merleau-Ponty riteneva necessario ricorrere, seppure a volte a livello di mero accenno, ad un soggetto che garantisca un'unità dell'Essere che nella riflessione si manifesta. Ma se ci si apre alla possibilità di abbandonare questa preconcepita unità, si individua subito una struttura più convincente e fondamentale che sta alla base del riflettere: in altre parole il 'per sé' della riflessione non è quello di un soggetto e, proprio per questo, non è uno. La riflessione non ha un per sé a cui si riferisce universalmente, ma ricrea e ripropone dei per sé sempre diversi e dinamici. È per questo che essa si frammenta in piani di riflessione.

Si inizia a intravedere in questo primo abbozzo di che cosa sia 'riflessione', dove si giochi la possibilità e il dischiudersi dell'alterità e della differenza: la riflessione non ha soggetto e proprio per questo essa non può essere considerata come un circolo chiuso; il tornare a sé della riflessione è sempre ellittico, perché quel sé non è stabile, non è cristallizzato in un soggetto costituente fermo nella sua autoposizione.<sup>11</sup> La riflessione è sempre in ritardo su se stessa

---

<sup>11</sup>Si può obiettare che è sempre e comunque possibile la domanda: chi o che cosa (si) riflette? Ma l'abbandono del soggetto come motore della riflessione la svincola da un'u-

e, quando ‘torna a sé’, non riesce mai a ritrovarsi, quel sé è già altrove, è già scomparso. Il ritorno, in altre parole, non annulla il viaggio, lo scarto tra il prima e il poi rimane insuperabile ed incolmabile.<sup>12</sup>

Bisogna, a questo punto, analizzare meglio questa frattura, dato che, a ben vedere, essa si ripresenta a livelli diversi, aprendo ad una costellazione di molteplicità eterogenea e complessa che vale la pena analizzare. La mancanza di un soggetto riflettente frammenta la riflessione in due direzioni: da una parte essa si moltiplica nella pluralità di ‘piani di riflessione’; non c’è una riflessione, ma molteplici piani di riflessione. Dall’altra ogni singolo piano di riflessione non può essere considerato un circolo chiuso, perché al suo interno si verifica un’ulteriore frattura data dall’impossibilità di ogni operazione riflessiva di ritrovare il suo punto di partenza, la sua origine.

In questo modo vediamo che ogni singola operazione riflessiva, trascendente rispetto alle altre, avrà in sé l’apertura ad un ‘fuori’: apertura data dalla mancanza di un punto fermo nel quale poter chiudere il circolo di andata-ritorno, apertura, quindi, in cui si farà segno proprio alla trascendenza degli altri piani di riflessione.

L’alterità sarà garantita dalla molteplicità originaria dei piani di riflessione, e l’incontro con essa sarà reso possibile dalla non completezza di ogni singolo piano di riflessione, dal suo fare segno ad un al di là costituito proprio da quella stessa molteplicità originaria. Per comprendere a fondo questa dinamica sarà necessario un approfondimento, appunto, della temporalità caratteristica dei piani di riflessione, temporalità che li caratterizzerà come principio da una parte, e che ne garantirà l’apertura alla trascendenza dall’altra.

## 2.4 Piani di riflessione e temporalità

Si tratta dunque, ora, di portare avanti un approfondimento del concetto di ‘tempo’ così come esso risulta strutturarsi all’interno della riflessione e dei

---

nità sistematica e totalizzante: proprio perché a questa domanda si può rispondere, dinamicamente, sempre in modo diverso. Tornerò su questo tema ad esempio in 2.4, pag. 111

<sup>12</sup>Anche qui potrebbe presentarsi un’obiezione; mi si potrebbe domandare di giustificare questa scissione della riflessione dal soggetto. Rispondo che, al contrario, dovrebbe essere giustificato il legame tra riflessione e soggetto che, pur non essendo derivabile né dimostrabile, comporta invece gravi problemi nel momento in cui si cerchi di pensare la differenza e l’alterità. A risultare preconcepito e ingiustificato è piuttosto il legame riflessione-soggetto che la sua rottura. È evidente, infatti, che una riflessione basata su di un soggetto non riesce a rendere conto dell’esperienza dell’Altro, senza la quale ogni discorso filosofico finirebbe nel solipsismo.



piani di riflessione. Per far questo è necessario esaminare due aspetti della temporalità la cui definizione da parte di Merleau-Ponty non risulta del tutto convincente. Dovremo affrontare il problema dell'inizio, concetto per il quale il filosofo francese non ha mai tentato una vera e propria analisi, limitandosi ad assumerlo nella sua accezione più comune; dovremo poi analizzare quella temporalità che risulta caratterizzare l'andamento della riflessione e ricercare in essa la possibilità e il dischiudersi della differenza. Nel farlo la nozione di temporalità sconfinerà in quella di spazialità, accettando quell'intreccio che veniva già proposto da Merleau-Ponty. Ma vedremo che il rapporto più stretto della temporalità con la differenza sarà da ricercarsi, al contrario di ciò che Merleau-Ponty proponeva nella *Fenomenologia della percezione*, in assenza di soggetto; era proprio lo stretto legame del tempo con il soggetto, infatti, che aveva spinto l'autore francese ad abbandonare l'idea che il tempo potesse essere garante della rottura dell'unità.

Per quanto riguarda il problema dell'inizio, e in particolare quello dell'inizio della riflessione, abbiamo visto come Merleau-Ponty criticasse la possibilità di assumere la riflessione come principio proprio partendo dalla constatazione che la riflessione presuppone qualcosa che sta 'prima' di essa, che la precede. E, sembra affermare tra le righe Merleau-Ponty,<sup>13</sup> principio è qualcosa prima di cui non vi è niente.

L'idea che sembra riposare sotto questa affermazione è che l'inizio possa essere definito semplicemente come un termine prima del quale non c'è nulla. In questa idea vengono ad intrecciarsi tre concetti: quello di inizio – il primo e quello che struttura logicamente gli altri –, quello di origine, e quello di principio. Cerchiamo di comprendere meglio quale sia il significato, e soprattutto la funzione logica, di questi concetti.

Sembra che l'inizio debba essere considerato come un termine assoluto. A differenza del concetto di cominciamento, che rimanda ad una certa arbitrarietà, ad una scelta di 'cominciare' in un determinato istante piuttosto che in un altro, il concetto di inizio ha la presunzione di avere una validità assoluta. Prima dell'inizio non c'è nulla. Una volta individuato un inizio, o meglio sarebbe dire 'l'inizio', data l'assolutezza del suo significato, è possibile associare ad esso l'idea di 'origine'. L'originarietà è la struttura che mette in una relazione di dipendenza fondamentalmente temporale l'inizio con ciò che segue nella linea del tempo. Questo implica, evidentemente, una concezione lineare e continua del tempo; o meglio, è lo stesso concetto di origine che dovrebbe garantire tale struttura. A questo punto si può passare all'idea di principio, l'elemento che, presente 'fin dall'inizio', renderebbe ragione della

---

<sup>13</sup>Mi riferisco in particolare al passaggio di *Il visibile e l'invisibile* già citato, pag. 69/69 e ss.

sua originarietà pervadendo con la sua presenza ogni cosa originata, ogni cosa che segua dall'inizio e che sia stata messa con essa in una relazione di dipendenza temporale dall'originarietà di questo inizio.

Ora, a partire da questa definizione dei termini, la critica merleau-pontyana alla riflessione intesa come principio, e in particolare come principio del filosofare, risulta evidente e logicamente inattaccabile. Cercherò di riproporla in tutti i suoi passaggi. Assumiamo che vi sia un inizio del filosofare e cioè un punto prima del quale non vi sia affatto filosofia. A partire da questo punto verrà originata la filosofia, questo inizio sarà considerato origine del filosofare. Ora, affinché la riflessione possa essere considerata principio della filosofia, bisogna che essa sia presente 'fin dall'inizio'; altrimenti essa sarà un'elemento che caratterizza sì la filosofia, ma che non è la sua origine, che non è il suo punto di partenza. Ora è evidente che un elemento presente fin dall'inizio non deve contenere in sé nessun riferimento ad un 'prima' di questo inizio, altrimenti esso scardinerebbe l'inizialità stessa dell'inizio, trasformandolo, nella migliore delle ipotesi, in un arbitrario cominciamento. Il principio deve non solo essere presente 'fin dall'inizio', ma più precisamente, 'solamente e precisamente fin dall'inizio', soltanto a partire da quel punto che è inizio e origine.

E la riflessione non può soddisfare a questa richiesta, perché anche dalla sua definizione più generale e generica si potrà dedurre il suo continuo riferirsi ad un 'prima'. La riflessione è un ri-torno, e rimanda quindi, logicamente e innegabilmente, ad un termine antecedente. Essa non può essere principio perché ammiccherebbe a un inizio anteriore al suo inizio, a un inizio più originario, ad un inizio che possa originare un secondo inizio, e quindi, in definitiva, ad un altro principio.

Merleau-Ponty si dibatte imbarazzato in questa aporia perché, nel tentativo di individuare questo inizio dell'inizio, si rende conto che esso potrebbe essere identificato solo con un irriflesso particolarmente restio ad essere trattato filosoficamente. In più, affermare che il principio della filosofia è l'irriflesso significherebbe assumere l'irriflesso come carattere costante di tutto il filosofare, il che implicherebbe un'evidente contraddizione con qualsiasi, anche astrusa, definizione di filosofia – e in particolar modo con quella tentata da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*.

Evidentemente il ragionamento di Merleau-Ponty non ha nessuna debolezza e risulta inattaccabile se si assumano come assiomi quelle definizioni di 'inizio', 'origine' e 'principio' che ho brevemente abbozzato. Ma a ben vedere è proprio la definizione di 'inizio' come termine prima del quale non c'è nulla a risultare inaccettabile, e questo per una ragione fondamentale: per avere un tale inizio si è costretti ad una arbitraria operazione di cancellamento e di annientamento di qualsiasi 'prima'. Non esistendo nessun punto prima del

quale non vi sia nulla, si procede al cancellamento di questo prima indicandolo, arbitrariamente, come irrilevante rispetto a ciò di cui il nostro inizio vuole essere inizio. Ma se analizziamo attentamente questa operazione ci rendiamo conto che essa altro non è che quella che caratterizza il concetto di cominciamento. L'inizio così definito altro non è che un cominciamento del quale si cerchi di dimenticare l'operazione costitutiva.

Ma che cos'è, allora, l'inizio? La migliore definizione che si possa avere è quella che si può ottenere dall'analisi dell'inizio del movimento; ogni inizio è inizio di un movimento e cioè, mutuando l'analisi che Platone porta avanti nel *Parmenide*, l'istante – l'*exaiphnes* – del passaggio dalla quiete al moto. L'inizio si configura dunque come un tempo che sta negli interstizi tra il prima e il dopo: l'inizio è un istante tra due tempi, un fra-tempo. È necessario sottolineare l'utopicità di tale istante, di tale *exaiphnes*; esso è un non-luogo, perché è fuori dal tempo, o meglio è tra un tempo e un altro. In questa sua utopicità sta il suo valore di inizio, il suo creare una rottura, il suo rendere abissale la distanza tra il prima e il dopo. Ma la sua forza dipende dal suo riferimento ad un prima. L'inizio non è quindi un termine prima del quale non c'è niente, ma al contrario il tempo di un fra-tempo, il riferimento proprio al peso ed alla presenza di quell'istante che si sta per lasciare in relazione all'istante che si sta per afferrare.

Da questa idea di inizio, l'unica che mi sembra avere un qualche interesse filosofico, ne deriva una nuova di origine: l'origine si caratterizza anch'essa come una infra-originarietà, come lo sprofondare del tempo in quel non tempo che è l'*exaiphnes* dell'inizio. E quindi è originario proprio ciò che sta in questa relazione forte e indissolubile, per quanto abissale e discontinua, con il suo 'prima'.

Assumendo questa idea di inizio la riflessione si impone come principio per le stesse ragioni che la facevano sembrare inadatta a caricarsi di questa funzione secondo la precedente definizione di inizio. La struttura della riflessione è proprio questo inizio, questo stare in un fra-tempo che si colloca nel non luogo tra un prima ed un dopo. È questo il motivo per cui il prima della riflessione, il punto da cui essa ritorna, non risulta mai reperibile, risulta da sempre assente, o meglio, perduto. La riflessione è principio perché la sua caratterizzazione temporale è infra-originaria e resta presente nel caratterizzare tutto ciò che segue. Tutto ciò con cui possiamo avere a che fare è caratterizzato da questa struttura di ripiegamento data da un tornare verso un prima che è stato perduto muovendosi in questo modo verso un dopo.

A questo punto, a partire da questa analisi dell'inizio, è necessario approfondire la temporalità che verrà a caratterizzare i piani di riflessione. Essa, per la definizione stessa che ho dato di riflessione come principio, non potrà essere pensata come continua e omogenea. L'iniziare della riflessione e il suo

conseguente andamento temporale, risultano diacronici, risultano cioè disegnare un tempo spezzato, discontinuo ed eterogeneo. In questa discontinuità si apre lo spazio per la differenza. È necessario sottolineare che, mentre per il Merleau-Ponty della *Fenomenologia della percezione* il tempo apriva alla differenza per il suo essere una successione di istanti, e quindi era la continuità stessa del tempo che apriva, grazie al ricorso ad un'operazione riflessiva di un soggetto, all'eterogeneità e alla differenza, secondo la definizione che ora propongo è la sua discontinuità a farlo.

In altre parole: per Merleau-Ponty la temporalità garantiva la differenza tra riflessioni effettuate da soggetti diversi; ogni soggetto ha il suo tempo di riflessione e il susseguirsi degli istanti fa sì che per ogni tempo vi sia una riflessione. Ma questo implica la necessità dell'intervento di un soggetto. Una riflessione è diversa da un'altra perché effettuata da un soggetto diverso. Quello che invece si ricava dalla temporalità diacronica della riflessione è la differenza di ogni singolo piano di riflessione rispetto a se stesso, e cioè la sua apertura a qualcosa che lo trascende, la sua apertura ad altri piani di riflessione.

La diacronia degli istanti implicati nell'andamento temporale di un piano di riflessione fa sì che l'operazione riflessiva perda continuamente il suo punto di partenza: in questo senso la riflessione è sempre in ritardo su se stessa, non riesce mai ad arrivare a tempo, non arriva mai a chiudere il circolo che il suo andare e tornare vorrebbe disegnare.<sup>14</sup>

È infine importante notare che l'alterità alla quale questa concezione del tempo apre risulta tanto più profonda quanto più si consideri che questa diacronia tra istanti rende del tutto inapplicabile un principio di identità diacronico. In altre parole, nella dinamicità del piano di riflessione il principio di individuazione, cardine sul quale si fondava la chiusura della riflessione e l'impermeabilità ad ogni novità assoluta, è destinato a cadere per lasciare spazio all'esplosione della differenza.

Abbiamo visto, però, come non si possa parlare di riflessione al singolare. E se una temporalità definita all'insegna dell'infra-originarietà dell'inizio riesce a rendere conto del rapporto di un singolo piano di riflessione a se stesso, essa non può far comprendere il senso della molteplicità irriducibile dei piani di riflessione. In altre parole, se con questo paragrafo si può afferrare il senso di una riflessione come principio, non si riesce ancora a capire il perché di un principio molteplice. Si dovrà dunque aggiungere alla struttura della differenza come diacronia data dal fra-tempo della riflessione, una differenza come

---

<sup>14</sup>Si potrebbe obiettare che questa idea di differenza risulta astratta. L'obiezione verrà superata nel momento in cui la temporalità del piano di riflessione verrà messa in relazione con il corpo: sarà questo il compito della terza parte del presente lavoro.

‘diatopia’, fondata su un intrecciarsi della temporalità con la spazialità.

## 2.5 Piani di riflessione e spazialità

Sono arrivato, a questo punto, al cuore del problema che interessa questa parte del mio lavoro: la tematica della molteplicità. Tematica che, a mio avviso, Merleau-Ponty non ha saputo approfondire fino in fondo, rimanendo sempre legato all’assunto di una necessità fondamentale di un’unità ultima.

Si tratta qui di arrivare a pensare una molteplicità che sia principio, una molteplicità che non sia, cioè, riducibile a nessuna unità, una molteplicità originaria, o meglio infra-originaria, che resti sempre tale.

Ora, a ben vedere, Merleau-Ponty, e con lui molti altri filosofi nel corso della storia della filosofia, nutre una sorta di terrore per una differenza che resti irriducibile, e ogni volta che si trovi a che fare con qualcosa che sembri refrattario a perdere la sua molteplicità, il filosofo francese si affretta sempre a ricercare un orizzonte che possa riportare i molti all’uno.

È quello che avviene quando si ha a che fare con il differire interno alla carne e con l’impossibilità di una semplice sovrapposizione di visibile e invisibile: Merleau-Ponty tiene a precisare che, comunque, questa differenza apparentemente irriducibile, è destinata ad essere compresa nella massiccia adesione ad un unico Essere.

Ma questa continua volontà di ritornare ad uno comporta, lo ho mostrato, numerosi problemi allo svolgersi del pensiero merleau-pontyano: l’autoriflessività dell’essere nelle sue diverse manifestazioni condurrebbe, infatti, ad un’evidente molteplicità difficilmente riconducibile ad unità. Che cosa garantirebbe un finale *pros en*? Evidentemente l’autoriflettersi dell’Essere come tavolo si collocherebbe in un piano assolutamente altro rispetto a quello della rosa: la roseità della rosa starebbe nel suo roseificarsi e la tavolità del tavolo nel suo tavolificarsi. Si creerebbero così dei piani di riflessione assolutamente irriducibili l’uno all’altro.

Ma il timore merleau-pontyano per una tale molteplicità lo porta, abbiamo visto, a reintrodurre, proprio a questo punto in cui sembrava poter essere del tutto abbandonata, la nozione di soggetto: un soggetto costituente che si presenti come sintesi unificante trascendentale: l’Essere viene a dipendere da un soggetto unico che riassembli la molteplicità delle riflessioni. Evidentemente questo timore di Merleau-Ponty non resta ingiustificato, e, ad un’analisi più attenta, è facile comprendere perché il filosofo sia disposto persino a rinunciare al superamento del soggetto in favore della garanzia di un’unità.

Una molteplicità irriducibile sembra infatti rendere impossibile qualsiasi

orizzonte di senso e negare, in ultima istanza, la possibilità di un incontro tra piani di riflessione diversi. Infatti, una molteplicità irriducibile dovrà fondarsi su un'alterità assoluta di un piano di riflessione rispetto agli altri, alterità che, per mantenere la sua assolutezza, dovrebbe impedire qualsiasi contatto con ciò rispetto a cui è altra. L'assolutezza porterebbe ad una chiusura impermeabile. Una molteplicità siffatta, inoltre, negherebbe qualsiasi principio logico, e in primo luogo il Principio di non Contraddizione. Infatti, ammettendo una coesistenza di molteplici piani di riflessione irriducibili l'uno all'altro, si dovrebbe conseguentemente ammettere la coesistenza continua di opposti assoluti e incompatibili.

Ora questo sembrerebbe determinare la fine di qualsiasi prospettiva di senso: dalla negazione del Principio di non Contraddizione seguirebbe subito il vacillare del Principio di Identità, e in questo modo ci si troverebbe ad avere a che fare con un insieme di riflessioni correlate dalla più totale indifferenza logica. Senza un qualche principio di unità sembrerebbe che i piani di riflessione potessero essere al contempo tutto e il contrario di tutto, e la molteplicità con cui avremmo a che fare risulterebbe del tutto astratta e priva di qualsiasi valore ontologico. Il timore merleau-pontyano risulta quindi del tutto giustificato.

Per superare queste *impasses* e per poter veramente parlare di una molteplicità irriducibile, è necessario, dunque, intraprendere un doppio cammino: da una parte individuare ed analizzare quelle strutture che garantiscono e fondano la differenza tra i piani di riflessione; dall'altra individuare quelle strutture che, al contrario, garantiscono un'apertura e una possibilità di contatto tra un piano di riflessione e l'altro. Si tratta cioè di rispondere contemporaneamente alle due apparentemente opposte domande: perché l'alterità assoluta tra piani di riflessione? e, perché la possibilità di contatto e di scambio tra piani di riflessione diversi?

In realtà è la stessa struttura spaziale dei piani di riflessione a rispondere alle due domande. Essa si intreccia e si conforma con la struttura temporale che ho analizzato nelle pagine precedenti: a un tempo diacronico e frammentato corrisponderà uno spazio topologico – simile a quello analizzato da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* –, anch'esso frammentato e non riconducibile a nessun principio di omogeneità: alla diacronia che caratterizzava il legame temporale tra il prima e il dopo implicando al contempo un'irrecuperabilità di quello stesso prima, corrisponderà una diatopia che caratterizzerà nello stesso modo la spazialità interstiziale tra due punti.

Per comprendere profondamente la struttura della diatopia sarà innanzitutto necessario spendere qualche parola generale sulla spazialità in gioco tra i piani di riflessione. Lo spazio di cui sto parlando non può evidentemente essere identificato con uno spazio cartesiano. Innanzitutto perché non si com-

prenderebbe in che senso un piano di riflessione possa collocarsi all'interno di uno spazio così fatto, e poi perché esso rischierebbe di riportare ad un'unità originaria: l'origine degli assi. Si tratta qui dunque di uno spazio topologico, uno spazio analogo a quello proposto da Merleau-Ponty, uno spazio vivo, dinamico, abitato e complesso. Questo non significa che questo spazio manchi di materialità: anzi, esso è materiale nel senso più pieno del termine. I piani di riflessione sono materialmente collocati in uno spazio topologico.

Si è davanti ad una struttura analoga a quella che Merleau-Ponty intendeva definire quando parlava della necessità di sostituire l'idea di dimensione a quella di concetto.<sup>15</sup> Il piano di riflessione ha luogo in una dimensionalità topologica, il che significa che esso si sviluppa in una spazialità costituita di dimensioni. Lo svolgersi dell'operazione riflessiva all'interno di un piano di riflessione viene determinato da un dato numero di dimensioni. Si può immaginare, quasi metaforicamente, che ognuna di queste dimensioni sia una coordinata rilevante per determinare lo spazio in cui questa riflessione ha luogo.

Ora tutti i piani di riflessione si trovano implicati in questo spazio topologico e determinati da questa dimensionalità. Ma che cosa caratterizza ogni singolo piano di riflessione? Che cosa lo rende irriducibile agli altri? All'interno della determinazione dimensionale dello spazio topologico vi è, per ogni piano di riflessione, una dimensione diatopica, spazio inattraversabile, non scavalcabile, che lo rende assolutamente diverso rispetto agli altri. La diatopia è, così come la diacronia, un non spazio, uno spazio tra gli spazi, un abisso insuperabile di divisione tra punti. Ogni piano di riflessione è irraggiungibile nella sua dimensione diatopica. Ma d'altra parte questa diatopia, proprio perché interstizio, lo mette in relazione a ciò che lo trascende. I piani di riflessione sono diatopicamente non sovrapponibili, ma nel contempo proprio questa diatopia li mette in relazione.<sup>16</sup>

Se è, dunque, possibile pensare una molteplicità siffatta come principio allora è chiaro che non c'è nessun orizzonte unitario su cui essa possa essere appiattita. Che ne è dunque dell'unità dell'Essere sempre rivendicata da Merleau-Ponty? L'Essere si trova ad abitare e ad aprire proprio quello spazio topologico nel quale si sviluppano i molteplici piani di riflessione. Quella topologia altro non è che la topologia dell'Essere e con essa bisogna fare i conti abordando il discorso ontologico; se l'Essere è riflesso e la riflessione si

---

<sup>15</sup>Cfr. VI, pag. 277/237. Il concetto perde così la sua astrattezza per divenire qualcosa di materiale, di spaziale. Potremmo dire che in questo modo la nozione di riflessione come costituita da concetti viene sostituita e risemantizzata in quella di piani di riflessione costituiti e determinati da dimensioni.

<sup>16</sup>Questo spazio topologico dei piani di riflessione si intreccerà con lo spazio attraversato e abitato dal corpo.

configura come piani di riflessione, principio molteplice, allora l'Essere verrà a disgregarsi e a frammentarsi. Non sarà più possibile parlare di una sua unità.

È qui che, a mio avviso, deve arrivare un pensiero che voglia radicalmente ripensare la posta messa in gioco da Merleau-Ponty, e in particolare la sua idea di Essere come inserito nel chiasma della carne. Mi pare che solo una frammentazione dell'Essere, un Essere molteplice possa far sì che tutta l'originalità dell'ontologia, e soprattutto dell'infraontologia, merleau-pontyana venga fuori e non resti soffocata da quel ritorno all'unità totalizzante che impedisce il pensiero della differenza.<sup>17</sup>

Ma come parlare di un Essere molteplice? Come continuare a fare ontologia muovendosi in uno spazio topologico caratterizzato dalla diatopia?

## 2.6 Verso una frammentazione dell'ontologia

È necessario a questo punto approfondire il senso di una molteplicità originaria dell'Essere, e soprattutto di comprendere in che cosa questa molteplicità determinerà un cambiamento nell'ontologia. Uno dei primi scogli da superare in questa direzione è di tipo linguistico: l'unità si ripropone continuamente nella concettualizzazione operata dal linguaggio. E innanzitutto essa sembra imporsi con forza nello stesso nome dell'Essere.

Utilizzare questo singolare, tenendo conto di tutta la potenza di orizzonte unificatore che esso comporta, risulta impossibile se realmente si voglia pensare ad una molteplicità irriducibile. Il plurale dovrà, in qualche modo, inserirsi nello stesso modo di dire l'Essere: si parlerà, d'ora in poi, non più di un Essere, bensì di molti *essere-molteplici*, sapendo che con questa espressione non si designa un concetto, quanto degli spazi topologici diatopici.

Gli essere-molteplici, plurali per la frammentazione dei piani di riflessione che ne costituiscono la struttura primaria di autoriflessione, non consentono nessuna possibilità di ritorno ad uno. In questo sta la radicalità della scommessa di chi intenda pensarli: in questo, dunque, si differenziano dall'Essere che «si dice in molti modi» di Aristotele, o dall'Essere delle ontologie regionali di Husserl, o dalla differenza dimensionale che si esplica nella carne secondo Merleau-Ponty. Per gli essere-molteplici non si dà alcun *pros en*.

Mi sembra che il filosofo francese Alain Badiou<sup>18</sup> si sia spinto più lontano

---

<sup>17</sup>Infatti: se la infraontologia, , il 'pensiero del dentro', erano tesi a superare l'opposizione soggetto-oggetto, questo superamento veniva in qualche modo, come ho mostrato nelle pagine precedenti, minato dall'unità forte dell'Essere. Solo un Essere molteplice può rendere pienamente conto dell'idea di infraontologia. Cfr. 2.7, pag. 123.

<sup>18</sup>L'utilizzo di strutture teoriche proposte da Badiou per approfondire e ampliare il



degli altri nel pensare questa molteplicità radicale. Cercherò quindi di seguire brevemente il suo percorso per proporre in queste pagine un'analisi degli essere-molteplici e dell'ontologia – o meglio, delle ontologie – che ne sarà il pensiero.<sup>19</sup>

La proposta ontologica di Badiou può essere ricapitolata in cinque punti; cercherò di esporli e di analizzarli uno ad uno per vedere quanto di questa proposta si possa ritenere nel tentativo di pensare un'ontologia degli essere-molteplici.<sup>20</sup>

1. L'ontologia è il pensiero della molteplicità in quanto irriducibile ad uno, di una molteplicità che resta tale. Questa caratteristica implica un'inconsistenza (in senso logico) di tale molteplicità: non c'è nulla che garantisca un'unità di senso e quindi una coerenza, una consistenza.
2. Il fatto di non essere riconducibile ad unità significa che la molteplicità è, in se stessa, composta a sua volta di multipli: non avremo mai una molteplicità composta da una somma di unità, ma sempre molteplicità composte da altre molteplicità.
3. La possibilità di una molteplicità irriducibile riposa sull'inesistenza di un principio originario di finitezza. Il che significa che la molteplicità può essere pensata come in-finita, e siccome questa infinità non può essere ricondotta attraverso alcun principio all'unità, essa si caratterizza in quanto disseminazione.
4. Se si dovesse pensare ad un multiplo che non sia multiplo di multipli, non si dovrà comunque pensarlo come multiplo di uno: esso sarà dunque multiplo di nulla, vuoto.

---

percorso merleau-pontyano che fino ad ora ho seguito non è arbitrario. Si tratta di colmare quel vuoto lasciato da Merleau-Ponty nel suo pensiero dell'Essere. L'Essere riflesso e linguistico che l'autore de *Il visibile e l'invisibile* ci propone deve essere pensato in modo più radicale, perché porta in sé la ragione di una sua frammentazione. Intreccerò per questo l'idea di Essere che deriva dall'impostazione merleau-pontyana con quella di molteplicità di Badiou, ritenendo di riuscire così a superare alcune *impasses* derivanti dall'incompletezza del lavoro impostato ne *Il visibile e l'invisibile*.

<sup>19</sup>Seguirò l'esposizione della teoria di Badiou così come esposta nel suo *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998, perché essa si presenta come un compendio del lungo percorso che l'autore effettua ne *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988, e si presta dunque maggiormente alla breve analisi che intendo proporre in queste pagine. In particolare farò riferimento al capitolo 1, *La question de l'être aujourd'hui*, pp. 25-38.

<sup>20</sup>È lo stesso Badiou che propone questa schematizzazione, cfr. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., pp. 34-35. Parafraso le parole dell'autore.

5. Il fatto che l'unità non debba avere alcun posto nella molteplicità irriducibile che caratterizza l'Essere implica che non possano esservi definizioni della molteplicità. La definizione è infatti proprio ciò che riporta ad uno. Il pensiero dell'Essere sarà dunque un pensiero che non utilizza alcuna definizione. Ma qual è questo pensiero? Esso non può essere altro che un pensiero assiomatico, e dunque la matematica. Infatti il pensiero assiomatico non definisce i suoi oggetti ma li inserisce semplicemente in un gioco regolato che lo mette in connessione con gli altri termini. Non c'è in matematica una definizione dei termini in gioco, ma semplicemente l'assiomatizzazione di relazioni tra termini. L'ontologia è la matematica.

Procederò ora ad un'analisi delle implicazioni di ciascuno di questi assunti, tesa a vedere in che modo il pensiero di Badiou può essere messo in relazione con l'idea dei piani di riflessione come principio molteplice:

1. Innanzitutto bisogna sottolineare un problema linguistico dell'esposizione di Badiou: l'irriducibilità ad uno della molteplicità dell'Essere non può essere garantita se si continua a parlare di Essere: si parlerà di essere-molteplici. È vero che questa irriducibilità può implicare un'inconsistenza. Ma questa inconsistenza deve essere interpretata e compresa a partire dal concetto di diatopia. Se tale concetto è ciò che determina la frammentazione e l'impossibilità di un ritorno ad uno, è anche vero che esso implica una certa coerenza, una consistenza altra, dettata proprio dalla relazione instaurata tra i diversi piani di riflessione che sono gli essere-molteplici, dalla rottura spaziale della diatopia. La mia idea è che non si debba tanto parlare di una contraddizione insita nella molteplicità, quanto di una traslazione semantica di ciò che si intende per coerenza. La coerenza sarà sempre strutturalmente coerenza nella differenza assoluta, nella spaccatura spaziale tra i vari essere-molteplici.
2. Il fatto che ogni molteplicità sia composta a sua volta di molteplicità può essere interpretato grazie al concetto di diacronia. La diacronia è ciò che rompe l'unità di ogni singolo piano di riflessione rendendo sempre aperto e inconcluso l'autoriferimento. D'altra parte, seguendo questa idea, si può proporre un'alternativa all'affermazione di Badiou secondo la quale l'uno semplicemente non è; l'uno si presenta nella molteplicità come continuamente spezzato dalla diacronia, e quindi ogni singolo essere-molteplice sarà al contempo uno e molteplice grazie all'ambivalenza della diacronia che lo struttura. Detto altrimenti: si può

pensare ad una ‘numeralità’ dell’uno se si intende l’uno come ciò che non potrebbe essere uno se non fosse nei molti.

3. L’assunto secondo il quale non si darebbe per la molteplicità alcun principio deve essere approfondito: l’idea di infinitezza che ne deriva rischia infatti di cadere nella cattiva infinità criticata da Hegel. Secondo quello che ho proposto nelle pagine precedenti si potrebbe individuare un principio molteplice. Questo garantirebbe la irriducibilità dei molti ad uno e al contempo la possibilità di non pensare l’infinità dei molti come l’astratta possibilità di aggiungere sempre qualcosa. Gli essere-molteplici hanno come principio la molteplicità dei piani di riflessione che li costituiscono.
4. L’idea di multiplo di nulla proposta da Badiou deve essere messa in relazione con l’idea di diatopia proposta nelle pagine precedenti: essa è appunto quel nulla, quel non luogo interstiziale che unisce e separa gli spazi topologici molteplici che si aprono nel frammentarsi dell’operazione riflessiva. Su questo vuoto come spazio interstiziale si fonderà, vedremo in seguito, la possibilità di un discorso ontologico che non si riduca, come per Badiou, a matematica.
5. Il pensiero assiomatico non è l’unico che fa a meno della definizione. A ben vedere se fosse così si spegnerebbe subito la possibilità di una molteplicità irriducibile: essa sarebbe soffocata dall’unicità dell’ontologia che la pensa. La matematica non può essere l’unica ontologia perché se si potesse parlare di un’unica ontologia la molteplicità dell’Essere finirebbe per appiattirsi sull’unità del pensiero dell’Essere. Bisogna notare che i piani di riflessione non arrivano a definire i termini che riflettono: l’essere-molteplice caratteristico di ogni piano di riflessione non definisce i suoi enti; il tavolificarsi del tavolo rimane aperto e non giunge ad una definizione. E questo proprio per il fatto che la riflessione non riesce mai a tornare su se stessa, è sempre in ritardo, il suo percorso è sempre ellittico: il prima viene sempre perso. L’ontologia sarà quindi ogni piano di riflessione. Ma per la molteplicità dei piani di riflessione e per la molteplicità degli essere-molteplici, non sarà più possibile parlare di una sola ontologia. Sarà necessario parlare di ontologie molteplici e non raggruppabili sotto un’unica ontologia: la matematica sarà una delle ontologie, ogni piano di riflessione sarà un’ontologia e il discorso sugli spazi topologici diverrà discorso metaontologico.

Ricapitolando i risultati di queste pagine si può affermare che:

1. I piani di riflessione sono principio molteplice

2. L'Essere è riflesso e quindi, data la molteplicità dei piani di riflessione, si frammenta in essere-molteplici.
3. La diacronia fa sì che anche all'interno di un singolo piano di riflessione non si dia un'unità capace di riportare a sé la molteplicità.
4. La diatopia fa sì che lo spazio si frammenti in spazi topologici e che i piani di riflessione siano l'uno trascendente rispetto all'altro. D'altra parte essa consente il riferimento e la relazione tra piani di riflessione proprio attraverso quella rottura-ponte che essa è.
5. Il pensiero degli essere-molteplici non può essere uno: l'ontologia si frammenta in ontologie e il discorso sugli spazi topologici abitati dagli essere-molteplici riflessi sarà un discorso metaontologico.

Questa impostazione, a mio avviso, consente di superare quelle *impasses* merleau-pontyane che derivavano dalla sua insufficiente trattazione del tema della molteplicità. E cioè essa consente un reale abbandono di ogni riferimento ad un soggetto, che non deve più essere chiamato in causa dato che non si vi è più alcuna necessità di un'unità finale e totalizzante e soprattutto dato che era proprio l'onnipresenza dell'idea di 'soggetto' a inficiare la possibilità di un pensiero dell'alterità assoluta che non finisca per appiattirsi sull'unità dell'orizzonte dell'Essere.

Quello che resta da vedere è che cosa sia e quale struttura assuma il discorso sugli spazi topologici. Bisogna cioè rispondere alla domanda: che cos'è la metaontologia?

## 2.7 Metaontologia e infraontologia

La tesi che sta alla base di queste pagine, e che credo di aver sufficientemente giustificato, è che per superare le *impasses* del pensiero merleau-pontyano ed arrivare a pensare radicalmente quelle originali strutture che egli proponeva nei suoi ultimi lavori – e in particolare per pensare il corpo nel chiasma – sia necessario abbandonare l'ontologia per passare alla metaontologia.

Si tratta di comprendere che cosa sia la metaontologia. Una prima definizione potrebbe essere la seguente: la metaontologia è un discorso sulle molteplici ontologie dei molteplici piani di riflessione nei quali abitano gli essere-molteplici. Ora però, risulta evidente che il primo rischio di una tale definizione è che la metaontologia diventi un sistema totalizzante attraverso il quale ridurre ad unità i molti messi a tema.

Cercherò quindi di approfondire questa prima definizione. Per farlo metterò in relazione quello che intendo qui con metaontologia con la metaontologia a cui accenna Heidegger nel suo corso del 1928 intitolato *Principi metafisici della logica*<sup>21</sup> e con l'infraontologia di cui, abbiamo visto,<sup>22</sup> parla Merleau-Ponty.

Bisogna innanzitutto precisare che per Heidegger, nella metaontologia non è questione di molteplicità: la metaontologia a cui accenna il filosofo tedesco non mette a tema, almeno non esplicitamente, una molteplicità a causa della quale si debba passare dall'ontologia alla metaontologia. La metaontologia è, invece, il necessario «capovolgimento dell'ontologia fondamentale». Afferma Heidegger che l'ontologia fondamentale, in quanto «messa in luce della possibilità interna della comprensione dell'essere e cioè della trascendenza», deve trasformarsi in un approfondimento della tematica dell'ente nella sua totalità. Questo sarebbe l'interesse della metaontologia.

In questo quadro si evidenzia subito un aspetto che lega quello che Heidegger intende con metaontologia, con quello che ne ho detto nelle pagine precedenti: è chiaro che nella metaontologia non è più direttamente questione dell'Esserci. O meglio, esso si trova coinvolto e intrecciato nell'ente: non c'è più possibilità di distanziamento. Questo crea un legame forte con l'idea merleau-pontyana di infraontologia, basata proprio sull'impossibilità di separare dalla sfera dell'Essere un ente che su di esso si interroghi.

A ben vedere questa prospettiva, per quanto non dichiara la necessità di una molteplicità irriducibile, la implica: l'unità dell'Essere può, infatti, essere garantita soltanto da qualcosa che lo osservi dall'esterno e che un atto sintetico riporti ad unità. In altre parole non è possibile parlare di una totalità dell'essente se non presupponendo l'Esserci. E quindi l'idea di metaontologia proposta da Heidegger deve essere riformulata: essa sarà l'approfondimento delle molteplicità di essere-molteplici.

Ma come si sviluppa questo approfondimento, da cosa è reso possibile se non vi è un 'punto di vista' esterno da cui portarlo avanti? Se non vi è, in altre parole, un soggetto filosofante? È qui che a mio avviso entra in gioco l'idea merleau-pontyana di un pensiero del dentro, di un'infraontologia. Cercherò di riproporre il percorso merleau-pontyano.

Abbiamo visto che il punto di partenza del filosofo francese è l'assunzione dell'impossibilità di un soggetto riflettente. Questo comporta innanzitutto una risemantizzazione dello spazio abitato dall'Essere. Non essendoci nessuna funzione sintetica esso non può più essere lo spazio idealizzato di Cartesio: proprio perché non vi è nessuno che possa idealizzarlo. E quindi «questo es-

---

<sup>21</sup>M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.

<sup>22</sup>Cfr. parte I, par. 4.6, pag. 76.

sere perfetto nel suo genere, chiaro, maneggiabile e omogeneo, che il pensiero sorvola senza punto di vista,<sup>23</sup> e che esso riporta per intero su tre assi rettangolari» deve essere sostituito con uno spazio topologico complesso, che non ha tre dimensioni visto che «Le dimensioni sono prelevate attraverso le diverse metriche su una dimensionalità, un Essere polimorfo, che le giustifica tutte senza essere completamente espresso da nessuna.»<sup>24</sup>

Fino a qui il mio discorso è esattamente in accordo con quello merleau-pontyano. L'impossibilità di un punto di vista esterno implica che il pensiero dell'Essere si trasformi in un pensiero del dentro, in un'infraontologia. Ma a questo punto il pensiero di Merleau-Ponty perde la sua radicalità. Dopo essere riuscito ad abbandonare il punto di vista astratto del soggetto costituente egli non riesce a pensare la molteplicità che forzosamente dovrà caratterizzare l'interno dell'infraontologia e non arriva dunque a trasformare quest'ultima in una metaontologia. Riproponendo l'unità necessaria dell'Essere egli ricade nella tentazione di un riferimento, per quanto implicito, ad un soggetto che faccia da garante, in quanto osservatore, di questa stessa unità.

Si tratta invece di pensare l'infra dell'infraontologia come il meta della metaontologia; sta qui la chiave della possibilità di una metaontologia che non appiattisca la molteplicità su un'unità. Il discorso infraontologico si colloca infatti negli interstizi di quello spazio topologico abitato dall'«Essere polimorfo», o meglio, dagli essere-molteplici. L'infraontologia abita quindi proprio quegli spazi diatopici di cui ho parlato. In questo modo essa non è un pensiero tematizzante, pensa un dentro nel quale è invischiata, non può che inserirsi tra le molteplicità senza metterle a tema. Ma assumendo la molteplicità degli essere-molteplici questa infraontologia finisce per sfuggire all'unità dell'ontologia e diventa così metaontologia.

La metaontologia non può dunque essere pensata come l'ontologia delle ontologie, non è il sistema dei sistemi che dall'alto tutto domina e ingloba. Essa si colloca negli spazi vuoti del piano topologico, tra un piano di riflessione e l'altro, tra un'ontologia e l'altra, tra gli essere-molteplici.

---

<sup>23</sup>Il non avere punto di vista deve essere qui interpretato come avere un punto di vista astratto e non collocato: il punto di vista esterno che risulta essere una mera finzione e che diventa il punto di partenza del pensiero di sorvolo. L'asserzione di Merleau-Ponty è quindi del tutto compatibile con la sua critica al concetto di 'punto di vista' così come l'ho analizzata nella prima parte del presente lavoro.

<sup>24</sup>*OE*, pag. 48.

## 2.8 Metaontologia e filosofia

Il problema che resta a questo punto da affrontare è quale sia il rapporto tra metaontologia e filosofia. Questo ci consentirà di approfondire anche il rapporto tra metaontologia e ontologia. Per farlo prenderò in esame le posizioni rispetto alla filosofia di Alain Badiou da una parte e di Deleuze-Guattari dall'altra.

Stando all'ipotesi di Badiou di una coincidenza tra ontologia e matematica è chiaro che la filosofia non può essere ontologia. Ma questo significa che la filosofia «si sottrae alla determinazione ontologica»<sup>25</sup>, il che significa che essa sembra, o rischia di, sottrarsi alla molteplicità per ribadire un'unità. Il problema di Badiou è dunque come pensare qualcosa che sfugga alla molteplicità dell'essere e che non riporti ad un'unità.

Non è questo il luogo per discutere a fondo l'idea di Badiou, ci basti comprendere quale sia la posta in gioco di questo modo di affrontare il problema: ne va qui di uno dei nodi cruciali della storia della filosofia: il rapporto tra molteplicità e sistema.

Badiou cerca di risolvere il problema ipotizzando una omogeneità della molteplicità all'interno della quale si deve pensare anche il ritorno dell'unità. Si tratta dunque di pensare a questa unità al contempo «come rottura della legge delle molteplicità scalate, e come omogeneità a questa legge».<sup>26</sup> Vi è una vicinanza tra questa struttura e quella di diatopia: la filosofia sarebbe un discorso che si mantiene nella molteplicità, ma collocandosi in quegli spazi interstiziali che determinano la discontinuità dello spazio topologico.

Secondo l'interpretazione di Badiou, invece, Deleuze seguirebbe un cammino diverso, e cioè tenterebbe di pensare la molteplicità come eterogenea, aprendo alla possibilità di una filosofia come pensiero molteplice eterogeneo rispetto alla molteplicità ontologica. Sembra di poter, effettivamente, interpretare così la posizione di Deleuze se si fa riferimento al testo scritto con Guattari *Qu'est ce que la philosophie?*<sup>27</sup>. Il compito della filosofia sarebbe quello di creare concetti. Il che porrebbe la filosofia ad un livello diverso ed esterno rispetto a quello delle scienze che, invece, fanno uso di quei concetti creati da essa. Riportando questa affermazione alle categorie che ho utilizzato fino ad ora si potrebbe affermare che la filosofia non è un piano di riflessione, ma si colloca in uno spazio topologico eterogeneo rispetto a quello dei piani di riflessione.

L'idea deleuziana di concetto, tra l'altro, ben si adatta ad interpreta-

---

<sup>25</sup> *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., pag 56.

<sup>26</sup> *Id.*, pag 58.

<sup>27</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991.

re quella dimensionalità molteplice sviluppata dai piani di riflessione: come per la molteplicità pensata da Badiou, il concetto per Deleuze è molteplicità di molteplicità. Esso è composto e ogni sua parte è a sua volta composta. Si potrebbe pensare dunque che, nell'idea di Deleuze-Guattari, venga privilegiato l'aspetto metaontologico della filosofia, mentre in Badiou quello infraontologico.

Ma a ben vedere non è possibile pensare la filosofia se non come un intreccio tra le due categorie di infraontologia e metaontologia.<sup>28</sup> Infatti se esse non vengono intrecciate in un concetto complesso di metaontologia, rischiano entrambe di riportare ad un'unità originaria e costitutiva. Per quel che concerne l'idea di Badiou, proprio a causa di quell'«omogeneità» del molteplice da cui egli parte. Per nomi Deleuze (G.) Deleuze, proprio a causa di quell'estraneità che la filosofia assume rispetto alle scienze: essa rischia di divenire quel punto di vista esterno fondamento del pensiero di sorvolo.

Se la filosofia non vuole ridursi a storia della filosofia, e d'altra parte non vuole essere invenzione solipsistica del mondo, bisogna allora cercare di pensare insieme l'infra e il meta dell'ontologia che la caratterizzano. La filosofia è un pensiero interstiziale, che si colloca nelle dimensioni diatopiche dello spazio topologico. In questo senso essa è al contempo dentro e fuori dello spazio topologico. Questo spazio si configura infatti come onnicomprensivo, da una parte, ma del tutto aperto e discontinuo, dall'altra. Il che significa che il pensiero filosofico non ne può uscire e al contempo ne è sempre fuori.

D'altra parte, questo stare negli spazi interstiziali acquisisce un valore metaontologico perché questa posizione è tale solo in riferimento ai piani di riflessione in mezzo ai quali si colloca: essa è quindi un discorso sui piani di riflessione, un discorso sulle ontologie. In questo senso può essere accolta l'idea deleuziana della filosofia come creatrice di concetti, sebbene la nozione di 'creazione' ne risulti profondamente modificata.

La metaontologia è quindi l'atto stesso della filosofia teorica: il filosofare. Ne risulta che nessun filosofare può essere pensato come sistematico: esso presuppone una collocazione interstiziale tra determinati piani di riflessione, ed è quindi collocato. E ancora, esso non parte da un punto di vista esterno e da cui si possa vedere e abbracciare la totalità dello spazio topologico – anche perché, per la sua stessa conformazione, parlare di totalità per lo spazio topologico è semplicemente un assurdo.

Bisogna sottolineare il modo infinito del 'filosofare' che si identifica con

---

<sup>28</sup>La filosofia sarà dunque un dire che si dipana dentro lo spazio topologico. In questo senso è infraontologia. Ma questo dentro deve essere inteso come un 'fra': essa è interstiziale perché il suo dire si colloca tra altri dire che altrimenti si esaurirebbero in un detto. Lo stare 'fra', dentro lo spazio topologico è il suo carattere di 'metaontologia'. La teoria è, in questo senso, interstiziale.



la metaontologia. È infatti evidente che nulla impedisce che una filosofia compiuta, già scritta, già *detta* venga considerata come un piano di riflessione. Che la metaontologia divenga ontologia.

La filosofia resta metaontologia, e riprendo qui la struttura levinassiana, fino a che resta un dire, e solo prima di divenire un detto.

## 2.9 Conclusione

Sono giunto alla fine di questo percorso teso ad un approfondimento dell'idea di Essere, nel tentativo di superare le *impasses* che minavano il pensiero di Merleau-Ponty in merito.

Sono arrivato così alla nozione di metaontologia e di filosofia come metaontologia. Questa idea è il filo rosso che terrà unito, almeno dal punto di vista metodologico, tutto il presente lavoro. È all'insegna di una filosofia metaontologica che si sviluppa la mia lettura di Merleau-Ponty: lettura che cerca proprio di porsi, come dire, negli interstizi di un detto.

A questo punto è il momento di riproporre la questione fondamentale di questo lavoro, e cioè quella relativa al corpo. Essa si pone, principalmente, sotto due aspetti che saranno oggetto delle prossime due parti della mia esposizione. Si tratta innanzitutto di interrogarsi, questa volta da una prospettiva metaontologica, e quindi dopo la risemantizzazione dell'Essere merleau-pontyano in essere-molteplici, su che cosa sia il corpo, quali siano le sue strutture caratteristiche. Ma rispondere a questa domanda presuppone che se ne porti avanti, parallelamente, un'altra: qual è il rapporto tra corpo e spazio topologico, tra corpo e metaontologia, tra corpo e essere-molteplici?

Si tratta, in altre parole, di riproporre il problema fondamentale della filosofia di Merleau-Ponty: quello relativo al chiasma. Infatti, il rischio dell'impostazione che ho cercato di elaborare in questa parte è che essa riproponga l'idea di un pensiero puro, disincarnato, incorporeo; potrebbe sembrare, quindi, che si siano perse quelle idee fondamentali della filosofia merleau-pontyana che ho descritto nella prima parte. Sarà quindi necessario ritornare, dopo questa svolta metaontologica, alla struttura dell'intreccio tra corpo e mondo, per comprendere che cosa ne è all'interno di uno spazio topologico popolato da essere-molteplici così come l'ho descritto.

Fondamentale per poter realizzare questo compito sarà l'analisi e la ridefinizione del concetto di 'virtuale', oggetto della quarta parte. In realtà, quindi, le prossime due parti devono essere lette l'una in funzione dell'altra, e la comprensione della prima non è possibile se non dopo la lettura della seconda: la nozione di corpo, infatti, – oggetto della prossima parte – non può essere del tutto definita se non a partire dal concetto di virtuale e viceversa.

## Parte III

### Il corpo

# Capitolo 1

## Corpo e riflessione

### 1.1 L'uomo-corpo

Mettere a tema il corpo fino ad arrivare a delineare una qualche definizione di questa nozione sarà il compito di queste pagine. Ancora una volta, come spesso in questo lavoro, si tratterà di seguire un percorso che porti ad una risemantizzazione del concetto di corpo.

È bene precisare che il senso di una risemantizzazione non è mai quello di una reinvenzione di un concetto, quanto quello di un approfondimento che possa condurre a ritrovare un significato più autentico<sup>1</sup> alla nozione in questione. È così che bisogna intendere il prefisso 'ri': ritrovare il significato. Per utilizzare le nozioni che ho fino ad ora sviluppato, si potrebbe dire che è necessario collocarsi negli interstizi dello spazio ontologico per rendere di nuovo metaontologico ciò che si è inserito in un'ontologia. Cercherò di seguire un percorso, un cammino, che parta da quelle idee che caratterizzano più banalmente la nozione di corpo, per poi confrontarle con l'idea dell'autore che è principale riferimento di questo lavoro.

Innanzitutto, quando si parla di corpo si tende a parlare principalmente dell'uomo-corpo. Una volta abbandonata la nozione di soggetto l'uomo può essere pensato soltanto in quanto corpo. La soggettività e i problemi da essa derivanti, nasce fondamentalmente da una sorta di aprioristico antropocentri-

---

<sup>1</sup>Per 'significato più autentico di un concetto', intendo quel significato che riesca meglio a rendere conto di tutte quelle strutture teoriche che intorno ad esso ruotano. In questo senso, risemantizzare il concetto di corpo significa andare a cercare ciò che più profondamente 'corpo' significa, dato un determinato orizzonte teorico a partire dal quale lo si voglia pensare. In questo caso la ricerca di autenticità si baserà sulla domanda: giunti a questo livello di elaborazione teorica, e cioè, assunte e discusse le proposte merleau-pontyane a proposito del corpo e della carne, e impiantate le stesse in un discorso metaontologico, che cosa, più propriamente, significa 'corpo'?

simo in filosofia. Si cerca di elevare l'uomo a soggetto per ritrovare nella sua soggettività un'unità di coerenza, una garanzia di differenziazione dell'uomo dagli altri corpi. Fare dell'uomo-corpo un soggetto significa far coincidere un corpo con un piano di riflessione, o meglio indicare il piano di riflessione come possesso di un corpo: il corpo pensa e quello è il *suo* pensiero. Questo porta ad una cristallizzazione e ad una chiusura del piano di riflessione che viene ipostatizzato in soggetto costituente.

L'uomo-corpo non è un piano di riflessione. E, inoltre, non si può aprioristicamente affermare una differenza tra l'uomo-corpo e gli altri corpi. Dovremo parlare di corpo in senso generale, intendendo, almeno inizialmente, con questo termine, tutto ciò che esso, comunemente, ci suggerisce. Il corpo è l'uomo, ma è anche l'animale, la pianta, la pietra, la trave. Partirò cioè dall'idea cartesiana di *res extensa* che mi pare la più chiara da assumere come punto di partenza del percorso da sviluppare.

Certamente, un primo distinguo tra vari tipi di corpi potrebbe essere quello tra *Körper* e *Leib*, tra corpo inanimato e corpo vivente, tra corpo oggetto e corpo fenomenale. Ma questa distinzione, per quanto apparentemente ovvia, non è tale se non ne vengono esplicitati i fondamenti; e ricorrere semplicemente all'idea di 'vita' rimetterebbe nelle condizioni di partenza, non avendo qui definito in alcun modo quest'ultimo concetto.

Cominciano a delinearci le problematiche con cui avremo a che fare nel tentativo di risemantizzare la nozione di corpo. E la prima pare ruotare proprio intorno alla questione della differenza tra l'uomo-corpo e gli altri tipi di corpo, se poi ve ne è una.

La seconda sarà legata al rapporto tra corpo e riflessione: ho affermato che il corpo non può essere considerato un piano di riflessione. Ma d'altra parte esso non potrà neanche essere pensato come qualcosa di irriflesso, pena ricadere in tutte le difficoltà che ho analizzato nel pensiero di Merleau-Ponty, soprattutto per quel che concerne la *Fenomenologia della percezione*.

D'altra parte è evidente che il corpo dovrà abitare lo spazio topologico degli essere-molteplici, altrimenti si sarebbe costretti ad ammettere un non-essere del corpo. Inoltre il legame tra corpo e riflessione è necessario se non si voglia rischiare di identificare la riflessione come un pensiero teorico, puro e astratto, perdendo tutta l'originalità della soluzione merleau-pontyana a questo problema.

## 1.2 La scissione tra corpo e riflessione

Il primo passo del mio percorso nel tentativo di risemantizzare la nozione di corpo sarà quello di mostrare in che senso si possa e si debba intendere

questa scissione tra corpo e piano di riflessione di cui ho accennato. Il corpo non è un piano di riflessione, o utilizzando i termini tradizionali, il corpo non è pensiero:<sup>2</sup> il corpo non è proprietario o produttore di riflessione.

Sarà necessario approfondire questa tematica focalizzando ancora di più l'attenzione sull'idea merleau-pontyana del rapporto tra corpo e linguaggio. A mio avviso infatti è proprio in alcuni passaggi del *Il visibile e l'invisibile* che questa problematica viene meglio affrontata. Per Merleau-Ponty non si può pensare il corpo come un produttore di pensiero, e d'altra parte l'uomo stesso non può essere considerato come un soggetto inteso come unità di corpo e spirito. L'uomo è precisamente e solamente corpo. Ma qual è, allora il suo rapporto con la riflessione?

Entra in gioco qui una nozione fondamentale del pensiero di Merleau-Ponty, che si colloca però ai limiti del suo impensato: quella di passività, un tema che sarà centrale per tutto lo svolgersi della mia elaborazione teorica. Il corpo, e in particolare, per Merleau-Ponty, l'uomo in quanto corpo, è passivo rispetto al pensiero e al linguaggio: il corpo è passivo rispetto al piano di riflessione. È chiaro che dalla possibilità di interpretare in senso nuovo questa passività dipende la riuscita di una definizione di corpo che non lo riporti al concetto di soggetto senza, del resto, appiattirlo su un ipotetico quanto improbabile piano irriflesso.

La passività del corpo, sua caratteristica principale, va intesa nel senso della sua collocazione, quella collocazione che corrisponde con la percezione stessa. La collocazione è il trovarsi di un corpo in uno spazio senza averlo scelto; ma d'altra parte è proprio questa non-scelta che apre ad una attività del corpo, è proprio questa collocazione che apre quello stesso spazio in cui essa prende luogo: la collocazione è, in questo senso, percezione.

D'altra parte la percezione non è, come abbiamo visto, la passività di chi riceve qualcosa dall'esterno: essa è strutturazione di un visibile attraverso un invisibile. Ma, ancora, questo invisibile non è qualcosa che aggiungiamo arbitrariamente al visibile per afferrarlo, non è, quindi, il pensiero *del* corpo. Essa è l'altra faccia del visibile stesso.

Cercherò di ripercorrere il cammino tracciato in queste righe seguendo e analizzando più da vicino le espressioni merleau-pontyane. In una nota di lavoro del 20 maggio 1959 Merleau-Ponty afferma:

Ho detto: l'apertura al mondo così come la ritroviamo in noi e la

---

<sup>2</sup>È necessario, in realtà, svincolare la nozione di pensiero da quella di piano di riflessione. A volte, nel seguito del testo, sarò costretto ad utilizzare il termine 'pensiero' facendo riferimento al linguaggio filosofico merleau-pontyano. Ma l'idea di piano di riflessione non può esservi assimilata, anzi, essa si avvicina piuttosto alla nozione di 'mondo' in quanto spazio topologico abitato dagli essere-molteplici.

percezione che indoviniamo all'interno della vita [...] si intrecciano, si sopravanzano reciprocamente o si annodano l'una sull'altra.

Precisare che cosa significa ciò.

Al di là del «punto di vista dell'oggetto» e del «punto di vista del soggetto», ciò evoca un nucleo comune che è il «serpeggiamento», l'essere come serpeggiamento, (quello che ho chiamato «modulazione dell'essere al mondo»). Si deve comprendere come ciò (o ogni *Gestalt*) sia una percezione «effettuantesi nelle cose». Tutto questo non è ancora che un'espressione approssimata, in linguaggio soggetto-oggetto (Wahl, Bergson), di ciò che c'è da dire. E cioè che le cose ci possiedono, e che non siamo noi a possederle. Che l'essere che è stato non può cessare di essere stato. La «Memoria del mondo». Che il linguaggio ci possiede e non siamo noi a possederlo. Che è l'essere a parlare in noi e non noi a parlare dell'essere.<sup>3</sup>

È chiaro che siamo davanti ad una formulazione del concetto di chiasma. Ma quello che c'è di caratteristico qui è che il chiasma viene abordato a partire dalle differenze irriducibili delle sue componenti e non nell'intento di rimandare ad un'unità ultima. Ho mostrato più volte come l'intreccio proposto da Merleau-Ponty non si presenti mai come un tentativo di indifferenziazione: visibile e invisibile, toccante e toccato, si intrecciano, ma non si fondono. Qui questa differenza viene sottolineata in particolare in riferimento al ruolo che «noi» abbiamo nel chiasma.

Ora, questo 'noi' deve necessariamente essere inteso come un «noi uomini-corpo», visto che il concetto di soggetto è proprio quello che si tenta di superare. Ecco che ci troviamo davanti all'impensato di Merleau-Ponty, che si limita ad indicare la necessità di superare l'approssimazione del «linguaggio soggetto-oggetto», senza dare una chiave di lettura sostitutiva. Questo noi non può essere un soggetto: altro non può essere che un corpo, un corpo collocato che, grazie alla sua collocazione, percepisce.

Ora però, proprio per superare l'identificazione tra noi-corpo e soggetto, il verbo 'percepire' non può essere impunemente accordato con questo noi: esso deve essere riferito ad altro: la percezione si deve fare al di fuori del corpo, essa non può essere *del* corpo. Il linguaggio di Merleau-Ponty si fa complesso e a tratti oscuro nel tentare di rendere conto di questo particolare rapporto tra corpo e percezione: si parla di un'apertura al mondo dentro di noi e di una percezione interna alla vita e di un *empiètement* tra le due. In ogni caso risulta chiaro che il corpo non è origine della percezione.

Siamo davanti proprio alla struttura della collocazione nella quale attività dell'apertura al e del mondo e passività di una percezione data dalla collocazione (e quindi non nostra), creano l'intreccio della «modulazione dell'essere

---

<sup>3</sup> VI, pp. 247/209-210.

al mondo» della *Fenomenologia della percezione*. In questo modo si giunge al nucleo concettuale rilevante per il tema che sto trattando: la percezione si effettua nelle cose, sono le cose che ci possiedono e non noi che le possediamo.

Ma, dichiara Merleau-Ponty, questo è detto ancora con un linguaggio che rimanda all'opposizione soggetto-oggetto, e, in ultima analisi ad un soggetto inteso come coscienza costituente. Come superare questa *impasse*?

A mio avviso una strada può essere quella di interpretare l'ingiunzione merleau-pontyana con le categorie di corpo e di piani di riflessione: il corpo non è un piano di riflessione, non crea piani di riflessione, ma è piuttosto posseduto, trapassato da essi. Il linguaggio che struttura le cose non è un nucleo interpretativo strutturante costituito dal soggetto nel momento in cui esso si rapporta al mondo, ma è nelle cose stesse, e il corpo è posseduto da queste «cose linguistiche». In questo senso il corpo è scisso dai piani di riflessione, non corrisponde con nessuno di essi. La «Memoria del mondo» non è la memoria posseduta e tramandata da un corpo, è il mondo stesso.

In questo stesso senso è da interpretare, a mio avviso, un'altra nota di lavoro, di un anno posteriore:

Quando dico dunque che ogni visibile è invisibile, che la percezione è impercezione, che la coscienza ha un «punctum caecum», che vedere è sempre vedere più di quanto si veda – non si deve intenderlo nel senso di una *contraddizione* – Non si deve immaginare che io aggiunga al visibile perfettamente definito come in Sé un non-visibile (che sarebbe solo assenza oggettiva) (cioè presenza oggettiva *altrove*, in un *altrove* in sé) – Si deve comprendere che è la visibilità stessa a comportare una non-visibilità – Nella misura stessa in cui vedo, io non so *quello che* vedo (una persona familiare è non definita), e ciò non vuol dire che non ci sia qui *niente*, ma che il *Wesen* in questione è quello di un raggio di mondo tacitamente toccato – Il mondo percepito (come la pittura) è l'insieme delle vie del mio corpo, e non una moltitudine di individui spazio-temporali – L'invisibile del visibile.<sup>4</sup>

Mi sembra che questo passaggio apra chiaramente alla possibilità della mia interpretazione: c'è un uomo-corpo che non può più essere considerato soggetto proprio perché non è una coscienza che strutturi, conoscendolo, il mondo che le sta davanti.

Infatti: il non-visibile non è il pensiero di un uomo che vede e interpreta un visibile. Il pensiero non è dell'uomo, l'invisibile è nel visibile stesso. Il pensiero non appartiene ad un soggetto conoscente, è l'invisibilità del visibile: in altre parole è l'autoriflessività dell'essere, ovvero è piano di riflessione. Il

---

<sup>4</sup> VI, pag. 300/259.

mondo è piano di riflessione: il mondo sono gli essere-molteplici. Il corpo «tocca tacitamente» i piani di riflessione che vengono definiti come l'insieme delle vie del mio corpo.

In altre parole c'è una passività del corpo che lo colloca nello spazio topologico degli essere-molteplici che esso tocca tacitamente in quanto *sue vie*. È chiaro che dal modo di interpretare questo aggettivo possessivo dipende la possibilità stessa di non ricadere in un soggetto costituente. Se infatti le vie sono del corpo nel senso di un suo possesso o di una sua possibilità, a mio avviso niente distingue più questo corpo dal tradizionale soggetto.<sup>5</sup>

### 1.3 Corpo tra soggetto e irriflesso

A questo punto ci troviamo davanti proprio a quella ambiguità che abbiamo visto caratterizzare tutto il pensiero merleau-pontyano. Risulta evidente che questa ambiguità, lungi dal designare una mancanza di Merleau-Ponty, è caratteristica teorica costitutiva dei temi da lui affrontati.

Come ho già detto, nel tentativo di approfondire il concetto di corpo in relazione al suo rapporto con lo spazio topologico dei piani di riflessione, due sono gli opposti rischi teorici che si è costretti a correre: da una parte si può finire per pensare questo corpo come un mero camuffamento del soggetto; dall'altra si rischia di pensare il corpo come qualcosa di irriflesso.

Il corpo di Merleau-Ponty tende, a mio avviso, sempre a finire per essere un corpo-soggetto, e questo per le ragioni che ho già avuto modo di rimarcare.

Il linguaggio merleau-pontyano non è abbastanza sviluppato per riuscire a superare il pensiero del soggetto: il corpo diventa automaticamente un «noi», o addirittura una coscienza. In Merleau-Ponty non c'è quasi mai una scelta terminologica forte per evitare il ritorno alla soggettività e la nozione di corpo, per quanto molto elaborata, finisce per entrare nell'identità corpo-uomo-soggetto. È questa, di fatto, la tentazione più evidente di Merleau-Ponty: un certo qual antropocentrismo lo spinge a pensare il corpo esclusivamente come corpo dell'uomo; questa operazione è abbastanza implicita e anche in contraddizione con alcuni suoi assunti teorici sul *Leib*. Eppure è possibile individuarla ogni qual volta compaia un passaggio repentino dal «corpo» all'«io» o al «noi». Troppo facile, poi, passare da un corpo inteso esclusivamente come uomo-corpo, ad una nozione vicina a quella di soggetto: il «noi» sfugge al chiasma e si fa coscienza costituente.

D'altra parte, ancora, è l'unicità dell'Essere che obbliga ad un ritor-

---

<sup>5</sup>Per comprendere questa struttura è necessaria un'analisi del concetto di virtuale che verrà sviluppata nella IV parte di questo lavoro.



no al soggetto come funzione di unità sintetica. Il corpo rischia quindi di reimpossessarsi di quel pensiero che gli si vuole togliere.

Il rischio opposto è quello di pensare il corpo come qualcosa di immediato e di ridurre a questo la sua scissione dal piano di riflessione. A questo sembrerebbe portare la radicalizzazione del pensiero di Merleau-Ponty così come l'ho analizzata nelle pagine precedenti: la mediatezza sta negli essere-molteplici, il corpo è dunque un immediato. In altre parole si potrebbe essere tentati di asserire che il corpo è vita immediata, contatto immediato con le cose, irriflesso.

È evidente che una posizione del genere, che sembra a tratti essere quella sostenuta nella *Fenomenologia della percezione*, non è accettabile. E questo per almeno due ragioni. Da una parte, banalmente, il corpo è qui una nozione filosofica e non ha senso parlarne come di qualcosa di irriflesso pena cadere in contraddizione. Dall'altra, tutto il discorso sulla riflessione come principio molteplice verrebbe meno nel momento in cui si accettasse qualcosa di irriflesso. Il corpo finirebbe per ripresentarsi come quel *primum* prefilosofico da cui solo la filosofia può prendere le mosse; ma abbiamo visto i problemi che ciò comporterebbe.

Inoltre pensare una nozione che sfugga agli essere-molteplici opponendosi ad essi, comporterebbe la perdita di tutte le conquiste teoriche merleau-pontyane relative al chiasma. E questo significherebbe, in qualche modo, ritornare ad un'opposizione soggetto-oggetto, per quanto leggermente modificata nei suoi termini.

## 1.4 Corpo e collocazione

Come dare una definizione di corpo che riesca ad evitare questa ambiguità? È necessario iniziare ad abbandonare la definizione di corpo che ho posto come inizio del mio percorso: bisogna aggiungere qualcosa al corpo inteso come *res extensa*.

Infatti, anche i piani di riflessione sono estesi spazialmente ed occupano uno spazio topologico. Il corpo rischierebbe così di essere una ridondanza, una semplice ripetizione dei piani di riflessione. Non si comprenderebbe, a questo punto, in che cosa consista la sua scissione da essi. E, d'altra parte, tale scissione non può nemmeno implicare un non-essere del corpo, ovvero il corpo non può essere pensato come qualcosa che stia al di fuori dello spazio topologico abitato dagli essere-molteplici. Il corpo, in altre parole, è, e per questo è riflesso.

La scissione tra corpo e piani di riflessione si comprende soltanto se il corpo viene definito come *funzione*. L'estensione del corpo è legata al suo

essere una funzione. Consideriamo inizialmente la definizione più conosciuta di funzione: essa è un'operazione che associa ad uno o più valori di un dominio uno ed un solo valore di un codominio. È chiaro che bisognerà identificare quali siano il dominio e il codominio della funzione-corpo.

Come punto di partenza definiamo come dominio della funzione-corpo i piani di riflessione, e come suo codominio la collocazione. Si può facilmente comprendere che in questa situazione il corpo riesce ad essere scisso dai piani di riflessione, a non essere produttore di riflessione, senza per questo uscire dallo spazio topologico o presentarsi come irriflesso.

Il corpo, in quanto funzione, è infatti collegamento tra un dominio e un codominio entrambi appartenenti allo spazio topologico: il dominio dei piani di riflessione e il codominio della collocazione, collocazione, evidentemente, nello spazio topologico.

D'altra parte l'attività del corpo, data dalla sua funzione di collegamento, si fonda sulla sua passività: quella di una collocazione non scelta. Siamo di fronte alla stessa struttura del chiasma merleau-pontyano: cercherò, ora, di approfondire questa idea.

Pensare il corpo come funzione rende possibile la comprensione di come esso al contempo abiti lo spazio topologico e lo dischiuda. La collocazione del corpo, la sua passività, il suo codominio, infatti, viene collegato con i piani di riflessione, e cioè con dei punti di quello stesso spazio topologico nel quale ha luogo la collocazione: il corpo viene dunque determinato dallo spazio in cui è collocato e al contempo lo dischiude proprio perché questa sua passiva collocazione viene collegata con l'attività mediata dei piani di riflessione; in questo modo lo spazio topologico si apre.

Ripeto che la collocazione di cui sto parlando viene a coincidere e ad identificarsi con la percezione. E in questo modo lo spazio topologico si presenta ancor di più come luogo del chiasma: la percezione si fa nelle cose, o, in altri termini, la collocazione è la passività di un'attività, è al contempo apertura al mondo e apertura del mondo.

Ecco dunque un primo affinarsi della definizione di corpo: esso è sì *res extensa*, ma questa *res extensa* si caratterizza come funzione di collegamento tra piani di riflessione e collocazione. Ora, per meglio comprendere che cosa significhi questa collocazione intesa come codominio della funzione-corpo, è necessario precisare il fatto che non c'è un solo corpo: ci sono molti corpi, ognuno dei quali è una funzione e ognuno dei quali svolge in qualche modo questo ruolo di collegamento del dominio dei piani di riflessione con il codominio della collocazione; ogni corpo è collocato ed è collocato in un altrove rispetto agli altri corpi. In altre parole, banalmente, due corpi non possono occupare lo stesso spazio, e questa può essere considerata come la caratteristica prima del corpo.

A ben vedere questa caratteristica rimanda strutturalmente a due nozioni che ho già avuto modo di analizzare: quella di diacronia e quella di diatopia. La diacronia può essere illustrata proprio affermando che due istanti non possono darsi nello stesso tempo: non c'è sincronia nel tempo, gli istanti sono divisi da una diacronia infraoriginaria che rende il tempo discontinuo; questa diacronia è la caratteristica fondamentale della struttura di ogni singolo piano di riflessione. Alla diacronia corrisponde una diatopia, ovvero l'impossibilità, per due piani di riflessione, di occupare gli stessi punti dello spazio topologico. Non c'è, potremmo dire, 'sintopia' nello spazio topologico abitato dai piani di riflessione ed è questa la caratteristica fondamentale degli essere-molteplici, in quanto è proprio la diatopia che struttura la loro molteplicità come irriducibile ad unità.

Ora allo stesso modo, le funzioni-corpo, che collegano punti dello spazio topologico, non possono occupare lo stesso spazio: è questo ad implicare la molteplicità e la diversità dei corpi; questo è determinato dalla 'diasomia' delle funzioni-corpo. Ogni corpo, nella sua collocazione-percezione, occupa un luogo dello spazio topologico – ed è proprio in questo 'occupare un luogo' che svolge il suo ruolo di funzione – e questo luogo diventa inabitabile per gli altri corpi: i corpi sono impenetrabili.

La collocazione del corpo concretizza – tornerò sul significato di questo termine – un piano di riflessione, ma ogni corpo effettua questa operazione in un luogo dello spazio diverso rispetto agli altri corpi. È per questo che espressioni come «se fossi in te» designano un'impossibilità logica che le svuota totalmente di senso: l'immedesimazione e l'intuizione sono nozioni da abbandonare.

Riformuliamo, ora, la definizione di corpo alla luce dei risultati di queste pagine: i corpi sono funzioni diasomiche, e per questo inassimilabili, che, nella loro unica collocazione, assegnano ad uno o più punti del dominio dei piani di riflessione, uno ed un solo, diasomico punto del codominio della collocazione; queste funzioni sono, quindi, da interpretarsi come immerse nello spazio topologico degli essere-molteplici.

## 1.5 Corpo e spostamento

Questa definizione di corpo a cui sono provvisoriamente giunto apre a sua volta ad una serie di interrogativi. Il primo è, evidentemente, relativo al rapporto che intercorre tra collocazione e spostamento. Il tema dello spostamento, o forse sarebbe meglio dire del 'dislocamento',<sup>6</sup> sarà centrale dell'ul-

---

<sup>6</sup>Cerco con 'dislocamento', di ricalcare il termine francese *deplacement*. Mi pare che questa parola faccia riferimento più esplicito a quello che vorrei intendere con l'idea di

timo capitolo di questa parte; è per questo che in questo paragrafo intendo semplicemente mostrarne la centralità ed aprire all'interrogazione che da esso deve derivare.

L'importanza del concetto di dislocamento per giungere ad una definizione convincente di corpo appare chiara: il corpo non resta immobile. Questa asserzione trova la sua ragione a più di un livello. Innanzitutto facendo riferimento ad un'esperienza più o meno approfondita, siamo abituati a legare all'idea di corpo quella di una certa possibilità del suo movimento. Non facciamo mai esperienza di un corpo immobile, visto che qualsiasi immobilità è relativa alla scelta di un punto di riferimento senza il quale lo stesso concetto di quiete risulterebbe insensato. In altre parole, siamo abituati a pensare che è immobile soltanto ciò che viene scelto come punto di riferimento, e dunque ogni immobilità non fa altro che indicare verso un movimento.<sup>7</sup>

In secondo luogo è la struttura stessa della collocazione, così come l'ho analizzata, ad implicare il movimento: e questo proprio per il gioco di attività e passività che essa innesca. Collocazione significa sì la passività di trovarsi in un punto dello spazio, ma anche l'attività di aprire questo spazio stesso. È questa stessa apertura a rimandare all'idea di spostamento.

Ora le domande che si aprono rispetto a questo assunto sono molteplici ed aprono a uno spazio di complessità che sarà compito del seguito del mio lavoro approfondire. Innanzitutto: come avviene questo movimento? Quale ne è la ragione, il fondamento? Come è possibile che la causa del movimento non divenga automaticamente fonte di un'attività assoluta e infondata del corpo – che lo riporterebbe vicino allo statuto di un soggetto autocostituentesi e fondato sul nulla?<sup>8</sup>

Il tema del dislocamento apre poi ad un altro problema cruciale relativo al corpo: quello della differenza, se poi ve ne è una, tra *Körper* e *Leib*. Nel

---

spostamento. Infatti lo spostamento non può essere pensato esclusivamente come una nozione positiva, che rimandi semplicemente ad una attività di chi la compie. Questo inficerebbe lo statuto ambiguo del corpo che, come ho mostrato, non può essere pensato come produttore di riflessione né come irriflesso. Il dislocamento in quanto cambiamento di luogo, che implica però un restare in un luogo, restare nello spazio in cui ci si muove, mi sembra esprima meglio l'ambiguità del rapporto tra attività e passività che si gioca nel corpo. Il dislocarsi è frutto di un'attività che può trovare il suo fondamento soltanto nella passività non scelta della collocazione: il dislocamento implica un permanere della collocazione.

<sup>7</sup>È chiaro che sto facendo riferimento ad una fisica post-galileiana ed al principio di Galileo di relatività del moto. È evidente che le mie affermazioni non potrebbero essere accettate in un sistema fisico simile a quello di Aristotele, dove, al contrario, è a partire da un punto di riferimento fisso che si giudica qualsiasi movimento.

<sup>8</sup>Mostrerò come la possibilità di rendere conto di queste domande sta in un particolare modo di intendere il concetto di 'virtuale'. Lo spostamento dovrà essere interpretato come la virtualità del corpo. Cfr. Parte IV.

modo corrente di interpretare questa distinzione facciamo rientrare, infatti, una differente idea di movimento che caratterizzerebbe i due tipi di corpo. A partire dalla definizione che Aristotele dà di φύσις come ciò che ha in sé il principio del movimento, si potrebbe immaginare che proprio in un diverso statuto dello spostamento si possa distinguere il corpo oggetto dal corpo vivente.

Ora è chiaro che questa interpretazione deve essere appoggiata da una definizione più precisa del rapporto tra collocazione e movimento. Evidentemente è impossibile pensare un corpo, inteso come *Körper* o come *Leib* che non sia caratterizzato dal movimento. Questo perché non è possibile pensare alcuna collocazione che non implichi il movimento.<sup>9</sup> Ma le cose si complicano nel momento in cui si focalizzi l'attenzione sull'identità tra collocazione e percezione: è possibile affermare che un corpo inanimato, il corpo *Körper*, percepisca?

D'altra parte non è possibile imporre nessuna distinzione per principio: non c'è ragione di negare al corpo, qualsiasi sia il suo statuto particolare, la sua principale caratteristica, quella di essere collocato. E ancora, l'identità tra collocazione e percezione è stata asserita senza far riferimento ad un particolare statuto del corpo e dovrebbe dunque essere valida anche per quel che concerne il corpo come *Körper*.

Lascio per il momento queste domande senza una risposta affinché esse possano guidare il seguito del mio percorso teorico. Quello che però risulta inequivocabile dal ragionamento effettuato in questo paragrafo è che il dislocamento è un'altra caratteristica fondamentale del corpo che deve quindi essere integrata nella sua definizione.

Essendo una funzione il corpo assegna ai valori del dominio valori di un codominio. Una funzione è caratterizzata dal fatto di non poter assegnare a un valore del dominio più valori del codominio, ma, viceversa, di poter assegnare a più valori del dominio uno stesso valore del codominio. Questo significa che una funzione potrebbe assegnare sempre lo stesso valore a tutti i valori del dominio: sarebbe il caso di un corpo immobile. Ora affermando la possibilità del movimento la definizione di corpo deve essere integrata dicendo che: i corpi sono funzioni diasomiche, e per questo inassimilabili, che, nella loro unica *e variabile* collocazione, assegnano ad uno o più punti del dominio dei piani di riflessione, uno ed un solo, diasomico punto del codominio della collocazione, dove il codominio è un insieme che ha più di un argomento.

---

<sup>9</sup>Questo ovviamente, ancora, da un punto di vista moderno in cui vale il principio di relatività galileiano.

## 1.6 Corpo e chiasma

È ora il momento di fare un primo bilancio dei risultati ottenuti nel tentativo di dare una definizione di corpo che ci consenta di proseguire questo percorso nei prossimi capitoli. In particolare vorrei mostrare come la provvisoria definizione a cui sono pervenuto dia già un indirizzo più preciso ad un'idea di corpo che non obblighi ad abbandonare i risultati teorici ottenuti da Merleau-Ponty nella sua elaborazione del concetto di chiasma.

In altre parole: che cosa significa, stando alla mia provvisoria definizione, l'intreccio a chiasma del corpo con i piani di riflessione? Il fatto di concepire il corpo come funzione fa sì che si possa evitare di pensarlo come qualcosa che sta semplicemente al di fuori dei piani di riflessione. Il corpo, in quanto funzione, abita lo spazio topologico e all'interno di esso crea dei collegamenti. Ora però, essendo lo spazio topologico popolato di piani di riflessione, sembrerebbe che la funzione-corpo si limiti a collegare un piano di riflessione ad un altro. In questo caso il corpo altro non sarebbe che la diatopia, e sarebbe inutile qualsiasi ulteriore speculazione a proposito. Quello che si deve comprendere, invece, è che cosa sia esattamente il codominio della funzione-corpo, che cosa, cioè, sia la collocazione.

Essendo collocazione in uno spazio topologico la collocazione sembrerebbe dover essere collocazione in un piano di riflessione. Ma questo, ancora, non aggiungerebbe nulla alla struttura dei piani di riflessione, già di per sé collocati spazialmente.

Un'idea che si può aggiungere alla struttura della collocazione del corpo è quella di infra-riflessività. La collocazione del corpo potrebbe giocarsi proprio in quegli interstizi tra piani di riflessione nei quali, abbiamo visto, prende luogo la metaontologia. Ma che cosa significherebbe una tale collocazione infra-riflessiva?

Cercherò di anticipare due idee a proposito. L'interstizio si caratterizza rispetto allo spazio in cui si colloca, per la sua dinamicità. Nell'interstizio prende luogo un dire prima di ricadere nel detto: l'interstizio e il movimento stesso del farsi di una riflessione prima che essa si ipostatizzi in piano di riflessione. Ecco che siamo riportati all'idea di movimento che caratterizza il corpo. Il collegamento della funzione-corpo non sarebbe quindi il collegamento tra piani di riflessione, bensì il collegamento tra un piano di riflessione e uno spazio interstiziale, dinamico, in via di costituzione.

Questa interstizialità rimanda, a mio avviso, all'idea di concretizzazione, o forse meglio di attualizzazione. Infatti la spazialità, seppur concreta, del piano di riflessione, non può darsi – si potrebbe quasi dire, non può apparire – se non nel collegamento con la dinamicità di un interstizio. Per comprendere quello che sto dicendo può risultare illuminante far di nuovo riferimento alla

struttura di dire e detto: non vi è detto se non in un dire, il detto non può darsi se non attraverso un dire.

Questa mia ipotesi richiama la complessità temporale dell'intreccio tra dire e detto: non è possibile affermare un'antecedenza del dire rispetto al detto proprio perché questa antecedenza si trasforma immediatamente in conseguenza. In questo senso va interpretata l'infra-originarietà del dire come inizio. In altre parole il detto è la conseguenza ipostatizzata di un dire, ma d'altra parte ogni dire altro non è che l'attualizzazione di un detto. La struttura del disdire il detto non è quindi solo un'operazione da compiersi una volta esaurita l'espressione del dire, ma è anche, e forse più autenticamente, l'operazione infraoriginaria che sola può far apparire il detto.

Le strutture temporali del prima e del poi sono qui destinate a saltare in una temporalità diacronica e discontinua caratterizzata dalla presenza interstiziale dell'infraoriginario.

La collocazione può essere quindi interpretata come possibilità di attualizzazione interstiziale del piano di riflessione: questa operazione di attualizzazione sarebbe proprio quella compiuta dalla funzione-corpo. In questa complessità è facile riconoscere l'idea merleau-pontyana di chiasma: collocazione e piano di riflessione si intrecciano nell'operazione di collegamento effettuata dalla funzione-corpo. Il corpo, in questo modo, non è soltanto immerso nello spazio topologico e quindi nel chiasma con i piani di riflessione, ma è anche la ragione di questo chiasma.

È necessario a questo punto spendere qualche parola in più sulla spazialità che è in gioco quando si parla di collocazione come del codominio del corpo. La collocazione è interstiziale: questa idea ci rimanda all'interstizialità utopica che definisce il concetto di inizio in una temporalità diacronica. Come l'istante dell'inizio, così lo spazio della collocazione è utopico, è un interstizio nel senso di un non-luogo. Questa affermazione potrebbe sembrare paradossale, visto che la collocazione è proprio quella struttura che dà un luogo. Ma il dare luogo non corrisponde necessariamente con l'avere un luogo. La collocazione non ha luogo se non virtualmente, la sua spazialità si concretizza solo nel suo collegamento, attraverso la funzione-corpo, con i piani di riflessione. Prima di questo legame, l'interstizio è utopico. La necessità della sua utopia risulta evidente se si considera il fatto che lo spazio topologico è interamente abitato dai piani di riflessione. Ipotizzare un luogo della collocazione implicherebbe o ridurla a piano di riflessione, o ipotizzare uno spazio all'interno dello spazio topologico che non sia abitato dagli essere-molteplici, il che risulterebbe assolutamente assurdo.

Resta da approfondire il senso e il significato di una collocazione così intesa: resta cioè da portare avanti e da sviluppare ulteriormente l'identità tra collocazione e percezione. L'interstizialità dinamica della collocazione può

essere interpretata facendo riferimento all'affermazione merleau-pontyana secondo la quale la percezione si fa nelle cose stesse: la percezione è interstizio dello spazio topologico, e in questo senso è nelle cose, nello spazio degli essere-molteplici, o meglio nel non luogo tra di essi. Questo in quanto la percezione è quell'apertura data da un gioco di attività-passività che si ha nella collocazione: la percezione è collocazione.

Ma come interpretare quella concretezza attualizzante dell'interstizio? In che senso la collocazione-percezione sta ai piani di riflessione così come il dire sta al detto? L'identità tra collocazione e percezione deve essere ampliata: la collocazione-percezione si rivelerà essere espressione.



# Capitolo 2

## L'espressione

### 2.1 Il pensiero puro

Il chiasma tra corpo e mondo assume tutto il suo valore nel momento in cui si analizza la nozione di espressione. In questo capitolo cercherò di mostrare che è proprio la corrispondenza tra collocazione-percezione e espressione che struttura e forma il chiasma. In altre parole la funzione-corpo si intreccia con i piani di riflessione divenendone espressione, ovvero la collocazione è attualizzazione dei piani di riflessione in quanto ne è espressione. Tenterò di sviluppare questa ipotesi a partire dall'idea merleau-pontyana di espressione.

Questa idea nasceva nel filosofo francese, già dalle sue prime opere, in uno stretto confronto con Husserl<sup>1</sup>: confronto che, per quanto riguarda il tema dell'espressione, diveniva già nella *Fenomenologia della percezione*, una critica rivolta al filosofo tedesco.<sup>2</sup> Il punto di partenza di Merleau-Ponty è che non si può considerare l'espressione come un mero duplicato sbiadito del noema, come sembra intenderla Husserl.

Per Husserl «gli atti rappresentativi sono fondatori rispetto a tutti gli altri»<sup>3</sup>, Merleau-Ponty nota che questa idea implica un pensiero puro che finisce per essere astratto. Il limite di Husserl – ed era la stessa critica che al filosofo tedesco muoveva Levinas sulla scia di Heidegger – è di ricadere in un primato del pensiero teorico che finisce per non poter rendere conto dell'esperienza perché prende da essa una distanza inautentica: in Husserl la rappresentazione non è collocata e finisce per questo per essere qualcosa di

---

<sup>1</sup>In particolare con lo Husserl della prima delle *Ricerche Logiche*, in cui il filosofo tedesco utilizza il termine espressione e ne fa un'analisi.

<sup>2</sup>Per un'analisi del rapporto tra il concetto di espressione in Husserl e in Merleau-Ponty cfr. C. Castoriadis, *Le dicible et l'indicible* in *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, pp. 125-146.

<sup>3</sup>C. Castoriadis, *Le dicible et l'indicible*, cit., pag. 127.

astratto. Di fatto il rischio è quello di un pensiero puro che non ha più nulla da spartire con il corpo concreto. È il «punto di vista» esterno che implica il «pensiero di sorvolo».

Ora questo può essere anche il rischio dell'idea di 'piani di riflessione' che ho cercato di proporre. In particolar modo i piani di riflessione finiscono per divenire un pensiero puro e astratto se non si approfondisce quello che ho definito «scissione tra il corpo e i piani di riflessione». In altre parole è necessario rispondere alla doppia domanda: è possibile pensare il corpo senza un piano di riflessione ed è possibile pensare i piani di riflessione senza corpo?

Alla prima parte di questa domanda ho iniziato a tratteggiare una risposta nelle pagine precedenti: pensare il corpo al di fuori dei piani di riflessione porta a un assurdo, quello del corpo irriflesso. Il corpo quindi deve essere pensato come immerso nello spazio topologico dei piani di riflessione e la sua scissione rispetto ad essi va intesa nei termini di un non possesso; il corpo non è produttore né proprietario di riflessione; la riflessione non è *di* un corpo.

Ora però, proprio il fatto che la riflessione si faccia senza il corpo, potrebbe portare a pensare che il piano di riflessione senza far riferimento al corpo, il che equivarrebbe a tornare all'idea di un pensiero puro, quasi nel senso aristotelico del motore immobile. Si può veramente pensare lo spazio topologico senza la funzione-corpo? È chiaro che rispondere affermativamente a questa domanda significherebbe abbandonare tutti i risultati teorici raggiunti non solo dal pensiero merleau-pontyano, ma anche da gran parte della speculazione filosofica novecentesca.

Si tratta dunque di analizzare quel rapporto chiasmatico tra piani di riflessione e collocazione di cui ho accennato nel capitolo precedente, e in particolare di comprendere che cosa significhi esattamente che la collocazione è attualizzazione dei piani di riflessione.

Il mio obiettivo è trovare una strada che consenta di mantenere saldi due assunti apparentemente contraddittori: da una parte il fatto che il corpo non sia un piano di riflessione, che esso non sia il proprietario e il produttore di riflessione; dall'altra che non si dia corpo senza piani di riflessione e che non si diano piani di riflessione senza corpo. Trovare questa strada significa proprio rendere conto di quel chiasma inestricabile di Merleau-Ponty in cui, in ogni caso, le componenti rimangono ben separate e non possono essere identificate le une con le altre.

Intuitivamente questa strada si apre nel momento in cui si identifichino due momenti del discorso sui piani di riflessione: uno relativo al loro 'farsi' e uno relativo al loro 'darsi'. Nel primo momento essi dovranno essere indipendenti dal corpo, nel secondo legati ad esso. Ovviamente, però, la relazione tra questi livelli dovrà essere a sua volta intrecciata e chiasmatica, dato che il solo fatto di poter assegnare delle priorità, quand'anche solo tem-

porali, implicherebbe una ricaduta fondazionale nell'uno o nell'altro dei due opposti.<sup>4</sup>

Il punto di partenza di questo percorso sarà la soluzione merleau-pontyana al problema husserliano: quella di considerare in modo nuovo l'intreccio tra pensiero e espressione.

## 2.2 Espressione e passività

Se corpo e piano di riflessione sono indipendenti l'uno dall'altro, ma non si può parlare dell'uno senza l'altro, deve esservi qualcosa di eccezionale che avviene nel loro incontro. In effetti il corpo inteso come funzione ha uno statuto ontologico indipendente, ma non può essere pensato senza i piani di riflessione: una funzione non è il suo dominio, ma non ha senso parlarne senza aver definito quest'ultimo. D'altra parte il piano di riflessione, prima dell'applicazione della funzione-corpo è a sua volta privo di senso. Cercherò di mostrare perché seguendo lo sviluppo merleau-pontyano dell'idea di espressione.

L'espressione è per Merleau-Ponty qualcosa che ha luogo in uno spazio intermedio tra corpo e mondo. In questo spazio corpo e pensiero si incontrano e da questo incontro scaturisce ciò che Merleau-Ponty chiama «senso». Prima dell'espressione non c'è senso.

Questa idea è presente già nella *Fenomenologia della percezione*, e in particolare in un passaggio di grande interesse del capitolo *Il corpo come espressione e la parola*, uno dei pochissimi in cui Merleau-Ponty faccia riferimento all'esperienza teatrale:

Il significato musicale è inseparabile dai suoni che la compongono: nessuna analisi ci permette di indovinarla prima di averla ascoltata; una volta terminata l'esecuzione, nelle nostre analisi intellettuali della musica potremo solo riportarci al momento dell'esperienza; durante l'esecuzione i suoni non sono unicamente i «segni» della sonata, ma essa è là attraverso di essi, discende in essi. Analogamente, l'attrice diviene invisibile ed è Fedra ad apparire. Il significato divora i segni e Fedra si è talmente impossessata della Berma che la sua estasi in Fedra sembra l'apice della naturalezza e della facilità. L'espressione estetica conferisce l'esistenza in sé a ciò che esprime, lo installa nella natura come una cosa percepita accessibile a tutti, o viceversa, strappa i segni stessi, la persona dell'attore, i colori e la tela del pittore – dalla loro esistenza empirica e li rapisce in un altro mondo,. Nessuno oserà

---

<sup>4</sup>Questa struttura sarà chiarificata soltanto quando abborderò il discorso sul virtuale: è proprio il virtuale la nozione che mi sembra poter rendere conto di una relazione cosiffatta.

negare che qui l'operazione espressiva realizza o effettua il significato e non si limita a tradurlo.<sup>5</sup>

In questo denso passaggio si può a mio avviso ritrovare tutta la complessità dell'idea merleau-pontyana di espressione. Mi limiterò in questo paragrafo ad analizzare gli aspetti relativi alla passività del corpo per riprendere gli altri nel seguito del capitolo.

In effetti quello che Merleau-Ponty sta qui descrivendo è proprio quello spazio di incontro tra corpo e ciò che intendo con piani di riflessione. «L'attrice diviene invisibile», «Fedra si è impossessata della Berma». Il corpo in cui l'espressione ha luogo viene reso da essa passiva, accoglie il realizzarsi dell'espressione.

È la stessa struttura che abbiamo visto accadere con la percezione: essa si realizza nelle cose. È Fedra che trova la sua concretizzazione, la sua attualizzazione, nel corpo, nell'attore. Di fatto l'attore non *si* esprime, ma lascia che Fedra si esprima attraverso di lui.<sup>6</sup>

Per quanto Merleau-Ponty non si sia mai dedicato specificamente al teatro, sembrerebbe qui che il filosofo stia affermando che in ogni corpo si realizza quella struttura caratteristica dell'esperienza dell'attore: la passività dell'attore, riferirsi alla quale chiarifica in modo evidente la paradossalità del chiasma che è qui il centro dell'argomentazione. Proprio l'*attore*, colui che sembrerebbe «agire», in realtà non agisce, patisce. L'azione diventa la passività dell'accogliere l'espressione di qualcosa d'altro. In questo senso l'espressione è la collocazione stessa del corpo, è proprio quel codominio della funzione-corpo che ho identificato con la collocazione-percezione.

La catena di identità così si allunga: collocazione è percezione che è a sua volta espressione. D'altra parte in questo passaggio appare anche una struttura complementare a quella della passività del corpo: una struttura per la quale anche il piano di riflessione risulta privo di senso prima di trovare la sua espressione nel corpo: la musica non c'è fino a che non si esprime nella corporeità dei suoni. I suoni sono sì gli attori passivi che offrono spazio all'espressione della musica, ma questa musica, di converso, non ci sarebbe senza quei suoni.

Ecco il farsi del chiasma: l'espressione attualizza – è così che bisogna forse intendere il merleau-pontyano «conferire esistenza» – ciò che esprime e

---

<sup>5</sup> *PP*, pp. 213/253-254.

<sup>6</sup> Per tutta l'analisi del presente paragrafo, in particolare per ciò che concerne il teatro, e, in generale, per tutto il mio discorso sulla passività del corpo, sono debitore a Denis Guénoun. Non soltanto per quel che concerne i suoi testi *L'ésibition des mots*, (Circé, Belfort 1998) *Lettre au directeur de Théâtre*, (Cahiers de l'Egaré, Le Revest 1996), *Actions et acteurs*, (Belin, Paris 2005), ma anche per il suo seminario *La nature du théâtre* tenuto in Sorbona nell'anno 2004-2005, e per numerosi colloqui privati.

cioè il piano di riflessione, ma d'altra parte, si impossessa del corpo passivo facendone espressione.

È evidente la complessità di questa passività, identica a quella che caratterizza la collocazione: nella sua collocazione il corpo viene messo in uno spazio suo malgrado, ma al contempo apre quello spazio. Nell'esprimere il corpo viene divorato da ciò che attraverso di esso si esprime, ma al contempo lo attualizza.

Ritornando alle categorie merleau-pontyane mi pare interessante aggiungere qualcosa sul modo di concepire il teatro che sembra essere deducibile da questo passaggio, soprattutto perché qui l'attore è considerato come metafora di qualsiasi corpo. Infatti, l'esperienza teatrale potrebbe sembrare il luogo privilegiato della rappresentazione; nel teatro si potrebbe ripresentare in modo troppo forte per essere attaccata, l'opposizione soggetto-oggetto; ma nell'ottica di Merleau-Ponty non è così: in teatro non si dà alcuna rappresentazione, anzi, l'attore può essere preso come esempio esplicativo di ciò che avviene nel chiasma tra corpo e essere, tra visibile e invisibile. Non vi è qualcosa di visibile – vi era un giorno Fedra – che viene riprodotto, rappresentato, qui e ora in scena, grazie all'azione di un attore. Vi è piuttosto un invisibile, proprio quell'invisibile che struttura ogni visibile; Fedra è questo invisibile. Quello che avviene in scena è una sorta di incarnazione: l'attore si fa visibilità di quell'invisibile; è Fedra, dunque, in scena, e non la Berma. In questo essere la visibilità di un invisibile sta la passività dell'attore.

Infatti è il visibile che dà al visibile la sua visibilità: l'invisibile è la struttura stessa del visibile. Per questo l'esperienza dello spettatore non è quella di chi «vede» la Berma, ma sa che l'attrice sta recitando Fedra; lo spettatore percepisce Fedra e questo è proprio per la complessità della percezione, che si fa nelle cose concretizzando il chiasma tra visibile e invisibile. Dire che lo spettatore vede la Berma, significherebbe tornare a quella differenza tra sensazione e percezione che, abbiamo visto, non è accettabile. Il miracolo teatrale sta nel fatto che in scena non c'è la Berma, ma Fedra, proprio perché Fedra è quell'invisibile che rende visibile il visibile: senza l'invisibilità di Fedra, la Berma non sarebbe visibile; la Berma in scena senza Fedra, di fatto, non c'è.

Utilizzando le categorie che ho cercato di sviluppare in queste pagine si potrebbe dire che la Berma in scena senza Fedra è una funzione per la quale non si sia definito il dominio e il codominio.

## 2.3 Essere e espressione

Resta da approfondire la struttura chiasmatica dell'espressione: abbiamo visto che cosa essa significa riguardo al corpo; ma si potrebbe pensare che l'espressione non sia altro che un raddoppiamento nel corpo dei piani di riflessione. In altre parole potrebbe sembrare che la passività del corpo implichi che non sia più quest'ultimo ad esprimersi, ma i piani di riflessione, il che finirebbe soltanto per ribaltare il problema.

La domanda che è necessario porsi è quindi, in termini merleau-pontyani, la seguente: abbiamo visto che il senso non precede l'espressione per quanto riguarda il corpo, ma che cosa avviene per quanto riguarda il mondo? Il senso del mondo precede la sua espressione?

È evidente che solo una risposta negativa può garantire la struttura chiasmatica a cui ho fatto finora riferimento. È nel punto di incontro tra corpo e mondo che l'uno attualizza l'altro: il senso si fa nel momento dell'espressione, il che significa che non è il corpo a detenere ed esprimere il senso del mondo, né il mondo a limitarsi ad esprimere il suo senso attraverso il corpo. Riportato nei termini che intendo utilizzare: i piani di riflessione non hanno senso fino a che non vengano espressi dalla funzione-corpo.

Ora se il senso fosse già nei piani di riflessione e la funzione-corpo si limitasse ad esprimerlo, i piani di riflessione, il mondo, l'Essere in termini merleau-pontyani, potrebbero essere pensati come semplice presenza. Presenza che il corpo, ancora una volta, rappresenterebbe, duplicherebbe nell'espressione. Ma non è così: L'Essere trova il suo senso solo nel momento dell'espressione, dato che quest'ultima eccede ogni presentazione; il discorso, per usare le parole di Levinas, stupisce chi lo pronuncia.

È quello che afferma Barbaras che trova in quest'idea merleau-pontyana la necessità stessa del passaggio dalla fenomenologia all'ontologia:

Abbordato a partire dall'espressione, il mondo non può essere definito dalla presenza, ma come ciò il cui essere è di eccedere ogni presentazione: divenuta filosofia dell'espressione, la fenomenologia della percezione si compie in ontologia.<sup>7</sup>

Il mondo non è presenza perché non sta semplicemente davanti a noi. Il senso del mondo non è «tradotto» dall'espressione, ma si fa in essa. In questo senso il mondo non può più essere studiato fenomenologicamente, proprio perché esiste solo nel chiasma con il corpo che lo esprime.

---

<sup>7</sup>Barbaras, *op. cit.*, pag. 81.

## 2.4 Espressione e linguaggio

Qual è il rapporto tra l'espressione così come Merleau-Ponty l'ha pensata e il linguaggio? Come nota Waldenfels «la filosofia che ha dominato la seconda parte del nostro secolo si presenta come essenzialmente linguistica».<sup>8</sup> Che rapporto intercorre tra l'idea merleau-pontyana di espressione e ciò che nella seconda metà del novecento si è chiamato *linguistic turn*? Secondo Waldenfels la posizione di Merleau-Ponty è complessa: egli cerca di evitare sia di fondare il linguaggio sull'esperienza, sia di fondare quest'ultima sul linguaggio.

Il linguaggio entra nel chiasma dell'espressione; esso non è una tavola di significati che può fungere da raddoppiamento del mondo, ma non è neanche la struttura della nostra esperienza, dato che non si può pensare un linguaggio senza esperienza.

Riportiamo questo discorso ai termini che abbiamo utilizzato fino ad ora: è evidente che si può identificare il linguaggio con i piani di riflessione, con gli essere-molteplici. Questa identificazione tra linguaggio e Essere sembrerebbe portare Merleau-Ponty decisamente dalla parte della *linguistic turn*. Ma il filosofo francese non ritiene possibile pensare questo Essere linguistico al di fuori di un'espressione. È qui che l'idea merleau-pontyana rompe con quella tipica di chi voglia fondare l'esperienza sul linguaggio.

L'idea merleau-pontyana ha una storia teorica complessa:<sup>9</sup> in un primo momento, nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty ritiene che si possa pensare il linguaggio in due modi, e cioè come parola parlata o come parola parlante. È una differenza analoga a quella che abbiamo fatto, riprendendo le categorie levinassiane, tra detto e dire. La parola parlata sarebbe quel linguaggio che ritiene di funzionare come una tavola di corrispondenza tra significante e significato; un linguaggio quindi concettualizzante. La parola parlante invece sarebbe l'espressione del corpo, nella quale si realizzerebbe qualcosa di più della semplice designazione di qualcosa: in essa si dischiuderebbe il senso.

A questa iniziale opposizione segue un'analisi più complessa del rapporto tra le due: a partire da *La prosa del mondo*, Merleau-Ponty comprende che vi è sempre un'interazione ed un intreccio tra la parola parlante e la parola parlata; nel chiasma delle due si realizza l'espressione.

Siamo, mi pare, arrivati a comprendere il senso dell'impossibilità di pensare il corpo senza i piani di riflessione e viceversa. Ancora una volta si può fare riferimento ai piani di riflessione intendendoli come un detto e al-

---

<sup>8</sup>B. Waldenfels, *Fair voir avec les mots*, in «Chiasmi International», n. 1, pp. 57-63.

<sup>9</sup>Cfr. su questo Carbone, *op. cit.* pp. 55 e ss e 76 e ss.

la collocazione-percezione-espressione del corpo come ad un dire: i piani di riflessione possono essere pensati come parola parlata e l'espressione come quell'interstizio di parola parlante nello spazio topologico.

La nozione di espressione fa comprendere come, seppur nella separazione tra corpo e piani di riflessione, l'uno non può essere pensato senza gli altri e viceversa: la funzione-corpo realizza il significato e il senso dei piani di riflessione esprimendoli; senza questa espressione i piani di riflessione rimangono inerti, non attualizzati, astratti.

Non c'è un corpo parlante che esprime i piani di riflessione, ma dei piani di riflessione che si esprimono attraverso un corpo passivo ma che possono trovare attualizzazione soltanto in questa espressione: la collocazione, passività del corpo, fa sì che questo stesso corpo dischiuda quello spazio in cui è collocato che resterebbe altrimenti chiuso, privo di senso.

## 2.5 Espressione e filosofia

Nella mia esposizione salta agli occhi un'analogia tra la struttura dell'espressione nella sua identità con la collocazione-percezione e quella della filosofia intesa come metaontologia. Entrambe hanno luogo nell'utopia della interstizialità dello spazio topologico. È dunque necessario approfondire questa corrispondenza che sembrerebbe portare ad una coincidenza tra filosofia e espressione.

Questa coincidenza è trattata da Merleau-Ponty in un passaggio de *Il linguaggio indiretto*:<sup>10</sup>

Se Hegel vuol dire che il passato, man mano che si allontana, si tramuta nel suo senso, e che a cose fatte noi possiamo delineare una storia intelligibile del pensiero, egli ha ragione: ma a condizione che in questa sintesi ogni termine resti il tutto del mondo alla data che viene presa in considerazione, e che il concatenamento delle filosofie le mantenga tutte al loro posto come altrettante significazioni aperte e lasci sussistere, fra di esse, uno scambio di anticipazioni e metamorfosi. Il senso della filosofia è il senso di una genesi, non può totalizzarsi al di fuori del tempo, ed è ancora espressione.

La struttura che Merleau-Ponty riconosce come propria della filosofia è la stessa che caratterizza la metaontologia: il restare nell'interstizio del dire ritornando sempre ad esso per sfuggire al detto. La filosofia può sì divenire

---

<sup>10</sup>S, pag. 103/114.



piano di riflessione, detto, ma la sua vocazione è quella di tornare continuamente al dire, di abitare gli interstizi. In questo senso essa è espressione.

In una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* la corrispondenza tra filosofia e parola parlante viene affermata con chiarezza: «la filosofia, proprio come “Essere parlante in noi”, espressione dell’esperienza di per sé muta, è creazione».<sup>11</sup>

La filosofia è, dunque, espressione perché è parola parlante e risiede negli interstizi dello spazio topologico. Si comprende ancora qui la possibilità di interpretare l’«infra» dell’infraontologia alla stregua del «meta» della metaontologia.

Ma questa corrispondenza sembrerebbe portare più lontano: essa determina uno stretto rapporto tra la filosofia e la funzione-corpo. La filosofia è espressione e dunque è collocazione: collocazione tra altre filosofie, o meglio, tra il detto delle altre filosofie; ma l’identità filosofia-collocazione fa pensare che la filosofia sia strettamente legata al corpo e alla corporeità. Infatti, come ho già detto, l’espressione non ha materialmente luogo se non nella relazione con i piani di riflessione creata dalla funzione-corpo. Questo legame sarà uno dei fondamenti che ci permetteranno di comprendere il senso dell’espressione in quanto scrittura e di ridefinire la nozione di scrittura stessa.

## 2.6 Corpo e espressione

È il momento di tornare sulla problematica trattata nel paragrafo 2.2 per approfondire il senso in cui si può affermare che l’espressione è la caratteristica fondamentale del corpo.

Il riferimento alla musica, nel passaggio citato della *Fenomenologia della percezione*, mi sembra illuminante: il suono è l’espressione della musica. In altre parole, la musica non si esprime se non attraverso il suono. Questa idea è complementare rispetto a quella che ho approfondito nel paragrafo 2.2: se in quelle pagine concludevo affermando che l’attore non è in scena se non grazie al personaggio che incarna, qui siamo davanti ad una nozione opposta. Il personaggio non può essere in scena se non attraverso l’espressione corporea dell’attore. Il chiasma fa sì che la Berma non è in scena senza Fedra, ma che neanche Fedra è in scena senza la Berma. L’invisibile è la visibilità stessa del visibile, ma il visibile è la possibilità dell’invisibile.

Ora l’interesse di questa idea è che il corpo è solo e soltanto funzione di espressione. In altre parole, la visibilità del corpo è esattamente la visibilità

---

<sup>11</sup> VI, pag. 250/213.

di un invisibile, e quindi espressione di quest'ultimo. La funzione-corpo è l'espressione dei piani di riflessione.

Ci si può domandare se questa caratteristica è propria del solo corpo vivente o di ogni tipo di corpo. In realtà anche i corpi inanimati sono espressione: in quanto visibili, essi sono sempre visibilità di un invisibile. È la visibilità del corpo, che evidentemente caratterizza ogni tipo di corpo, a farne espressione di un invisibile.

Il corpo-pietra sarà dunque la funzione-corpo che collega l'invisibilità-pietra con una visibilità espressiva collocata: il corpo-pietra collega un punto dello spazio topologico in cui abita quell'essere-molteplice riflesso che si riflette come pietra, con un interstizio dello spazio topologico, un 'tra i piani di riflessione' che è una collocazione e quindi un'espressione.

Il corpo si presenta, dunque, in un gioco di passività e attività, come una incarnazione di piani di riflessione. La sua collocazione fa sì che questa incarnazione corrisponda con un essere trapassato da un piano di riflessione: l'incarnazione non è un atto, o meglio, è l'atto di un attore, attività passiva, accoglienza in cui la passività si fonda su un'attività e l'attività si fonda su una passività.

La definizione di corpo, a questo punto, diviene più articolata. Il risultato della funzione-corpo è di portare all'espressione un punto del piano di riflessione. È questo quello che avviene nell'associare ad uno o più punti del dominio dei piani di riflessione un punto del codominio collocazione-espressione. Ora abbiamo visto che il codominio, per la caratteristica del corpo di potersi dislocare, ha più di un argomento. Ma per il fatto che molte sono le funzioni-corpo, bisogna ammettere anche vari modi di effettuare i collegamenti. In altri termini una funzione-corpo assegnerà ad un punto dello spazio topologico un punto del codominio diverso rispetto a quello di un'altra funzione-corpo.

Questo significa che l'espressione – anche del medesimo punto di un piano di riflessione – si realizza diversamente in un corpo e in un altro: ogni corpo incarna in modo diverso il piano di riflessione.

Un tale assunto pone un problema che sembra fondamentale ai fini di una definizione del corpo: quello relativo alla sua identità. Che cos'è che stabilisce l'identità di un corpo? Quei filosofi che hanno identificato il corpo con la soggettività hanno demandato alla struttura soggetto il compito di garantire un'identità del corpo con se stesso. Ora è evidente che, abbandonando l'idea di soggetto il corpo rischia di non essere più retto da alcun principio di identità.

E in effetti è così: non vi è un principio di identità a priori per il corpo; esso non è un qualcosa, non è un'unità sostanziale. Come per una funzione, la sua identificazione si può realizzare soltanto studiando il suo meccanismo.

Se una funzione non è stata preventivamente definita, allora l'unico modo di ottenere un qualche principio che stabilisca la sua identità è studiare il suo andamento, e cioè vedere di volta in volta quali valori del codominio associa ai valori del dominio. Questo implica anche una certa variabilità dell'identità della funzione, che può cambiare ed essere precisata di volta in volta nel proseguire del suo andamento.<sup>12</sup>

## 2.7 Collocazione, percezione e espressione

In queste pagine si è mostrata un'identità tra collocazione percezione ed espressione. È il momento di tirare le fila del mio discorso in proposito.

I tre termini in questione possono essere sussunti sotto un'unica parola: utilizzerò 'attitudine'. L'attitudine è il codominio della funzione corpo, cioè è la sua collocazione-percezione-espressione. In realtà, l'uso del termine attitudine è da addebitarsi ad una semplice comodità: si potrebbe usare indifferentemente una delle tre parole per esprimere nello stesso tempo le altre.

Con 'attitudine' intendo rimandare a quel gioco di attività e passività che struttura l'identità di collocazione, percezione e espressione. L'attitudine è legata ad un 'atto' che però viene compiuto in un passivo 'stare'. È un atto che non comporta un agire, o una passività attiva. In questo senso, l'attitudine, come identità di collocazione, percezione e espressione, è il codominio delle funzione-corpo.

L'attitudine è quel non-luogo che sta tra i piani di riflessione senza appartenere a nessuno di essi, che nel collegamento con i piani di riflessione attualizza la loro materialità stessa. In questo senso l'uguaglianza dei tre termini condensati nella parola 'attitudine' risulta evidente. La collocazione è percezione: la percezione è proprio quell'incontro tra corpo e piani di riflessione. Ma questa collocazione percezione altro non è che un'espressione. L'espressione è infatti un dare visibilità ad un invisibile, un «dare a vedere il mondo»: ed è proprio questa la struttura della percezione. La funzione corpo, dunque, mette in corrispondenza un punto dello spazio topologico dei piani di riflessione con uno del suo codominio 'attitudine'.

Non bisogna cadere nell'errore di considerare i piani di riflessione come pensiero. Dalla mia esposizione dovrebbe risultare chiaro che l'idea stessa di pensiero è troppo legata a quella di un'opposizione tra soggetto e oggetto. Il passo che Merleau-Ponty non è giunto a fare è quello di abbandonare anche la nozione di pensiero. I piani di riflessione sono gli essere-molteplici che si fanno nel tornare su se stessi. Se bisogna avvicinare la nozione di piano

---

<sup>12</sup>Tornerò su questo tema nel seguito di questo lavoro.

di riflessione ad una categoria merleau-pontyana, quella di 'mondo' è forse quella che più si adatterebbe.

L'attitudine del corpo è il suo incarnare un piano di riflessione. In questa incarnazione si gioca un contatto tra corpo e piano di riflessione. Questo contatto è una passività del corpo che viene trapassato dal piano di riflessione, ma al contempo è la sua attività: il corpo dà visibilità al piano di riflessione che viene espresso attraverso di esso.

# Capitolo 3

## La scrittura

### 3.1 Corpo e *res extensa*

La definizione di corpo che sono giunto a formulare ha un evidente limite: essa sembra non tenere in nessuna considerazione la prima, intuitiva idea di corpo come *res extensa*. Il corpo sembrerebbe, di primo acchito, caratterizzarsi per la sua materialità, per la sua fisicità. La definizione di corpo come funzione sembrerebbe aver del tutto cancellato questa prima idea.

Ora, se la risemantizzazione fin qui operata fosse arrivata così lontano dall'idea iniziale da non avere più nessun legame con essa, sarebbe difficile giustificare l'utilizzo del termine 'corpo'; si potrebbe abbandonare il termine e coniarne uno nuovo: non avremmo più a che fare con una risemantizzazione, bensì con la creazione di un nuovo concetto. Ma in realtà la funzione-corpo, così come l'ho descritta mantiene un legame molto forte con l'idea di *res extensa*.

Questo legame non è tanto da ricercarsi nella funzione-corpo in quanto tale, bensì in ciò che la definisce, e cioè, in particolare, quello che abbiamo identificato come suo codominio: l'attitudine. Ora, è evidente che la collocazione-espressione-percezione ha un rapporto diretto con la materialità; resta da vedere quale sia il significato di questa materialità, in che senso essa garantisca, per usare i termini merleau-pontyani, la visibilità, o meglio la toccabilità della funzione corpo.

I piani di riflessione, il mondo, che vengono all'espressione grazie alla funzione-corpo, acquisiscono, nel collegamento con l'attitudine, la loro concretezza, la loro materialità. Il che significa che la collocazione dei piani di riflessione nello spazio topologico non è, prima del collegamento operato dalla funzione-corpo, realizzata: i piani di riflessione sono sì collocati, ma la loro

collocazione mantiene uno statuto particolare prima dell'espressione.<sup>1</sup> D'altra parte, anche l'attitudine, come non-luogo interstiziale, non ha in sé, prima del collegamento effettuato dalla funzione-corpo, una materialità realizzata.

La funzione-corpo si esplica in questo collegamento tra piani di riflessione e attitudine. Da qui risulta evidente che per parlare della funzione-corpo si deve parlare del suo andamento. Ogni funzione si definisce grazie allo studio del suo andamento, senza il quale il concetto stesso di funzione risulta vuoto. L'andamento della funzione-corpo è la storia dei collegamenti tra piani di riflessione e attitudine che grazie ad essa si realizzano. Per andare avanti nella mia definizione di corpo dovrò quindi occuparmi della storia del corpo, del suo andamento.

Innanzitutto bisogna sottolineare che il tempo in cui si fa questa storia è un tempo caratterizzato dalla diacronia. Un tempo discontinuo, fatto di interruzioni e di rotture, un tempo che non può essere riportato in nessun modo ad un'unità. Un tempo, infine, in cui ogni inizio si configura come infra-originarietà, e quindi sempre come punto diacronico di riferimento ad un prima irrecuperabile rispetto ad un poi infinitamente lontano, irraggiungibile. In una configurazione temporale cosiffatta, quella che abbiamo visto caratterizzare lo spazio topologico in cui la funzione-corpo si muove, salta subito agli occhi l'impossibilità di confidare in un principio d'identità diacronico. L'identità del corpo, persino nel seguire il suo andamento di funzione, risulta impossibile da individuare.

Inoltre in questa temporalità diacronica la funzione-corpo collega punti di uno spazio diatopico, anch'esso caratterizzato dalla discontinuità e dall'impossibilità di giustapposizioni. Uno spazio anch'esso impossibile da riportare ad un'unità, uno spazio eterogeneo e inuniformabile. La diatopia che caratterizza lo spazio rende impossibile anche ricostruire un'identità della funzione corpo analizzando gli spazi che essa collega, visto che lo spazio topologico non può essere visto da un punto di vista esterno a esso.

La struttura che in qualche modo fa riferimento alla possibilità di un principio, se non di identità, quantomeno di individuazione della funzione-corpo, è, come ho accennato, quella di diasomia: in altre parole l'impossibilità per due funzioni-corpo di abitare lo stesso spazio, il principio, potremmo dire, di impenetrabilità dei corpi. In questa struttura risiede contemporaneamente l'idea di materialità di corpo e anche la possibilità di una sua individuazione.

In realtà questa struttura caratterizza in modo particolare la funzione-corpo rispetto alle altre funzioni che, in effetti, possono senza alcun problema occupare lo stesso spazio. In realtà questa particolarità non dipende tanto

---

<sup>1</sup>Vedremo che questo statuto è quello della virtualità. Sarà questo l'oggetto della IV parte di questo lavoro.

dalla funzione-corpo in quanto tale, quanto, ancora una volta, dal suo codominio. È l'attitudine a caratterizzarsi per la sua diasomicità, così come sono i piani di riflessione a caratterizzarsi per la loro diacronicità e lo spazio topologico per la sua diatopicità.

Ora, l'obiettivo di questo capitolo sarà approfondire il senso della diasomia ricercando in essa la possibilità di una identificazione del corpo su cui possa fondarsi una differenza tra i corpi. Questo approfondimento dovrà basarsi, come ho detto, sull'analisi dell'andamento della funzione-corpo.

## 3.2 Attitudine e scrittura

Vi è una 'memoria del corpo'? È questa la domanda a cui si deve rispondere se si vuole trovare una possibilità di individuazione dei corpi. La risposta sembrerebbe dover essere negativa nella misura in cui, la struttura temporale che caratterizza l'andamento della funzione-corpo, impedisce ogni forma di memoria. Il passato staccato dal presente e dal futuro dalla diacronia, diventa un passato immemorabile, perduto per sempre. Il corpo non può ricordare.

D'altra parte l'impossibilità di memoria è avvallata anche dal fatto che il corpo non è proprietario né produttore di alcun pensiero: esso è soltanto una funzione, un collegamento; non può dunque aver memoria di alcunché.

Ma allora la memoria deve essere qualcosa che riposa all'esterno del corpo, una memoria del corpo nel senso oggettivo del genitivo, un resto, un rimasuglio, una traccia, un segno. È come se il tempo rimanesse sul corpo, individuandolo, simile ad una ferita: un segno, non prodotto da esso. È la ferita che, sola, può garantire che si tratta dello stesso corpo.

La ferita è l'unica memoria, come mostrano tutte le commedie risolte da una finale agnizione. Il figlio abbandonato si riconosce anni dopo per quella cicatrice che sola può identificarlo. «E sopra tutto questo al mio braccio impresso geroglifico...», dice Figaro, è l'indizio della mia nascita. Al tatuaggio, al segno, è demandata la memoria che, altrimenti, il corpo non ha.

Il segno è la materialità e, per questo, la possibilità di una individuazione. Ma questo segno altro non è, a ben vedere, che il codominio della funzione-corpo, ovvero la sua attitudine. La funzione-corpo in quanto tale non è individuabile perché non ha in sé la sua materialità, che appare, invece, nel momento del collegamento con il suo codominio, con la sua collocazione-percezione-espressione.

La materialità dell'attitudine, il suo farsi segno di memoria, tatuaggio, cicatrice, è ciò che chiamo 'scrittura'. In altri termini ogni collocazione è di fatto una scrittura; la materialità della collocazione è scritturale nel suo

lasciare un segno, lasciare una cicatrice, un'impronta, un tatuaggio di riconoscimento. La carnalità, la materialità, la fisicità dell'espressione del corpo consiste nel fatto che ogni espressione è espressione scritturale.

D'altra parte, però, in che modo questa scrittura può svolgere il ruolo di memoria del corpo? Infatti seguendo la linea dell'espressione, la scrittura sarà anch'essa discontinua, spezzata, interrotta. La sua materialità sarà costituita dalla sua diatopicità, dal suo trovarsi in uno spazio topologico eterogeneo. La scrittura può, comunque, far perdere le sue tracce.

In quanto memoria e possibilità di individuazione del corpo, la scrittura verrà a corrispondere con ciò che ho chiamato 'diasomia'. In che modo unificare il disperdersi della scrittura diasomica nel tempo diacronico e nello spazio diatopico?

La scrittura è il segno che viene lasciato negli interstizi dello spazio topologico nel momento in cui la funzione-corpo mette in relazione dei punti di un piano di riflessione a dei punti del suo codominio. O meglio, la scrittura consiste proprio in questi punti del codominio del corpo che appaiono nella loro relazionalità con un piano di riflessione. Ma nel seguire il suo andamento la funzione-corpo perde quella scrittura che ha concretizzato: il corpo perde le sue ferite; l'aggettivo possessivo, ancora una volta non regge, cade davanti ad un corpo fatuo e non sostanziale.

Resta, per il corpo, una sorta di angoscia di individuazione, una sorta di tentativo disperato di trovare, o di ritrovare, un'identità che non riesce in nessun modo a rimanergli attaccata, che gli sfugge.

### 3.3 L'angoscia dell'individuazione

*Di* chi è questa angoscia? Chi regge il possesso di quello che ho definito angoscia dell'individuazione? Ancora una volta tale struttura non può essere riferita al corpo, proprio perché, se lo fosse, essa non avrebbe motivo di essere, costituirebbe, essa stessa, la risposta al problema che intende porre. Il corpo non può essere individuato neanche dalla sua presunta angoscia.

L'angoscia dell'individuazione è piuttosto qualcosa che si concretizza strutturalmente in una relazione tra un piano di riflessione e l'attitudine. L'angoscia dell'individuazione è essa stessa scrittura e non appartiene, ancora una volta, ad un corpo. Per quanto essa abbia con la funzione-corpo una stretta relazione, in quanto il corpo ne è la possibilità di espressione e quindi di scrittura.

L'angoscia di individuazione sembra, però, presentarsi quasi come un motore della funzione corpo, o quantomeno come una possibile giustificazione del suo andamento, del suo muoversi, del suo dislocarsi. Sembrerebbe – ma



è una finzione metaforica, derivante dalla scrittura – che il corpo si muova alla ricerca del suo principio di identità. Sembrerebbe che il corpo si muova ricercando nel suo codominio il segno della sua nascita, il suo tatuaggio che possa poi essere utilizzato in una agnizione da lieto fine.

Eppure non si può giustificare l'andamento di una funzione attribuendole una sorta di volontà di movimento. In ogni caso, nel suo valore prettamente scritturale, l'angoscia di individuazione è un modo per interpretare, ancora una volta scritturalmente, l'andamento della funzione-corpo che è qui oggetto di analisi. In altre parole si può spiegare l'andamento della funzione con il suo continuo lasciare tracce, lasciare segni e scrittura: per definire la funzione si deve ricercare nella discontinuità di questa scrittura, una possibile unità, un possibile filo rosso che dia il senso di un'individuazione. Ecco che cosa intendo per angoscia dell'individuazione.

La funzione-corpo non potrà mai essere in sé qualcosa di materiale: si tratta di ricercare la sua materialità nel tentativo di mettere insieme i vari segni scritturali – quelli sì, materiali – che essa lascia nel suo andamento.

Ora ci troviamo davanti ad un paradosso della struttura che ho chiamato 'diasomia'. La diasomia è ciò che rende impossibile per due funzioni-corpo avere lo stesso codominio. In altre parole la diasomia è ciò che rende discontinuo lo spazio interstiziale della scrittura. Proprio la struttura che dovrebbe permettere un'individuazione della funzione-corpo è, al contempo, quella che impedisce una unificazione dei segni scritturali che potrebbero costituire la sua memoria.

Detto in altre parole: la diasomia che divide lo spazio di una funzione-corpo da quello delle altre funzioni-corpo, fa sì che non sia possibile riunificare lo spazio interstiziale della scrittura per farne il segno, il tatuaggio di riconoscimento di un corpo. Il corpo potrebbe essere riconosciuto se il suo spazio fosse uniforme a quello degli altri corpi; questo significa che il corpo potrebbe essere riconosciuto soltanto se ci fosse un solo e indistinto corpo. Il corpo potrebbe essere riconosciuto solo se non potesse in nessun modo essere distinto dagli altri corpi.

La paradossalità di cui sto parlando potrebbe essere interpretata semplicemente come una sorta di attrazione tra corpi: il corpo sembra cercare un'unione con gli altri corpi, unione che possa annullare e superare la diasomia, perché solo annullando la differenza diasomica il corpo potrebbe sperare in una sua individuazione, in un suo riconoscimento.

Eppure l'avvicinamento dei corpi dato da questo tentativo di superare la diasomia, resta sempre incompiuto, rimane ogni volta uno scarto, una rottura tra gli spazi, che non può essere sanata. L'individuazione continua a fallire proprio per questa ragione.

Bisogna sottolineare che il discorso che sto sviluppando non riguarda sol-

tanto la funzione-corpo intesa come uomo, ma tutte le possibili funzioni-corpo. Questa angoscia di individuazione riguarda ogni entità corporea. Certamente l'interpretazione e il senso che si possono attribuire a tali strutture cambiano se le si pensano in riferimento ad un corpo vivente o ad un corpo inanimato; bisognerà vedere in che modo questo avvenga.

Riassumendo: l'angoscia dell'individuazione può essere una chiave di lettura dell'andamento della funzione-corpo a diversi livelli. In primo luogo essa giustifica il movimento: come se il continuo collegamento tra valori di un dominio e valori di un codominio fosse determinato dal tentativo di trovare un'identità; il movimento sarebbe la ricerca di una collocazione propria del corpo, di un luogo solo suo. In secondo luogo, e paradossalmente all'opposto, l'angoscia dell'individuazione spinge a uniformare lo spazio di scrittura creato nel movimento, ma per farlo è necessario ricercare un'omogeneità dello spazio topologico e quindi un annullamento della diasomia che invece consentirebbe l'unicità dello spazio occupato, di volta in volta, dal corpo.

Questa ricerca di omogeneità si può interpretare come una sorta di attrazione tra corpi, un avvicinarsi teso a confondersi, ad occupare lo stesso luogo. Ma l'individuazione resta in scacco.

Certamente è possibile immaginare un'individuazione sincronica, puntuale: nell'attimo infraoriginario del collegamento tra dominio e codominio, nell'istante della scrittura, la funzione-corpo può essere identificata. Ma ogni volta sarà identificata in modo diverso e la sua identità dipenderà ogni volta da fattori differenti.

### 3.4 La finitezza

Ma il percorso del corpo ha un'altra caratteristica che deve essere integrata nella sua definizione: quella di essere finito. L'andamento della funzione-corpo non dura per sempre. Il tempo discontinuo all'interno del quale si sviluppa ha un termine, una fine; il corpo muore.

Come si configura la problematica dell'individuazione dopo che la funzione-corpo ha cessato di rinnovare la sua azione di collegamento? E che cosa significa questa fine, che rapporto intercorre tra essa ed il corpo? Ancora una volta si potrebbe essere tentati di riferire la fine al corpo attraverso un aggettivo possessivo; ma evidentemente una tale possibilità non trova nessun tipo di conferma. Come potrebbe la funzione-corpo – che non riesce a mantenere nulla in suo possesso, che non ha memoria, che non lega a sé neppure la scrittura – mantenere un qualche legame con la sua fine? Sarebbe paradossale che proprio nel momento della sua scomparsa il corpo riuscisse a sostenere il peso dell'aggettivo possessivo.

In altre parole l'idea che la morte, la fine, sia una possibilità del corpo appare assolutamente infondata. La fine è per definizione un'esteriorità assoluta rispetto a ciò di cui è fine. Per usare le parole con cui Levinas invertiva l'idea heideggeriana, la morte è «l'impossibilità della possibilità», la fine non è una possibilità, bensì l'impossibilità stessa.

Eppure, ancora una volta paradossalmente, vi è nel concetto stesso di fine qualcosa che sembra legarlo con una possibile individuazione del corpo. A ben vedere, infatti, dopo la fine, l'andamento della funzione-corpo ci può stare davanti, nella sua interezza; il corpo non si muove più, ciò che scriveva è ora scritto, gli spazi interrotti ed eterogenei che la scrittura attraversava possono ora, con un'operazione forse arbitraria, ma fattibile, essere riportati ad un'unità.

La funzione-corpo, che non trovava mai la sua presenza, che si costituiva sempre come rimando a qualcosa di ulteriore, di esterno, può essere riportata ad una presenza proprio nel momento della sua più totale e definitiva assenza.

La fine in un certo senso, viene a coincidere con la diasomia. E infatti in essa si esplica la stessa paradossalità che ho descritto come caratteristica dell'attrazione tra i corpi. La morte dà la possibilità dell'identificazione perché rende omogeneo lo spazio eterogeneo. La fine, cioè, apre alla sostituibilità: come affermava Levinas, ci si può sostituire responsabilmente all'altro proprio nel momento della morte, accollandosi la morte dell'altro. E questo proprio perché il corpo che muore non può accollarsi la sua morte, questa morte implica la sua più profonda assenza e quindi una sua totale impossibilità a prendersene carico.

È un altro corpo che assume, in una scrittura, il peso e la responsabilità della fine di un corpo. In questo modo viene superata la distanza diasomica tra corpi e avviene una sorta di miracolo di individuazione. Il corpo finito è finalmente *un* corpo.

D'altra parte la fine implica anche una struttura opposta a quella appena descritta: non soltanto essa unifica lo spazio di corpi diversi, ma al contempo li separa. Se non vi fosse fine, i corpi si confonderebbero nella loro eternità. È quello che avviene a Omero nel racconto borgesiano<sup>2</sup>: senza una fine ognuno è tutti gli altri, le possibilità di ognuno diventano quelle di tutti, non vi è più una differenza o una separazione. L'eternità è indifferenziazione.

La fine, quindi, rimane in una ambiguità di fondo. In che modo in essa avviene il riconoscimento? In quale spazio si gioca l'individuazione? Quello della fine è un giudizio postumo, un riportare all'unità qualcosa che non era unificabile, l'attribuire uno spazio determinato a qualcosa che non l'aveva.

---

<sup>2</sup>J. L. Borges, *L'immortale*, in *Aleph*, in *Tutte le opere*, vol. 1, Mondadori, Milano 2001, pp. 773-788.

L'individuazione che ha luogo nella fine, in realtà non può essere pensata come un principio di identità per ciò che è finito. La funzione-corpo continua a sfuggire alla determinazione anche dopo la sua fine. O almeno l'individuazione assume un carattere di arbitrarietà e di exteriorità che non le permette di afferrare in modo fermo il corpo.

Si può concludere, in questa ricerca di individuare il corpo, che ogni strategia di individuazione finisce per ridursi ad una possibilità di distinzione; il che è già molto. Ci sono molti corpi diversi, ma non è possibile etichettare un corpo per identificarlo.

### 3.5 Scrittura, scrivere e scritto

La nozione di scrittura ha assunto in questo mio percorso sfumature semantiche diverse. In senso generale la scrittura è la materialità dell'attitudine, ciò che, nel suo codominio, rende la funzione-corpo *res extensa*. Essa è il segno concreto che materializza l'interstizialità dello spazio topologico.

Ma la scrittura si costituisce di momenti diversi. Lo possiamo evincere dalla sua identità con l'espressione. Vi è, abbiamo visto, una parola parlata e una parola parlante, un detto e un dire. Nel loro incrociarsi si gioca la complicazione del rapporto tra i piani di riflessione come dominio della funzione-corpo e l'attitudine come suo codominio.

Allo stesso modo vi sono strutture analoghe per la scrittura. Essa è innanzitutto lo scrivere, inteso come lasciare traccia, fare dell'espressione un segno carnale. In questo senso la scrittura è uno scrivere diacronico, interrotto e irriducibile ad unità. Lo scrivere è lo stesso svilupparsi dell'andamento della funzione-corpo. Lo scrivere risiede, dunque, in un interstizio dinamico, nel 'meta' della metaontologia. Lo scrivere, così come l'espressione, instaura un rapporto stretto con la filosofia in quanto ciò che si colloca sempre di nuovo in un infraspazio.

D'altra parte, la scrittura può essere ipostatizzata e riportata ad unità proprio a causa della sua finitezza, del suo aver termine. Essa è, infatti, destinata a diventare uno scritto, giudizio postumo unificante ed individuante. Lo scritto però riporta ad una situazione di materialità non ancora realizzata: esso, così come il detto, riporta allo spazio topologico dei piani di riflessione e domanda, ancora, scrittura, richiede di essere riportato ad uno scrivere. E così si riviene allo scrivere come andamento.

Inoltre, la scrittura, in quanto materialità dell'attitudine, ha come sua caratteristica fondamentale la diasomia: ogni funzione-corpo ha un codominio particolare, costituito da uno spazio non abitabile per gli altri corpi. Questa inabitabilità resta tale solo finché la scrittura si esplica in quanto scrivere.

Risulta evidente che la scrittura, come elemento materiale dell'attitudine, trova il suo fondamento in un movimento. Abbiamo visto che il codominio della funzione corpo, l'attitudine, si fonda sul continuo movimento, sull'andamento. Senza movimento ogni scrivere diventerebbe uno scritto, ogni dire un detto. Non vi sarebbe più motivo di parlare di una funzione che, per definizione, ha senso solo rispetto al suo dislocarsi, al suo continuo mettere in relazione nuovi valori.

Resta dunque da prendere in analisi la nozione di movimento, come ultima componente dell'attitudine.

# Capitolo 4

## Il dislocamento

### 4.1 Attitudine e dislocamento

Il dislocamento è, dunque, un elemento dell'attitudine. Bisogna sottolineare che esso non è, come avevo accennato, una caratteristica del corpo, ma del codominio della funzione-corpo.

Ovviamente, infatti, non è la funzione a muoversi, bensì i valori che essa mette in relazione. Ora la funzione-corpo assume continuamente valori diversi; essa, cioè, mette in relazione punti sempre diversi del suo dominio con punti sempre diversi del suo codominio. Il movimento che è qui in questione è ciò che ho fino ad ora chiamato andamento della funzione-corpo. È chiaro che privata di questo movimento, la funzione-corpo perderebbe tutto il suo interesse: sarebbe come un'operazione che collegasse un punto con un altro e si limitasse sempre solo a questo determinato collegamento. Una operazione cosiffatta può effettivamente essere definita «funzione», ma una tale definizione sarebbe poco interessante, visto che, in questo modo, l'operazione potrebbe essere definita anche semplicemente come relazione.

Il dominio e il codominio della funzione-corpo sono ricchi di argomenti e la funzione ne mette in relazione sempre di nuovi. Ora, in quanto legato alla materialità della scrittura, il movimento deve essere inteso nel senso più proprio del termine. Non si sta qui parlando di un movimento figurato, come il riferimento alla nozione di funzione potrebbe far pensare: il dislocamento del corpo deve essere pensato come un reale, fisico spostamento, un cambiamento di posizione nello spazio topologico. In altre parole il mio discorso sull'attitudine non deve essere interpretato metaforicamente in nessuno dei suoi passaggi. Se lo fosse il concetto di corpo che ne deriva finirebbe per essere astratto e per non avere più nulla a che fare con l'esperienza corporea. Il corpo esplica il suo movimento nella mobilità della scrittura e più in ge-

nerale, dell'attitudine. In questo senso mi pare che sia da criticare l'idea che Merleau-Ponty sembra a tratti avere del movimento come uscita e ritorno a sé della coscienza.<sup>1</sup> Il movimento inteso in senso figurato riporta necessariamente all'idea di un movimento della coscienza e implica, quindi un ritorno alla nozione di soggetto. Non si sta qui parlando di uno spostamento simile a quello del pensiero.

In realtà, persino il movimento che caratterizza i piani di riflessione nel loro farsi sviluppandosi nello spazio topologico, deve essere inteso come movimento materiale. La materialità dei piani di riflessione non è effettivamente realizzata fino al momento della loro espressione, ma non ha senso parlare del loro movimento se non in connessione ad una corporeità. Inoltre lo spazio topologico quadro del dislocamento è esso stesso materiale. Se si volesse sostenere la possibilità di un movimento figurato, simile a quello del pensiero, si rischierebbe di dover abbandonare persino la materialità dello spazio topologico, visto che non si può ammettere un movimento figurato in uno spazio concretamente materiale.

Ora, quello che resta da chiedersi è come si realizzi questo movimento, quale ne sia la causa e la ragione, quale sia, in ultima analisi, il rapporto tra la funzione corpo e il movimento. Infatti il corpo di per sé non può causare il suo movimento. Che cos'è che fa sì che la funzione assuma sempre valori nuovi? Sicuramente la dinamicità dei piani di riflessione rende possibile un dislocamento all'interno dello spazio topologico, ma non basta da sola a motivarlo. Inoltre anche la discontinuità dello spazio dell'attitudine porta a pensare ad una necessità del movimento, ma ancora senza giustificarne il realizzarsi.

Infine, ho accennato che da una attenta interpretazione del senso e del motivo del movimento potrebbe derivare una distinzione tra vari tipi di funzioni-corpo, e in particolare tra corpi animati e corpi inanimati. Entrambi sembrano essere caratterizzati dal movimento, ma forse il movimento dei primi è diverso, o è diversamente fondato, rispetto al movimento dei secondi.

## 4.2 Corpo vivente e corpo inanimato

Una distinzione intuitiva tra corpo vivente e corpo inanimato potrebbe risiedere, come ho accennato, in un diverso rapporto al movimento. Si potrebbe dire, cioè, che i corpi animati sono quelli che hanno in sé la ragione del movimento, mentre quelli inanimati l'hanno fuori di sé.

---

<sup>1</sup>Cfr. su questo, Barbaras, *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998, pp.225-239.

Ma quale può essere il senso di una tale affermazione, visto che ho finora definito il corpo come ciò che ha tutto fuori di sé, che non è in possesso di nulla, che non può nemmeno reggere il peso dell'aggettivo possessivo?

Ritorniamo alla definizione di corpo come funzione. La funzione ha evidentemente fuori di sé la ragione del suo andamento: esso dipende dai valori del suo dominio e del suo codominio. Eppure, a ben vedere ci possono essere due tipi diversi di funzioni: un primo tipo definito esclusivamente a partire da costanti, un secondo definito con delle variabili. Per fare un esempio prendiamo in considerazione un linguaggio artificiale descrittivo; in questo linguaggio faremo corrispondere, mettiamo, a dei numeri degli oggetti. Per esempio potremmo numerare delle biglie. Ora, in questo modo creiamo una funzione che mette in relazione, uno per uno, gli elementi dell'insieme biglie con gli elementi dell'insieme dei numeri naturali. Questa funzione sarà ovviamente definita solo a partire da delle costanti: questa particolare biglia corrisponde a questo numero. Il che significa che l'andamento della funzione è costituito solo ed esclusivamente dai valori che essa assume e non se ne può dire niente se non analizzando questi valori.

D'altra parte una funzione può essere definita a partire da delle variabili. È il caso della maggior parte delle funzioni matematiche. Ad esempio  $x=2y$ . Il suo andamento dipende sì dai valori del dominio e del codominio, ma è in qualche modo legato alla funzione stessa, i valori possono essere previsti: il movimento dipende anche dalla definizione della funzione.

Ora, possiamo immaginare che i corpi inanimati siano funzioni definite esclusivamente da costanti. Il loro movimento è assolutamente esterno.

D'altra parte il corpo vivente può essere pensato come una funzione costituita da variabili. Il primo problema che si pone è però la relazione tra questa definizione e l'idea di impossibilità di identificazione che ho sviluppato nelle pagine precedenti: sembrerebbe che una funzione cosiffatta abbia in sé la sua identità che consisterebbe proprio nel suo essere una sorta di regola, applicabile ad oggetti diversi.

In realtà non è così per almeno due ragioni. In primo luogo, infatti, la funzione corpo, se pure definita con variabili, non ci viene mai data. È sempre questione di ricostruirla analizzando il suo andamento. L'identificazione fallisce perché il modo in cui la funzione tratta ogni singolo argomento non è ottenibile a priori. Certamente il fatto che ve ne sia uno implica una differenziazione tra funzioni, che consiste proprio in ciò che ho chiamato diasomia. Ma questa differenziazione non basta ai fini di un'individuazione dal momento in cui non è disponibile fino a che l'andamento della funzione non si realizza.

In secondo luogo, questa definizione consisterebbe in un rapporto tra dominio e codominio che resterebbe non realizzato fino al momento della sua ef-



fettiva attuazione. In altre parole, la concretezza del corpo, che sola potrebbe garantire una sua identificazione, resterebbe non realizzata nella definizione della funzione con delle sole variabili. E lo spazio discontinuo che la funzione apre nel suo andamento non consente un'unificazione dei suoi vari collegamenti, una ricognizione della sua storia. Eppure è possibile individuare nella definizione di una funzione attraverso variabili, una ragione di movimento. Il corpo vivente, in questo senso, non deve il suo dislocamento totalmente a qualcosa d'altro. Da quello che ho detto fino ad ora si può dedurre che nell'intreccio tra attitudine e piani di riflessione, che viene realizzandosi nell'andamento della funzione-corpo, è in gioco, ancora una volta, un chiasma tra attività e passività che è qui necessario approfondire.

### 4.3 Attività e passività del dislocamento

Il mio discorso si incentrerà ora sul quel particolare tipo di corpo il cui movimento non è del tutto indipendente da esso: quello che viene normalmente definito come corpo vivente. Per il corpo inanimato infatti, è sì possibile parlare di un intreccio tra attività e passività, quantomeno per il suo essere funzione di collegamento tra un dominio e un codominio; ma questo intreccio finisce per risolversi in una semplice riduzione della passività dell'attitudine su una attività dei piani di riflessione. Per il corpo vivente la struttura è più complessa. Nell'intreccio tra attitudine e piano di riflessione ha luogo quello che comunemente si definisce 'azione'. Per azione si può inizialmente e semplicemente intendere il passaggio da uno stato di quiete ad uno stato di moto. Chiaramente la quiete può anche essere pensata come relativa: in altre parole il passaggio può essere da un tipo di movimento ad un altro. Come avviene questo passaggio? Nel corpo inanimato è determinato semplicemente dai differenti valori del piano di riflessione. In altre parole è il movimento, non ancora realizzata di un piano di riflessione, che si concretizza in un collegamento con il codominio attitudine. Questo significa che un corpo inanimato è legato ad un solo piano di riflessione. È possibile immaginare un suo passaggio ad un altro piano di riflessione solo nel caso di un'interazione con un'altra funzione corpo – la pietra può essere schiacciata.

Per quanto riguarda il corpo animato il passaggio è una delle strutture più complesse ed interessanti per un'analisi filosofica. In queste pagine il mio obiettivo sarà semplicemente quello di porre il problema. Ma per una risposta più completa sarà necessario tutto il seguito di questo lavoro e in particolare la parte dedicata al virtuale. In questo passaggio entrano in gioco molteplici componenti. In primo luogo il piano di riflessione e il suo movimento nello spazio topologico. La funzione corpo nel senso passivo della sua collocazione,

si trova ad assumere un valore del piano di riflessione; in questo senso ne è determinata. Il piano di riflessione determina il movimento. Per riprendere l'idea merleau-pontyana: è Fedra che si muove e non la Berma. È Fedra l'attività e la funzione-corpo Berma è solo passiva rispetto a Fedra.

In questo senso non vi è azione per la funzione-corpo. L'attore non agisce. Ma d'altra parte quell'attività del piano di riflessione resterebbe non realizzata, invisibile se il codominio del corpo, l'attitudine, non lo rendesse visibile. Altra attività, complementare a quella del piano di riflessione che diventa, in qualche modo, passivo davanti all'attitudine, alla scrittura. Altra passività della funzione-corpo che sembra essere di nuovo determinata dai valori del suo codominio. È la visibilità della collocazione-espressione della Berma che struttura Fedra, ma il corpo rimane passivo. Eppure il legame tra dominio e codominio è fatto dal corpo. La funzione corpo può collegare valori sempre nuovi, altro ad altro: ora Fedra, ora Cordelia. In questo si esplica una attività della funzione-corpo. Il momento del passaggio dalla quiete al moto è dunque il frutto di un'interazione chiasmatica tra piani di riflessione e attitudine, ma questa interazione è innescata dalla funzione-corpo, per quanto l'innescarsi stesso sia a sua volta determinato da altri valori di dominio e codominio.

## 4.4 Scelta di luogo e indecisione

In questa precisa struttura della funzione corpo si apre lo spazio per qualcosa di simile ad una libertà di scelta: il corpo può, in qualche modo, determinare l'azione. A ben vedere questa libertà, però, non si caratterizza come qualcosa di positivo. Essa non è una decisione, visto che dipende dall'attività fondamentale di piani di riflessione e attitudine. L'apertura consiste piuttosto in una negatività, in uno sfuggire alla positività della determinazione, in un rifugiarsi al di fuori della decisionalità: questa libertà che si apre nell'intreccio tra attività e passività di dominio e codominio, è, piuttosto, un'*indecisione*.<sup>2</sup>

La funzione corpo può riportarsi al momento in cui resta spazio per la decisione, il momento in cui il collegamento non è ancora realizzato. Non c'è un'azione dell'attore, ma si può parlare di una sua attività nel passaggio da quiete a moto nel senso di un'in-azione.

L'indecisione è il momento infra-originario che si colloca nel passaggio tra il prima della quiete e il dopo del moto, tra la determinazione della collocazione e quella del piano di riflessione. L'attimo infraoriginario in cui si può, o non si può, dischiudere il collegamento. La funzione-corpo risale ad un prima di se stessa. In questa mancanza di decisione – che per il

---

<sup>2</sup>Cfr. Fabris

suo valore non-negativo non può essere una non-decisione, quanto, piuttosto un'indecisione – riposa la libertà del corpo.

In realtà ogni azione è movimento e, in ultima analisi, ogni libertà è libertà di movimento – nel senso più materiale del termine. Questo significa che l'indecisione è un'indecisione di luogo. L'attimo dell'indecisione consiste nel riportare il movimento alla sua mancanza di direzionalità, al suo non essere ancora indirizzato. L'indecisione del corpo è quell'istante in cui il collegamento dipende solo dal fatto che il corpo è la funzione che sola lo può realizzare. Si comprende qui, ancora una volta il senso dell'utopicità dell'interstizio: il tra è un non-luogo, un abisso fatto di non-più e non-ancora.

Ad un'analisi attenta la struttura dell'indecisione è resa possibile proprio dalla mancanza di un principio di individuazione che serva ad identificare il corpo. Esso non ha una posizione sua, non riesce a reggere l'aggettivo possessivo neppure nel caso in cui questo sia riferito ad un luogo. La posizione del corpo è determinata dalla sua collocazione e non è, in questo senso, *sua*.

In realtà tutte le strutture che ho fin'ora analizzato risultano definite in modo incompleto. Ho parlato di collegamenti, di legame tra attività e passività, di materialità non realizzata che viene concretizzata in un collegamento, di mancanza di direzionalità del movimento. Qual è la struttura i questi legami? Qual è il termine che sta dietro a ciò che, intuitivamente, ho fino ad ora detto non realizzato?

Dietro al mio discorso sta la forza concettuale di un termine che non ha ancora assunto una valenza ben determinata nella teoria filosofica: quello di virtuale. Sarà compito della prossima parte di questo lavoro iniziare un'analisi semantica di tale nozione approfondendone il legame con il discorso che ho fino ad ora sviluppato.

Parte IV  
Il virtuale

# Capitolo 1

## Perché il virtuale

### 1.1 Centralità del problema

Siamo al centro di un incrocio: qui vengono ad intrecciarsi le varie problematiche, i vari nodi teorici che si sono susseguiti nelle prime parti di questo lavoro; si tratta, infatti, ora, di toccare quel concetto fondamentale per tutto il mio discorso che però non è stato fino a qui nominato se non di sfuggita, per accenni: il concetto di ‘virtuale’. E non è un caso che sia proprio questa nozione a fare da collante, a trovarsi nel centro dell’intreccio: spero di mostrare, nel seguito del mio lavoro che questa categoria ha per sua natura quella di essere un collante, *sui generis*, certamente, e proprio in questo riposa l’interesse di una sua analisi.

È necessario tentare una ridefinizione del concetto di virtuale. A ben vedere, anzi, questa volta più che di una ridefinizione si tratterà *tout court* di una definizione, dato che il concetto in questione non sembra essere caratterizzato chiaramente né a livello di immaginario collettivo, né a livello filosofico; i tentativi fatti al fine di definirlo risultano, vedremo, per lo più insoddisfacenti.

Ma prima di iniziare un lavoro di definizione è necessario orientarsi in questo intreccio di strade che è il virtuale, tracciare una mappa delle vie che in questo esatto punto vengono ad intrecciarsi: rispondere, cioè, alla domanda perché il virtuale? Che cosa ne determina la centralità e l’importanza? Che cosa ha a che vedere con i concetti, le tematiche che abbiamo fino ad ora affrontato?

Rispondere a questa domanda sarà il compito di questo primo capitolo e sarà poi una sorta di bussola, di punto di riferimento che guiderà il nostro tentativo di ridefinizione. I motivi della centralità della nozione di virtuale per il quadro teorico che ho fino ad ora tracciato possono essere riportati a

quattro.

In primo luogo il concetto di virtuale sembra mettere in crisi una categoria che si è rivelata fondamentale nel corso della mia esposizione: quella di collocazione; il virtuale fa pensare, nel suo senso più banale, ad una delocalizzazione, ad una distruzione dello spazio così come siamo abituati a pensarlo.

In secondo luogo sembra che l'idea di virtuale sia implicitamente presente nel lavoro filosofico di Merleau-Ponty, in particolare per quel che concerne *Il visibile e l'invisibile*: spesso abbiamo trovato riferimenti a questa idea che, per quanto mai tematizzata direttamente, sembra essere stata allo spirito del filosofo francese in molteplici occasioni, specialmente per quel che riguarda il concetto di carne e di chiasma. Si può ipotizzare che questi primi due punti siano legati, per quanto Merleau-Ponty non ne sia stato consapevole; l'immissione dell'idea di virtuale potrebbe portare ad un superamento della crisi della collocazione: probabilmente Merleau-Ponty si è avvicinato ad una tale idea anche senza poter immaginare la portata tecnologica dell'idea di virtuale e la crisi che essa avrebbe apportato alla nozione di collocazione così come sviluppata da gran parte della filosofia del novecento.

In terzo luogo sembra che la nozione di virtuale si renda necessaria per ben interpretare e comprendere molte delle nozioni messe in gioco nel mio tentativo di risemantizzazione del concetto di corpo: il corpo come funzione mette in gioco una particolare categoria modale che ha a che fare, abbiamo visto, con una realizzazione o un'attualizzazione che non sono state ancora chiarite.

Infine è evidente la portata che il concetto di virtuale ha nel nostro contesto storico: non ha senso fare filosofia senza tenerne conto. La rapidissima diffusione di nuovi mezzi tecnologici ha portato alla ribalta questo termine senza che esso sia mai chiaramente definito. Diventa necessario chiarire se vi sia un rapporto tra la categoria di virtuale usata in senso modale e usata in relazione alle nuove tecnologie e se questo legame possa fare luce su entrambi gli aspetti, teorico-filosofici e socio-culturali.

## 1.2 La crisi della collocazione

Gran parte della filosofia del novecento, a partire da Heidegger fino ad arrivare a Sartre, Levinas, Merleau-Ponty, solo per citarne alcuni, ha fondato la sua novità caratterizzandosi come filosofia della collocazione. Collocazione che ribalta le nozioni moderne che regolavano il rapporto dell'io al mondo: se prima un io sradicato dallo spazio *conosceva* un mondo collocato, ora l'io, immerso in questo stesso spazio, non può far altro che vivere il mondo. Questa

particolarità della filosofia, che fonda i suoi assunti teorici sull'assunzione di una collocazione, viene ben descritta da Levinas in un suo testo su Heidegger; afferma il filosofo:

La novità della filosofia dell'esistenza ci appare nella scoperta del carattere transitivo del verbo esistere. Non si pensa soltanto qualche cosa, si esiste qualche cosa.<sup>1</sup>

Tra i filosofi dell'esistenza, con un'operazione decisamente poco filologica, ma teoricamente convincente se ci si limita al primo Heidegger, Levinas cita per primo l'autore di *Essere e tempo*: la gettatezza del *Dasein*, il suo essere collocato, fa sì che non abbia più senso parlare di pensiero puro; ogni pensiero è collocato storicamente ed emotivamente e ciò lo lega indissolubilmente al soggetto che l'ha pensato e dunque all'esistenza concreta. Questo è per Levinas il maggior merito di Heidegger: egli ha saputo superare quell'astrattezza del pensiero puro e solo teorico in cui cadeva Husserl.

Ora però, che cosa avviene di questa concretezza del pensiero collocato davanti ad una categoria come quella di virtuale? Siamo ancora collocati? Possiamo ancora fondare su questa nozione il superamento di quello che Merleau-Ponty chiamava «pensiero di sorvolo»?

Una risposta negativa a questa domanda viene data da Michel Serres nel suo *Atlas*<sup>2</sup> in cui il filosofo denuncia lo smarrimento – nel senso più spaziale del termine – a cui le nuove tecnologie ci hanno sottoposto e la conseguente impossibilità di orientarsi nel mondo come prima.

Proprio a causa di questo disorientamento serve un nuovo *Atlante* che faccia da guida in uno spazio che non accetta più la categoria della collocazione. Quando telefoniamo, si chiede l'autore di *Atlas*, dove avviene la nostra discussione? Nel luogo dove si trova il mio telefono? Nel luogo dove si trova il telefono dell'altro? O in un terzo luogo? La categoria dell'*être là*, non basta più a rendere conto della nostra esperienza. Non siamo più 'qui', siamo 'fuori da qui', in un altrove che appare al contempo familiare e inquietante, come l'*Unheimlich* di freudiana memoria. Lo spazio si distorce, si allarga e si restringe a seconda del mezzo interposto tra esso e noi: lo spazio diventa virtuale e la collocazione va, per questo, in crisi.

La categoria che Serres contrappone all'*être là* è quella dell'*hors là* – termine che ha la stessa pronuncia di *hors là*, 'fuori di qui', non qui – che il filosofo riprende da una novella di Maupassant. L'*Hors là* è uno strano essere che è sempre presente, ma invisibile, che *c'è*, ma *non c'è*. L'essere sempre

---

<sup>1</sup>Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, pag. 100.

<sup>2</sup>M. Serres, *Atlas*, Julliard, Paris 1994.

*horlà* sarebbe la condizione dell'uomo dopo la virtualizzazione dello spazio determinata dalle nuove tecnologie. Questo significa che l'affermazione levi-nassiana e con essa il merito di quei filosofi che hanno superato l'astrattezza del pensiero puro con la concretezza della collocazione, diverrebbe falsa e irriproponibile.

Chi sono? Il terzo. Il terzo incluso. [...] Sono intimamente associato a un altro e a molti altri ancora.<sup>3</sup>

In altre parole io non sono più qui, sono staccato. Non ci sono. E allora non è più possibile parlare di pensiero collocato, di *Dasein*, né di corpo collocato.

A ben vedere il rischio più grande di un tale assunto teorico è che ci si ritrovi davanti ad un pensiero di sorvolo: il terzo incluso è il punto di vista esterno, lo sguardo dell'aquila che tutto domina dall'alto. Ma un pensiero così fatto altro non è se non un ritorno alla conoscenza teorica e, infine, all'opposizione soggetto-oggetto contro la quale tanto aveva lavorato il nostro autore di riferimento.

L'analisi del virtuale si fa perciò particolarmente urgente: è possibile utilizzare questa categoria in un modo diverso?

Mi sembra fondamentale sottolineare il senso in cui il concetto di virtuale è considerato nel contesto che ho appena tratteggiato: il riferimento al virtuale è fatto in relazione alle nuove tecnologie. 'Virtuale' è, in questo caso, ciò che diviene lo spazio grazie all'utilizzo dei nuovi media. Questo, vedremo, è solo uno dei sensi del termine 'virtuale'.

### 1.3 La crisi del concetto di spazio

La crisi del concetto di collocazione è quindi strettamente legata, nell'analisi di Serres, con il cambiamento, apparentemente ingestibile, della nozione di spazio. Lo spazio diventa qualcosa di relativo al mezzo con cui ci si rapporta ad esso e non è più in grado di sostenere il peso di una collocazione: lo spazio non ha sufficiente stabilità per dare delle coordinate.<sup>4</sup>

Questo è dovuto al fatto che lo spazio, lungi da poter fungere da punto di riferimento stabile e oggettivo, si configura ogni volta in modo diverso: si restringe, appunto, o si espande.

---

<sup>3</sup>Serres, *op. cit.*, pag. 81.

<sup>4</sup>È chiaro che quello che va qui in crisi è l'idea di spazio in senso cartesiano. L'idea merleau-pontyana, molto più complessa, sarà, a mio avviso, una chiave di volta per superare queste difficoltà.



È evidente, infatti che la distanza tra due punti assume connotati diversi a seconda della possibilità di passare da un punto all'altro. Ma le nuove tecnologie consentono un avvicinamento infinito di punti anche lontanissimi tra loro. Ad esempio, anche solo utilizzando una tecnologia non veramente recente, come il telefono, io posso comunicare in tempo reale con un punto del mondo che avrebbe richiesto molte ore per essere raggiunto. Anche le tecnologie che consentono spostamenti rapidi – come l'automobile o l'aereo – contribuiscono, quindi, ad una modificazione dello spazio.

Ma con l'avvento delle nuove tecnologie si è verificato un fenomeno ancora più importante. Si pensi ad esempio al diffondersi vertiginoso della rete. Quello che è cambiato non è soltanto la velocità con cui si possono raggiungere dei luoghi, ma il valore stesso dello spazio della collocazione. Seduto davanti al mio computer a Parigi posso eseguire un lavoro per qualcuno che sta a New York o in qualsiasi parte del mondo, come se effettivamente mi trovassi là. In altre parole io non sono più a Parigi: posso trovarmi contemporaneamente in luoghi diversi ed effettuare delle operazioni che hanno effetti sugli spazi più diversi.

Posso controllare che cosa sta accadendo a Pisa grazie ad una webcam collegata ad internet, posso far partire un CD a casa di qualcuno, posso far spegnere o accendere il suo computer. E questo solo per citare esempi di azioni di semplice realizzazione anche per chi non sia dotato di apparecchiature complesse.

Il rapido evolversi delle tecnologie permette anche il realizzarsi di azioni più complesse, come ad esempio quella di compiere un'operazione chirurgica su un paziente ricoverato a New York stando a Parigi. Come affermare a questo punto il legame stretto e indissolubile tra il corpo e la sua collocazione? Quale sarebbe questa collocazione?

E infine: con quale spazio abbiamo a che fare? Certamente la definizione cartesiana di spazio come insieme di punti organizzati grazie a degli assi che li numerano si rivela del tutto insoddisfacente. Le coordinate che definiscono lo spazio occupato dal chirurgo a Parigi nel momento dell'operazione che egli sta effettuando a New York non rendono certamente conto della sua situazione spaziale: in termini cartesiani, infatti, non vi sarebbe nessuna operazione, dato che il chirurgo sarebbe impossibilitato fisicamente a compierla.

Quello che cambia grazie alle nuove tecnologie, è bene sottolinearlo ancora, non è solo l'idea che si può avere di spazio, ma lo spazio stesso. La mia collocazione cambia fisicamente: io posso percepire cose che stanno in un luogo lontanissimo, posso addirittura percepire ciò che percepisce un altro. Lo spazio viene sostituito da quello che, con un termine un po' futuristico, viene definito cyberspazio.

A questo punto è necessario tornare ad interrogare l'opera di Merleau-

Ponty per vedere fino a che punto da essa possa trasparire una nozione di virtuale diversa da quella qui in gioco: in questo modo sarà possibile aprire una strada ad un'idea di virtuale che non vada soltanto nella direzione di mettere in crisi le nozioni sviluppate dal filosofo francese e da molti suoi contemporanei.

## 1.4 La virtualità della carne

Ricerca la valenza del termine 'virtuale' nell'opera di Merleau-Ponty può sembrare un'impresa paradossale: è necessario, infatti, sottolineare che questo termine non appare quasi mai negli scritti del filosofo francese. Eppure sembra che questo concetto non espresso sia più volte cardine della riflessione merleau-pontyana e si costituisca come fulcro delle implicazioni del suo impensato.

Iniziamo con l'analizzare l'unica occorrenza del termine 'virtuale' nell'opera *Il visibile e l'invisibile*.<sup>5</sup> Riporto in citazione il contesto di questa occorrenza:

Non c'è una posizione dello spazio e del tempo che non dipenda dalle altre, che non sia una variante delle altre, come queste di essa; non c'è un individuo che non sia rappresentativo di una specie o di una famiglia di esseri, che non abbia e non sia un certo stile, un certo modo di amministrare l'ambito spaziale e temporale che gli compete, di pronunciarlo, di articolarlo, di irradiare intorno a un centro del tutto virtuale, in breve, che non sia un certo modo di essere, nel senso attivo, un certo *Wesen*, nel senso, dice Heidegger, che la parola ha quando impiegata come verbo.<sup>6</sup>

Merleau-Ponty sta qui sviluppando la sua idea di essenza come invariante di molteplici variazioni che sono i fatti. Siamo nel cuore del capitolo *Interrogazione e intuizione* ne *Il visibile e l'invisibile*, uno dei pochi realmente redatti. Bisogna quindi interpretare questo «centro del tutto virtuale» a partire dall'idea di essenza. Quello che Merleau-Ponty vuole dire in questo passaggio è che ogni particolare è una singola attualizzazione di una molteplicità virtuale che è l'essenza.

---

<sup>5</sup>Si tratta dell'unica occorrenza del termine che ho reperito. La ricerca non essendo stata fatta con mezzi rigorosi, non escludo la presenza di altre occorrenze, ma credo di poter affermare con certezza che questa è l'unica pertinente al nostro discorso per quanto la parola sia anche qui utilizzata in senso molto generico e sicuramente non rivela alcun approfondimento da parte di Merleau-Ponty del concetto in questione.

<sup>6</sup>VI, pag 154/134.

È da qui che inizia il suo discorso Barbaras, il primo a notare la centralità del concetto inespresso nella filosofia merleau-pontyana, in un suo articolo intitolato *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*.<sup>7</sup> Barbaras ritiene che il virtuale, per quanto ad esso Merleau-Ponty faccia solo questo rapido accenno, possa essere considerato chiave di lettura privilegiata dell'idea di essenza. Se l'essenza è l'invariante di tutte le possibili variazioni che si attualizzano poi nel 'fatto', essa può essere considerata come virtualità in quanto è ciò che è presente in ogni esistente senza essere nessuno di essi. D'altra parte non si può definire questo carattere dell'essenza facendo ricorso alla nozione di possibile che implicherebbe la reiterazione dell'esistenza per ciascuna possibilità.<sup>8</sup>

Il virtuale sarebbe dunque la categoria che permette di rendere conto di qualcosa che è reale per quanto non ancora attuale, e che resta presente anche nell'attuale strutturandolo: l'essenza è virtuale. A ben vedere una struttura simile è particolarmente interessante se si intende approfondire il funzionamento di molte complesse nozioni merleau-pontyane: in particolare il tentativo di risolvere la continua contraddizione derivante dal contrapporsi di idee opposte come soggetto e oggetto. Infatti abbiamo visto che il tentativo di Merleau-Ponty era quello di evitare la contrapposizione, ma allo stesso tempo di evitare un'unità sintetica di stampo hegeliano. Gli opposti si intrecciano senza diventare un'amalgama indistinta. La carne, abbiamo mostrato, mantiene in sé la peculiarità distintiva dei suoi elementi. Oltre che all'idea di essenza, e in modo a mio avviso più produttivo, il concetto di virtuale può, e deve, essere applicato all'idea di chiasma e di carne.

Un lavoro di questo tipo è stato intrapreso da Bourlez nel suo articolo *Deleuze\Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre a-parallèle*<sup>9</sup> in cui l'autore mostra la possibilità di accostare i pensieri dei due filosofi, per quanto apparentemente così distanti, proprio facendo perno sulla nozione di virtuale. Se per Deleuze, infatti, la filosofia è creazione di concetti, molteplicità virtuali che si attualizzano poi nella particolarità dell'avvenimento, per Merleau-Ponty la filosofia si articola a partire da uno «zero di Essere» che sta al di là dell'in sé e del per sé proprio perché ne è il chiasma. Ma questo zero di Essere si costituisce appunto come «superficie di contatto» tra il corpo e il

---

<sup>7</sup>«Chiasmi International» 1, 1999, pp. 199-212.

<sup>8</sup>Barbaras interpreta l'idea di virtuale che trasparirebbe ne *Il visibile e l'invisibile* alla stregua di quella elaborata da Deleuze. A mio avviso, invece, le due nozioni, per quanto imparentate sotto molti aspetti, non coincidono, e si può trovare in Merleau-Ponty un'idea più funzionale rispetto a quella deleuziana. Ritornerò su questo tema nel seguito di questa parte. Per ora il mio intento, lo ripeto, è solo quello di presentare quale sia l'interesse di uno studio del concetto di virtuale.

<sup>9</sup>Publicato in «Concepts» hors serie n.1, *Giles Deleuze*, Sils Maria, 2002, pp. 231-257.

mondo, tra esterno e interno. Questo zero di Essere è una realtà che rimane però «virtuale» in quanto resta al di là e prima di ogni attualizzazione: questo zero di essere è, insomma, proprio il chiasma della carne. L'intreccio tra visibile e invisibile che è la carne è una virtualità, in quanto non può essere considerato come un'unità sostanziale e stabile: essa è piuttosto un intreccio virtuale di «movimenti di differenziazione», esso rimane quel virtuale che attualizzandosi dà origine alle cose. La carne è l'unità della non-coincidenza, l'intreccio di elementi inassimilabili, ma che possono essere trattati appunto, solo grazie alla virtualità della loro chiasmaticità.<sup>10</sup>

## 1.5 Visibile e virtuale

Cercherò ora di approfondire che cosa significhi questa virtualità della carne in rapporto agli opposti che in essa si intrecciano. Infatti l'intreccio può definirsi virtuale proprio grazie al fatto che vi è una duplice virtualità del visibile in rapporto all'invisibile e *vice versa*. Questo doppio rapporto si esplica appunto nella virtualità dell'intreccio che ne deriva.

In altre parole: il visibile è virtualmente invisibile e l'invisibile è virtualmente visibile proprio perché essi si incontrano in un punto virtuale che è la carne.

Iniziamo dalla prima componente di questa doppia affermazione: il visibile è virtualmente invisibile. Questa idea ha uno stretto legame con quella particolare concezione di spazio con la quale Merleau-Ponty intendeva superare le *impasses* di uno spazio inteso in senso cartesiano. La visibilità di ciò che ci è davanti, lo svilupparsi dello spazio davanti a noi, non può essere intesa come una oggettualità passiva davanti agli occhi di uno spettatore esterno. Lo spazio non è l'oggetto misurabile e numerabile attraverso degli assi.

Il visibile è tale solo in relazione all'invisibile che lo struttura. D'altra parte resta la differenza e l'inassimilabilità tra visibile e invisibile. In questo senso lo spazio ci sta di fronte nella sua virtuale invisibilità. Esso, in altri termini, ci si dischiude solo nel momento in cui si consideri ciò che sta dietro e virtualmente è, il visibile. Ho avuto modo di analizzare questa struttura facendo riferimento all'idea di una profondità la cui visibilità altro non è che un'attualizzazione dell'invisibilità che la forma.

Lo spazio si dà al corpo che vi si colloca e nello stesso tempo è aperto e dischiuso da esso. In questo senso abbiamo interpretato il concetto di collocazione che così, lungi dall'essere messo in crisi dal concetto di virtuale, ne

---

<sup>10</sup>Sarà compito del seguito del mio lavoro mostrare come grazie a questa interpretazione della carne si possa rendere conto delle nozioni nuove che ho sviluppato a partire da Merleau-Ponty, e in particolare dell'idea di metaontologia e di corpo come funzione.

è composto. Quando mi trovo davanti allo schermo di un computer – o alla cornetta di un telefono – il visibile spaziale che mi circonda è virtualmente l'invisibile che struttura questo stesso spazio; lo schermo del computer è una visibilità virtuale che, costituendosi come spazio, rimanda alla sua attualizzazione in quanto cyberspazio, collegato e vicino a punti che sarebbero, rispetto alla loro visibilità, infinitamente lontani.

Il fatto che negli assi cartesiani lo spazio della collocazione sia messo in crisi dalle tecniche di virtualizzazione non impedisce che vi sia una collocazione diversamente definita che unisce in sé quella visibilità con la sua virtuale invisibilità, che si attualizza però ogni volta che si passi dal visibile all'invisibile che riposa dietro di esso.

La visibilità della collocazione dello schermo del computer è virtualmente l'invisibilità dei numerosi collegamenti che da esso possono attualizzarsi. In questo possiamo riconoscere, ancora, quello che ho affermato a proposito dell'attore e del doppio intreccio tra corpo dell'attore e personaggio: il corpo – visibile – della Berma è virtualmente – l'invisibile – Fedra. La collocazione, stando all'idea di Merleau-Ponty, non può essere definita se non facendo riferimento a questa virtualità del visibile che viene invece del tutto trascurata nell'analisi di Serres. In questo senso il terzo incluso non è affatto il punto di vista esterno del pensiero di sorvolo, bensì la virtualità del punto di incontro tra visibilità e invisibilità.

## 1.6 Invisibile e virtuale

Ma andiamo avanti nella nostra analisi ed affrontiamo il rapporto tra invisibile e virtuale, complementare a quello tra visibile e virtuale.

Per quanto riguarda l'invisibile Merleau-Ponty utilizza parole che rimandano direttamente all'idea di virtuale quando lo definisce come «ciò che non è attualmente visibile ma potrebbe esserlo»:<sup>11</sup> dire che l'invisibile è il visibile non ancora attualizzato equivale a definirlo come virtualmente visibile.

Che cosa significa questa virtualità? In primo luogo, banalmente, si può pensare l'invisibile come la faccia nascosta del visibile: si può vedere la faccia anteriore degli oggetti, ma non la posteriore; d'altra parte non si può affermare che l'invisibilità di ciò che, in questo senso, è nascosto alla vista sia il contrario della visibilità. Basta cambiare prospettiva, infatti, per rendere visibile questo invisibile.

Approfondendo l'analisi si comprende, poi, che questa invisibilità è costitutiva della visibilità: se vedo un tavolo non dico che vedo una parte di un

---

<sup>11</sup> VI, pag. 310/268.

tavolo; due gambe del tavolo vengono nascoste dalle altre due, non affermo che il tavolo ha due gambe. Ciò che vedo è, semplicemente, un tavolo. L'invisibile è virtualmente visibile perché è proprio su di esso che mi baso per *vedere* ciò che ho davanti.

In questo primo, banalissimo senso, si comprende già in che modo l'invisibile è virtualmente visibile. Ma l'analisi deve andare oltre. C'è un'invisibilità, infatti che non può essere semplicemente considerata l'altra faccia del visibile. Ad esempio ciò che Merleau-Ponty chiama linguaggio. Il concetto di tavolo è un invisibile che sta dietro al tavolo che si può vedere. Ma anche questo tipo di invisibile è virtualmente visibile. Di fatto è proprio un tavolo, appunto, quello che io vedo: l'invisibilità del tavolo come oggetto linguistico è la sua virtualità, che si attualizza, però, al momento stesso della visione. Ancora una volta si ripete la situazione dell'attore: è Fedra che vedo, non la Berma.

Salta agli occhi che c'è una difficoltà di fondo nel distinguere l'invisibile come virtuale dal visibile come virtuale. I due si intrecciano: il virtuale è proprio il luogo dell'intreccio; la carne. In questo senso il chiasma che costituisce la carne è proprio la virtualità della sovrapposizione tra opposti che mantengono però, in esso, la loro peculiarità. D'altra parte l'intreccio della carne è necessario al fine del completamento dei singoli elementi che lo compongono in quanto questi sono costitutivamente proiettati fuori di sé: il visibile verso l'invisibile in quanto sua virtualità e *vice versa*.

Ovviamente, dalla mia esposizione, l'interesse del concetto di virtuale nel quadro della filosofia merleau-pontyana è più una spinta ad approfondire il concetto che una soluzione ai problemi che esso stesso pone: la mancanza di un lavoro esplicito del filosofo su questo tema fa sì che tutto ciò che se ne può dire resti compreso in tutta la sua problematicità.

In altre parole questa idea di virtuale che filtra dalla lettura delle opere di Merleau-Ponty si aggiunge alla critica di Serres all'idea di collocazione per spingere ad un approfondimento e ad un'analisi di questo concetto più che essere una chiave di lettura per rendere conto delle problematiche ad esso connesse. Resta infatti del tutto oscuro in che modo il virtuale debba essere considerato operativamente e in che cosa consista la sua peculiarità grazie alla quale esso risolve il problema di un intreccio che funga al contempo da unità e da garante di differenza.

## 1.7 Materialità e virtualità

Andiamo avanti, quindi nell'analisi delle motivazioni che giustificano e implicano uno studio del virtuale in questo contesto e che dovranno guidarci nel

tentativo di costruire una definizione operativa di tale nozione.

L'interesse della struttura del virtuale diventa ancora più necessaria nel momento in cui si voglia rendere conto di tutte quelle categorie che ho sviluppato a partire da Merleau-Ponty: in particolare del rapporto tra attitudine, funzione-corpo e piani di riflessione.

Innanzitutto quello che è rimasto in sospeso nel mio discorso sul corpo è il senso di ciò che ho più volte definito 'materialità' della collocazione e dell'attitudine in generale, o dei piani di riflessione. In primo luogo l'attitudine, ho detto, non deve essere considerata in senso astratto, ma nel senso più materiale del termine: collocazione materiale. D'altra parte, anche i piani di riflessione non devono essere confusi con il pensiero. Essi sono, materialmente, mondo, essere-molteplici. Ora però, ho più volte affermato in modo intuitivo e promettendo un'ulteriore spiegazione, questa materialità si attua soltanto nel momento del collegamento tra attitudine e piani di riflessione effettuato dall'attività-passività della funzione-corpo.

In che senso si parla qui di attuazione? È evidente, dopo ciò che ho detto a proposito del chiasma merleau-pontyano, che siamo qui di fronte allo stesso tipo di struttura: il rapporto tra attitudine e piani di riflessione è quello di una reciproca virtualità che ha il suo punto di incontro nella funzione-corpo.

In altre parole: l'attitudine è virtualmente piano di riflessione, in quanto è collocazione in un infraspazio di uno spazio topologico costituito di piani di riflessione; l'attitudine è ciò che si attualizza in piano di riflessione. In questo attualizzarsi sta la sua materialità, grazie a questa attualizzazione essa non resta astratta, si concretizza.

D'altra parte, parallelamente, i piani di riflessione sono virtualmente collocati. Essi occupano, virtualmente, uno spazio materiale, spazio topologico da essi stessi costituito. Ma, anche qui, solo nel momento in cui essi vengono considerati nel loro riferimento all'attitudine, la loro materialità spaziale si attualizza.

Ecco il primo senso in cui va approfondito, rispetto alle categorie sviluppate nella terza parte di questo lavoro, il concetto di virtuale.

Come per il reciproco rimando virtuale tra visibile e invisibile, così, per ciò che concerne il rapporto tra piani di riflessione e attitudine, esso si condensa nella virtualità della funzione corpo.

Il corpo come funzione è proprio quel punto virtuale in cui dominio e codominio si intrecciano. Ho affermato che il corpo è privo della sua storia, che la sua operazione di collegamento non può essere considerata senza ulteriori approfondimenti, dato che il collegamento non è effettuato dal corpo in modo arbitrario. In questo senso la funzione corpo esplica la virtualità dell'intreccio tra piani di riflessione e attitudine.

D'altra parte il momento del collegamento è proprio quello dell'attualiz-

zazione. Resta quindi da comprendere quale sia il rapporto tra il virtuale e la sua attualizzazione: sembrerebbe che la prima caratteristica del virtuale sia quella di restare tale anche dopo l'attualizzazione; in questo senso si potrebbe parlare di virtualità della funzione-corpo.

Preferisco, comunque, lasciare qui solo a livello di accenni la relazione che il concetto di virtuale intesse con queste nozioni per tornare poi ad analizzarla una volta stabilita una definizione più precisa di tale concetto.

## 1.8 La realtà virtuale

Ai motivi fino ad ora elencati per giustificare l'interesse di un'analisi del concetto di virtuale se ne aggiunge uno non meno fondamentale: il ruolo che questa categoria sta rapidamente assumendo nel contesto sociale in cui ci troviamo a vivere. Si tratta, in questo caso del senso più intuitivo e comune del concetto, e cioè quello legato a quelle che vengono definite 'le nuove tecnologie'.

La storia dello sviluppo delle tecnologie elettroniche è iniziata già da diversi decenni, ma è solo negli ultimi due che tali mezzi sono diventati di uso comune per un numero molto elevato di persone nel mondo e soprattutto si è legata alla 'rete', esplicando potenzialità inimmaginabili e soprattutto di grande peso sulla costituzione sociale del pianeta.

Cercherò di elencare, dividendoli in tre punti, i principali nuclei di interesse del concetto di virtuale in relazione alle nuove tecnologie. Innanzitutto è nato, da pochi anni, il concetto di 'realtà virtuale', nozione che suona ancora, e soprattutto per la poca chiarezza teorica che è stata fatta a proposito, come qualcosa di quasi fantascientifico e che fa pensare piuttosto a panorami futuristici che a contesti sociali quotidiani e onnipresenti nella vita dell'uomo – almeno occidentale. In secondo luogo, è il fenomeno della rete e di internet che si lega con l'idea di virtuale; fenomeno che non solo ha creato collegamenti semplici e potenti tra punti dispersi sulla terra, ma che ha anche determinato il successo e la diffusione immediata, di un tipo diverso di scrittura: l'ipertesto. In terzo luogo sarà necessario fare un accenno a ciò che è divenuta la società in rete: una società che sembra essersi, appunto, 'virtualizzata'.

Iniziamo con il concetto di realtà virtuale. È necessario sottolineare che questa espressione può essere ormai utilizzata con valori semantici diversi: a partire da uno più preciso e specifico fino ad arrivare ad uno più generico con il quale si può intendere qualsiasi tipo di esperienza mediata dall'utilizzo delle nuove tecnologie.

Nel senso più specifico l'espressione 'realtà virtuale' viene usata la prima



volta negli anni '80 da Jaron Lanier, un tecnico informatico che aveva avuto l'idea di tentare di riprodurre grazie al computer delle esperienze percettive complete (che coinvolgano l'uso di tutti i sensi).

Grazie a dei media in grado di tradurre dei segnali analogici in digitali e *vice versa*, il corpo viene 'collegato' ad un calcolatore che ha un sistema di elaborazione che consente l'interazione tra corpo e macchina. In altre parole, il computer riceve degli *input* dal corpo – i suoi movimenti, ad esempio – e restituisce degli *output* – ad esempio determinate immagini – coerenti con i segnali ricevuti dal corpo. Per esempio posso mettermi un casco collegato al computer che digitalizzi i movimenti dei miei occhi e che mi restituisca in *output* delle immagini calibrate a questi stessi movimenti. Risultato: la mia esperienza visiva sarà simile a quella che avrei senza il casco, ma la realtà con la quale avrò a che fare sarà quella decisa dal computer. Chiaramente con questo sistema possono essere implementate tutte le funzioni del corpo fino ad arrivare alla possibilità di essere completamente immersi nella realtà virtuale – sentire caldo o freddo, odori particolari, colpi ecc.

In questo senso il termine 'realtà virtuale' sembrerebbe essere sinonimo di 'realtà simulata'. Ma a ben vedere non è così. Ciò che avviene grazie all'utilizzo della tecnologia informatica è di fatto reale, o almeno può esserlo. Si può immaginare l'utilizzo di strumenti analoghi a quelli a cui ho accennato, ad esempio, per realizzare un incontro tra due persone che stanno in due punti lontanissimi della rete (è un po' quello che avviene, meno futuristicamente, nel caso delle video-conferenze): se due persone indossano strumenti in grado di mediare le loro sensazioni è possibile riprodurre un incontro come se le due persone fossero nella stessa stanza; ora non si vede il motivo di affermare che un tale incontro è simulato, visto che queste persone possono parlare, scambiarsi informazioni e interagire in modi innumerevoli.

Sarebbe come affermare – riportando la problematica a tecnologie a cui siamo più abituati – che una conversazione a telefono è una conversazione simulata; un'affermazione del genere sarebbe del tutto ridicola. La peculiarità del virtuale sta dunque altrove. Si tratta di individuarla.

## 1.9 Internet e gli ipertesti

La prima caratteristica di internet in rapporto al virtuale sembrerebbe essere quella di implicare una virtualizzazione dello spazio. Per quanto questa idea non sia errata, non si può, però, affermare che questa sia veramente la peculiarità specifica di internet; la virtualizzazione dello spazio, infatti, come ha

ben sottolineato Pierre Lévy<sup>12</sup>, è iniziata ben prima dell'avvento della rete. Lo spazio si virtualizza nel momento stesso in cui si utilizza un mezzo per rapportarsi ad esso: nel momento in cui si utilizza un cavallo per muoversi da un punto ad un altro, la distanza che percorriamo è già virtualizzata; essa non può più, infatti essere considerata come oggettiva, nel senso cartesiano del termine.

Ma si può dire anche di più. Indipendentemente dall'utilizzo di mezzi, come abbiamo visto analizzando l'idea merleau-pontyana, lo spazio è virtuale: si dà nel momento in cui viene dischiuso da chi lo abita. In altre parole è già il rapporto del corpo allo spazio che lo virtualizza. Qual è allora la peculiarità principale di internet? In che cosa esso ha contribuito all'importanza dell'idea di virtuale nella nostra società?

A mio avviso questa peculiarità va ricercata nel modo nuovo in cui in internet vengono presentati i collegamenti tra pagine e più in generale nella struttura che in rete viene data alla scrittura: la forma dell'ipertesto.

Ogni pagina, in internet, è virtualmente collegata a tutte le altre. Le pagine internet sono numerosissime e da ogni pagina vi è la possibilità di passare alle altre seguendo determinati percorsi, oppure, semplicemente, passando da un indirizzo ad un altro.

In altre parole si può immaginare internet come un lunghissimo testo. Ma vi è una differenza fondamentale tra internet ed un normale testo scritto 'orizzontalmente': la scrittura ipertestuale è verticale. I percorsi di lettura, per questo, sono molteplici, nessuno di essi è da considerarsi privilegiato rispetto agli altri. Ma questi percorsi di lettura non sono già presenti, non basta scegliere tra un numero  $x$  di percorsi disponibili. Il percorso si crea nel momento in cui lo si intraprenda, ogni lettore si crea, di volta in volta, il suo percorso. In questo senso i percorsi di lettura, e i collegamenti che li rendono possibili, sono virtuali. Affinché si diano al lettore è necessario che questo li attualizzi, appunto, percorrendoli.

In questo senso il testo diventa virtuale, perché non è condensabile in un'unità stabile, è piuttosto simile a quel 'centro virtuale' di cui parlava Merleau-Ponty. La nozione di virtuale è quella che interviene a render conto di ciò che avviene nel preciso istante – nel fra-tempo, potremmo dire – in cui si clicca su un *link* attivandolo.

---

<sup>12</sup>Pierre Lévy, a cui dedicherò ampio spazio nelle prossime pagine, è uno dei punti di riferimento per quel che riguarda la definizione della nozione di virtuale. Fondamentali a questo scopo i suoi testi *Qu'est-ce que le virtuel*, (La découverte, Paris 1995), *L'intelligence collective*, (La découverte, Paris 1994). L'importanza di Lévy è tanto maggiore quanto più egli può essere considerato un pioniere della definizione di virtuale. Si noti che il suo testo *Qu'est-ce que le virtuel* è uscito nel 1995 quando internet appena iniziava a diffondersi.

Ritengo che l'analisi del rapporto tra internet e virtualità non sia soltanto indispensabile per comprendere uno strumento ormai onnipresente nella nostra quotidianità, ma sia anche particolarmente utile come metafora del virtuale in senso generale. La navigazione in internet, vedremo, ha esattamente la stessa struttura che assume la funzione-corpo.

## 1.10 La società in rete

Un ultimo punto di interesse del concetto di virtuale è che esso, acquisendo una centralità sempre maggiore nella società caratterizzata dall'affermarsi delle nuove tecnologie, apre molteplici problematiche nuove e di difficile risoluzione.

Si pensi ad esempio ai problemi legali che caratterizzano la comunità virtuale, problemi difficili da affrontare anche per la mancanza di una normativa precisa in merito. Un esempio ormai paradigmatico di questo tipo di problematiche è quello del processo ad Emanuel Goldstein che ha avuto luogo negli Stati Uniti nel 2000.

Cerco di riassumere i punti fondamentali della situazione che si era creata nel 2000 per analizzare le problematiche etiche, legali, ma anche teoriche che da essa derivano.<sup>13</sup>

Un ragazzo norvegese si era posto il problema di leggere i DVD che comprava negli Stati Uniti con il suo computer che utilizzava il sistema operativo Linux. Ora, però, questi DVD sono protetti da un sistema di criptaggio – chiamato C<sub>ss</sub> – che serve ad evitarne la copia. Questo sistema di criptaggio, però, non solo impedisce la copia dei DVD, ma ne impedisce anche la lettura a tutti i software che non siano dotati di un programma di decriptaggio, chiamato DeC<sub>ss</sub>.

Chiaramente i lettori video per Linux non erano dotati di tale sistema. Il ragazzo norvegese fece dunque un'operazione di retroprogramming per risalire dal sistema di criptaggio alla sua fonte – al suo codice di programmazione. Fatto questo scrisse, utilizzando il linguaggio di programmazione C, un programma di decriptaggio.

In questo modo arrivò a leggere i DVD – regolarmente comprati negli Stati Uniti, e quindi DVD originali – con il suo computer. A questo punto il norvegese pubblicò il suo programma su internet in modo tale da renderlo disponibile per tutti gli altri utenti Linux.

Sembrerebbe che fin qui non ci sia niente di male nell'operazione compiuta dal norvegese. Emanuel Goldstein – il nome è lo pseudonimo di un

---

<sup>13</sup>La mia fonte qui è il testo di P. Mastrolilli, *Hackers. I ribelli digitali*, Laterza, Bari 2002.

hacker di New York –, venuto a conoscenza di questo programma, pensò di pubblicarne la fonte anche sul suo sito internet. A questo punto scattò una denuncia da parte delle grandi case di produzione americane contro Goldstein: lo si accusava di diffondere la pirateria dei DVD pubblicando il programma che permetteva di decriptarli e quindi di rendere possibile la loro copia. Il processo si concluse con una condanna di Goldstein.

Ora, a ben vedere, questa situazione presenta una grande complessità e risulta di difficile analisi. Da un approfondimento di questa situazione risulterà evidente che, anche qui, quello che è in gioco è il significato che si vuole attribuire al concetto di virtuale: dipendentemente da esso si arriverà ad una conclusione piuttosto che ad un'altra. In altre parole, dall'analisi di questo caso si può evincere il fatto che una definizione di 'virtuale' non è necessaria soltanto da un punto di vista teorico, per uso di soli filosofi, ma è di fondamentale importanza per la nostra quotidianità, sempre più strutturata dalle nuove tecnologie: comprendere che cosa sia il virtuale significa avere gli strumenti per interpretare la nostra realtà.

Vediamo per ora il dettaglio della situazione relativa al programma DeCssh per comprendere meglio quali problematiche siano qui in gioco.

In primo luogo sorge spontanea la domanda: dove è avvenuto il crimine per il quale Goldstein è stato condannato? Il programma DeCssh è stato pubblicato prima di tutto su un sito norvegese, ma è stato poi copiato su un sito americano. Questa pubblicazione ha danneggiato delle imprese americane. Se Goldstein si fosse limitato a mettere un link al sito norvegese, la cosa avrebbe comunque costituito reato? Il primo problema è dunque relativo al rapporto tra lo spazio inteso in senso classico e il nuovo spazio per così dire 'virtualizzato'. Come interpretarlo? Lo spazio virtuale, il cyberspazio, è reale? Ha senso domandarsi ancora 'dove' qualcosa avviene?

Vi è poi un'altra perplessità che è stata sollevata da uno studioso americano. Questo studioso ha tradotto il programma DeCssh in moltissimi linguaggi di programmazione e l'ha infine tradotto persino in inglese corrente, dimostrando che le due versioni del programma dicevano esattamente la stessa cosa. Come si può considerare reato la pubblicazione di un testo? Non sarebbe questa una limitazione alla libertà di espressione? Si arriva a sfiorare il ridicolo se si pensa che sono state fatte delle magliette con riportata sopra a grandi lettere la fonte del programma di DeCssh: è possibile considerare reo di qualcosa colui che indossi queste magliette? Ancora una questione di virtualità: il software è virtuale finché non si attualizzi facendone un determinato uso. Si pone qui la problematica del rapporto tra la virtualità della scrittura e la sua attualizzazione, quale che essa sia.

Tutti questi problemi che potrebbero sembrare semplici questioni di normative e quindi potrebbero essere considerati meri problemi di attualità di

poco interesse teorico, rimandano dunque a complessi problemi di ordine concettuale e filosofico: a ben vedere, abbiamo visto, quello che è in gioco qui è lo statuto del concetto di virtuale.

Il giudizio su Goldstein e sull'intero caso dipende soltanto da quale definizione si dia del concetto di virtuale. Esso è reale? È immaginario? Che rapporto intrattiene con la sua attualizzazione?

Qualcuno ha sostenuto – e tra questi i giudici che hanno condannato Goldstein – che tra il codice del programma DeCss e il suo utilizzo per copiare dei DVD è lo stesso che intercorre tra una pistola carica puntata contro qualcuno e l'atto di sparare. Ma è proprio così? Il virtuale determina univocamente le sue attualizzazioni?

Ecco che, anche se in modo del tutto provvisorio, sono venuti alla luce i nodi problematici che si stringono attorno al concetto di virtuale. La mia riflessione dei prossimi capitoli sarà tesa a scioglierne alcuni grazie ad una definizione più precisa di tale concetto.

# Capitolo 2

## Potenziale e virtuale

### 2.1 Obiettivi

Ho mostrato nel capitolo precedente quale sia l'interesse, in questa sede, di un'analisi del concetto di virtuale. Abbiamo visto come le problematiche suscitate da questo tema siano numerose ed ancora del tutto aperte.

Tengo a sottolineare nuovamente il fatto che sul soggetto del virtuale non è ancora stato scritto, a mio avviso, alcun testo illuminante. La letteratura sull'argomento non è molto abbondante e quella disponibile è troppo spesso legata ad approcci particolari che non arrivano a coprire l'ampiezza della problematica.

Questo difetto di opere di riferimento è dovuto principalmente a due ragioni. In primo luogo il tema del virtuale si è imposto all'attenzione degli studiosi soltanto da pochi anni: l'affermarsi delle nuove tecnologie, a cui è in gran parte dovuta la centralità attuale del problema, è un fenomeno degli ultimi anni e si può considerare che il vero inizio dell'era delle nuove tecnologie siano i primi anni novanta, anni in cui internet è diventato uno strumento utilizzato da grande parte della popolazione.

Prima del 94-95, infatti la rete non era ancora abbastanza diffusa da influenzare in modo imponente la società. È vero che le tecnologie legate al concetto di virtuale erano già state sviluppate, ma il fatto che ad esse non avessero accesso la stragrande maggioranza dei cittadini, le rendeva piuttosto un tema da discussione specialistica o da analisi più o meno futuristiche.

Con l'espandersi esponenziale della rete, invece, queste tecnologie sono entrate, esplicitamente, visibilmente e apertamente, parte integrante della quotidianità di qualsiasi uomo occidentale. È quindi evidente che tutta la letteratura precedente a questi anni non poteva ancora legare il concetto di virtuale a questo fenomeno sociale così importante ai nostri giorni. E quindi

ad esempio Deleuze<sup>1</sup> non poteva, nella sua analisi del concetto, calibrare la sua definizione a delle esigenze sorte solo alcuni decenni dopo la stesura delle sue opere.

In secondo luogo la riflessione a proposito del virtuale, dopo la seconda metà degli anni novanta, è stata considerata per lo più campo di interesse delle scienze sociali e non è stata ritenuta di grande interesse filosofico. Moltissimi autori hanno parlato dunque di virtuale, ma limitandosi a considerare l'accezione di questo concetto che rimanda più immediatamente alle nuove tecnologie, dimenticando la sua valenza filosofica che pure è di origine almeno medievale e che un gran ruolo aveva già giocato nella storia della filosofia.

Ci si trova perciò davanti a due tendenze distinte che andrebbero in qualche modo riunite per dare una risposta agli interrogativi che sono sorti nelle pagine precedenti: da una parte coloro che hanno considerato il virtuale in senso filosofico, del tutto astratto dal concreto ruolo che esso gioca nel mondo d'oggi; dall'altra coloro che hanno utilizzato ed analizzato il concetto in riferimento ai nuovi orizzonti socio-economici aperti dalle nuove tecnologie, dimenticando però il grande interesse filosofico-teorico legato al termine in questione.

Il compito di questo capitolo sarà quello di passare brevemente in rassegna lo stato degli studi sul virtuale cercando di mettere in luce i meriti e i limiti delle teorie che sono state elaborate.

Nel farlo terrò presenti quelle ingiunzioni teoriche legate al virtuale che sono scaturite dall'analisi del pensiero di Merleau-Ponty, in modo tale da avere una guida che consenta di individuare in che direzione una definizione di virtuale debba venir sviluppata perché essa non perda il valore filosofico legato al termine in questione.

## 2.2 Virtualizzazione e ominazione

Il testo più completo dedicato negli ultimi anni all'analisi del virtuale e guidato dall'intenzione di dare di questo concetto una definizione operativa, capace di rendere conto filosoficamente delle varie implicazioni anche sociali del termine, è *Il virtuale* di Pierre Lévy.<sup>2</sup>

Il testo è uscito proprio quando la diffusione di internet cominciava a

---

<sup>1</sup>Le opere in cui Deleuze parla di virtuale sono infatti *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968 e *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977. Le nuove tecnologie erano ancora lontane in quegli anni.

<sup>2</sup>*Qu'est ce que le virtuel*, La Découverte, Paris 1995, tradotto in italiano presso Cortina nel 1997. Utile alla comprensione del testo la breve introduzione di Maria Bettetini a cui ci rifaremo in questo paragrafo.

divenire di capitale importanza e, pur essendo un testo filosofico, tiene profondamente in considerazione la valenza ‘quotidiana’ del virtuale. Si può quindi affermare che tra tutti *Il virtuale* di Lévy è il testo che più sfugge alle critiche che ho mosso agli studi sull’argomento.

In modo particolarmente incisivo, Lévy inizia affermando:

Un movimento generale di virtualizzazione investe oggi non solo l’ambito dell’informazione e della comunicazione, ma anche il corpo, il sistema economico, i parametri collettivi della sensibilità e l’esercizio dell’intelligenza. [...] Questo libro sostiene [...] che le evoluzioni culturali in atto al volgere di questo secondo millennio indichino un *proseguimento dell’ominazione*.<sup>3</sup>

Da queste righe che introducono il testo si può desumere l’intento di Lévy: quello di considerare il virtuale nel suo legame con le nuove tecnologie, ma assumendone, a monte, la sua valenza strettamente filosofica e quindi indipendente dai recenti sviluppi della tecnica: il virtuale, per Lévy, c’è sempre stato ed è ciò che più peculiarmente struttura la relazione dell’uomo al mondo; la virtualizzazione è la prima componente del fenomeno di ominazione.<sup>4</sup>

Per sostenere questa sua tesi Lévy considera il virtuale, fondamentalmente, come una categoria modale. Virtuale sarebbe qualcosa di esistente ma di non attualizzato. In questo si diversificherebbe dal possibile che è invece qualcosa di non esistente, ma che passa all’esistenza solo nel momento della sua realizzazione. Le due coppie di concetti modali sarebbe dunque per Lévy: possibile/reale e virtuale/attuale.<sup>5</sup>

In altre parole: mentre i possibili sarebbero una serie di alternative già date e che nel realizzarsi restano identiche a sè stesse con l’aggiunta del predicato di esistenza, il virtuale sarebbe una situazione di apertura e dinamicità già esistente, ma solo ad un altro livello di esistenza: l’esistenza del virtuale, poi, si attualizza, ma in questo processo avviene un cambiamento, il virtuale attualizzato diventa qualcosa di nuovo, che prima non c’era, non era dato. Mentre prima della realizzazione di un possibile si è nella condizione di poter già prevedere e analizzare le possibilità, prima della sua attualizzazione, il virtuale è qualcosa di diverso.

---

<sup>3</sup>P. Lévy, *Il Virtuale*, Cortina, Milano 1997, pag. 1.

<sup>4</sup>Nel testo Lévy..... ecc.

<sup>5</sup>La distinzione e la definizione di queste quattro categorie è ripresa dall’opera di Deleuze. In realtà, come vedremo, l’idea di Lévy è, per certi versi, meno precisa di quella deleuziana, soprattutto per quel che concerne la nozione di possibile. Tornerò su questo tema nel corso di questo capitolo, in particolare quando analizzerò la proposta di Deleuze.



In questo modo Lévy può parlare di un processo inverso a quello di attualizzazione: il processo di virtualizzazione, che consiste, appunto in un'apertura, una dinamicizzazione di ciò che è attuale. La virtualizzazione è, dunque, un «ritorno alla problematica» a cui si risale a partire da una attuale risposta, soluzione.

Questa dialettica di domanda-risposta proposta da Lévy come metafora del rapporto tra virtuale e attuale mi sembra illuminante per chiarire la proposta del filosofo: l'attualizzazione sarebbe una risposta non contenuta nella virtualità del problema e che pure da esso scaturisce. La virtualizzazione sarebbe il ritornare alla domanda, al problema, in modo tale da riaprire il ventaglio delle risposte.

È in questo modo che Lévy interpreta molti fenomeni odierni che hanno a che fare con il virtuale: ad esempio quello dell'ipertesto. L'ipertesto sarebbe appunto una virtualizzazione del testo, un tornare al problema che si pone prima della strutturazione orizzontale di un testo. Il testo, virtualizzato, riapre il ventaglio delle strutture testuali e può essere attualizzato in molti modo diversi – a seconda delle scelte dell'utente di cliccare su un *link* piuttosto che su un altro.<sup>6</sup>

Andando avanti nell'analisi Lévy propone l'utilizzo di questa struttura per giustificare l'intero processo di ominazione, di creazione di un mondo dell'uomo. E così l'invenzione di mezzi per spostarsi più velocemente – dal cavallo, alla ruota, al treno, all'aereo – sarebbe una virtualizzazione dello spazio e cioè un tornare alla domanda di come è strutturato lo spazio e aprire un ventaglio di attualizzazioni più vasto rispetto all'unica che sembrerebbe possibile per un uomo non dotato di mezzi, lo spazio preconstituito e già dato.

Si potrebbe continuare con gli esempi (la scrittura come virtualizzazione della memoria, i trapianti come virtualizzazione del corpo, ecc.), ma questo non sembra utile ad una corretta comprensione della proposta teorica di Lévy. Mi sembra invece necessario cercare di vedere quanto l'idea di Lévy risulti soddisfacente ai fini di una definizione operativa di virtuale capace di rendere conto delle problematiche a cui ho accennato.

Il merito indiscutibile di Lévy è, come ho detto, quello di essere riuscito a considerare il virtuale sia come categoria filosofica, sia come categoria emergente nel mondo delle nuove tecnologie. Inoltre risulta interessante il legame istituito dal filosofo tra virtualizzazione e ominazione che può in certo modo rendere conto di alcuni aspetti del virtuale emersi dallo studio di Merleau-Ponty, come ad esempio quello del rapporto tra spazio e collocazione.

---

<sup>6</sup>Un fenomeno analogo a questo così descritto da Lévy è quello che chiamerò nelle prossime pagine «moltiplicazione della funzione».

D'altra parte ci sono alcuni punti del suo discorso che non risultano del tutto convincenti e che richiedono un lavoro ulteriore di precisazione.

Mi sembra di poter dividere le critiche da rivolgere all'idea di virtuale di Lévy in tre punti.

In primo luogo risulta incontestabile un'osservazione di Ventimiglia,<sup>7</sup> che accusa Lévy di aver sviluppato un'idea di virtuale troppo ampia per essere utilizzata operativamente. Il rischio dell'impostazione del filosofo francese è che la peculiarità specifica del concetto di virtuale vada persa. Infatti, se è vero che l'ominazione può essere messa in corrispondenza con la virtualizzazione, le due categorie non possono essere considerate sinonime. In altri termini, è vero che la virtualizzazione caratterizza l'ominazione ed in qualche modo ne è il motore, ma la virtualizzazione non è l'ominazione. E inoltre, se Lévy arriva a dare una definizione di virtualizzazione, non si può dire che egli arrivi a definire esattamente la nozione di virtuale. Quali sono le sue caratteristiche specifiche? Che cos'è propriamente il virtuale? Alla fine sembra che Lévy si accontenti dell'idea che il virtuale è ciò che non è attuale e che la virtualizzazione è il risalire dall'attuale da cui esso sembra essere derivato.

In secondo luogo mi pare convincente la critica che a Lévy muove Diodato<sup>8</sup> a proposito dell'idea di possibile. Afferma Diodato che l'opposizione possibile-virtuale proposta da Lévy porta a conseguenze ontologiche inaccettabili e in particolar modo alla necessità di pensare al possibile come qualcosa di già costituito prima della sua realizzazione e di ridurre la realizzazione ad «un processo estrinseco di semplice posizione»<sup>9</sup>. Il realizzarsi di un possibile non lo cambierebbe in nulla. Questo porta ad un inaccettabile dualismo sostanza-evento, fondata sull'opposizione inconciliabile tra reale e attuale.

In terzo luogo, mi pare che resti poco chiaro nell'impostazione di Lévy il rapporto tra virtuale e attuale. Che cosa ne è del virtuale nel momento dell'attualizzazione? Esso rimane virtuale o svanisce nell'attualizzarsi? I quattro termini usati da Lévy per mappare l'essere si mescolano tra di loro creando una situazione concettualmente scivolosa e precaria, e se i rapporti tra possibile e reale da una parte, e virtuale e attuale dall'altra potrebbero convincere se presi separatamente, il quadrivio non riesce a reggere nella sua completezza, creando gravi *impasses* logico-teoriche.

---

<sup>7</sup>Cfr. Ventimiglia, *Ontologia e etica del virtuale*, in «Teoria» XXIV/2004/1, pp. 119-148.

<sup>8</sup>Il testo a cui faccio riferimento è R. Diodato, *Estetica del virtuale*, Bruno Mondadori, Milano 2005. In particolare cfr. il capitolo 6: *Il concetto di virtuale*, pp. 153-168, in cui l'autore analizza attentamente le proposte di Lévy

<sup>9</sup>R. Diodato, *op. cit.*, pag. 156.

## 2.3 I nemici del virtuale

A questo punto, prima di addentrarsi nelle complesse questioni teoriche sollevate dall'opera di Lévy, è necessario prendere brevemente in analisi alcuni autori che assumono una posizione del tutto opposta rispetto alla sua, opponendo al suo dichiarato ottimismo nei confronti di una categoria di virtuale che sarebbe il cardine del progresso dell'omizzazione, un cupo pessimismo fondato sul timore dell'effetto derealizzante del virtuale.

L'idea di questi autori – considererò il caso di Baudrillard e quello di Virilio<sup>10</sup> – è che l'intreccio categoriale in cui si inserisce il virtuale sia profondamente diverso da quello descritto da Lévy e che il virtuale si opponga al reale costituendo un'alternativa ad esso.

In altri termini il virtuale sarebbe un'illusione di realtà, un'immagine della realtà che viene però confusa con la realtà stessa. È chiaro che questa posizione si fonda su un'idea di virtuale strettamente legata alle nuove tecnologie e in particolare a quelle legate alla realtà virtuale.<sup>11</sup>

Il virtuale sarebbe meno del reale, ovvero sarebbe un'immagine. L'immagine sullo schermo che vuole sostituirsi a quella reale senza averne la consistenza. La realtà sarebbe messa in crisi da questo crescere della centralità del virtuale, fino a rischiare la morte. Baudrillard arriva infatti fino a parlare di cadavere della realtà, un cadavere che non sarebbe neanche più rinvenibile in quanto il virtuale avrebbe commesso contro il reale un «delitto perfetto», riuscendo quindi anche a far scomparire del tutto il morto.<sup>12</sup>

Questa sparizione sarebbe resa possibile proprio dal sostituirsi del virtuale al reale, sostituzione basata su un mascheramento, su una dissimulazione.

Questo tipo di idea nasce, in molti autori, da un'analisi anche molto precisa di fenomeni culturali tipici dei nostri giorni: tra di essi il ruolo di internet come droga e come impedimento a condurre una vita sociale. Le relazioni virtuali, infatti, sono state spesso un feticcio con il quale è stata colmata l'incapacità di avere relazioni nel mondo reale.

Si è spesso verificato un fenomeno di alienazione dal mondo data da un rifugio nella sicurezza della relazione 'schermata', protetta da un *medium* che può in ogni momento essere spento.

---

<sup>10</sup>Mi riferisco in particolare a J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris 1995 e P. Virilio, *Cybermond, la politique du pire*, Textuel, Paris 2001.

<sup>11</sup>Questa idea rimanda alla disputa teorica relativa al rapporto tra immaginario e reale e alle opposte idee che si possono sviluppare in merito: una di tipo sartriano, dell'immaginario come non-essere, e una di tipo merleau-pontyano – in qualche modo condivisa anche da Lévy – di immaginario come più reale del reale. Tornerò su questa tematica in modo più specifico.

<sup>12</sup>Cfr. Baudrillard, *op. cit.*

È chiaro che questa situazione può essere interpretata in modi diversi, anche dal punto di vista sociologico. Si può pensare sì che la disponibilità facile del virtuale costituisca un passo lento, ma irreversibile, verso la derealizzazione; ma è anche possibile interpretare i nuovi mezzi fornitici dalla tecnologia come portatori di un potenziamento della realtà: chi sta spesso a telefono è di solito qualcuno che ha molte relazioni al di là di quelle telefoniche, il telefono può essere utilizzato per moltiplicare gli incontri reali anziché per diminuirli.

Il rischio di derealizzazione, individuato da Baudrillard, resta comunque innegabile e apre ad una complessa interrogazione teorica sul rapporto tra realtà e virtuale che non trova una risposta del tutto soddisfacente nelle teorie di Lévy: si ripropone infatti la domanda su quale sia il rapporto tra evento-attuale e sostanza-reale e in che modo entri in gioco tra queste due coppie il concetto di virtuale.

A questa prima nota critica nei confronti del virtuale se ne affianca un'altra di carattere più politico portata avanti da Paul Virilio. Il processo di derealizzazione operato dal virtuale è per Virilio tanto più evidente e incontestabile quando si analizzi la sua influenza sui media. L'informazione, in poche parole, può essere considerata una virtualizzazione della realtà. L'effetto di questo fenomeno è l'impossibilità di controllare le notizie.

Una notizia falsa, afferma Virilio<sup>13</sup> non può più essere smentita nel momento in cui la realtà non ha altra consistenza se non quella conferitale dai media. In questo senso la realtà è divenuta virtuale e può essere gestita da un potere che non corre neanche più il rischio di essere smentito: le uniche prove sono virtuali e un confronto diretto con i 'fatti' è in questo modo reso del tutto impossibile.

La situazione che si viene così a creare è simile a quella descritta genialmente da Orwell in *1984*, in cui un potere cieco e onnipotente è in grado di cambiare la realtà a suo piacimento semplicemente riscrivendo i testi che ne sono l'unica testimonianza.

È necessario notare che questi timori dei 'nemici del virtuale' si basano su un assunto di fondo che viene implicitamente ritenuto indiscutibile: il virtuale si maschera da reale e tenta di prendere il suo posto. Questa affermazione presuppone però una serie di tesi e ipotesi che non possono essere ritenute universalmente accettabili. In primo luogo vi è una concezione della realtà intesa come insieme di fatti. In secondo luogo l'idea che il virtuale sia un'immagine – o forse una rappresentazione, una *mimesis* – di questi fatti. Infine che questa immagine non rientri tra questi fatti, anzi si opponga loro con forza.

---

<sup>13</sup>Cfr. ad esempio, *Lo schermo e l'oblio*, Anabasi, Milano 1994.

Tali assunti, che ricordano il platonico mito della caverna e dai quali infatti vengono tirate conclusioni analoghe relativamente all'idea di immagine e attraverso di essa di virtuale, appaiono sempre ingiustificati, quasi oggetto di una credenza metafisica. Manca cioè la volontà di fare una filosofia creativa, che abbia la possibilità di maneggiare, ridefinire e risemantizzare i concetti con cui ha a che fare.

Se sicuramente non possono essere accettate teorie del virtuale ciecamente ottimistiche, dall'altra parte non si vede l'interesse filosofico di lamentazioni che non affiancano alle loro se pur illuminanti analisi critiche, una parte filosofica propriamente propositiva.

## 2.4 Internet e etica

Un altro approccio comune alle problematiche legate al virtuale è quello che potremo definire etico-sociale. Anche in questo caso il concetto di virtuale è assunto nella sua accezione più quotidiana, e cioè come qualcosa che è legato alle nuove tecnologie. Quest'ultime hanno modificato profondamente il panorama socio-culturale ed impongono quindi un rinnovamento della riflessione etica che arrivi a dare un orientamento morale ai nuovi orizzonti dischiusi.<sup>14</sup>

Ad esempio di questo tipo di approccio mi sembra significativo citare due casi particolari: il primo che riguarda la nascita di una cosiddetta 'etica hacker', il secondo che riguarda invece l'elaborazione teorica, interessante per quanto parossistica, di colui che è stato definito 'il guru del virtuale', Timothy Leary<sup>15</sup>.

La teoria che Pekka Himanen<sup>16</sup> sviluppa a partire dall'analisi di quella che viene definita 'etica hacker' è decisamente molto lontana dalle teorie pessimistiche sul virtuale che ho appena esposto. Himanen mostra come la rivoluzione tecnologica degli ultimi anni del novecento abbia dato origine a delle strutture sociali nuove che hanno modificato profondamente le idee etiche, in particolar modo in relazione alla concezione del lavoro. La rete ha dato origine a delle possibilità nuove e in particolare ad un nuovo modo di aggregazione – quello delle comunità virtuali – ed a una elasticizzazione del tempo e dello spazio.

---

<sup>14</sup>Per un'analisi delle trasformazioni sociali portate dalle nuove tecnologie, e in particolare le cosiddette *IT (Information technologies)*, è necessario citare l'imponente lavoro di M. Castells, *The information age*, 3 Vol., Blackwell, Oxford 1997. Per quanto riguarda invece internet in particolare cfr. M. Castells, *The internet galaxy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

<sup>15</sup>Cfr. tra i tanti testi di Leary, *Chaos et cyberculture*, Lézard, Paris 1996.

<sup>16</sup>Cfr. P. Himanen, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano 2003.

L'etica hacker, che si contrappone alle etiche precedenti del lavoro e del denaro così come si sono sviluppate nel corso dei secoli nella società, deriva proprio dalle nuove possibilità aperte dalla tecnologia informatica. Potremmo riassumere in tre punti la novità dell'approccio hacker rispetto a quelli precedenti.

In primo luogo vi è un'idea completamente diversa del lavoro che non viene considerato né come scopo dell'esistenza – il lavoro che realizza l'uomo – né come necessità per sopravvivere – l'uomo condannato al lavoro. Il fatto che il tempo del lavoro a computer non sia limitato da orari, il fatto che le informazioni possano essere scambiate in ogni momento e che quindi non ci sia bisogno di ritrovarsi insieme in un luogo, ma ognuno possa lavorare a casa propria ed inviare le informazioni derivanti dal suo lavoro via rete, fa sì che, nella concezione hacker, salti la netta distinzione tra lavoro e divertimento, o per usare le parole della Himanen, tra Venerdì e Domenica. L'hacker in realtà non lavora mai e non si diverte mai, oppure lavora divertendosi, si diverte lavorando. Questo determina anche la caduta dell'idea di un lavoro tanto migliore quanto meglio remunerato, visto che il lavoro-divertimento degli hacker trova il suo scopo in se stesso.

In secondo luogo è il valore della comunità in rete a caratterizzare in modo particolare l'etica hacker: l'hacker agisce per il valore sociale che le sue azioni possono avere e cioè fa cose che in qualche modo possano essere utili agli altri membri di una comunità duttile e flessibile perché chiunque nel mondo può semplicemente entrare a farne parte. La comunità hacker istituisce una specie di circolo virtuoso in cui si sfrutta il lavoro degli altri per poi lasciare che gli altri sfruttino il nostro nella direzione di un continuo miglioramento.

Infine, a coronare questi due punti sta l'idea di tentare di fare qualcosa di creativo. L'hacker vuole inventare cose nuove, approfittando della dinamicità e del movimento rapidissimo reso possibile dalle nuove tecnologie.

Questi tre punti sono rappresentati nell'etica hacker da sette valori: la passione, la libertà, il valore sociale, l'apertura, l'attività, la responsabilità e la creatività, sotto i quali sono sussunti i concetti che ho cercato di esprimere.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup>Frutto di questo tipo di etica e di nuova concezione del lavoro è il sistema operativo *Linux*, completamente programmato al di fuori di meccanismi commerciali. Linux viene costruito e sviluppato da persone che lo fanno per divertimento e per piacere, e che quindi uniscono i due termini lavoro-piacere in modo indissolubile. L'utente e il programmatore sono la stessa persona, e nella comunità virtuale di linuxiani vige la norma che il lavoro degli altri si può utilizzare gratuitamente e liberamente, ma si ha poi la responsabilità di impegnarsi al fine dello sviluppo del sistema operativo e dei suoi applicativi. Anche chi non abbia competenze informatiche sufficienti viene trascinato in questo circolo: egli è

Il virtuale crea dunque possibilità nuove e dà origine ad orizzonti di senso diversi da quelli anteriori alle nuove tecnologie. Resta da vedere perché il virtuale abbia questa capacità ed in che modo esso possa essere così legato ad una concezione etica tanto nuova. Esponendo brevemente l'analisi della Himanen si resta colpiti dal fatto che nessuna definizione di virtuale prima accennata, riuscirebbe a rendere conto di una tale novità, né quella di Lévy, né tantomeno quella di Baudrillard o Virilio.

Un'altra etica del virtuale particolarmente interessante è quella elaborata da Timothy Leary<sup>18</sup>. Al di là degli aspetti quasi settari e confessionali legati alla sua figura, e al di là della costruzione di una leggenda su di lui che ha contribuito ad associare la sua fama piuttosto ad un santone che ad uno studioso, mi pare che Leary abbia saputo individuare alcuni aspetti interessanti del fenomeno del virtuale, per quanto questo fosse poco sviluppato quando egli scriveva.

L'idea fondamentale di Leary, che sembra essere un contrappunto a quella di Baudrillard, è che il virtuale debba essere considerato come simulazione della realtà e non come suo doppio o come qualcosa che tenti di sostituirsi ad essa. Nessun delitto perfetto, dunque, anzi, il virtuale sarebbe un'anticamera al reale, dove ci si può e ci si deve preparare ad esso.

Per Leary la realtà virtuale deve essere considerata tutta alla stregua di un simulatore di volo. Effettivamente il simulatore di volo crea una realtà virtuale, che però non ha niente di illusorio. Infatti, il simulatore viene utilizzato per preparare i piloti a viaggiare su un vero aereo. Nessun pilota crederà che il simulatore di volo sia un vero aereo, e d'altra parte il simulatore è un mezzo molto utile per l'apprendimento del pilota.

Leary si spinge più avanti a partire da questa idea di simulazione. Il virtuale può essere per lui considerato totalmente come palestra per educare alla vita, per imparare ad essere piloti della propria vita. Si rifa così alla radice etimologica di cyber, dal greco *kybernetes* che significa, appunto, pilota. Anche il sesso virtuale, ad esempio, sarebbe assolutamente da considerarsi in senso positivo, dato che sarebbe una simulazione del sesso che potrebbe aiutare a vivere l'esperienza sessuale reale in modo più libero e sereno. Invece

---

chiamato, ad esempio, a scrivere la documentazione per il software esistente, o a tradurla, o a fare qualsiasi cosa sia in grado di fare. Dato che Linux è considerato uno dei migliori sistemi operativi esistenti – di gran lunga superiore, ad esempio, a Windows e di altri software proprietari, i cui programmatori sono profumatamente retribuiti –, mi pare che il modello di etica proposto dalle comunità hacker sia da tenere in considerazione, quantomeno per i suoi ottimi risultati pratici.

<sup>18</sup>Mi riferisco in particolare a T. Leary, *op. cit.*, ma molti altri sono gli interventi di Leary, molti dei quali reperibili su internet. Cfr. ad esempio, <http://deoxy.org/leary.htm>.

sarebbe più condannabile, in un certo senso, una realtà virtuale violenta – la simulazione della guerra di alcuni videogames, ad esempio<sup>19</sup>.

Ora salta agli occhi l'assoluta inconciliabilità delle idee fino ad ora proposte che pure si basano su considerazioni sullo stesso concetto. Perché il virtuale può essere considerato contemporaneamente come distruttore della realtà e come suo potenziatore? Qual è la radice teorica che sta alla base di queste possibili interpretazioni?

## 2.5 Virtuale e politica

Una risposta a questi interrogativi viene data da Ventimiglia. In un suo articolo intitolato *Ontologia e etica del virtuale*<sup>20</sup> egli cerca di costruire una mappa precisa di ciò che si può intendere con il termine virtuale, di differenziare le varie accezioni e di ricavare una definizione convincente del concetto.

Ventimiglia inizia con il ricostruire i termini in gioco nella polemica filosofica intorno al virtuale. Egli afferma che si possono raggruppare le tesi intorno a questo concetto sotto due grandi insiemi: quello di coloro che partono dall'assunto che il virtuale è meno di reale e quello di chi invece sostiene che il virtuale è più di reale.

Nel primo gruppo egli inserisce autori come Baudrillard e Virilio, ovvero i pessimisti, che vedono nel virtuale una minaccia di derealizzazione. Nel secondo gruppo, invece, autori come Lévy che vedono nel virtuale un potenziamento della realtà.

Fatta questa distinzione Ventimiglia cerca di determinare l'accezione più precisa di virtuale in modo tale da diramare la questione. Egli sostiene la necessità di non uscire dal linguaggio ordinario per ricercare il senso autentico del concetto e ricorre dunque ad una definizione iniziale da vocabolario; il virtuale è la caratteristica tipica di quelle esperienze che possono essere fatte grazie all'ausilio dei nuovi media.

Di qui Ventimiglia inizia la sua analisi. Il virtuale è ciò che determina l'alto grado di multimedialità e interattività dell'esperienza mediata dalle nuove tecnologie. Il virtuale, in altri termini mette in gioco, in un'esperienza mediata, più di un senso (vista, tatto, udito, ma anche gusto o olfatto) rendendo l'esperienza mediata più completa. Dall'altra parte il virtuale consente un'interattività tra utente e medium molto alta. Ne deriva la seguente

---

<sup>19</sup>In questo, la proposta di Leary ha un sapore vagamente illuminista. Lo stesso tipo di sottolineatura veniva infatti fatta da Diderot ad esempio in *Jacque le fataliste* in cui il filosofo francese si chiedeva per quale ragione si considerassero indecenti parole che si riferissero al sesso e non parole che si riferissero alla guerra e alla violenza.

<sup>20</sup>pubblicato in «Teoria», XXIV/2004/1, pp.119-148.



definizione di virtuale: «virtuale è ogni esperienza multimediale e interattiva, mediata da un new medium simile a quella immediata e naturale.»<sup>21</sup>

A questo punto, utilizzando questa definizione, Ventimiglia può catalogare i vari tipi di esperienza virtuale. In primo luogo l'esperienza virtuale di cose o soggetti fittizi, quella cioè con cui si ha a che fare nei videogames, nella realtà virtuale intesa in senso stretto. In secondo luogo l'esperienza virtuale di cose o soggetti reali, e cioè, ad esempio, la comunicazione telematica. In terzo luogo l'esperienza virtuale di cose o soggetti al contempo reali e fittizi, che è quella a cui dà adito ad esempio la realtà aumentata: un chirurgo opera virtualmente un paziente utilizzando un computer; il chirurgo non guarda il paziente ma ne fa esperienza tramite lo schermo del computer o altri apparecchi ad esso collegati.

In questo modo Ventimiglia mostra che l'idea di chi afferma che il virtuale è sinonimo di fittizio è errata, o quantomeno parziale. Dall'altra parte anche chi dice che il virtuale è uguale o addirittura più della realtà, si sbaglia: nell'esperienza virtuale, infatti, si resta sempre ad una distanza di sicurezza che non è invece presente nell'esperienza naturale non mediata.

A partire da qui si apre un orizzonte nuovo legato al virtuale: quello etico-politico. Ma questa volta esso non è legato alle trasformazioni culturali determinate dalle nuove tecnologie – come lo era nel caso dell'etica hacker o dell'idea di Leary –, ma piuttosto legato intrinsecamente alla definizione stessa di virtuale: il virtuale dischiude in sé una ingiunzione etica.

In poche parole ecco la tesi di Ventimiglia: il virtuale può sostituirsi al reale determinando quel processo di derealizzazione descritto da Baudrillard, e questo può avere effetti molto negativi proprio perché il virtuale non è identico al reale, perché manca la presenza del rischio; questo può avere un effetto deresponsabilizzante e determinare gravi problemi etici. Ma la sostituzione del virtuale al reale, lungi dall'essere una necessità intrinseca al virtuale stesso è frutto di una scelta dell'utente. Conclude dunque Ventimiglia che «il punto è pensare politicamente il virtuale, progettarlo in modo che esso non tenda a sostituirsi al reale ma ad introdurlo o, nel piccolo, viverlo personalmente come un'anteprima del reale.»<sup>22</sup>

Una posizione dunque vicina a quella di Leary, ma molto più ricca: il virtuale dischiude una possibilità etica nel momento stesso in cui può essere pensato in due modi diversi e opposti. È per questo che qualsiasi prospettiva ottusamente ottimistica o pessimistica risulta parziale e sbagliata.

Ora però, questa lucidissima e illuminante analisi lascia comunque qualche perplessità. Se si fa attenzione al modo in cui Ventimiglia è arrivato alla

---

<sup>21</sup>Ventimiglia, *op. cit.*, pag. 135.

<sup>22</sup>Ventimiglia, *op. cit.*, pag. 148.

sua definizione di virtuale risulta, a mio avviso, logicamente impossibile perseguire il suo finale progetto etico-politico. Questo è determinato dal fatto che Ventimiglia sceglie di dare una definizione esclusivamente descrittiva del virtuale. L'ultima parola sulla definizione del concetto, afferma Ventimiglia, spetta al linguaggio ordinario, ed è proprio questo – la definizione di partenza è presa proprio dal vocabolario – che determina la scelta di Ventimiglia di pensare il virtuale soltanto in rapporto ai nuovi media, escludendo altre prospettive dischiuse dal concetto. Ventimiglia, anzi, come ho già avuto modo di accennare, accusa Lévy di aver pensato il virtuale in senso troppo ampio, proprio perché per Lévy il virtuale è qualcosa di più di quello che il termine ha iniziato ad indicare negli ultimi decenni.

La domanda che sorge spontanea è dunque la seguente: come è possibile «progettare» il virtuale in modo tale che esso non si sostituisca al reale, quando la definizione di virtuale può derivare esclusivamente da ciò che il termine significa nel linguaggio ordinario? Come evitare che il virtuale si sostituisca al reale nel momento in cui si avverassero le funeste previsioni di Baudrillard e Virilio?

Certamente, si può immaginare che a prescrivere il buon uso del virtuale non sia il filosofo, ma il politico, che sia lui ad impedire che il virtuale si sostituisca al reale, con opportune leggi e indicazioni agli utenti. Ma che ne è del filosofo? Che cosa possiamo fare noi da filosofi, oltre che lanciare appelli ai politici e iniziare a vivere bene il virtuale nel nostro piccolo?

Mi pare che sia invece necessario che la filosofia inizi già, grazie alla sua possibilità di risemantizzazione a pensare altrimenti il virtuale in modo tale da indirizzarlo in un senso piuttosto che in un altro. La prospettiva etica si apre già a livello di definizione e non è qualcosa che bisogna fare dopo, tenendo conto di una definizione già data.

È per questa ragione che bisogna ricercare il senso del virtuale alle sue radici, per ciò che esso era anche prima dell'avvento delle nuove tecnologie e delle problematiche ad esse legate.

## 2.6 La prospettiva di Deleuze

Per intraprendere questo percorso di risemantizzazione mi pare fondamentale confrontarsi con un autore come Deleuze a cui si deve la definizione più precisa, nel novecento, del concetto di virtuale in quanto categoria filosofica. La concezione deleuziana risulta infatti più chiara ed accurata filosoficamente rispetto a quella di Lévy che pure da essa fa iniziare il suo discorso. Probabilmente questo è dovuto al fatto che Lévy ha in più la preoccupazione

di giustificare con il suo lavoro anche l'utilizzo più recente del termine che invece non poteva ancora riguardare l'opera di Deleuze.

Il primo merito di Deleuze, già individuato da Lévy, è quello di non opporre il virtuale al reale. Il virtuale non si oppone al reale, ma all'attuale. Deleuze va avanti dicendo che il virtuale si configura come parte del reale: ne è la struttura. In questo senso l'idea deleuziana si avvicina a quella che si può leggere tra le righe in Merleau-Ponty, seppure con alcune differenze che sottolineerò. Il virtuale sembra essere pensato da Deleuze come ciò che Merleau-Ponty chiamava invisibile. Esso sta dietro al reale e lo struttura.

Questa strutturazione avviene perché il virtuale è la differenziazione che regge una molteplicità originaria che si attualizza poi in un'unità. Cercherò di chiarire questo punto, seppure non è questo il luogo per addentrarsi nella complessa teoria deleuziana della molteplicità.

Afferma Deleuze che «Ogni molteplicità implica degli elementi attuali e degli elementi virtuali».<sup>23</sup> Questo non significa però che vi sia una molteplicità data che poi viene riportata ad unità nel momento dell'attualizzazione. Anzi, la struttura di rimando tra attuale e virtuale resta invariata dopo qualsiasi attualizzazione, proprio perché non vi è alcun «oggetto puramente attuale». Ogni oggetto attuale – e qui c'è una differenza rispetto a ciò che Lévy ha ripreso da Deleuze – è al contempo «attorniato da una nebbia di immagini virtuali» e sta proprio in questo la sua attualità. Questa struttura è particolarmente evidente nell'idea deleuziana di concetto. Esso è molteplicità di molteplicità nel senso che ogni sua attualizzazione è tale solo in quanto l'unità dell'atto si struttura sulla continua molteplicità del virtuale che lo informa.

D'altra parte il virtuale è determinato e non deve essere considerato come un molteplice reiterativo e astratto. Il virtuale c'è, gode dell'esistenza precisa e determinata del reale e per questo è in grado di strutturarne. D'altra parte la caratteristica del virtuale è quella di differenziare l'attuale di aprire alla differenza e di garantire la molteplicità.

Deleuze dunque definisce il virtuale in stretto legame con l'attuale. In realtà quella di virtuale e attuale è tutt'altro che un'opposizione: il virtuale è tale solo in quanto è molteplicità di un attuale e viceversa l'attuale è tale solo perché attorniato dal virtuale. In altre parole non c'è una differenza di tempo tra virtuale e attuale, l'attuale non è successivo al virtuale, essi sono la contemporaneità di sfere d'essere non compresenti.

Ovviamente questa definizione deleuziana si basa sulla differenza tra possibile e virtuale. Il possibile è qualcosa di non esistente che precede il reale mentre il virtuale è esistente e non precede l'attuale, né tantomeno il reale,

---

<sup>23</sup>G. Deleuze, *Dialogues*, cit., pag. 179.

dato che con essi coesiste. Il virtuale sta sullo stesso piano di immanenza dell'attuale, mentre il possibile no. Inoltre, continua Deleuze, il possibile è identico al reale a livello di concetto, mentre il virtuale è «molteplicità pura nell'Idea che esclude radicalmente l'identico come condizione precedente.»<sup>24</sup>

In altre parole il virtuale è la differenziazione dell'unità dell'attuale mentre il possibile è l'identico che poi si realizza. L'attualizzazione del virtuale comporta sempre una differenza, non c'è tra virtuale e attuale né identità né somiglianza.

Ora anche la proposta di Deleuze è soggetta ad alcuni problemi teorici. Il primo, e quello che ne determina poi una serie di altri, è che il virtuale è sempre pensato dal filosofo francese come virtuale *di* un attuale; il virtuale è quella molteplicità che struttura l'unità dell'attuale e quindi, in ultima analisi le appartiene. Il virtuale è una nebbia di molteplicità intorno ad un attuale e quindi è, di fatto, un possesso dell'attuale, visto che solo a partire da esso può essere definito. Si potrebbe dire che ci sono molteplici virtualità per ogni attualità.

Questo è confermato dal fatto che il virtuale è definito «parte del reale». In questo senso il virtuale è l'altra faccia della medaglia dell'attuale e in questo modo è un suo possesso. Per fare un parallelo con Merleau-Ponty, si potrebbe dire che Deleuze concepisce il virtuale come l'invisibile merleau-pontiano, mentre esso è per Merleau-Ponty l'intreccio tra visibile e invisibile e in questo modo non è una proprietà né dell'uno né dell'altro.

Il virtuale deleuziano finisce per essere quasi una capacità dell'attuale. Questo significa che la definizione deleuziana non riesce fino in fondo a chiarire il rapporto tra virtuale e possibile: sembrerebbe che ci fosse una certa dipendenza del virtuale dalla sua attualizzazione.

Anche se il virtuale è diverso dalla sua attualizzazione – e in questo diverge dal possibile – esso è comunque inserito all'interno dell'orizzonte di un'attualità ed è solo a partire da questa leggibile interpretabile e definibile. Come pensare in questo modo il dischiudersi della differenza?<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup>G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit. pag. 273.

<sup>25</sup>La questione è in realtà molto complessa e rimanda a molteplici dispute avvenute nel novecento in Francia. Esempio tra tutte siano quella tra Levinas e Derrida e quella tra Badiou e Deleuze. Il problema, notoriamente, è se si possa pensare l'alterità assoluta a partire da un piano di immanenza o se essa debba necessariamente rimandare ad una trascendenza. Deleuze e Derrida sembrano essere d'accordo nel pensare che un'alterità assoluta è impensabile e che quindi bisogna ricercare l'origine della differenza all'interno di un piano di immanenza che si frammenta e si differenzia. D'altro canto Levinas e Badiou cercano di pensare una rottura tra i due piani. Mi sembra che il concetto di virtuale, se opportunamente ridefinito, possa determinare l'apertura di una strada mediana, quella dell'interstizio.

## 2.7 Possibile si dice in molti modi

Per dirimere la complessità di queste tematiche mi sembra necessario fare un passo indietro nel tempo per andare a ricercare l'origine del termine 'virtuale' e comprenderne a fondo le implicazioni filosofiche.

Ora, come è noto, il termine nasce come traduzione del greco δυνατὸν. È una traduzione fatta a calco: il greco δύναμις viene tradotto in latino con *virtus* e quindi δυνατὸν con *virtualis*. Ma *virtualis* non è l'unica traduzione di δυνατὸν che viene tradotto anche con *possibilis* o con *potentialis*.

Cercherò brevemente di analizzare i molteplici modi in cui, secondo Aristotele, si dice δυνατὸν per vedere a quale di questi sensi corrisponde quello che diciamo virtuale. Per farlo seguirò lo svolgersi del discorso aristotelico facendo riferimento a quanto egli scrive in *Metafisica* Δ 12 e Θ.

Aristotele inizia con l'elencare i significati di δύναμις, potenza. Essi possono essere riportati a tre.

1. In primo luogo δύναμις significa principio di movimento che si trova in una cosa o fuori di essa. In altre parole è una capacità di azione o di passione. Aristotele fa degli esempi che chiariscono questo primo significato; la capacità di costruire è un principio di movimento attivo, mentre la capacità di prendere una forma è il principio per cui una cosa è fatta mutare, è cioè passivo.<sup>26</sup>

Questo significato di potenza può essere ancora suddiviso in due diversi tipi di potenza.

- (a) La prima è la potenza razionale e cioè ad esempio, la capacità di costruire. La potenza razionale è propria, evidentemente, degli esseri animati, ed ha la caratteristica di essere potenza di una cosa e del suo contrario: la capacità di guarire del medico è anche capacità di far morire. Inoltre, la caratteristica della potenza razionale è che l'agente può scegliere se esercitarla o no. Il costruttore decide se costruire o no.
- (b) La seconda è la potenza irrazionale: la capacità di scaldare propria di qualcosa di caldo. Questa ha ovviamente solo la potenza del positivo e non del negativo, ed è propria degli esseri inanimati: un oggetto caldo non può raffreddare nulla, solo scaldare. Ovviamente questo tipo di potenza è meccanica: un oggetto caldo non sceglie se scaldare o no.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup>Cfr. *Metaph.*, Δ 12 1019a 15-23.

<sup>27</sup>*Metaph.* Θ 2.

2. In secondo luogo δύναμις significa la capacità di fare o patire qualcosa bene e nel modo in cui si vorrebbe (καλῶς ἢ κατὰ προαίρεσιν).
3. Infine δύναμις è la capacità di restare immobile e immutabile di una cosa, la capacità di non logorarsi.

A questo punto si tratta di vedere che cosa significhi δυνατὸν; e le accezioni di questo termine sono molto più complesse. Esso, infatti, rimanda in prima istanza ai significati di δύναμις, ma ha delle accezioni in più. Cercherò di elencarle.

1. In primo luogo, in riferimento al primo significato di δύναμις, δυνατὸν significa ciò che ha un principio di movimento: l'uomo che ha la capacità di costruire. Oppure ciò che ha la capacità di patire qualcosa, la casa che ha la capacità di essere costruita.
2. In secondo luogo δυνατὸν è ciò che ha la capacità di fare o patire qualcosa bene.
3. In terzo luogo δυνατὸν è ciò che non ha la capacità di mutare.<sup>28</sup>
4. A questi significati di δυνατὸν se ne aggiunge un altro, di cui Aristotele non parla in *Metafisica*, ma nei *Topici*: δυνατὸν è ciò che non è necessario che sia falso.

Ora il rapporto tra i significati di δύναμις e quelli di δυνατὸν è evidentemente asimmetrico, per tre significati di δύναμις ce ne sono quattro di δυνατὸν. È da qui che probabilmente nascono le difficoltà nella definizione di virtuale e soprattutto nel rapporto tra virtuale e possibile.

Dai tre significati di δύναμις derivano in modo abbastanza piano i primi tre significati di δυνατὸν e facendo riferimento a queste tre coppie di significati potremmo, provvisoriamente, tradurre δύναμις con 'potenza' e δυνατὸν con 'potenziale'. Rimane, però, un significato che non è derivato dal primo termine. Visto che l'ultimo significato non è citato da Aristotele in *Metafisica*, potrebbe sembrare arbitraria la mia scelta di mettere questo significato insieme agli altri. Ma la mia ricostruzione risulta avallata dal fatto che Aristotele utilizza questa accezione del termine nel seguito del libro Θ.

Ora i significati che mi sembrano interessanti ai fini della analisi del concetto di virtuale sono il primo di δύναμις nella sua complessità che corrisponde al primo di δυνατὸν. Ma, di grande interesse è anche il quarto senso di

---

<sup>28</sup>Ho invertito l'ordine dell'esposizione aristotelica affinché sia più chiaro a quale senso δύναμις si sta facendo riferimento.

δυνατὸν legato ovviamente al nostro concetto di possibile. È interessante vedere come il possibile, a differenza delle altre accezioni di δυνατὸν è definito su base puramente logica ed ha un significato molto più ampio degli altri termini.

## 2.8 Potenza e atto

Per comprendere meglio i termini a cui ho accennato è necessario andare avanti nell'analisi del testo aristotelico ed in particolare nella sua teoria del rapporto tra δύναμις e ἐνέργεια, tra potenza e atto e quindi tra potenziale ed attuale. La dimostrazione di Aristotele della differenza tra potenza e atto si intreccia infatti con un discorso sul possibile e cioè sull'ultimo senso di δυνατὸν che per questo ho ritenuto proficuo inserire nell'elenco del paragrafo precedente.

L'intenzione di Aristotele è di confutare la posizione dei Megarici secondo i quali non ci sarebbe potenza se non in atto: «per esempio colui che non sta costruendo non ha la potenza di costruire, ma solo colui che costruisce e nel momento in cui costruisce.»<sup>29</sup> Aristotele motiva l'assurdità della posizione dei Megarici mostrando che la capacità di fare o patire qualcosa è un'altra cosa rispetto al fare o patire qualcosa. In primo luogo perché la capacità è qualcosa che si deve aver acquisito e che una volta acquisita si possiede finché non la si perda. E quindi è assurdo sostenere che si ha la capacità ogni volta che la si utilizza e non la si ha ogni volta che non la si utilizza. Inoltre per quel che riguarda gli oggetti inanimati dire che qualcosa ha la capacità di scaldare solo quando scalda significa dire che solo quando si percepisce il calore la cosa scalda, ma questo porta a sostenere che nulla esiste se non quando è percepito. Infine se non c'è potenza che quando essa è legata all'atto allora le cose non in atto saranno impotenti a prodursi, il che vuol dire che non si produrranno mai.

Aristotele conclude con un discorso che può risultare di difficile comprensione: un discorso intorno all'esistenza e alla non esistenza delle cose in potenza. Lo cito in greco:

δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνεσις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσσονται ἐνεργεῖα. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δὲ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> *Metaph* 1046b 30.

<sup>30</sup> *Metaph*. 1047a 30-1047b 2. Seguo il testo di Ross.

Cerco di dare una traduzione fedele del testo:

Sembra infatti che l'atto sia principalmente movimento, ed è per questo che alle cose che non sono non si attribuisce il movimento, bensì alcuni altri predicati, come ad esempio si può dire delle cose che non sono che sono pensabili o desiderabili ma non che si muovono, e questo perché non sono in atto ma lo saranno. Infatti, tra le cose che non sono alcune in realtà sono, ma in potenza: non sono infatti solo in quanto non sono in atto.<sup>31</sup>

Questo passaggio può porre dei problemi: potrebbe sembrare infatti che Aristotele stia affermando che ciò che non è in atto non esiste, ovvero che la potenza, la δύναμις, non esiste, il che sarebbe assurdo perché tornerebbe a confermare la tesi dei Megarici che non c'è nulla se non in atto e che quindi la potenza, se c'è, coincide con l'atto. In realtà in questo passo si dice qualcosa di diverso; il δυνατὸν in realtà esiste, ma è qualcosa di diverso rispetto a ciò che esso diventa nel momento in cui passa all'atto. In altre parole la capacità di costruire esiste, ma non è il costruire. Il costruire non esiste quando c'è la capacità di costruire da sola, inizia ad esistere quando si inizia a costruire. Prima vi è soltanto la capacità di costruire che sta al costruire nel rapporto di un principio a ciò a cui dà origine.

L'atto è il passaggio al movimento, passaggio determinato da un principio che è la δύναμις. Questa interpretazione è avallata da un passaggio successivo di *Metafisica* Θ<sup>32</sup> in cui Aristotele afferma che diciamo che è anche ciò che è in potenza (e cioè diciamo ad esempio che è pensatore anche colui che non sta pensando), ma in un modo diverso rispetto all'atto:

ἐστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει.<sup>33</sup>

L'atto è il sussistere della cosa, ma non nello stesso senso in cui diciamo che lo è ciò che è in potenza.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup>Seguo, approssimativamente, la traduzione di Tredennick in *Aristotele XVII Metaphysics I-IX*, Loeb, Edimburgo 1989 pag. 439. Tredennick interpreta le ultime linee in modo ancora più radicale, cercando di far comprendere come ciò che è potenziale *esiste*: although these things do not exist actually, they will exist actually; for some non-existent things exist potentially; yet they do not exist, because they do not exist in complete reality. L'interpretazione che cerco di dare di questo passo nelle seguenti pagine si può dunque appoggiare sulla lettura di Tredennick.

<sup>32</sup>1048a 30.

<sup>33</sup>*Metaph.* 1048a 30.

<sup>34</sup>Anche qui seguo la traduzione di Tredennick: Actuality means the presence of the thing not in the sense which we mean by potentiality. Pag. 445.



A questo punto Aristotele connette il discorso sul rapporto tra potenza e atto ad un discorso su un altro senso di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ : quello di possibile. Lo fa quasi senza volerlo, in una dimostrazione poco chiara, per non dire sbagliata. Aristotele sta continuando il suo discorso contro i Megarici, ha appena finito di dimostrare che esiste una potenza non in atto, ma fa un'aggiunta: esiste sì una potenza non in atto, ma non esiste una potenza che non sarà mai in atto.

In questo discorso si intrecciano concetti anche molto diversi: da una parte il rapporto tra potenza e atto, dall'altra il rapporto tra ciò che è possibile e ciò che è impossibile intendendo l'impossibilità, in certi casi come ciò che non si verificherà mai, in altri come ciò che è necessariamente falso. In realtà, a ben vedere, Aristotele utilizza la definizione logica di possibile come ciò che non è necessariamente falso e quindi di impossibile come ciò che è necessariamente falso, per avvallare la sua ipotesi secondo la quale ciò che è in potenza prima o poi passa all'atto. È Aristotele, dunque a confondere, forse volontariamente, i due sensi di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ <sup>35</sup>.

Cercherò di seguire l'argomentazione mettendo in evidenza, di volta in volta, quali accezioni del termine Aristotele sta preferendo.

εἰ δέ ἐστι τὸ εἰρημένον τὸ δυνατὸν ἢ ἀκολουθεῖ, φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀλεθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατὸν μὲν τοδί, οὐκ ἔσται δέ,<sup>36</sup>

Se il risultato di quanto abbiamo detto è il potenziale oppure ciò che ne segue,<sup>37</sup> è chiaro che non sarebbe vero dire che c'è qualcosa che è potenziale, ma che non sarà mai.<sup>38</sup>

<sup>35</sup>In questo passo vi è forse implicitamente una polemica di tipo matematico. Aristotele sta criticando quei matematici che utilizzavano il principio di esaustione in modo sofistico per dimostrare la commensurabilità della diagonale del quadrato al lato.

<sup>36</sup>Il testo è corrotto: scelgo la versione di Ross che interpreta la  $\epsilon\tau\alpha$  come disgiuntivo. Ma alcuni manoscritti mettono  $\eta$  e altri integrano con  $\xi$  ἀδύνατον μή. Seguo Ross per la sua autorevolezza e perché la sua scelta è quella che meglio fa scaturire il senso dell'argomentazione aristotelica.

<sup>37</sup>Tredennick segue il testo integrato con  $\xi$  ἀδύνατον μή e traduce: Now if, as we have said, that is possible which does not involve an impossibility... Ora, questa scelta impone un cambio di tematica rispetto alle linee precedenti (il penultimo passo citato), in cui si parlava di potenziale, e non di possibile. Per quanto questa confusione tra le due accezioni semantiche del termine  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  sia indiscutibilmente presente nel testo aristotelico, mi pare che essa intervenga, e volontariamente, come mostrerò, dopo qualche linea. D'altra parte la traduzione che deriva dalla scelta della versione con  $\eta$ , data ad esempio da Tricot (*La Métaphysique*, Vrin, Paris 1962), per quanto convincente, non cambia il senso generale dell'argomentazione: S'il est vrai que le possible est, comme nous l'avons dit, dans la mesure où il est réalisable,... In questo modo l'accento viene posto sulla volontà di Aristotele di enunciare il principio di pianezza.

<sup>38</sup>Questa affermazione è di complessa interpretazione. Il dubbio degli interpreti è se

Il senso di δυνάτον qui è evidentemente quello di ciò che è capace di fare o di patire qualcosa<sup>39</sup>. Aristotele in altre parole sta dicendo che non può esistere una capacità di fare o patire qualcosa che non venga mai esercitata. Ma non sembra essere in grado di dimostrare questa tesi. Infatti fino ad ora Aristotele ha solo dimostrato la differenza tra atto e potenza e ha detto che può esistere una potenza non in atto che potrà poi passare all'atto.

A questo punto, per dimostrare la sua affermazione Aristotele fa riferimento al significato di δυνάτον logico a cui, tra l'altro aveva accennato prima, dicendo che: «è potenziale ciò che quando passa all'atto non dà luogo a qualcosa di impossibile».<sup>40</sup> Ma in realtà questo sposta il problema: da una parte si sta parlando del fatto che ciò che è in potenza «prima o poi» passa all'atto, e dall'altra del fatto che ciò che è in potenza non può essere impossibile e quindi il suo passare all'atto non può determinare qualcosa di necessariamente falso. Ecco infatti la motivazione di Aristotele a ciò che ho appena riportato; continua il filosofo:

ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτη διαφεύγειν.

perché le cose impossibili per la stessa ragione non ci sarebbero più.

Aristotele sta qui dicendo che è necessario che le cose potenziali passino all'atto perché altrimenti, se ci fossero cose potenziali che non passano all'atto, tutto sarebbe possibile. Ma c'è una confusione di fondo: tra il passare all'atto e la possibilità di passare all'atto. In realtà quello che Aristotele sta dicendo è ciò che ha già detto, e cioè che una cosa potenziale non deve implicare impossibilità nel suo passaggio all'atto, altrimenti si arriverebbe a dire che tutto è δυνάτον, anche l'impossibile.

E infatti l'esempio di Aristotele va in questo senso: dice che non si può chiamare potenziale la commensurabilità della diagonale al lato, proprio perché è impossibile. In altre parole sta dicendo che il potenziale non va confuso semplicemente con ciò che non è.

---

Aristotele sta qui affermando il principio di pianezza, secondo cui è possibile solo ciò che avverrà. È chiaro che bisogna fare una prima distinzione: secondo il principio di pianezza tutto ciò che è possibile prima o poi si realizza. Il che non equivale ad affermare – posizione sicuramente condivisa da Aristotele – che se da qualcosa deriva una contraddizione allora questo qualcosa non è possibile. A proposito del principio di pianezza in Aristotele cfr. R.T McClelland, *Time and Modality in Aristotle, Metaphysics IX. 3-4*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 63 (1981), pp.130-149.

<sup>39</sup>Mi sembra chiaro facendo riferimento a ciò di cui si parla sopra. Anche Ross interpreta così, cfr. pag. 246. Il discorso sarebbe del resto una ripetizione se volesse dire che il possibile prima o poi si realizza, e non avrebbe connessione con ciò che precede.

<sup>40</sup>Metaph 1047a 25.

Concludendo: è Aristotele a intrecciare il  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  inteso come potenziale con quello inteso come possibile, e lo fa per distinguere il potenziale da ciò che non è. C'è in Aristotele una certa incertezza sullo statuto ontologico del potenziale, perché esso è qualcosa, ma non è ciò che sarà quando passerà all'atto. Aristotele per spiegare questa situazione ontologica ricorre alla definizione logica di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  come ciò che non è necessariamente falso. Ma questo crea altri problemi, perché ovviamente la definizione logica è troppo ampia rispetto alle altre.

Quello che si evince da questa breve analisi di un testo che meriterebbe ovviamente molto più spazio, è che vi è già in Aristotele una nozione vicina a quello che autori come Deleuze o Lévy hanno definito come virtuale e che, già in Aristotele, questa nozione entrava a contatto con quella di possibile creando delle *impasses* teoriche. Oltretutto è la stessa lingua greca che determina questo legame utilizzando un solo termine per le due diverse accezioni.

## 2.9 *Virtus e virtualis*

Nel medioevo l'uso dei termini si modifica e  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  inizia ad essere tradotto in vari modi. L'accezione logica viene tradotta con *possibilis*, mentre l'altra o con *potentialis* o con *virtualis*. In realtà la traduzione *virtualis* è quella che più da vicino rimanda ai primi significati aristotelici e in particolare al primo. *Virtus* traduce alla lettera la nozione di capacità alla quale abbiamo visto essere legata la  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ .<sup>41</sup>

Vediamo il caso di Tommaso d'Aquino per comprendere quale accezione di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  corrisponda con *virtualis*. Tommaso, nei *Commenti alla metafisica di Aristotele* utilizza per  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  indifferentemente i termini *potestas* e *potentia* mentre per  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  esclusivamente il termine *possibilis*. Il termine *virtualis* compare del resto nella sua opera ed ha un senso analogo a quello del *possibilis* di cui si parla nella *Metafisica* di Aristotele, ma più ristretto.

Cercherò di analizzare l'esatto significato di *virtualis* esaminando due casi in cui il termine viene utilizzato da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica*<sup>42</sup>, casi che mi sembrano illuminanti.

Il primo si trova nella Questione 1 all'articolo 7; Tommaso sta definendo che cosa sia la teologia e in particolare sta rispondendo alla domanda se Dio

---

<sup>41</sup>È innegabile qui che il legame del termine 'virtuale' con la *virtus* fa immaginare un rapporto del termine con l'orizzonte etico. Nell'ultima parte di questo lavoro, tra l'altro, un tale rapporto verrà accennato. Ma l'approfondimento critico di tale tematica richiederebbe un lavoro che non ho compiuto in questo testo, per motivi di economia del discorso.

<sup>42</sup>Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae. Cum textu ex recensione Leonina. De Rubéis, Billuart et aliorum notis selectis ornata.*, a cura di P. Caramello, Marietti, Taurini, Roma 1948.

sia o meno soggetto di studio di questa scienza. Dio, argomenta Tommaso, è soggetto della teologia in quanto i principi della teologia sono gli articoli della fede che riguarda direttamente Dio. Tommaso a questo punto deve mostrare il rapporto che intercorre tra i principi di una scienza e la scienza stessa e così scrive:

identico è infatti il soggetto dei principi e dell'intera scienza, essendo tutta la scienza contenuta virtualmente nei principi.

Qui il senso di virtuale fa chiaramente riferimento al primo senso di *δυνατόν* illustrato da Aristotele: virtuale è principio di movimento. Ma l'idea di virtuale si fa qui più precisa: il virtuale è ciò che è contenuto in una causa che ha la capacità di produrlo; i principi contengono virtualmente l'intera scienza ed è da questa virtualità che è prodotta la scienza stessa.

Il virtuale è quindi qualcosa di diverso da ciò che diviene passando all'atto, visto che i principi di una scienza sono diversi dalla scienza intera. È però qualcosa di esistente, che ha la capacità attiva di muovere verso qualcosa d'altro. I principi contengono un virtuale che è molteplicità che ha la forza, la *δύναμις*, la *virtus* di generare.

Il virtuale non è qui pensato come un attuale imperfetto – visto che sarebbe assurdo pensare ai principi come contenenti la scienza in modo imperfetto – né incompleto. Semplicemente siamo ad un livello che potremo definire – facendo eco al termine greco – *dinamico*. Il virtuale è una potenza dinamica che ha la forza di produrre altro.

L'altro caso si trova nella *Questione 4 articolo 2* in cui Tommaso discute se in Dio si trovino le perfezioni di tutte le cose. Dio è causa agente e, argomenta Tommaso:

È evidente che l'effetto preesiste virtualmente nella causa agente: ora preesistere nella virtualità della causa agente non è un preesistere in modo meno perfetto, ma in modo più perfetto – sebbene preesistere virtualmente nella causa materiale sia un preesistere in maniera più imperfetta poiché la materia, in quanto tale è imperfetta, mentre l'agente, in quanto tale è perfetto.

Vi sono dunque due modi di esplicitarsi del virtuale: uno – quello della virtualità dei principi e della causa agente – che implica un'esistenza più perfetta rispetto a quella dell'atto, e un altro – quello della causa materiale – che ne implica una meno perfetta.

Ora ci si riferisce qui sempre al senso di *δυνατόν* come principio di movimento, ma le specificazioni sono più precise. Il virtuale è un tipo di potenziale

più vicino, in un certo senso, all'atto perché lo determina. È qualcosa che non è ancora passato all'atto ma ne ha tutte le facoltà.

In questo senso il virtuale non può più essere confuso con il possibile e questo per due ragioni fondamentali: in primo luogo perché l'attualizzarsi del possibile è qualcosa che non dipende dal possibile; il possibile non ha nessuna potenza di attualizzazione, è passivo davanti a qualcosa che lo rende attuale. In secondo luogo perché il virtuale, almeno in un certo senso, contiene in sé una molteplicità dinamica – un principio ha in sé molteplici proposizioni della scienza, la capacità di costruire ha in sé molteplici costruzioni – mentre il possibile è uno e o si attualizza o non si attualizza.

Sono giunto in questo modo alla fine del mio *excursus* tra gli autori che si sono occupati di virtuale. Resta ora da cercare di costruire una definizione operativa di questo concetto, che sappia tener conto della sua origine aristotelica, del suo impiego filosofico successivo, e dei vari tentativi di definizione e di analisi effettuati nel nostro secolo.

## Capitolo 3

# Per una definizione di virtuale

### 3.1 Virtuale, immaginario e reale

Sono giunto, ora, al punto di poter iniziare il percorso di definizione del virtuale. La prima problematica che è necessario dirimere è quella relativa al rapporto tra virtuale e reale. Ho mostrato come l'interrogativo di partenza della maggior parte delle riflessioni sul nostro concetto sia se il virtuale sia più o meno del reale.

Mi sembra che tutte le risposte date a questa domanda, quella degli ottimisti e quella dei pessimisti, e persino quella deleuziana, non siano in grado di superare le difficoltà poste da questa domanda. Ritengo che la domanda sia posta male, perché il concetto che non risulta affatto chiaro è quello di reale.

Per definire che cosa sia il virtuale è prima necessario interrogarsi a proposito del concetto di reale. Ma data l'enormità di un tale compito, ritengo sufficiente rifarmi ad un dibattito simile e complementare al nostro, e cioè quello intorno al rapporto tra immaginario e reale, limitandomi ad alcuni esempi francesi novecenteschi.

La domanda a cui si cercava di dare una risposta, e che implicava impostazioni ontologiche molto diverse tra loro era: l'immaginario è più o meno del reale? Mi pare che si possa prendere ad esempio di due posizioni opposte quella sostenuta da Sartre e quella che si può ricavare dall'opera di Valéry.<sup>1</sup> La mia scelta non è arbitraria: infatti sarà proprio da Valéry che

---

<sup>1</sup>Sono debitore per l'analisi che segue nei confronti dell'articolo di M. Guidone, *L'imaginaire entre présence et absence. Une lecture de Sartre et Valéry*, in «Forschungen zu Paul Valéry», 16/2003, pp. 129-149. Dato che la scrittura valéryana è tutt'altro che metodica e sistematica, la ricostruzione della sua posizione teorica rispetto alla problematica del rapporto tra immaginario e reale comporta dei seri rischi interpretativi. È per questo che mi rifaccio alla ricostruzione filosofica che di tale tematica ha dato Guidone.

Merleau-Ponty mutuerà la sua posizione rispetto all'immagine, in particolare nell'*Occhio e lo spirito*.<sup>2</sup>

È nota la posizione sartriana che può essere assunta come stereotipo di tutte le concezioni dell'immaginario come assenza, come non essere. Sartre affronta il tema del rapporto tra immaginario e reale nel suo testo intitolato, appunto, *L'immaginario*. Qui, il filosofo francese sottolinea la funzione derealizzante dell'immaginario che è un non-essere in quanto rimanda ad un'assenza. L'immagine è l'assenza della cosa e per questo in realtà non è. Questo tipo di concezione spinge a pensare l'immaginario come strettamente legato alla struttura della rappresentazione: l'immagine è appunto il tentativo di ri-presentare qualcosa che ha perso la sua presenza, è assente, non c'è.

In questo senso l'immaginario è pensato da Sartre come una sorta di «sogno provocato, rispetto al quale il ritorno al reale è un autentico risveglio».<sup>3</sup>

L'idea sartriana presuppone un concetto forte di realtà che viene a coincidere con la totalità dell'essente e che si oppone all'immaginario come ciò che non è, assenza di essere. Ho mostrato<sup>4</sup> che vi è un rischio in questa impostazione, rischio che veniva individuato da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, dove si accusava Sartre di ricadere in un'impostazione dicotomica che riproponeva il problema dell'opposizione tra soggetto e oggetto. La filosofia di Sartre finisce per essere, anch'essa, filosofia della rappresentazione.

La posizione di Valéry è, invece, più complessa e per certi versi anche contraddittoria. L'operazione di Valéry consiste, fondamentalmente, nel rapportarsi in modo diverso al concetto di realtà. La sua impostazione teorica è stata definita un «misticismo del reale»,<sup>5</sup> dato che la realtà è vista dal poeta francese come un punto limite, un margine irraggiungibile di corrispondenza tra forma e sensibilità pura. Il reale, in altre parole, non è per Valéry, semplicemente, ciò che c'è. È per questo che l'idea di immaginario non può più porsi rispetto a quella di reale in un mero rapporto di opposizione. La contrapposizione dei due termini si sgretola allo scomparire di una concezione

---

<sup>2</sup>Il rapporto tra Merleau-Ponty e Valéry non è mai stato sufficientemente messo a tema. Il debito di Merleau-Ponty nei confronti del poeta è grande, ma il nome di Valéry non è citato spesso. Un articolo che può risultare illuminante è quello di N. Grillo, *Il soggetto allo specchio: Merleau-Ponty, Derrida e Valéry a partire da* Qual quelle, in «Chiasmi International», n. 1, 1999, pp. 301-310. Interessante potrebbe essere uno studio approfondito di alcuni appunti inediti di Merleau-Ponty su Valéry, che si trovano nel vol XI f. 31-93 (préparation du cours du lundi au Collège de France) «Recherches sur l'usage littéraire du langage» 1952-1953, microfiche 9846.

<sup>3</sup>M. Guidone, *op. cit.*, pag. 135.

<sup>4</sup>Cfr. paragrafo 1.4, pp. 19 e ss.

<sup>5</sup>Cfr. Guidone, *op. cit.*.

forte della realtà, e i due termini si intrecciano per dare origine a qualcosa di nuovo.

L'immagine è per Valéry presenza, o meglio, potremmo dire riprendendo i termini con cui Merleau-Ponty assimila l'idea valéryana, «presenza dell'assenza». Lungi dall'avvicinarsi al non-essere sartriano, alla morte, l'immagine è per Valéry qualcosa di dinamico e vitale, sensazione presente e non rimanendo ad una sensazione di qualcosa che non c'è più. Ma si può dire di più: l'immagine è la forma stessa della presenza, è proprio ciò che struttura e crea questa presenza.

Questa situazione viene motivata da Valéry facendo riferimento, in particolare, all'immagine ornamentale. È evidente che essa non rimanda a qualcosa di assente, l'ornamento non è, e non può essere considerato, rappresentazione. La foglia usata come motivo ornamentale non è un riferimento rappresentativo ad una foglia 'reale', non è l'assenza di quella foglia presente. È la forma pura della foglia, e in questo più reale del reale.

In questo modo salta il concetto di realtà e salta anche l'opposizione tra essere e rappresentazione. La foglia del motivo ornamentale non è la cosa immobile che per la sua immobilità rimanda alla rappresentazione di un movimento passato. È essa stessa movimento, forza.

È interessante la concezione temporale sottesa ad una tale idea; quello dell'immaginario è un tempo ritmico formato dalla ripetizione. La foglia viene ripetuta in una presenza che è quella di un fra-tempo, di un istante irripetibile e diacronico che pure si ripete all'infinito trasformando la presenza in spazialità.

La posizione di Merleau-Ponty è analoga se si fa riferimento al rapporto di intreccio tra visibile e invisibile sviluppato nell'*Occhio e lo spirito*. «Il proprio del visibile – afferma il filosofo – è di avere un doppio di invisibile in senso stretto, che rende presente come una certa assenza.»<sup>6</sup>

Ora potrebbe sembrare che lo statuto di struttura proprio dell'immagine valéryana sia quello dell'invisibile di Merleau-Ponty. In realtà non è così. Ciò che dà struttura è quel punto di intreccio, quel limite in cui visibile e invisibile si toccano e vengono a combaciare. E questo punto deve essere interpretato, come ho accennato, come qualcosa di virtuale.

Ecco che si chiarisce il rapporto tra virtuale e reale. Il reale è un concetto di cui non ha senso parlare se non all'interno di una posizione filosofica che assuma come principio di fondo l'opposizione tra soggetto e oggetto. Al fine di superare le *impasses* derivanti da un tale principio è necessario abbandonare l'idea di realtà.

Il quadrivio di concetti proposto da Deleuze e ripreso da Lévy deve di-

---

<sup>6</sup> *OE*, pag. 85.



ventare un trivio: che senso potrebbe, infatti, avere l'evento di realizzazione? Che cosa avviene nel momento del passaggio da possibile a reale? Che cos'è questo reale che si fa indipendentemente da qualsiasi struttura, facendo riferimento ad un Essere che, opponendosi a qualsiasi rapporto con la complessità di un intreccio tra visibile e invisibile, si costituisce come oggetto passivo?

Se proprio si voglia parlare di reale lo si deve fare come punto di incontro tra visibile e invisibile, o per usare le categorie derivanti dalla risemantizzazione operata in queste pagine, tra attitudine e piano di riflessione. Intreccio che però si costituisce come virtualità. Ma non mi sembra che il termine sia adatto per determinare questo punto limite virtuale. Reale infatti fa piuttosto riferimento a qualcosa di stabile, di dato, di oggettivo e, in fin dei conti, di oggettuale. Mi pare dunque che anche l'idea valéryana di un reale come punto limite, e quindi come virtualità pura, sia da abbandonare per motivi strettamente linguistici: alcuni termini portano con sé eredità troppo pesanti per poter essere dimenticate con una semplice risemantizzazione.

## 3.2 Virtuale e possibile

Andando avanti nell'analisi delle categorie che attorniano il concetto di virtuale fin dalle sue origini è necessario ritornare al rapporto tra virtuale e possibile. Ho mostrato come entrambi i termini derivino da un'unica parola greca: δυνατόν.

Questo unico termine ha creato, con le sue diverse accezioni, varie difficoltà teoriche fin dall'inizio del suo impiego filosofico da parte di Aristotele. Il fatto è che δυνατόν inteso come 'possibile' può avere soltanto una definizione di tipo logico e sfugge a qualsiasi determinazione ontologica che non risulti del tutto arbitraria. Possibile significa ciò che non è necessariamente falso, ma se questa definizione può giocare un ruolo determinante in ambito logico, essa risulta difficilmente gestibile dal punto di vista ontologico, dato che non è possibile determinare che cosa effettivamente non è necessariamente falso.

È per questo che Aristotele arrivava a confondere il significato logico di 'non necessariamente falso', con un suo senso ontologico che dovrebbe rimandare ad una temporalità futura difficilmente gestibile. In altri termini la definizione logica di possibile come ciò che non è necessariamente falso viene tradotta in una definizione ontologica come ciò che prima o poi sarà.

Se, dunque, il concetto di possibile è difficilmente riportabile ad una precisa definizione ontologica, è anche vero che la definizione logica risulta troppo ampia per essere significativa. È vero che Aristotele tenta di precisare questa definizione distinguendo<sup>7</sup> tra un possibile in senso proprio e un possibile in

---

<sup>7</sup>Nei *Topici* e nel *De interpretazione*.

senso improprio. Il primo è ciò che non è necessariamente né falso né vero, il secondo è ciò che è necessariamente vero. In altre parole il possibile definito come ciò che non è necessariamente falso può suddividersi in due insiemi e per arrivare ad una definizione più ristretta di possibile bisogna escludere le cose che sono necessarie.

Ma anche con questa precisazione la categoria resta inutilizzabile dal punto di vista ontologico. Ora chiaramente il virtuale rientra nell'insieme dei possibili, ma la cosa non risulta interessante, dato che la categoria finisce per includere un numero troppo elevato di cose.

D'altra parte la definizione più ontologica del possibile, quella data da Deleuze e Lévy, risulta difficilmente utilizzabile. Il possibile sarebbe infatti qualcosa di identico al reale nel concetto, ma di non esistente. Questa definizione implica dei problemi teorici che possono essere riassunti in due punti.

In primo luogo una tale definizione deve assumere un'idea di realtà che abbiamo visto essere poco sostenibile. Il possibile sarebbe qualcosa che ancora non è perché manca di realtà. Ma che cosa avviene al momento della sua realizzazione? Che cos'è che da fuori conferisce ad esso esistenza? E che cos'è la realtà verso cui il possibile tende? Mi pare di aver già abbastanza parlato di questo tipo di difficoltà.

In secondo luogo il possibile così inteso rischia di essere qualcosa o di troppo determinato o di assolutamente astratto. Infatti, o si pensa il possibile come una serie data di alternative precostituite tra le quali poi, non è ben chiaro come, una viene assunta come reale. In questo caso la possibilità rischia di dar luogo ad un mondo chiuso, prevedibile ed oggettuale: per ogni realtà esisterebbero un numero definito di alternative, non di più e non di meno. È la concezione di possibilità che si può evincere dalla teoria dei mondi possibili – se non quella leibniziana, sicuramente quella della semantica a mondi possibili. Una concezione del genere del possibile implicherebbe la fine di qualsiasi tipo di differenza e di alterità, dato che il ventaglio di alternative potrebbe sempre essere sistematizzato. Oppure il possibile può essere inteso in senso reiterativo: si può sempre aggiungere un'alternativa all'infinito. Questo evita, effettivamente il rischio di sistematizzazione, ma in modo del tutto astratto; l'infinità con cui si avrebbe a che fare sarebbe la cattiva infinità di cui parla Hegel, un infinito che è tale solo perché è astratto, perché è sempre qualcosa in più: la notte in cui tutte le vacche sono nere.

Il virtuale sembra essere qualcosa d'altro. E se si può trovare un legame tra il nostro concetto e quello di una possibilità intesa in un ampio senso logico – per quanto questo nulla aggiunga alla sua comprensione – non si può

certo avvicinarlo ad una possibilità intesa in senso ontologico.<sup>8</sup>

### 3.3 Virtuale e potenziale

A questo punto è necessario vedere quale sia il rapporto del virtuale con gli altri significati che può assumere  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ : abbiamo escluso il significato di possibile, ma restano gli altri.

Il terzo significato è anch'esso da escludere: ho già accennato a come il virtuale sia qualcosa di dinamico, principio di movimento e non debba dunque essere messo in relazione con il senso di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  che potrebbe essere tradotto in italiano con 'potente' e cioè ciò che ha capacità di resistenza, ciò che ha la forza di rimanere immobile. D'altra parte è difficile legare il concetto di virtuale anche al secondo significato, e cioè quello per cui  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$  sarebbe ciò che è capace di fare o patire qualcosa nel migliore dei modi.

Resta il primo significato che è però necessario analizzare per comprendere che cosa esattamente sia il virtuale. Il primo significato di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  era «principio di movimento che si trova in una cosa o fuori di essa». In questo senso si poteva tradurre  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  con *virtus*, capacità. Aristotele suddivide questo tipo di potenza in due: razionale e irrazionale. Abbiamo visto che il caso in

---

<sup>8</sup>Scelgo quindi di utilizzare l'idea di 'virtuale' per risolvere i paradossi in cui incorre l'idea di 'possibile'. Questa, evidentemente, non è l'unica strada percorribile: si potrebbe optare per una risemantizzazione del possibile, dato che i due termini derivano entrambi dalla stessa idea greca, tanto è vero che persino Aristotele tende a pensarli come un unico concetto. È questa la scelta di Vitiello. Nella sua opera *Il Dio possibile*, Città Nuova, Roma 2002, egli propone la seguente idea di possibile (pag. 46): «La possibilità-categoria, la possibilità distinta dalla realtà e dalla necessità, nonché essere *possibile*, è *necessaria*. È quella che è, soggetta all'identità con sé, alla sua "natura": è "possibilità" e non "reatà" e non "necessità"; è incatenata al suo essere-possibilità, non diversamente dalla "reatà" e dalla "necessità". L'opposizione che contiene in sé – l'essere e il non-essere di ciò che non essendo necessario, neppure è ancora reale –, la contiene appunto in sé. Questa "possibilità" – che è il modo in cui il pensiero occidentale, a partire da Aristotele, l'ha pensata – non è *possibile* in relazione a sé. Non è *possibile possibilità*. Non è quindi anche impossibile. Ma solo se è insieme – nello stesso tempo *hama, simul* – possibile e impossibile, la possibilità è davvero tale. E cioè: non soggetta alla *bebaiotàte arché*, al *principium firmissimum* dell'essere: il principio di non contraddizione.» Ora l'idea di Vitiello risulta molto chiara: la possibilità rischia di divenire un concetto totalizzabile e quindi di non dare accesso a nulla di ulteriore. La possibilità rischia di essere soltanto un vuoto preludio alla realtà. Allora cerchiamo di pensare una possibilità priva di se stessa, una possibilità proiettata al di fuori, che non sia legata al Principio di non contraddizione, e cioè che contenga in sé la molteplicità. Certamente il tentativo di Vitiello risulta convincente. Ma, si potrebbe chiedere, perché voler pensare la possibilità così? Al contrario di come è sempre stata pensata? È per questo che preferisco cambiare categoria ed utilizzare il termine 'virtuale' che ha già sempre rimandato a quell'idea di «fuori di sé» a cui invece il possibile non fa alcun accenno.

cui Tommaso utilizza il termine *virtualis* si avvicina a questo significato: i principi hanno in sé la virtualità della scienza.

Sembra che la virtualità sia una specie di potenza che non è dipendente dalla sua attualizzazione. In altre parole la sua peculiarità è di essere e essere diversa da ciò che diverrà ciò che da essa deriva. Bisogna fare degli ulteriori distinguo: la virtualità, in questa sua indipendenza, non è governabile da ciò di cui è virtualità. La scienza che deriva da dei principi non ha nessun peso sui principi stessi. Il significato di virtuale è dunque più ristretto anche rispetto al primo di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ . Infatti il costruttore, mentre costruisce, determina in un certo modo la sua capacità di costruire, la guida, la indirizza, la modifica. È piuttosto vicino a ciò che avviene al malato che ha la  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  della guarigione.

Il virtuale, in altri termini è un principio di movimento, dinamico, che sta in una cosa senza però esserne un possesso. Più che uno stare dentro la cosa, la virtualità è in relazione alla cosa, una relazione dinamica, aperta, che implica per essere innescata un gioco particolare di attività e passività. La virtualità c'è, è qualcosa di esterno, di intermedio al dentro e al fuori, esterna alla potenza ed esterna all'atto, indipendente e che pure entra in relazione: la virtualità è un interstizio; principio dinamico interstiziale che giustifica un passaggio al movimento che non è né attivo né passivo.

Rispetto alla definizione aristotelica, dunque, il virtuale si pone come via intermedia tra le distinzioni del primo significato di  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ . Virtualità è principio di movimento che non è nella cosa, né fuori di essa, che non è razionale né irrazionale. Infatti la virtualità non è applicabile a piacimento, come nel caso della  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  razionale, né scatta in modo automatico, come nel caso di quella irrazionale.

Anche il significato di Tommaso deve subire una certa trasformazione, proprio perché il virtuale non è né quello della causa materiale, meno perfetto del suo effetto, né quello della causa agente, più perfetto del suo effetto. Infatti nel primo caso la virtualità è esterna alla cosa, o meglio non dipende affatto da essa; l'Ermete nel legno è virtualmente nel legno solo in rapporto ad uno scultore, ed è per questo che l'effetto – e cioè la statua conclusa – è più perfetto della causa: vi è qualcosa nell'effetto che non c'è ancora nella causa. La virtualità è esterna, non è propriamente *del* legno, subentra dall'esterno. Dall'altra parte nel principio come causa agente vi è qualcosa in più della scienza, la scienza è meno perfetta del principio perché non c'è in essa niente che non sia nel principio, ma il principio ha una forza dinamica che la scienza non ha più.

Il virtuale è invece intermedio anche a questi significati: la virtualità non è né esterna né interna. È indipendente dalla causa e dall'effetto perché è tra i due, è qualcosa d'altro.

### 3.4 La moltiplicazione della funzione

Dalle varie analisi che ho portato avanti è apparso che il virtuale è in qualche modo legato ad una molteplicità anche in rapporto all'atto che sarebbe invece un ritorno all'unità. È questo quello che caratterizza il virtuale per Deleuze, ad esempio, e quello che caratterizza la virtualità dei principi di Tommaso.

Questo aspetto del virtuale risulta tanto più interessante quanto più esso potrebbe, per la sua struttura, essere un'alternativa all'idea di possibile come ventaglio di alternative.

Ho più volte messo in relazione il virtuale – anche per ragioni di storia del termine – con un qualche tipo di dinamismo. Ora questo dinamismo sembra consistere in una caratteristica fondamentale del virtuale che lo rende particolare rispetto a tutti gli altri concetti ad esso vicini semanticamente: il virtuale è caratterizzato dall'operare una 'moltiplicazione di funzione'

In altre parole ciò che è virtuale nella sua virtualità moltiplica la propria funzione. È un elemento che sembrerebbe singolo, ma che assume funzioni molteplici nel suo dinamismo. Il virtuale in questo modo sfugge all'individuazione che ne farebbe una funzione unica e determinata. La determinazione, invece, non riesce se operata sul virtuale perché esso moltiplica il suo valore. Lascio ora soltanto a livello teorico una tematica che riprenderò poi con degli esempi.

Basti per ora comprendere che la virtualità non è potenza di qualcosa né nel senso soggettivo né nel senso oggettivo del termine. Essa non è la potenza che qualcosa ha in sé, come ho mostrato nel precedente paragrafo, resta esterna alla cosa. Ma d'altro lato essa non è virtualità nel senso di potenza di produrre qualcosa, proprio perché la sua funzione non è unica e monodirezionale, ma si moltiplica assumendo forme diverse. Facendo l'esempio di Aristotele non si può dire che la virtualità del costruttore sia quella del costruire una singola casa. E nemmeno che sia virtualità di costruire case. La funzione del costruire nella sua virtualità si moltiplica fino a non essere sistematizzabile. Non è possibile stabilire un suo limite nemmeno nell'identificarla come potenza di costruire qualcosa in generale, perché la moltiplicazione della funzione va ben oltre, e il costruire può tramutarsi in qualcosa d'altro, nella virtualità di ben interpretare una costruzione, ad esempio, e così via.

D'altra parte non si può considerare, ancora, la virtualità del costruire come qualcosa di interno e di proprietà del costruttore. Essa è esterna a lui proprio perché se fosse *sua* questo non consentirebbe una moltiplicazione di funzione, la virtualità si esplicherebbe solo in quei modi in cui il costruttore decida di esplicitarla. Vi è invece qualcosa di più, che fa sfuggire il dinamismo del virtuale a qualsiasi tentativo di catalogazione o di sistematizzazione.

La moltiplicazione della funzione fa sì che la virtualità apra ad una differenza assoluta senza però cadere in una cattiva infinità, dato che questo tipo di infinito è frutto, appunto di una moltiplicazione legata a qualcosa di elementare e determinabile nella sua elementarità, e non è il frutto di una reiterazione astratta.

### 3.5 Virtuale e attuale

Resta da analizzare quale sia il rapporto che si viene a configurare tra virtuale e attuale. Ho mostrato quale fosse il rapporto tra potenziale e attuale in Aristotele, e partirò da qui per analizzare le caratteristiche del virtuale.

Abbiamo visto che l'atto è separato per Aristotele dalla potenza. È chiaro che può esservi una potenza non in atto. In questo il virtuale si comporta nello stesso modo, anche se la distanza e la differenza tra virtuale e attuale è più radicale. Ho già detto, infatti, che il virtuale è indipendente dalla sua attualizzazione, non si compie in essa.

Quindi il virtuale non è fatto a somiglianza dell'attuale, è qualcosa di diverso, di più complesso. Il virtuale resta nella sua molteplicità di funzioni, ma non si deve pensare che, nel passaggio all'atto sia una di queste funzioni ad ipostatizzarsi e a cristallizzarsi. Ciò che accade nell'atto è al di là delle molteplici funzioni aperte dalla moltiplicazione operata dalla virtualità: l'atto è ulteriore rispetto al virtuale, è qualcosa di nuovo, determinato sì dal dinamismo della virtualità, ma non da essa compreso.

In un punto il virtuale si comporta esattamente come il potenziale aristotelico: esso resta tale nell'attuale. La capacità di costruire non viene meno nel momento della costruzione, anzi è presente a maggior ragione in quel momento. E così il virtuale. Esso è presente nell'attuale proprio come elemento di differenziazione, e cioè è ciò che fa sì che l'attuale continui ad essere qualcosa di ulteriore rispetto al virtuale.

La virtualità nella moltiplicazione di funzione è dunque principio esterno alla cosa e all'atto, principio dinamico interstiziale che determina un movimento che è altro rispetto a sé e che rimane presente nell'atto e nel movimento sempre come principio dinamico di differenziazione. È l'interstizio che spinge il luogo alla differenza e al produrre differenza.

La virtualità non si esaurisce, e il suo rimanere deve essere inteso in senso ancor più radicale del rimanere del potenziale. Il potenziale, infatti, raggiunge nell'attuarsi una specie di compimento, la potenza è al suo vertice nel momento dell'attualizzazione. Il suo legame con l'atto è dunque molto stretto. Il virtuale rimane, ma come elemento di differenza, potremmo quasi

dire di disturbo, di interferenza. È proprio in questo che consiste la sua azione.

Il virtuale agisce, in fin dei conti, più di qualsiasi attuale.

## 3.6 Iper testo e virtuale

La definizione che ho dato sino ad ora del concetto di virtuale può risultare di difficile comprensione. Cercherò di riformularla prima e poi di chiarirla tramite un esempio di virtualità, legata ai nuovi media che è qualcosa di più che un semplice esempio, ma può essere considerata una metafora del concetto. Iniziamo dalla definizione:

Si dice virtuale l'interstizio dinamico che ha un principio di movimento che porta alla produzione di qualcosa di altro. Il virtuale è esterno alla cosa di cui è virtualità e rimane virtuale nel passaggio all'atto. Caratteristica prima del virtuale è la moltiplicazione della funzione, dato che un elemento virtuale ha in sé funzioni molteplici e non riducibili ad unità. Nel passaggio all'atto questa molteplicità rimane tale e l'atto non è un'unità scelta tra gli elementi della molteplicità data dalla moltiplicazione della funzione.

Si può considerare la scrittura ipertestuale come metafora privilegiata dell'esplicarsi del virtuale. Cerchiamo di comprendere in che senso seguendo con l'immaginazione la situazione del navigatore ipertestuale.

Immaginiamo di trovarci in una pagina  $x$  di un ipertesto; l'ipertesto può essere pensato come l'intera struttura ipertestuale di internet. Su questa pagina *in rete* avremo una serie di 'punti caldi', di *link* che ci collegano ad altre pagine. Avremo poi la possibilità di scrivere direttamente sul browser l'indirizzo di altre pagine. I collegamenti, e le pagine a cui essi si riferiscono, sono virtuali. La rete fa sì che vi siano tra le pagine una serie di relazioni anch'esse virtuali.

Infatti le altre pagine non sono presenti sulla pagina in cui ci troviamo, né il collegamento ad esse è semplicemente un ventaglio di alternative. Non ci sono infatti dei percorsi predeterminati, che ci si danno immediatamente non appena li vogliamo. Il percorso, le relazioni tra le pagine che vogliamo prediligere, deve essere costruito di volta in volta, *clic* dopo *clic*. Eppure le altre pagine ci sono, esistono già. Questa esistenza non dipende dalla pagina in cui ci troviamo, né dal collegamento, né dal fatto che noi scegliamo o no di aprirle. Ci sono virtualmente: sono esterne alla pagina, sono esterne alla nostra scelta. La virtualità fa sì che le relazioni tra le pagine siano un

interstizio dinamico e non afferrabile, un non-luogo che però rende la pagina in cui ci troviamo dinamica.

Ora il fatto che le altre pagine siano virtuali implica che esse non siano riconducibili semplicemente ad un insieme di alternative dato che le alternative si fanno di volta in volta diverse a seconda dei *clic*. Inoltre queste pagine moltiplicano la loro funzione: non sono semplicemente qualcosa di statico che possiamo vedere o non vedere. Il significato e il senso di queste pagine è diverso e quindi il loro contenuto varia, a seconda del modo in cui vi si arrivi.

Ecco la situazione virtuale creata semplicemente dal trovarsi di fronte ad una pagina di un ipertesto. Facciamo ora un passo avanti ed immaginiamo di cliccare su uno dei *link* presenti sulla pagina. Vi è qualcosa che avviene nell'attimo stesso di quel *clic*, né prima né dopo, esattamente in quell'attimo, nell'istante, nel fra-tempo di quel *clic*, in quel non luogo che sta tra il prima della pagina su cui siamo e il dopo della pagina che comparirà.

In questo fra-tempo avviene un'attualizzazione. Il virtuale che caratterizzava il *link* con la sua forza dinamica fa sì che, davanti ai miei occhi, si concretizzi qualcosa di mio, questa volta. Non che la virtualità di quel collegamento diventi mia. Essa resta virtualità, resta fuori da me e fuori dalla pagina. La pagina invece che viene visualizzata diventa la mia pagina, proprio in quell'attimo, dandomi una scelta, dando spazio ad un gioco tra la mia attività di cliccare proprio su quel *link* e la determinazione dei *link* presenti e delle virtualità che li sostenevano. Questa nuova pagina, nel momento in cui appare davanti ai miei occhi, è qualcosa di nuovo, di diverso dalla virtualità delle relazioni che avevo con essa. Questa nuova pagina è qualcosa d'altro.

Che ne è della virtualità? Che ne è di quello che prima era virtuale? Il virtuale aveva moltiplicato la funzione del collegamento e della pagina dando origine ad un dinamismo che ha poi dato origine alla *mia* pagina. Pagina nuova, che crea un percorso. Il virtuale fa sì che la pagina sia mia nel momento in cui la apro, che la strada nell'ipertesto diventi la mia strada nel momento in cui decido di intraprenderla. E la virtualità rimane in questa nuova pagina. Questa pagina resta virtuale, la sua funzione restando moltiplicata. Anche nell'attualità della mia pagina resta il virtuale proprio perché questa pagina è da esso originata e vive del dinamismo che la sua virtualità continua a darle.

La mia pagina è strutturata dalla moltiplicazione della sua funzione originata dalla sua virtualità.

E da questa pagina, in questa pagina, mi ritrovo davanti ad altre relazioni virtuali, ad altri collegamenti che mi mandano verso altre pagine. E via via che clicco su i collegamenti che mi interessano nasce qualcosa che prima non c'era: un testo orizzontale nato dalla mia lettura, un ordine che non c'era.



Eppure il virtuale c'era, le pagine non le ho create, i collegamenti erano già lì, *virtualmente*.

### 3.7 Virtuale e nuovi media

Dopo questo lavoro di definizione è giunto il momento di dare un'interpretazione dei fenomeni legati ai nuovi media, anche per mettere alla prova il significato di virtuale proposto e vedere se esso è in grado di sostenere il confronto con i problemi e le tematiche attuali.<sup>9</sup>

Lo farò prendendo in esame due casi di virtuale legato ai nuovi media: quello della comunicazione virtuale e quello della realtà virtuale intesa in senso stretto.

In qualsiasi tipo di comunicazione sono in gioco tre fattori: un emittente, un messaggio da trasmettere ed un ricevente. Possiamo brevemente affermare che la comunicazione riesce quando emittente e ricevente dischiudono un ambito di incontro comune grazie al messaggio trasmesso.<sup>10</sup>

Grazie ai nuovi media questi tre elementi del comunicare possono essere virtualizzati dando origine ad una forma di comunicazione diversa.

In primo luogo è l'emittente a divenire virtuale. Infatti colui che invia il messaggio pur, ovviamente, esistendo, viene moltiplicato nella sua funzione. Innanzitutto, e più banalmente, nella sua funzione di presenza, spaziale e temporale. L'emittente è in un luogo virtuale, luogo dinamico e molteplice che apre a molti altri luoghi che non sono ovviamente compresi nella sua virtualità, ma che vengono da essa, di volta in volta, originati. La virtualità non è *dell'*emittente, dato che egli non ha nessuna padronanza di essa non potendo gestire la moltiplicazione del suo luogo né del suo tempo. Concretizzando questa affermazione: l'emittente può trasmettere da Milano, ma il suo luogo è virtualizzato in modo tale che possa divenire molti altri luoghi. Numero finito di luoghi: dovunque vi sia un computer collegato alla rete. Lo stesso vale per il tempo. La trasmissione del messaggio, puntuale, viene moltiplicata nella sua funzione temporale dando origine a tempi molteplici.

---

<sup>9</sup>Mi limiterò, in questo paragrafo, ad una analisi del rapporto tra i nuovi media e il concetto di virtuale, rimandando alla prossima parte di questo lavoro un'analisi delle implicazioni etiche che le nuove tecnologie determinano.

<sup>10</sup>Il fenomeno della comunicazione è ovviamente più complesso e meriterebbe una trattazione più articolata. Ci basti qui una definizione di comunicazione intuitiva che servirà esclusivamente da base per interpretare ciò che avviene nel caso della comunicazione virtuale. In questo caso mi servo della definizione data da U. Volli nel suo *Manuale di semiotica*, Laterza, Bari 2000, pag. 7, consapevole di tutta la problematicità di questa idea.

Ma si può andare oltre: l'emittente viene virtualizzato nella sua identità. Egli può assumere identità diverse, il virtuale moltiplica la funzione della sua identità che diventa qualcosa di nuovo e inaspettato nel momento in cui il ricevente decida di interpretarla in un modo piuttosto che in un altro, nel momento in cui – per continuare la metafora dell'ipertesto – il ricevente clicchi sul *link* che lo collega alla sua pagina.

Lo stesso vale per il ricevente, anch'egli virtualizzato nella sua presenza e nella sua identità. E di conseguenza per la relazione tra i due, data dall'intrecciarsi di moltiplicazioni di funzioni.

Infine è il messaggio ad essere virtualizzato, in quanto al suo supporto, in quanto al suo luogo e in quanto al suo contenuto. Esempio: lo stesso messaggio di posta elettronica può essere visualizzato in modi diversi da computer diversi e in luoghi diversi. Abbiamo sempre *con noi* la nostra posta elettronica.

Passiamo ora al caso della realtà virtuale, che sembra essere il più interessante dato che è quello che ha portato alla ribalta, negli ultimi anni, il nostro concetto.

Nella realtà virtuale ad essere virtualizzati sono da una parte i sensi e dall'altra l'interattività tra l'utente e l'esperienza che egli fa.

I sensi possono essere – almeno in linea di principio – tutti coinvolti nell'esperienza della realtà virtuale, ma la loro funzione viene, anche qui, moltiplicata. La ricezione e l'elaborazione dello stimolo sensoriale viene in qualche modo presa in giro, ingannata, dato che si utilizza una sua virtualità. Mi spiego. Mentre senza l'utilizzo di nuove tecnologie la mia vista può percepire nella mia stanza soltanto poche cose, grazie ad un nuovo medium la sua funzione percettiva viene moltiplicata. In effetti non percepisco niente che non ci sia, ovvero decodifico uno stimolo esistente: il computer c'è e così gli stimoli che esso mi trasmette. Solo che questi stimoli, pur partendo da qualcosa di unitario, un codice numerico, assumono funzioni diverse e si riferiscono persino a sensi diversi.

Ovviamente quello che alla fine percepisco è una *mia* percezione e non può essere riportata a nessuna delle funzioni molteplici interne alla virtualità. La virtualità però le struttura e le determina nella loro novità.

In seconda istanza, è il luogo della sensazione ad essere virtualizzato ed il suo tempo. Valga per questo quanto si è detto sopra a proposito della comunicazione. La sensazione, inoltre, viene moltiplicata perché può essere avuta da più persone: tutti quelli che si mettano davanti al computer.

Infine anche la funzione dei sensi viene moltiplicata dalla virtualità, dato che sensazioni tattili possono essere riportate a sensazioni visive e via di seguito (posso vedere un oggetto ruvido al buio, ad esempio).

Dall'altra parte è l'interattività con l'esperienza ad essere virtualizzata.

Le relazioni a ciò che si ha davanti si dinamizzano dando luogo ad una moltiplicazione della loro funzione. La capacità di interagire con ciò che si ha davanti è moltiplicata e assume forme diverse a seconda di come si decida di attualizzarla, a quale percorso si intraprenda. In altri termini le possibilità di interazione sono virtuali: esse si attualizzano di volta in volta dando origine a percorsi esperienziali diversi.

Proviamo ora ad analizzare un tipo di realtà virtuale che sembra essere il più significativo: l'esperienza di cose fittizie tramite un nuovo medium. È questo il caso ad esempio dei computer games. Il medium cerca di riprodurre un'esperienza più vicina possibile a quella naturale inviando impulsi sensibili all'utente tramite opportune apparecchiature hardware: ci sarà uno stimolo visivo, uno tattile, uno uditivo ecc.

Chiaramente questi impulsi cercheranno di rendere l'esperienza immersiva: l'impulso visivo non sarà semplicemente quello dato da uno schermo, che lascerebbe all'utente la percezione di trovarsi davanti ad un computer, ma, ad esempio dato da un casco che dia la possibilità di una visione a 180 gradi: in questo modo l'utente avrà l'impressione di trovarsi proprio in quell'ambiente creato dal computer

Questa esperienza sensoriale è virtuale nel senso che ciò che l'utente percepisce in effetti c'è; lo stimolo c'è, esiste. Ma non è né nell'utente, né nel computer. Infatti la sua virtualità consiste nell'avere molteplici funzioni dalle quali poi deriva un'attualità nuova. Muovendomi nello spazio virtuale creato da un computer, in un videogame, ciò che vengo a percepire dipende dai miei movimenti e dal computer. I panorami che possono porsi davanti ai miei occhi sono i miei nel momento in cui intraprendo una determinata strada. I videogames, infatti, danno origine ad esperienze diverse ogni qual volta li si utilizzino: non sono un film che si ripete sempre uguale. Ma l'attualizzazione non è una delle alternative molteplici comprese dal virtuale; è qualcosa di nuovo che viene ad esistere solo nel momento in cui l'utente costruisca quel determinato percorso.

La virtualità è questo principio dinamico che rende l'esperienza qualcosa di aperto e molteplice.

Detto in altri termini: il videogames non è un insieme di panorami e situazioni alternative tra cui l'utente può scegliere. È una virtualità di creazione di situazioni.

Il computer determina questa virtualità proprio per il modo in cui gestisce i dati: riportando tutto a dei numeri (le sensazioni, gli stimoli sensoriali ecc.) fa sì che tutto sia utilizzabile in più modi: si tratta sempre di numeri. Questo implica la multimedialità e l'interattività.

La virtualizzazione operata dal computer mi sembra sia quella che esplica più evidentemente il meccanismo di moltiplicazione della funzione.

## 3.8 Conclusione

Cerchiamo di riassumere brevemente i risultati ottenuti in questo capitolo e di schematizzare la definizione operativa di virtuale a cui siamo giunti.

Virtuale è ciò che ha un principio di movimento ed ha le seguenti caratteristiche<sup>11</sup>:

1. È qualcosa che c'è, non deve attendere l'attualizzazione per esistere, non è qualcosa di astratto, è un'essere concreto.
2. Si colloca in un interstizio: non è nella cosa a cui dà origine – non dipende dall'attuale, non è virtuale *di* un attuale – né interno ad una qualche causa; è indipendente.
3. È qualcosa di dinamico e grazie alla sua dinamicità dà movimento.
4. Produce una moltiplicazione di funzione e cioè fa sì che la sua elementarità divenga molteplice, non sia riconducibile ad unità.
5. L'attuale che deriva dal virtuale non è un'unità scelta tra la molteplicità determinata dalla moltiplicazione di funzione: è qualcosa di nuovo che si concretizza solo nel momento in cui viene intrapresa una particolare strada a partire dalla virtualità.
6. Il virtuale resta anche dopo l'attualizzazione e rimane la forza che struttura e dinamizza l'attuale. In ogni caso il virtuale rimane sempre come qualcosa d'altro rispetto all'attuale.
7. La molteplicità prodotta dal virtuale non è sistematizzabile, proprio perché è altra rispetto all'attuale e dà origine ad un differenziarsi.

---

<sup>11</sup>A queste caratteristiche si potrebbe aggiungere una che renda conto della valenza etica del termine 'virtuale' in rapporto alla sua derivazione etimologica da *virtus*. Ma a questa valenza del termine dedicherò l'ultima parte di questo lavoro, e preferisco, dunque, non analizzarla qui.

## Capitolo 4

# Per una metaontologia del virtuale

### 4.1 Obiettivi

L'analisi della nozione di virtuale è stata resa necessaria e giustificata, in questo testo, in rapporto ad un preciso percorso teorico. Il virtuale è una categoria che da sola si impone all'attenzione di chiunque intenda affrontare le problematiche di cui tratta il presente lavoro; il virtuale è stato per questo identificato come una categoria per così dire latente nell'opera di Merleau-Ponty.

A questo punto si tratta di guardare indietro alle nozioni teoriche sviluppate nelle pagine precedenti di questo lavoro, e in particolare nella seconda e nella terza parte, rileggendole alla luce della definizione operativa di virtuale alla quale sono pervenuto.

Mi sembra infatti che solo grazie all'utilizzo di questo concetto si possano chiarire strutture teoriche come quelle di piano di riflessione, di attitudine o di funzione-corpo che hanno occupato gran parte del mio lavoro speculativo.

A ben vedere è proprio qualcosa di *virtuale* che lega queste differenti nozioni, si potrebbe dire che l'ambito metaontologico da me descritto è caratterizzato da una triplice virtualità: la virtualità dei piani di riflessione, la virtualità dell'attitudine e la virtualità della funzione-corpo. Il rapporto tra queste tre strutture è garantito dalla categoria di virtuale.

Sarebbe forse meglio, però, parlare di un'unica virtualità, proprio la virtualità del rapporto tra le tre strutture, la virtualità del loro intreccio, del loro reciproco determinarsi, del loro reciproco attualizzarsi. La funzione-corpo, abbiamo visto, collega valori del suo dominio con valori del suo codominio. In questo modo attualizza la virtualità del primo e del secondo. Ma allo

stesso tempo attualizza se stessa che è solo in quanto virtualità di questo collegamento.

In questo ultimo senso dovrà essere ripensata la funzione-corpo, e solo in questo modo si potrà comprendere la particolarità della sua struttura: il suo essere priva di memoria, il suo essere priva di se stessa; la funzione-corpo si costituisce come virtualità pura.

Ora, al fine di condurre a termine un'analisi attenta di queste strutture teoriche in relazione alla categoria di virtuale credo sia opportuno smembrare le qualità di quest'ultimo concetto secondo i punti in cui ho enumerato i caratteri della sua definizione alla fine del capitolo precedente.

In questo capitolo prenderò in analisi ogni singola caratteristica del virtuale mettendola in relazione con le strutture teoriche che essa caratterizza in ambito metaontologico. Il mio sarà dunque un lavoro introduttivo a quella che potremmo chiamare una *metaontologia del virtuale*.

## 4.2 Concretezza: attitudine e piani di riflessione

La prima delle caratteristiche del virtuale è ciò che ho definito concretezza: il virtuale c'è, non è qualcosa di non-esistente o di non-ancora-esistente. Il virtuale non ha bisogno di un'attualizzazione per venire all'esistenza. È già di per sé materiale, concreto. C'è appunto come virtualità, come principio di movimento: non vi sarebbe niente di più assurdo che dire che un principio non c'è.

Nel modo di questa concretezza e materialità della virtualità, bisogna intendere la concretezza e la materialità dei piani di riflessione e dell'attitudine. Ho avuto modo di sottolineare un'ambiguità di fondo di tale concretezza: da una parte sembrerebbe che piani di riflessione e attitudine potessero essere considerati indipendentemente; dall'altra si rende di volta in volta necessario considerarli nel loro intreccio, nel loro reciproco rimando.

L'attitudine è interstiziale sta in un non-luogo. Eppure in essa riposa la virtualità della collocazione. Nel collegamento effettuato dalla funzione-corpo tra attitudine e piano di riflessione quest'ultimo ne risulta collocato, incarnato. L'attitudine è la virtualità della concretezza del piano di riflessione. L'interstizio, il non-luogo ha in sé la virtualità della collocazione che si esplica in un collegamento.

D'altra parte anche i piani di riflessione esplicano una complementare virtualità: la concretezza dell'attitudine può attualizzarsi soltanto nel collegamento con un punto di un piano di riflessione; l'interstizialità si attualizza

nello spazio topologico del quale è interstizio. In altre parole la virtualità è proprio la categoria che rende conto dell'intrecciarsi tra dire e detto, tra interstizio e punto dello spazio topologico, tra metaontologia e ontologia.

Ritorniamo alla materialità e alla concretezza della virtualità. Ognuna delle due strutture, attitudine e piano di riflessione, può essere considerata separatamente ed ha in sé una sorta di autosufficienza; in quanto virtualità. D'altra parte questa stessa virtualità è un indicare fuori, verso l'altra struttura, un richiedere, domandare un legame, un intreccio. La concretezza di attitudine e piani di riflessione consiste proprio nel loro essere principio del loro stesso intreccio.

È evidente che in questo modo si risolve quell'ambiguità di fondo di cui ho avuto spesso modo di parlare nel corso di questo testo: quella derivante dal rapporto tra riflesso e irriflesso e in particolare quella del rapporto tra corpo e riflessione.

La domanda che ha assillato Merleau-Ponty nel corso del suo percorso teorico è stata proprio: come pensare un corpo riflesso e una riflessione corporea senza ricadere nell'idea di soggetto costituente? Ho cercato di considerare e definire il corpo come privo di riflessione e la riflessione come scissa, in qualche modo, dal corpo che la incarna. La categoria di virtuale consente di pensare questa apparente paradossalità.

Nella materialità dello spazio topologico in cui risiedono i piani di riflessione sono virtualità di collegamento con un interstizio che è collocazione. Questo collegamento si attualizza nell'operatività di una funzione-corpo.

Questa struttura ci permette di superare le obiezioni di Serres al concetto di collocazione: non siamo davanti ad una deterritorializzazione, la collocazione rimane la categoria fondamentale nella determinazione del corpo e il fatto che vi siano strutture che virtualizzano lo spazio non fa altro che accrescere la portata teorica del concetto di collocazione.

Infatti la collocazione non è il piazzarsi in un punto dello spazio cartesiano, individuato grazie a tre numeri. Collocazione è piuttosto un'interstizialità che ha in sé la virtualità di concretizzare un piano di riflessione al quale venga collegata da una funzione-corpo.

In questo senso la virtualità dello spazio deriva direttamente dalla collocazione: lo spazio non è mai dato, è qualcosa che si istituisce e si apre nel collegamento tra attitudine e piano di riflessione.

Collegando l'interstizio dell'attitudine con un punto dello spazio topologico di un piano di riflessione la funzione-corpo al contempo riceve passivamente uno spazio e lo apre, lo dischiude, infondo lo crea.

Quello che avviene quando la funzione-corpo si *trova* davanti ad un computer è proprio questo: l'interstizialità della collocazione ha una virtualità in grado di concretizzare un piano di riflessione; la funzione-corpo determina un

collegamento che fa sì che la virtualità si attualizzi dando origine a qualcosa di nuovo, in cui la virtualità può continuare il suo gioco.

Riassumendo ciò che concerne la prima caratteristica del virtuale: attitudine e piani di riflessione ci sono in quanto virtualità; in questo consiste la loro materialità. Non è necessaria l'attualizzazione affinché le due strutture esistano. D'altra parte la loro esistenza indica proprio il loro collegamento.

### 4.3 Diacronia, diatopia, diasomia, interstizio

La seconda caratteristica del virtuale è la sua interstizialità, il suo trovarsi in un 'fra'. Questa struttura di interstizialità è stata più volte evocata nel corso del mio lavoro: essa caratterizza il meta della metaontologia, caratterizza l'attitudine, caratterizza una temporalità diacronica e una spazialità diatopica, e infine caratterizza una diasomia dei corpi.

Si tratta ora di vedere in che modo la virtualità entri in gioco in questa interstizialità, tenendo conto che l'interstizio non è di per sé virtuale.

Ciò che rende il virtuale interstiziale, l'abbiamo visto, è la sua non appartenenza: il virtuale non è di ciò di cui è virtualità né di ciò che dà origine alla sua attualizzazione. Il virtuale non è nella causa né nell'effetto, si potrebbe dire. Il virtuale sta tra i due, in un non-luogo interstiziale. Da questa peculiare collocazione dipende proprio la sua stessa virtualità: la capacità cioè, di dare origine a qualcosa di nuovo che non sia contenuto né nel prima né nel dopo.

Il virtuale è in questo senso, una possibilità priva di se stessa perché non è possibilità *di* nulla nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo e cioè né di un prima né di un dopo.

Questo significa che il virtuale è la dinamicità dell'interstizio, la sua tensione, la sua capacità di movimento, ciò che caratterizza l'interstizio come aperto, instabile, mobile. E dunque un interstizio che non sta semplicemente fermo tra due punti, ma che determina la tensione stessa tra questi, la loro rottura e il loro collegamento.

Il virtuale, nella sua interstizialità, è l'irriducibile, ciò che non può essere bloccato, tematizzato, concettualizzato: esso è tensione pura, gancio e elastico, collegamento e allontanamento.

In questo senso possiamo ritrovare una virtualità in quasi tutte le strutture che abbiamo definito come interstiziali da vari punti di vista: quello temporale, quello spaziale e quello corporeo. Cercherò di descrivere brevemente come ciascuna di queste strutture si caratterizzi in quanto virtualità.

In primo luogo si è parlato di un'interstizialità temporale, quella che fa sì che non si possa più parlare di un tempo continuo e sistematizzabile. La



diacronia è proprio la rottura tra due istanti, un prima ed un dopo, che non possono essere considerati in continuità. Tra due istanti vi è sempre un interstizio che li separa e al contempo li collega, che fa sì che vi sia una differenza incolmabile tra il prima e il poi ma che fa sì anche che vi possa essere un collegamento tra i due.

Questa diacronia è quella dell'inizio inteso come fra-tempo ed è insieme quella del farsi del piano di riflessione, l'andamento temporale di una riflessione che non può essere considerata come unità in quanto frammentata nel tempo. È evidente il senso in cui questa struttura può essere detta virtuale: la virtualità è questo stare tra due istanti come principio di movimento, è l'inizio del movimento platonico, l'*exaiphnes* del passaggio dalla quiete al moto. La virtualità è questa capacità, questa forza di movimento che insieme unisce e separa gli istanti.

Questo implica che dire che il prima è virtualmente un dopo, non significa che *nel* prima è contenuto un ventaglio di alternative tra le quali se ne sceglie una che diviene il dopo *di* quel prima. Non significa neanche dire che c'era un dopo virtuale che poi per qualche ragione si è attualizzato. La virtualità non sta nel prima né nel dopo, si trova nel mezzo, sfugge ad entrambi e li determina in questa sua fuga. La virtualità sta nel non-tempo di un fra-tempo, utopico, interstiziale in quanto foro tra tempi.

Vi è poi un'interstizialità spaziale, quella che determina la discontinuità dello spazio topologico e la molteplicità irriducibile degli essere-molteplici: l'ho chiamata diatopia. La diatopia è il meta della metaontologia, è lo stare tra essere-molteplici senza tematizzarli, è il dire che sfugge al detto, è l'ontologia che sfugge ad ogni ontologia. L'interstizio dello spazio topologico è la sua dinamicità, il suo non essere tematizzabile. Stessa struttura della diacronia, dunque, ma in senso spaziale. Il non-luogo dello spazio topologico unisce e divide i piani di riflessione, dà senso senza determinare un'unicità di senso, senza appiattare la molteplicità su un'unità.

Questa interstizialità, questo non luogo dello spazio topologico, è lo spazio dell'attitudine intesa come scrittura, come lo scrivere della scrittura di cui ho parlato nella terza parte di questo lavoro. Ho mostrato come l'attitudine si trovi in questo interstizio diatopico come l'attitudine sia questa diatopia, questo tornare al meta della metaontologia, come un serpeggiare tra le ontologie senza cadere nell'una o nell'altra e senza riportarle ad unità.

Anche qui è evidente la virtualità di un tale interstizio: virtualità di collocazione dei piani di riflessione, virtualità di collegamento, virtualità ontologica.

Infine vi è un'interstizialità corporea, quella che determina la molteplicità dei corpi, la loro inassimilabilità. È quella che ho chiamato diasomia e

che determina il fatto che ogni funzione-corpo incarna in modo irripetibile il collegamento tra attitudine e piani di riflessione.

È la virtualità di un collegamento che non sta nella funzione-corpo né nel suo dominio o codominio. La virtualità intesa come spinta e capacità a determinare un andamento della funzione-corpo, un suo andamento particolare, ma che non è *suo*, bensì virtualmente suo.

La diasomia è lo stare tra un corpo e l'altro rompendo il collegamento tra i corpi e dall'altro lato dando spazio ad una qualche individuazione – per quanto esterna – del corpo. Rispetto a quest'ultima tematica il discorso si fa più complesso e rimanda ad un argomento a mio avviso fondamentale che sarà oggetto di ulteriore analisi nell'ultima parte del presente lavoro: quello del rapporto tra corpo e azione.

## 4.4 Movimento e differenziazione

Altra caratteristica del virtuale è di essere qualcosa di dinamico e di dare, per questo, movimento. Il virtuale è principio di movimento. Già dalle analisi precedenti è risultata questa dinamicità: il virtuale è l'interstizio nel quale avviene il passaggio da un prima ad un dopo. Il virtuale è una forza dinamica.

Questa caratteristica implica che il virtuale non può essere «bloccato», guardato dall'altro e messo in degli schemi, delimitato con precisi confini. Il virtuale sfugge alla conoscenza in senso classico, a quella conoscenza, cioè, quasi da autopsia che guarda ciò che resta immobile, o che lo immobilizza proprio per guardarlo. In questo sta la sua interstizialità, il suo trovarsi in un non-luogo: il virtuale è passaggio, movimento.

In questo senso va interpretata anche la dinamicità di strutture come i piani di riflessione, l'attitudine e la funzione corpo. Esse si fanno altro da sé, in un percorso di uscita da sé che non chiede e non presuppone un ritorno al punto di partenza. Ma vediamo più in dettaglio in che senso queste strutture sono caratterizzate dalla dinamicità tipica del virtuale.

I piani di riflessione, proprio in rapporto al loro farsi diacronico, non possono essere pensati come qualcosa di stabile e immobile: i punti dei piani di riflessione non possono essere considerati «concetti», perché il loro movimento lo impedisce. D'altra parte la relazione tra piano di riflessione e attitudine messa in atto dalla funzione-corpo fa sì che il senso del piano di riflessione si ricostituisca sempre nella relazione con l'attitudine, relazione dinamica ed in continuo movimento.

Lo stesso avviene per l'attitudine: essa è interstiziale e già per questo sfugge ad ogni tematizzazione. L'attitudine, nella sua scritturalità, è un dire fluido e aperto che non si lascia determinare in un detto. Il virtuale è proprio

ciò che riapre continuamente questa struttura. Questa continua riapertura, anche qui, viene messa in atto dalla relazione con i piani di riflessione, determinata dalla funzione-corpo.

Quello che risulta qui evidente è che il fulcro di questa virtualità, ciò in cui le diverse forze dinamiche vengono ad intrecciarsi, è la funzione-corpo. In essa avviene l'intreccio tra piano di riflessione e attitudine; la funzione-corpo è fatta della stessa virtualità di cui era fatta la carne merleau-pontyana.

Nel senso di una virtualità vanno interpretate tutte quelle strutture della funzione-corpo che ho analizzato nella terza parte di questo lavoro. La funzione-corpo è priva di memoria, priva di identità, non ha niente in suo possesso eppure attualizza l'intreccio tra piani di riflessione e attitudine in modo diasomico. Il rapporto tra la funzione-corpo e il suo futuro è virtuale perché la funzione-corpo è virtualità pura, ovvero tensione tra piano di riflessione e attitudine, esterna a entrambi ma che rende entrambi dinamici. La funzione-corpo è proprio il principio di movimento che è il virtuale.

Ora risulta però evidente che nell'assimilare la funzione-corpo ad una virtualità pura sto restringendo il significato di funzione-corpo a quelle funzioni a variabili: ai corpi viventi. Altrimenti non si parlerebbe più di virtualità, quanto di ventaglio di alternative. La pietra incarna un molteplice ventaglio di alternative: il suo andamento di funzione-corpo è quello di una funzione a costanti. Ma quando si parla di corpo vivente le alternative non stanno lì davanti: sono virtuali, sono esterne al cammino *del* corpo e diventano *sue* solo nel momento in cui vengono intraprese.

Avrò modo di tornare su questa tematica. Per ora basti il fatto che il virtuale è la fuga dalla cristallizzazione, dalla tematizzazione e dall'immobilità. Il virtuale è la dinamicità stessa di ciò che è dinamico. In questo senso, a mio avviso, andrà interpretato il movimento della funzione-corpo in cui questa virtualità si esplica come intreccio.

## 4.5 Molteplicità e moltiplicazione della funzione

Siamo giunti ora a dover analizzare in che modo il virtuale esplica, nelle strutture di piani di riflessione, attitudine e corpo, la sua caratteristica di moltiplicare la funzione.

Innanzitutto bisogna far notare come la molteplicità dell'essere all'interno dello spazio topologico è dovuta proprio alla struttura di diatopia che ho già mostrato essere collegata al virtuale in quanto interstizialità. Le strutture

di diasomia, diatopia e diacronia sono le fonti della molteplicità in quanto costituiscono la rottura irrecuperabile di qualsiasi unità continua.

Ma il virtuale innesca un altro meccanismo che porta ad una moltiplicazione di funzione; moltiplicazione che annienta la possibilità di un sistema che totalizzi le strutture che sto analizzando. È la virtualità della funzione-corpo in quanto collegamento a innescare questo meccanismo. Infatti ho avuto modo di notare che il senso di un punto di un piano di riflessione si dà solo nel momento in cui questo venga attualizzato nel collegamento con l'attitudine. Ma questo significa che un singolo punto del piano di riflessione ha un senso virtuale. Il suo senso viene moltiplicato nella sua funzione nella relazione virtuale che esso assume con l'attitudine. In altre parole la virtualità della funzione-corpo virtualizza i punti dello spazio topologico moltiplicando la loro funzione: un punto non può più essere considerato uno, ma esplica una molteplicità virtuale.

Questo meccanismo è tanto più interessante quanto più annulla la possibilità di pensare ad un punto di vista esterno d cui tutto si possa vedere e conoscere. La virtualità implica che la «conoscenza» – se ancora la si può chiamare così – sia limitata all'ambito di una singola attualizzazione e cioè di un singolo collegamento tra un punto del piano di riflessione e l'attitudine. Prima di questo collegamento vi è solo una molteplicità irriducibile e per questo inconoscibile nel senso tradizionale.

Vedremo che questo dato di fatto della non tematizzabilità del virtuale porta con sé delle forti implicazioni etiche; saranno oggetto di analisi nell'ultima parte di questo lavoro.

## 4.6 Funzione-corpo e attuale

Un punto delicato nella trattazione del concetto di virtuale è il rapporto che con esso ha l'attuale. Ho mostrato come sia caratteristica del virtuale il non dipendere dalla sua attualizzazione. Il virtuale c'è anche senza alcuna attualizzazione proprio perché è semmai l'attuale che dipende da esso.

D'altra parte, però, anche la dipendenza dell'attuale dal virtuale è del tutto particolare. Infatti, per quanto il virtuale possa essere considerato in qualche modo principio dell'attuale e quest'ultimo determinato dal primo, l'attuale è assolutamente altro rispetto al virtuale: non è, come ho più volte ripetuto, una semplice scelta tra le alternative offerte dalla molteplicità del virtuale, è creazione di qualcosa di nuovo.

Grazie a questa complessa struttura si può interpretare l'ambiguità apparente del rapporto tra virtuale e attuale in riferimento all'attualizzazione di piani di riflessione e attitudine che ha luogo grazie alla funzione-corpo. Vi è

infatti al contempo un'indipendenza di queste strutture – di cui ho già avuto modo di parlare – e una necessità di attualizzazione e cioè dell'intreccio di esse.

La funzione-corpo attualizza, di volta in volta, un punto del piano di riflessione mettendolo in collegamento con l'attitudine. Questa attualizzazione non è qualcosa che c'era prima e che cambia soltanto modo di esistenza passando dall'attuale al virtuale. È piuttosto qualcosa di nuovo che nasce grazie alla dinamicità del virtuale che le sta dietro.

Ciò che avviene nel momento della scrittura che si fa segno del piano di riflessione è la nascita di qualcosa di altro rispetto a ciò che virtualmente era l'attitudine e virtualmente era il piano di riflessione.

Ed in questo senso da una parte piano di riflessione e attitudine rimangono indipendenti, nella loro alterità rispetto all'attualizzazione che ne dà la funzione-corpo; dall'altra quella attualizzazione diventa necessaria, perché con essa nasce qualcosa di nuovo che non era *contenuto* nella sua virtualità.

Da questo deriva una sorta di necessità dell'attualizzazione al fine della creazione del senso. I piani di riflessione acquisiscono un senso, o meglio si attualizzano in quanto senso, solo nel momento del collegamento con l'attitudine. Prima il senso è virtuale. Ciò non significa che è prima non c'è senso, ma che prima c'è altro, c'è senso molteplice e sfuggente che diventa senso attuale grazie alla funzione-corpo.

È quello che si intende quando si dice, con Levinas, ad esempio, ma sulla stessa scia si può collocare anche Merleau-Ponty, che il discorso non è un doppio del pensiero, ma che il discorso stupisce colui che lo dice perché è qualcosa di nuovo. Il momento del collegamento tra piano di riflessione e attitudine che avviene nella funzione-corpo dà origine a qualcosa di nuovo: l'atto è altro rispetto alla virtualità che lo determina.

Si comprende in questo modo il senso di un corpo privo del suo futuro, che si fa altro di volta in volta, che dà origine a strade nuove che non sono le sue e che nello stesso tempo sono da lui aperte. Si comprende così quel gioco apparentemente ambiguo tra attività e passività della funzione-corpo. Il corpo è attivo ma in quanto virtualità di un intreccio: finisce dunque per essere determinato dalle componenti dell'intreccio seppure dando origine, a partire da esse, a qualcosa di nuovo. È così che ha luogo l'azione, come atto nuovo eppure determinato nella sua virtualità.

## 4.7 Funzione-corpo e virtuale

Il virtuale non scompare nel passaggio all'atto, proprio perché quest'ultimo è altro rispetto al primo. Il virtuale si mantiene nella sua dinamicità.

tà. In altre parole non si può pensare che l'attualizzazione sia ciò che il virtuale «diventa». Questo significa che il virtuale resta operativo dopo e nell'attualizzazione.

La funzione-corpo resta virtualità dopo ogni singola attualizzazione ed è per questo che essa è in continuo movimento. La virtualità si ripropone ogni volta. Altrimenti si potrebbe pensare ad una funzione che esprime un unico collegamento: una funzione che ha una sola *possibilità* da realizzare, in quel senso deteriore di possibile che abbiamo trovato ad esempio in Lévy.

Il virtuale è eccedenza e non si esaurisce nell'attualizzazione. Si potrebbe dire persino che l'attuale originato dalla funzione-corpo è esso stesso virtuale perché esso esiste solo come tensione tra piano di riflessione e attitudine. O, per meglio dire, la funzione-corpo rimane virtuale nonostante il suo dare origine ad un'attualità. Questo significa che la dimensione dinamica non è mai riportabile alla staticità del concetto, neppure dopo l'attualizzazione.

Ogni strategia tematizzante, che cerchi di guardare alla funzione-corpo come a qualcosa di statico e individuabile, è destinata a fallire o ad essere una violenza: sarebbe considerare il virtuale esaurito in un'attualizzazione, il che sarebbe contrario alla definizione stessa di virtuale.

La pagina di internet, che si apre dopo che abbiamo fatto un *clic* su un *link* che ci collegava ad essa, rimane ipertestuale, e non può essere considerata come una pagina di un libro di carta. E se la stampiamo la stiamo trasformando in qualcosa d'altro.

## 4.8 Metaontologia e sistema

L'ultima caratteristica del virtuale è stata già più volte menzionata in queste pagine: la molteplicità originata dal virtuale non è sistematizzabile, per la sua dinamicità e per il fatto che non si esaurisce nell'attuale.

È questa la chiave di lettura che rende possibile una metaontologia. Se il rischio della metaontologia è quello di divenire un supersistema, ovvero una superontologia che guardi dall'alto ed inglobi tutte le ontologie riducendo ad unità la molteplicità degli essere-molteplici, la virtualità fa sfuggire la metaontologia a questo rischio.

La metaontologia è l'interstizio tra le ontologie, non-luogo dello spazio topologico dove la virtualità fa serpeggiare uno scrivere che sfugge allo scritto. La metaontologia, lungi dall'essere sistematizzazione delle ontologie è il farsi stesso di un'ontologia, lo scriversi di un essere-molteplice, la dinamicità di una teoria che si muove negli interstizi sfiorandoli ma mai tematizzandoli, sempre rimaneno tra di essi.

La metaontologia nella sua molteplicità può attualizzarsi in un'ontologia,

può attualizzarsi in un piano di riflessione. Ma la sua virtualità rimane tale: qualsiasi attualizzazione non riduce la metaontologia ad ontologia, crea solo una nuova ontologia.

La molteplicità virtuale della teoria rimane interstiziale e richiede sempre di essere percorsa, di prodursi nell'andamento di una funzione-corpo. È ciò che avviene nel fra-tempo in cui questa scrittura è uno scrivere – ma forse anche quando, congedata, resta nella sua virtualità di cosa da leggere: la virtualità si riproduce continuamente.

## 4.9 Prometeo: l'uomo virtuale

La virtualità che abbiamo ritrovato nelle strutture di piano di riflessione e di attitudine trova la sua massima espressione nella funzione-corpo che si dimostra virtualità pura. In particolare, ho mostrato, è la funzione-corpo a variabili a godere di questa proprietà.

Una virtualità pura è qualcosa che non può essere definito in nulla se non nella sua dimensione dinamica. È proprio di questo tipo la definizione che ho dato della funzione-corpo, priva di principio di individuazione, priva di identità, dinamica e in continuo movimento.

La funzione-corpo, in quanto virtualità pura, non accetta alcuna determinazione. Nessuna 'natura' del corpo, quindi. Il corpo non ha una natura, non ha degli attributi stabili su cui si possa far riferimento. Qualsiasi attributo è virtuale, è dunque esterno al corpo, sta nell'interstizialità del collegamento tra piano di riflessione e attitudine.

Come non pensare all'idea di uomo che deriva dal mito di Prometeo? La natura dell'uomo sarebbe il fuoco, lo strumento esterno. L'uomo non ha artigli, non ha zampe agili e veloci: ma può costruire strumenti che lo dotino di queste qualità. L'uomo è virtualità. Una definizione di uomo – se non in rapporto al suo essere virtualità – risulta assurda.

In questo senso prometeico l'uomo è la funzione-corpo come virtualità pura.<sup>1</sup> Lo sfuggire ad ogni tipo di determinazione, ad ogni tipo di tematizzazione, ad ogni tentativo di individuazione di una natura, si può leggere

---

<sup>1</sup>Non è mio interesse qui portare avanti una vera e propria distinzione tra uomo e animale. Mi basta aver definito la funzione-corpo in modo tale che in essa si possa distinguere tra corpo vivente e corpo inanimato. Il fatto che l'idea prometeica di uomo ben si adatti alla mia nozione di funzione-corpo non significa che gli animali non possano rientrare nello stesso tipo di categoria. Un'analisi approfondita di questa tematica richiederebbe, evidentemente, un lavoro a sé. Quello che mi interessa qui è soprattutto mostrare in che senso l'uomo sia la funzione-corpo; non intendo dimostrare – né d'altro canto ne ho la convinzione – che la funzione-corpo sia solo l'uomo. Da qui in poi parlerò di uomo intendendo la funzione-corpo senza per questo voler ridurre la seconda al primo.

nelle parole di quello che è stato considerato l'Uomo per eccellenza: Ulisse che dichiara di essere nessuno.

ὄυτις ἐμοὶ δ'ὄνομα· ὄυτιν δὲ με κικλήσκουσι

μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἐτάριοι

Il nome è nessuno, la definizione salta, la concettualizzazione non regge. La funzione-corpo è virtualità pura e si esplica nel suo andamento, nel suo essere collegamento. La sua natura, il suo nome, sta fuori, altrove, in ciò che essa è virtualmente.

Questa idea apre a profonde implicazioni in senso etico. Si tratta di intraprendere un'analisi di che cosa sia l'azione alla luce della virtualità della funzione-corpo e, successivamente, di analizzare in che modo si possa fondare su questa idea un qualche orientamento etico. Sarà questo il compito della parte conclusiva di questo lavoro.



## Parte V

# Per un'etica metaontologica

# Capitolo 1

## Azione e in-decisione

### 1.1 Ciò che è deciso e ciò che è indeciso

La filosofia è attraversata da un pregiudizio: quello della centralità dell'uomo. Per quanto si possa cercare di superare questa idea, di contraddirla, di sostituirla, di abbandonare l'antropocentrismo filosofico, esso permane, si ripropone in forme diverse. Per quanto si possa costruire una filosofia che non giustifica, o non propaga una centralità dell'uomo, il discorso sull'umano assume sempre proporzioni maggioritarie nella speculazione filosofica: l'uomo si impone come interesse prioritario.

Ho cercato, nel corso di questo lavoro, di non stabilire una priorità filosofica dell'uomo: l'ho fatto parlando di una funzione-corpo che caratterizza tanto l'umano quanto il corpo vivente in senso più generale. Non intendo abbandonare questa impostazione. Intendo anzi mantenerla considerando l'uomo una funzione-corpo, esattamente così come l'ho descritta, e cioè come definibile soltanto in quanto virtualità pura.

In questo modo non sostengo in nessun modo una qualche priorità teorica dell'uomo rispetto a tutte le altre funzioni-corpo. Ma questa priorità si autoimpone nel momento in cui è la domanda etica a proporsi. Domanda etica che sorge inizialmente da un sentimento di appartenenza ad un genere, sentimento che può sì essere decostruito, ma che si impone come punto di partenza per qualsiasi riflessione etica. La domanda etica sembra essere domanda dell'uomo per l'uomo.

Che cosa ne è dell'etica nel momento in cui ci dichiariamo privi di qualsiasi definizione di 'uomo'? Che etica si può desumere dalla nozione di funzione-corpo? Ma soprattutto, che cos'è l'etica?

La domanda etica si apre nel momento in cui si abbia a che fare con l'azione. Ma questo non è sufficiente: la domanda etica si apre nel momento

in cui l'azione non risulti del tutto determinata. Questo sarà il luogo comune da cui partirà la mia analisi e la mia proposta di quest'ultima parte; proposta che resterà in forma di abbozzo, una conclusione al lavoro che ho portato avanti fino a qui e quindi più l'apertura di nuovi problemi che la risoluzione di vecchi.

L'etica, dunque, ha a che fare con ciò che resta di indeciso nella decisione di un'azione. L'etica si occupa di ciò che, nell'azione, è attività di quello che sembrerebbe essere in primo luogo passivo: la funzione-corpo. Portare avanti una riflessione etica significa andare a vedere che cosa avviene in quell'istante in cui si realizza il gioco tra attività e passività della funzione-corpo, in quell'istante in cui scaturisce un'attualizzazione di virtualità molteplici.

In quell'istante, l'ho accennato più volte, vi è un'interazione di qualcosa di determinato e determinante con qualcosa di fluido, di aperto, di indeterminabile: in quell'istante si ha l'attività massima del virtuale. E già questa affermazione sembrerebbe paradossale.

Ma andiamo avanti. L'etica è dunque – o almeno qui verrà considerata come tale – analisi di un istante, studio, o discorso, o scrittura, o meglio dire, sull'indeciso di un'azione. L'etica è un dire sull'*exaiphnes* del passaggio da quiete a moto.

In questo senso tutto il presente lavoro potrebbe essere considerato un lavoro di etica, e forse quest'ultima parte potrebbe essere considerata il coronamento di questo lavoro.

Ma in che senso l'etica è dire? Che cosa ne è del carattere descrittivo o prescrittivo che l'etica ha assunto nel corso dei secoli? I due vengono in qualche modo fusi acquisendo caratteristiche diverse: l'etica è un dire in quanto dice in modo diverso, in modo nuovo. L'etica è scrittura risemantizzante, creatrice di interstizi nuovi e dinamici. In questo senso il discorso etico diventa qualcosa che non si limita a descrivere l'azione e a prescrivere comportamenti, ma che dischiude l'eticità stessa dell'azione dicendola in modo nuovo, in modo dinamico. L'eticità dell'etica è il suo dire, ed essa con il suo dire sostituisce ed abbandona la prescrittività.

In altre parole l'etica non si pone la domanda: come devo agire? Essa crea, invece, nuovi modi di agire riportando la fissità del detto alla mobilità del dire. L'etica crea quell'indecisione di cui si occupa, l'etica apre a se stessa, e si autoriproduce.

Ciò che è deciso nell'azione non lascia spazio all'etica, e allora il discorso etico crea indecisione, crea quel margine in cui può essa stessa trovare collocazione, dice quello spazio in cui solo si può collocare il dire. In questo senso discorso etico ed eticità si corrispondono, sono la stessa cosa.

Ho esposto così, in poche righe, la tesi che sarà compito di questi due ultimi capitoli argomentare. Ora, dunque, si tratta di tornare indietro e di

andare a ridefinire tutti gli elementi su cui questa tesi poggia; primo fra tutti l'idea di azione.

## 1.2 Una metafora dell'azione

Il compito di queste pagine sarà di avvicinarsi il più possibile a quell'istante inafferrabile e fatuo in cui avviene quell'apparente miracolo del passaggio dalla quiete al moto. Sarà un avvicinarsi differenziale, dato che quell'esatto punto non può essere considerato di per sé – come anche la matematica ci insegna.

Per avvicinarsi dovremo guardare attentamente, ed analizzare, il prima e il dopo – che poi rivelano avere una struttura analoga. Si dovrà innanzitutto cercare di immaginare quella situazione di quiete da cui tutto parte, poi il movimento che ad essa segue, e poi cercare di vedere che cosa avviene alla fine, al massimo limite dell'una e al primissimo inizio dell'altro.

A ben vedere la struttura del prima e del dopo di cui sto parlando è molto simile, almeno per ciò che interessa qui. Infatti, come ho già avuto modo di sottolineare, non vi è quiete se non relativa, ogni stato è caratterizzato dal movimento, e più che di passaggio dalla quiete al moto si dovrebbe parlare di passaggio da un tipo di movimento ad un altro.

La situazione di quiete iniziale è dunque fittizia, o meglio, si può definire di quiete solo in quanto è presa come punto di riferimento. Da notare che il riferimento non è il punto di inizio: l'inizio è proprio il passaggio dal primo stato al secondo, evidentemente; se si parla di azione, l'inizio dell'azione non è la quiete, ma il passaggio da quiete a moto.

Quindi: stabiliamo arbitrariamente uno stato da prendere come punto di riferimento; questo stato sarà considerato come uno stato di quiete, immobile. Immaginiamo qualcuno, chiamiamolo X, che sta immobile in un determinato punto. Immaginiamo che intorno a lui ci sia il buio. Immaginiamo che X ad un certo momento inizi a muoversi in una certa direzione. In quell'esatto momento vedremo X muoversi nel buio, in una certa direzione. Continuiamo a vedere solo X, ma, rispetto al suo stato di quiete iniziale, vediamo che si sta muovendo. Ha preso *una* strada. O forse meglio: ha creato una strada? È chiaro che qui è in gioco la struttura del virtuale: quella strada era virtualmente di X.

Ora, quello che ci interessa è che cosa è avvenuto in quell'istante in cui X ha iniziato a muoversi. Ha *deciso* di muoversi? Che cosa significa questa decisione?

Cerchiamo di avvicinarsi a quell'istante. Per farlo ricorriamo ad una metafora dell'azione: la navigazione ipertestuale. Tale metafora non rende

conto perfettamente delle varie strutture che entrano in gioco nel momento dell'azione, ma aiuta ad avvicinarsi all'istante dell'azione; è in questo senso che deve essere presa in considerazione.

Immaginiamo una pagina di internet. Ferma davanti ai nostri occhi. Essa conterrà del testo visualizzato in un certo modo dal nostro *Browser*, conterrà delle immagini disposte e dimensionate compatibilmente con lo schermo del nostro computer e con le sue caratteristiche tecniche (nonché con le impostazioni che abbiamo selezionato, di luminosità, colori, contrasto ecc.), conterrà vari altri oggetti (script, caselle di testo ecc.), conterrà infine dei *links* e un indirizzario dove possiamo scrivere l'indirizzo di un'altra pagina di internet.

Questa pagina sarà quindi ferma davanti a noi e sarà, al contempo collegata ad altre pagine, in questo consiste la sua virtualità. Il collegamento, infatti, è come quel buio che circonda X, o meglio, è collegamento a questo buio. Il collegamento non sta, in realtà, né nella pagina né fuori di essa. Il collegamento è il limite tra X e il buio che lo circonda, tra la pagina internet e il resto della rete. Il collegamento è la virtualità della pagina proprio perché sta tra la pagina e il suo esterno: la virtualità sta tra il prima e il dopo.

D'altra parte il collegamento è, in qualche modo, *sulla* pagina in questione. Possiamo dunque avvicinarci, per vedere che cosa c'è in questo 'fra', in questo punto sfuggente.

L'interesse del collegamento non è evidentemente in ciò che esso è sulla pagina. Esso può essere testo, può essere un'immagine, può essere la casella per scrivere gli indirizzi. Ovviamente, chi guardasse al collegamento come oggetto sulla pagina sarebbe come chi guarda il dito che indica.

Il collegamento è qualcosa che sta fuori dalla pagina. Ma non sta neppure in qualche altro luogo, non sta, evidentemente, nella pagina a cui collega. Il collegamento è proprio l'interstizio che stiamo cercando, è proprio in quel punto che avviene il miracolo fatuo che cerchiamo di analizzare. Per capire che cosa avviene nell'istante in cui X inizia a muoversi bisogna guardare all'interstizio che collega lui al buio circostante. Buio, sì, perché da una pagina internet non vedo le altre. Non mi stanno davanti come delle alternative. Eppure ci sono, virtualmente, nella loro concreta virtualità.

Avviciniamoci al collegamento, sempre di più, fino a fare *clic* su di esso. Ecco l'istante in cui avviene tutto, l'istante, il fra-tempo, del *clic*. Esattamente in quell'istante il collegamento diventa nostro, quell'istante è il passaggio dal prima al dopo, il passaggio dalla quiete al moto. Compare un'altra pagina internet.

In quel clic si è giocata l'azione, in quel clic si è aperta una strada che è *nostra* solo nel momento in cui la intraprendiamo, perché prima è fuori di noi, è virtuale. La seconda pagina internet che ci appare è 'successiva' alla

prima, solo nel momento in cui si sia effettuato quel *clic*. Prima di quel clic è solo collegata virtualmente. Non è, prima di quel clic, *della* prima pagina.

E così X non ha davanti a sé delle direzioni alternative: intorno a lui è buio. Eppure le direzioni ci sono, sono qualcosa di concreto. Ma diventano le *sue*, solo nel momento in cui X inizi ad intraprenderle. Quella sarà allora la direzione, la strada, *di* X.

Il rapporto tra quiete e moto, l'azione, è virtuale: non è quindi, una possibilità. Solo così si dischiude una dimensione etica, solo così vi è spazio per un'indecisione. La possibilità, infatti, sarebbe quella dell'incrocio di strade, tutte visibili, tutte possibilità *di* X, tutte predeterminate. L'azione non avrebbe più alcun carattere di indecisione, e X non agirebbe affatto. D'altra parte, se intorno a X non ci fosse niente, dovremmo pensare ad una decisionalità troppo forte, una decisione come creazione. Fondata su cosa? Solo su se stessa. La decisione sarebbe un abisso nichilista.

### 1.3 Azione e spostamento

Si tratta ora di uscire dalla metafora e di analizzare l'azione direttamente. È chiaro che la protagonista, per così dire, dell'azione è la funzione-corpo. Ma che cos'è l'azione esattamente? Che cos'è concretamente l'agire della funzione-corpo?

L'azione sarà, senz'altro, un passaggio: il passaggio da uno stato di virtualità all'attualizzazione. La funzione-corpo genera attualità a partire dal suo essere virtualità pura. Anche qui abbiamo due stati, un prima e un dopo. In entrambi la funzione-corpo è in movimento, ma scegliamo il primo stato come riferimento, come stato di quiete. Che cosa avviene nel momento dell'azione?

Bisogna innanzitutto tornare a sottolineare che la natura del 'movimento' di cui si parla in riferimento alla funzione-corpo, non è figurata. Il movimento è qualcosa di molto concreto, avviene nello spazio topologico; la funzione-corpo si muove così come normalmente si intende che un corpo si muove nello spazio. Certamente il movimento della funzione-corpo si intreccia con la spazialità topologica in quel chiasma di apertura e determinazione di cui ho più volte parlato. Lo spazio topologico non è lo spazio cartesiano, non è qualcosa di dato in cui la funzione-corpo è semplicemente inserita.

Lo spazio topologico si dischiude nel momento stesso in cui la funzione-corpo vi si muove, ma d'altra parte la funzione-corpo si muove *nello* spazio topologico che in qualche modo determina il suo movimento. Ma questa complessità non deve far pensare che il movimento di cui si sta parlando sia figurato o metaforico.

Quello che ho appena descritto è il movimento di cui abbiamo quotidianamente esperienza, anche il movimento di un'auto su una strada.

La funzione-corpo è in movimento, è sempre in movimento dato che per definizione essa è dinamicità. Quello che avviene nel momento dell'azione è, dunque un cambiamento di movimento che, se prendiamo il primo stato come riferimento, può essere definito come passaggio dalla quiete al moto.

Per usare il termine che mi sembra meglio rendere conto di questa struttura: nel momento dell'azione avviene un «dislocamento», un cambiamento di luogo. La funzione-corpo viene a mettere in relazione valori diversi, attualizza qualcos'altro, qualcosa di nuovo.

Il dislocamento implica il fatto che la funzione-corpo assuma valori nuovi. E l'assumere valori nuovi significa cambiare luogo, spostarsi nello spazio topologico.

È importante sottolineare che il dislocamento è una caratteristica dell'attitudine, ovvero è legato ad un cambiamento dei valori della collocazione. Assumendo valori di collocazione diversi, cambiando attitudine, la funzione-corpo dà origine ad un dislocamento.

I termini in gioco nel dislocamento sono molteplici: vi sono in gioco i punti del piano di riflessione, l'attitudine e infine la virtualità della funzione-corpo. Si tratta di comprendere, se vogliamo aprire un discorso etico, che ruolo abbia questa virtualità.

## 1.4 Il dischiudersi della scelta

Se il dislocamento fosse soltanto il frutto dell'attitudine non vi sarebbe niente di etico in esso. L'azione sarebbe derivabile dalla dinamicità dell'attitudine e la funzione-corpo non avrebbe nessun ruolo. In altre parole: il *clic* sarebbe automatico, determinato.

A ben vedere, se fosse così, non vi sarebbe alcuna virtualità, bensì un'unica strada che aspetta di essere percorsa. Saremmo davanti ad un qualcosa di simile alla possibilità che deve realizzarsi.

Un caso simile a questo è quello delle funzioni-corpo a costanti: il dislocamento – o forse è meglio parlare semplicemente di movimento – dipende esclusivamente dall'attitudine. La funzione-corpo a costanti – la pietra – collega dei punti determinati del piano di riflessione a dei punti determinati dell'attitudine; il movimento dipende dall'attitudine che, variando, può anche determinare una variazione dei valori del dominio. Ma si parla sempre di quegli stessi valori. L'attitudine infatti è un insieme di valori; la sua virtualità sta soltanto nel suo essere collegata al piano di riflessione: ma questo

collegamento dipende dalla funzione-corpo e se essa è totalmente determinata nel suo andamento, non vi è niente di variabile.

D'altra parte potremmo pensare ad un dislocamento del tutto dovuto alla dinamicità del piano di riflessione. In questo caso la funzione-corpo sarebbe un burattino – non una pietra, si badi bene. Sarebbe come un personaggio di un videogioco, in tutto determinato dal software che lo definisce. Anche qui la sua virtualità sarebbe assolutamente distrutta.

Il dislocamento, per le funzioni-corpo a variabili, non è del tutto determinato dall'attitudine, sebbene essa sia il movimento stesso, ne proponga i valori, né dal piano di riflessione, sebbene questo lo guidi, lo indirizzi e dischiuda il suo senso, il suo significato.

Il dislocamento scatta nel momento in cui vi sia una virtualità interstiziale della funzione-corpo che faccia iniziare il collegamento tra attitudine e piano di riflessione. E questa virtualità, seppure nella sua idefinibilità, è peculiare, diasomicamente, di una singola funzione-corpo.

In questa virtualità si apre l'orizzonte di un'indeterminazione che dischiude a qualcosa di simile a ciò che si chiama comunemente 'scelta'. Ecco che si presenta l'ambito etico. Proprio in quel punto interstiziale dove si ferma la determinazione dell'attitudine e inizia quella del piano di riflessione. Nello scarto tra dominio e codominio si inserisce la virtualità della funzione. È di questo scarto che si deve parlare, di quella indeterminazione che apre alla scelta.

## 1.5 Determinazione e indeterminazione

Portiamo avanti questa analisi alla ricerca di ciò che resta indeterminato nell'azione, di ciò che resta alla virtualità della funzione-corpo.

Il *clac*, l'istante, l'interstizio del passaggio dalla quiete al moto, quell'inafferrabile punto, non definibile se non differenzialmente, non tematizzabile: questo resta alla virtualità della funzione-corpo. Meglio: questo è la virtualità stessa della funzione-corpo. Lì si gioca l'etica. In questo senso la funzione-corpo è l'etica stessa, ovvero nello stesso spazio interstiziale troviamo la funzione-corpo e il discorso etico.

Resta da analizzare che cosa avviene subito dopo il *clac*. Quel momento è il momento dell'attualizzazione. Ma dopo? Tutto diventa determinato?

La funzione-corpo ha intrapreso una strada, che nel momento stesso in cui viene intrapresa diventa, in senso tutto particolare *sua*. Si potrebbe pensare che a questo punto non resti che un percorso. Ma questo sarebbe la fine dell'etica. E la fine della virtualità della funzione-corpo.

Ho mostrato infatti che la caratteristica del virtuale è di rimanere tale



dopo l'attualizzazione. Cercherò ora di analizzare che senso ciò assuma in ambito etico.

Pensare che dopo il *clic* tutto è determinato, e cioè la virtualità si è attualizzata e, in un certo senso, tutto è compiuto, implica dare un peso tragico alla scelta. L'attimo interstiziale del passaggio dalla quiete al moto sarebbe uguale ad una *creatio ex nihilo*. È una posizione analoga quella schellingiana: la scelta si fonda sul nulla e determina assolutamente.

Ma questo significherebbe dimenticare che la scelta nasce da una interstizialità di indeterminazione, e non dall'indeterminazione assoluta – della quale peraltro avrebbe poco senso parlare.

Una scelta assoluta, fondata sull'assoluto indeterminato creerebbe due conseguenze opposte e complementari. In primo luogo una potenza assoluta della funzione-corpo che, svincolata da qualsiasi legame, creerebbe il mondo a suo piacimento. In questo modo saremmo proiettati verso una soggettività solipsistica e nichilista.

In secondo luogo il fatto di poggiare sull'indeterminazione assoluta implicherebbe un'indifferenza assoluta della scelta. Alla fine la funzione-corpo non avrebbe nessun margine di scelta, proprio perché sarebbe scelta indeterminata, non avrebbe alcun riferimento. Il buio che circonda la funzione-corpo corrisponderebbe ad un vuoto assoluto.

Bisogna dunque abbandonare questa idea di onnideterminazione della scelta: in altre parole, dopo la scelta resta l'indeterminazione. Dopo l'attualizzazione resta la virtualità.

Questa struttura mi porta a ritornare su un termine che ho già avuto modo di introdurre e che, credo, deve sostituire quello di scelta: il termine 'indecisione'. La decisione, sinonimo o quasi di scelta,<sup>1</sup> è proprio quel taglio tra il prima e il dopo che implica una determinazione quasi assoluta. Dopo la decisione, dopo il taglio, non si torna indietro, la strada è determinata in modo assoluto. Dopo la decisione, ci ritornerò, non vi è alcuna responsabilità: tutto è compiuto.

La situazione della funzione-corpo, proprio per la sua virtualità pura, invece, è quella dell'in-decisione. L'indecisione è quella situazione in cui resta ancora qualcosa di indeterminato, resta ancora qualcosa da scegliere, resta ancora un margine, un interstizio. E dopo l'indecisione non può che esserci altra indecisione.

Si badi bene: l'indecisione non è indeterminatezza assoluta. È margine tra ciò che è determinato e ciò che, ancora, non lo è. Tra ciò che è deciso

---

<sup>1</sup>Tratto qui i due termini come sinonimi anche se in realtà vi è una differenza fondamentale: la decisione è taglio assoluto con il passato mentre la scelta è attualizzazione di una delle alternative disponibili. Ma tralascio qui questa differenza semantica, non utile al fine del mio discorso.

e ciò che non lo è. È quindi un margine di movimento, lo spazio che divide l'attività dalla passività.

## 1.6 L'azione dell'attore

Mi sembra ora proficuo tornare all'analisi dell'azione in riferimento al suo significato teatrale. Ritengo infatti che l'azione dell'attore possa essere considerata una metafora chiara e calzante dell'azione in generale.<sup>2</sup>

Gli attori, così parrebbe, tutto fanno fuorché agire, almeno nel senso abituale che si dà al termine 'agire'. Non si beve, in scena, non si corre, non si mangia, non si muore. Eppure vi è un'azione dell'attore, anzi, sembrerebbe che l'azione sia ciò che più dovrebbe riguardare, appunto, l'attore.

Ritorniamo alle azioni della Berma: vi è, dicevamo, un visibile e un invisibile che le struttura; Berma e Fedra. In scena è Fedra, le azioni sono le azioni di Fedra, e, d'altra parte, tali azioni, invisibili, sono visibili solo in quanto è la Berma a compierle. In che modo possiamo interpretare questa situazione alla luce delle categorie di attitudine, piani di riflessione e funzione-corpo?

Si può interpretare il corpo che si muove in scena come la funzione-corpo, la Berma come l'attitudine e Fedra come il piano di riflessione. In questo modo abbiamo un esempio di quella che è sempre la situazione delle funzioni-corpo, di collegamento tra un dominio e un codominio.

La funzione-corpo in scena sembrerebbe del tutto determinata dal piano di riflessione: in scena ci deve essere Fedra, le battute sono scritte, gli spostamenti determinati.

Ma l'incarnazione di Fedra avviene in riferimento alla Berma: il corpo rimanda ogni punto del piano di riflessione ad uno dell'attitudine ed è così che avviene l'attualizzazione del virtuale. Nella funzione-corpo si collegano il visibile della Berma e l'invisibile di Fedra, per continuare ad utilizzare i termini merleau-pontyani.

È proprio nel farsi di questo collegamento che resta qualcosa di indeterminato, qualcosa che apre ad una indecisione. E questo proprio in ciò che non è azione: in ciò che non è bere, che non è correre, che non è mangiare e che non è morire. Ma è il collegamento tra il bere di Fedra e la collocazione di Berma, tra il correre di Fedra e la scrittura-Berma. In questo collegamento di inazione, si apre lo spazio per un'indecisione che è tutta la virtualità della funzione-corpo.

---

<sup>2</sup>Rimando ancora per un approfondimento di questa tematica al testo di Guénoun, *Actions et acteurs*, cit., a cui sono debitore per questa analisi.

## Capitolo 2

# Umanismo dell'uomo virtuale

### 2.1 Virtuale e cristallizzazione

L'etica è un dire che ricerca l'indecisione. È in altri termini un discorso che ricerca la virtualità stessa del virtuale, la sua dinamicità.

Ma perché un discorso etico? Quale ne è la necessità? Il virtuale può venir cristallizzato, può essere ridotto a qualcosa di statico, può essere tradito.

Il dire può divenire un detto e non essere più riportato alla sua dinamicità di dire, l'azione può determinare e non ritrovare più la sua indeterminatezza, il virtuale può venir ingabbiato in una definizione che lo riduca ad un'attualizzazione. In questo modo, per questa strada, si annulla il margine di indecisione, tutto diviene deciso.

Cristallizzare il virtuale significa bloccare la diacronia del tempo e pensarlo sincronico, annullare l'interstizialità dello spazio topologico riducendone la molteplicità, fare della metaontologia un'ontologia, o, peggio ancora, una superontologia.

Ho mostrato come questo movimento di cristallizzazione sia in un certo senso interno alla metaontologia: è la struttura per cui ogni dire diventa detto. Il virtuale è tale anche perché porta a delle attualizzazioni, e l'attuale è statico, almeno se viene considerato in quanto attuale.

E così ogni decisione porta ad una determinazione, e questo è innegabile. Il margine di indeterminazione esiste in quanto può venir bruciato, consumato.

Ma proprio per questo ho detto che l'etica è ricerca di indecisione, e non di decisione. L'etica non motiva la scelta, ma ricerca ciò che resta da scegliere. L'etica ricerca la virtualità che resta dopo l'attualizzazione.

La cristallizzazione del virtuale porta al crollo di tutte le categorie che abbiamo fino ad ora analizzato. In primo luogo se il virtuale viene riportato ad

una staticità e privato della sua forza dinamica, si annulla la possibilità dell'alterità, proprio perché la metaontologia diviene sistema. Tutto è immobile e cristallizzato e può per questo essere osservato. Nella migliore delle ipotesi potremmo avere delle alternative, ben definite e determinate. Alternative che possono essere viste dall'alto, contate, studiate, analizzate.<sup>1</sup>

## 2.2 Umanismo e cristallizzazione

L'etica, ho già detto, si orienta, forse pregiudizialmente, verso una riflessione sull'azione dell'uomo. Vi è però una incompatibilità tra un'etica metaontologica e questo pregiudizio: e precisamente il fatto che un dire che ricerchi l'indecisione non può fondarsi sul pregiudizio di una definizione.

Quello che l'etica metaontologica non può, per la sua stessa struttura, accettare è la definizione di uomo, qualsiasi essa sia. Sembrerebbe dunque che l'etica metaontologica debba essere, per sua natura, antiumanista.

Ci troviamo dunque davanti ad un apparente paradosso: un'etica anti-umanista. L'azione dell'uomo è un'azione nella quale non vi è margine di eticità – di indecisione – se l'uomo di cui si parla è definito in qualche modo. D'altra parte sembrerebbe assurdo pensare ad un termine, ad un concetto, non definito, che non voglia dire nulla.

Ci si ripropone la domanda: che cos'è l'uomo? E la domanda si pone in modo tale che non se ne possa – non se ne debba – dare una risposta.

Si parla di umanismo, infatti, quando si ha a disposizione un'idea di uomo, da usare come metro, come unità di misura. I valori umani guiderebbero poi l'azione – ma anche la conoscenza, primo tra i valori umani.

L'umanismo, in altre parole, implica una determinazione assoluta e totale. Determinato risulta, infatti, ciò che l'uomo può fare: le sue divengono delle alternative, tipicamente *umane*.

Ciò che è umano e ciò che non lo è: i due insiemi vengono distinti rigorosamente e non si ritiene nulla a noi alieno che sia umano. Mentre tutto il resto – e un concetto dimostra la sua forza nel momento in cui esclude e non in quello in cui include – è altro da noi, non è nostro, non lo si considera umano: e quindi non ha valore e non ha, soprattutto, valore etico.

---

<sup>1</sup>La domanda che viene qui spontaneo porsi è in che modo il virtuale possa essere considerato statico, privato della sua dinamicità. Infatti se è vero che vi è una struttura per cui ogni dire va verso un detto, e ogni virtuale porta ad un'attualizzazione, che cos'è che distrugge quella virtualità che resta dopo ogni attualizzazione? Che cos'è che porta alla cristallizzazione del virtuale? La risposta a questa domanda resterà un problema aperto del mio lavoro, problema che orienterebbe la ricerca verso la filosofia politica e la riflessione sul concetto di potere.

Ecco il doppio movimento della definizione che sottosta all'umanismo: da una parte la cristallizzazione dell'uomo, definito, determinato e deciso – la perdita dell'indecisione –, dall'altro l'esclusione di ciò che non rientra nell'insieme. Staticità e chiusura.

Resta inoltre da porsi una domanda: da dove viene questa definizione che cristallizza? L'uomo, in quanto funzione-corpo, non ha definizione in quanto è virtualità pura. Questo non avere definizione, non avere natura, però, rende molto facile l'adattamento a qualsiasi definizione. Se l'uomo è ciò che di volta in volta è, allora si può pensare che l'uomo sia ciò che una volta è, o è stato. In altre parole, dare all'uomo una definizione significa ridurre il virtuale ad un'attualizzazione. Considerare che l'uomo ha una natura significa pensare come suo ciò che egli ha una volta fatto suo: pensare che la natura dell'uomo sia il fuoco, nel senso che l'uomo *sia* il fuoco.

Ma come viene scelta questa definizione? Il rischio è che essa sia di tipo estensivo anziché intensivo – per quanto questa estensività venga sempre nascosta e mascherata da intensività. In altre parole il rischio principale di ogni umanismo è quello di definire ricorsivamente l'uomo dicendo: gli uomini siamo noi.

In questo modo non solo si tradisce la virtualità della funzione-corpo, ma si dà una definizione di uomo a nostra immagine, facendo violenza verso tutti quelli che non corrispondono a tale immagine.

È l'umanismo delle guerre umanitarie.<sup>2</sup>

## 2.3 Il buon senso dell'utopia

L'etica non può essere, dunque, umanista, almeno in questo senso del termine: l'etica non può accettare una definizione preliminare di uomo.

Resta però da vedere in che senso l'etica possa essere un discorso positivo se essa deve fondarsi sull'indeterminazione dell'indecisione. In altre parole: che cosa ne è di quello che si definiva scelta? Che cosa è in gioco nell'indeterminazione che dà spazio all'indecisione?

Infatti se è vero che l'etica deve ricercare la dinamicità dell'indecisione è anche vero che questa non avrebbe alcun senso se non fosse il luogo di una positività: il fatto che il virtuale non possa ridursi ad una sua attualizzazione non significa che il passaggio all'atto non sia necessario pena la distruzione della virtualità stessa che diverrebbe virtualità di niente.

---

<sup>2</sup>Per questa analisi oltre che, evidentemente, all'elaborazione levinassiana di *L'umanismo dell'altro uomo* e a quella della *Lettera sull'umanismo* di Heidegger, sono debitore a F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada Editores, Madrid 2003.

Lo spazio di indeterminatezza che l'etica ricerca lo ricerca in quanto questo apre ad un ruolo attivo della funzione-corpo. Il dire va verso un detto, senza il quale non avrebbe senso. Che cosa si può determinare che resta ancora indeciso? Che cosa ne è della scelta?

Non è possibile pensare che la scelta crei un'orizzonte futuro. Essa non riesce a determinare in modo netto ciò che deve venire. La funzione-corpo non ha infatti un *suo* futuro, il suo tempo è diacronico e non permette una storia. La scelta non lega il presente ad un futuro, non determina alcun avvenire. Non si può quindi, in senso stretto, parlare di 'scelta' riferendosi a ciò che resta indeciso.

Eppure ci deve essere qualcosa che viene determinato in quell'indecisione. La determinazione dell'indecisione deve essere ricercata, ancora, nella sua interstizialità.

Ho avuto modo più volte di descrivere l'interstizialità – del tempo e dello spazio – come non luogo tra due luoghi, come punto limite che non si trova né dentro né fuori. In questo modo è caratterizzata anche l'interstizialità dell'indecisione: essa apre ad un'utopia. Ogni azione trova la determinazione della sua indecisione nell'utopia. Qui il termine 'utopia' assume tutto il suo valore etico – e a ben vedere politico.

Ma bisogna distinguere tra due diversi sensi di utopia. Normalmente si pensa all'utopia come ad un eterno rinviare ad un futuro sempre più lontano. L'utopia diventa l'attesa di una scelta determinante in un futuro che sarà il nostro futuro. In questo senso l'utopia è doppiamente antietica. Da una parte, infatti, essa sostituisce l'apertura dell'indecisione alla determinazione assoluta di una scelta: in questo modo – e ritornerò su questo tema – l'utopia sottrae ogni responsabilità; quello che accadrà si determinerà in seguito alla forza di una scelta, ma questa determinazione non lascia spazio sufficiente per un'indeterminazione all'interno della quale si possa ritrovare lo spazio per l'attività della funzione-corpo. L'utopia rinvia sempre, perché nessuno è nella condizione di trovare un margine di indeterminazione per agire.

Dall'altra parte la proiezione verso il futuro è contraddittoria perché presuppone un avvenire al contempo *nostro* e inarrivabile: in questo modo l'utopia diventa un'astratta impossibilità.

Ma l'utopia come interstizialità è qualcosa di molto diverso: essa è la ricerca dell'indeterminazione dell'*exaiphnes*, di quel non luogo in cui sta l'indeterminazione e lo spazio per l'azione. L'utopia non è futura e non è possibile, è la virtualità che muove l'azione, è il progetto dell'istante che sprofonda tra il prima e il dopo collegandoli e dando loro, almeno in quell'istante, un senso.

L'utopia è il non luogo indeciso ricercato dall'etica e al dischiudersi del quale si apre lo spazio per l'attività della funzione-corpo.

## 2.4 Indecisione e responsabilità

Vi è una irresponsabilità della scelta. La decisione comporta una diminuzione della responsabilità, un suo depotenziamento che implica quasi un suo spegnimento. Questo è determinato dal ‘tempo’ della decisione, che si colloca in un presente, tagliato da un passato, per strutturare un futuro.

Una volta passato il presente della decisione non c’è più nulla da fare, tutto è compiuto. Si potrebbe obiettare che se il futuro viene determinato, e non lascia spazio alla responsabilità, allora vi deve pur essere uno spazio per la responsabilità nel presente in cui la decisione si compie. Ma non è così. Cercherò di mostrare perché analizzando i tempi della decisione in relazione alla responsabilità.

Innanzitutto precisiamo che cosa si intende qui per responsabilità. Etimologicamente il rispondere di qualcosa. Ma si risponde di ciò che dipende dalla nostra attività. E, inoltre, la risposta deve essere sempre data, su ciò di cui si è responsabili.

È responsabile colui che può rispondere sempre di qualcosa perché la determina, in qualche modo, attivamente. Colui a cui si può domandare; ma si domanda per avere qualcosa: chi è responsabile può cambiare le cose, in qualche modo.

Di una decisione non si può essere responsabili per diverse ragioni. La funzione-corpo, lo ho detto più volte, non gode di un’identità diacronica, ovvero non ha memoria del suo passato e non ha in sé lo svilupparsi del suo futuro. A rigor di termini non ha un *suo* passato né tantomeno un *suo* futuro. Basterebbe questo per mostrare che la funzione-corpo non può essere responsabile di una decisione. Ma vediamo i dettagli.

La decisione si fonda su un taglio con il passato che viene annullato, distrutto. Non vi è un riferimento al prima se non negativo: la decisione si fonda su se stessa, su un presente che si ipostatizza nel decidere stesso. La decisione ha, dunque, per sua natura quella di non rispondere del passato. Chi decide non è responsabile del passato e proprio per questo lo distrugge, o almeno lo ignora, taglia i ponti con esso.

Ma il presente in cui la decisione si fonda non ha nessuna consistenza, non se ne può essere responsabili. Come essere, infatti, responsabili del presente? Che cos’è questo presente. Esso, in realtà, altro non è che ‘il tempo della decisione’, viene cioè definito dallo stesso atto di decidere, si fonda su se stesso. In altre parole tutto è nel decidere: non se ne può rispondere perché è la decisione in quanto tale a determinare il presente – qualsiasi sia la decisione e chiunque sia a prenderla. Il presente della decisione si autocostruisce come qualcosa di immutabile e determinato.

Resta dunque il futuro: la struttura della decisione vorrebbe che proprio

di quello chi decide sia responsabile, che di quel che accadrà dopo la decisione chi decide debba e possa rispondere. Ma non è così e per una semplice ragione: il 'dopo' della decisione è qualcosa di compiuto e determinato del quale non si può più rendere conto perché non lo si può più cambiare: il crimine è stato commesso, le conseguenze non dipendono più dal criminale, egli non ne è più responsabile perché non risponde chi non può più fare niente.

Il futuro della decisione non lascia spazio a nessuna attività di chi ha deciso, egli diviene totalmente passivo e proprio per questo inaccusabile, totalmente irresponsabile. La decisione rimanda la responsabilità ad un passato con cui ha tagliato i ponti, passato irrecuperabile e del quale non si può essere responsabili; e il presente della decisione è scomparso, è evaporato nel niente del passato.

L'irresponsabilità che determina è un'altra ragione per abbandonare il concetto di decisione che non è convincente nel rendere conto di che cosa avvenga nel momento dell'azione. La funzione-corpo, invece, viene investita di una responsabilità inevitabile e profonda quando si parla dell'istante di apertura dell'indecisione.

L'interstizio temporale dell'indecisione, infatti, è proprio quello in cui si domanda qualcosa e la funzione-corpo è obbligata a risponderne. Ne deve rispondere perché resta qualcosa da fare, perché c'è qualcosa da cambiare, perché resta un margine per la sua attività. Ne risponde in modo profondo perché quell'indecisione le lascia spazio. Di quel margine la funzione-corpo è chiamata a rispondere.

E la responsabilità è per sempre, seppure nella diacronia del tempo della funzione-corpo. Infatti, se è vero che il futuro non è della funzione-corpo, è anche vero che l'indecisione che porta ad una responsabilità nel momento interstiziale in cui scatta un'azione, si ripropone nella situazione successiva. Il virtuale si ripropone nell'attuale a cui ha dato origine, il dire torna dietro il detto, l'indeterminato riappare dietro il determinato.

E la funzione-corpo è ancora responsabile. Ecco il compito dell'etica: essa ricercando quell'apertura dell'indecisione, richiama ad una perpetua responsabilità.

La domanda di responsabilità non è dunque: che cosa hai fatto, che cosa hai deciso? ma piuttosto: che cosa non hai ancora fatto, che cosa resta di indeciso?

## 2.5 Umanismo e virtuale

Dopo questo percorso alla ricerca dell'indecisione mi sembra il caso di tornare al problema del rapporto tra l'etica così come l'ho descritta e l'umanismo



per tentare di dare una risposta alle complicazioni paradossali che questo rapporto determina.

La ricerca dell'indecisione non può coabitare con la definizione specifica su cui si fonda ogni umanismo. L'etica non può accettare alcuna risposta alla domanda: che cos'è l'uomo?

Ma resta una via da percorrere, quella che ho tentato nel corso di questo mio lavoro: la via della non-definizione, la via del virtuale. Se l'uomo viene pensato, in quanto funzione-corpo, come virtualità pura, allora la ricerca dell'indecisione trova nell'umanismo un terreno più che fertile, proprio perché l'uomo viene 'definito' come indefinibile a causa del suo stato di indecisione.

Un umanismo dell'uomo virtuale si baserebbe sul fatto che l'uomo è di volta in volta quell'indecisione aperta dalla sua virtualità, in questo senso l'umanismo dell'uomo virtuale verrebbe a corrispondere con l'idea di etica che ho cercato di abbozzare.

Un umanismo così concepito dovrebbe rifuggire da qualsiasi definizione di uomo, da qualsiasi limitazione della sua virtualità, da qualsiasi confine imposto alla sua indecisione, da qualsiasi disegno o determinazione di una sua presunta 'natura'.

L'umanismo non si può fondare su patrimoni storici, né su doti naturali: l'umanismo non si deve basare su una definizione di uomo, bensì sull'impossibilità di tale definizione.

Si potrebbe tornare su questo mio discorso ed affermare, ricorsivamente, che anche la mia idea di uomo come ciò che non è definibile è a sua volta una definizione.

E questa obiezione sarebbe ciò che più coerentemente potrebbe chiudere il mio lavoro, disdicendo il detto, riportandolo al suo dire e dando nuovo spazio alla filosofia.

## 2.6 Problemi aperti

In questo senso la conclusione di questo lavoro non può essere altro che un'apertura, una domanda piuttosto che una risposta, un chiedersi che cosa resta da dire e non un riassumere quello che è stato detto.

L'incompletezza di cui questo lavoro può essere accusato sotto molteplici punti di vista non è una sua debolezza, ma forse la sua principale forza. Cercherò, concludendo, di reperire le domande aperte per lasciarle qui a testimonianza del mio tentativo di fare quella teoria che ho in qualche modo proposto come apertura interstiziale.

Innanzitutto molte delle nozioni e delle idee che ho proposte sono rimaste soltanto abbozzate e meriterebbero un approfondimento maggiore. Così

senz'altro il concetto di essere-molteplici e piani di riflessione che ha trovato la sua collocazione qui in un discorso su Merleau-Ponty, ma che dovrebbe riformularsi e riproporsi in altri ambiti, alla luce di altri interstizi, a confronto con altri autori.

A ben vedere tutto quello che è stato proposto nel mio lavoro dovrebbe aprirsi ad un confronto diverso da quello che è stato qui messo a tema e in questo modo l'interstizialità del suo dire dovrebbe riproporsi e riprodursi.

In secondo luogo rimangono molti discorsi del tutto aperti. La mia risemantizzazione del concetto di virtuale lascia in sospeso e tratta solo per accenni la problematica che le nuove tecnologie legate al virtuale determinano. Ritengo indispensabile, dunque, un'analisi approfondita di tale tematica portata avanti alla luce dell'idea di virtuale che ho proposto. Tale analisi dovrebbe avere il doppio obiettivo di sondare l'efficacia operativa della mia definizione e di risolvere con essa i problemi legati all'onnipresenza del virtuale nel nostro mondo attuale.

Ma quello che più resta aperto nel mio lavoro è il discorso etico che è stato qui affrontato solo per accenni e solo a mo' di conclusione. Restano da approfondire i vari concetti che entrano in gioco in ambito etico e resta, soprattutto, da portare avanti un'analisi sui risvolti politici che la mia analisi determina.

In altre parole, la domanda che è rimasta del tutto senza risposta è quella relativa al perché della cristallizzazione del virtuale. Se è vero che il continuo passaggio da virtuale ad attuale è stato interpretato come caratteristica del virtuale, non ho in nessun modo giustificato il fatto che il virtuale possa essere a volte considerato privo della sua dinamicità, ipostatizzato in una sua attualizzazione.

Ritengo che approfondire questa tematica significhi indagare a fondo intorno al concetto di potere proponendo una sua risemantizzazione: l'esigenza teorica a cui questo lavoro apre sconfinava nell'ambito della filosofia politica. In questo senso la teoria interstiziale rimanda ad un nuovo teorizzare, la filosofia richiede altra filosofia.

# Bibliografia

## Opere di Merleau-Ponty

### Monografie\*

- *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942.
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 1947.
- *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948.
- *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953.
- *L'aventure de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.
- *Préface a l'ouvrage de A.Hesnard: l'Oeuvre de Freud*, Payot, Paris 1960.
- *Signes*, Gallimard, Paris 1960.
- *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard, Paris 1964.
- *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964.
- *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris 1965.
- *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de documentation universitaire, Paris 1967.
- *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1968.

---

\*Cito la traduzione italiana solo nei casi in cui ne ho fatto uso.

- *Résumés de cours au Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968.
- *La Prose du Monde*, Gallimard, Paris 1969.
- *Existence et dialectique*, Presses universitaires de France, Paris 1971.
- *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation universitaire, Paris 1975.
- *Merleau-Ponty a la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques; précédé de Projet de travail sur la nature de la perception (1933) et La nature de la perception (1934)*, Cynara, Grenoble 1989. Tr. it., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.
- *La nature : notes, cours du Collège de France, établi et annoté par Dominique Seglard; suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, Editions du Seuil, Paris 1995.
- *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris 1996.
- *Parcours*, Editions Verdier, Paris 1997.

### Articoli\*

- *Christianisme et Ressentiment*, in «La Vie Intellectuelle», 7, 1935, pp.278-306, ora in *Parcours. 1935-1951*, pp.9-33.
- *Etre et Avoir*, «La Vie Intellectuelle», 8, 1936, pp.98-109, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.35-44.
- *L'Imagination*, in «Journal de Psychologie Normale et Pathologique», 9/10-1936, p.756-761, ora in *Parcours. 1935-1951*, pp.45-54.
- *L'Agrégation de philosophie*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 7/8-1938, pp.130-133, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.55-59.

---

\*La quasi totalità degli articoli qui citati sono poi stati ripubblicati senza sostanziali modifiche nelle raccolte monografiche già citate. Li aggiungo, dunque, qui solo per completezza.

- *Les Mouches*, in «Confluences», 9/10-1943, pp.514-516, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.61-64.
- *La querelle de l'existentialisme*, in «Les Temps Modernes», 1945-46, pp.344-355, ora in *Sens et non-sens*.
- *L'existentialisme chez Hegel*, in «Les Temps Modernes», 1945-46, pp.1311-1319, ora in *Sens et non-sens*.
- *Le roman et métaphysique*, in «Cahier du Sud», 1945, pp.194-207, ora in *Sens et non-sens*.
- *La guerre a eu lieu*, in «Les Temps Modernes», 1945, pp.48-66, ora in *Sens et non-sens*.
- *Le doute de Cézanne*, in «Fontaine», 1945, pp.80-100, ora in *Sens et non-sens*.
- *Le mouvement philosophique moderne*, in «Carrefour», 5-1946, p.6, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.65-68.
- *Faut-il brûler Kafka?*, in «Action», 12-7-1946, p.14-15, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.69-71.
- *Foi et bonne foi*, in «Les Temps Modernes», 1946, pp.762-768, ora in *Sens et non-sens*.
- *Le Yogi et le prolétaire*, in «Les Temps Modernes», 1946, pp.1-29, 253-287; 1947, pp.676-711.
- *Pour la vérité*, in «Les Temps Modernes», 1946, pp.577-600, ora in *Sens et non-sens*.
- *Autour du marxisme*, in «Fontaine», 1946, pp.309-311, ora in *Sens et non-sens*.
- *Crise de conscience européenne*, in «La Nef», 11-1946, pp.66-73.
- *Deux philosophes De L'Europe* «La Nef», 11-1946, pp.87-98.
- *Jean-Paul Sartre ou autour d'un auteur scandaleux*, in «Le Figaro Littéraire», 3-1-1947, ora in *Sens et non-sens*.
- *Pour les rencontres internationales*, in «Les Temps Modernes», 4-1947, pp.1340-1344, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.89-95.

- *Lecture de Montaigne*, in «Les Temps Modernes», 1947, pp.1044-1060, ora in *Signes*.
- *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, in «Les Temps Modernes», 1947, pp.930-943, ora in *Sens et non-sens*.
- *Apprendre a lire*, in «Les Temps Modernes», 1947, pp.1-27.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in «Bulletin de la société française de philosophie», 1947, n.4, 11.119-153, ora in *Le primat de perception et ses conséquence philosophiques*, Edition Verdier, 1996.
- *Marxisme et philosophie*, in «Revue internationale», 1947, ora in *Sens et non-sens*.
- *Le métaphysique dans l'homme*, in «Revue de métaphisique et de morale», 1947, pp.290-307, ora in *Sens et non-sens*.
- *Les Cahier de la Pléiade*, in «Les Temps Modernes», 12-1947, pp.1151-1152, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.99-102.
- *Le Manifeste Communiste a cent an*, in «Le Figaro Littéraire», 3-4-1948, p.1-2, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.103-108.
- *Communisme-anticommunisme*, in «Les Temps Modernes», 1948, pp.175-188
- *Le destin de l'individu dans le monde actuel*, in «Chemin du monde», 1948,pp.19-36(30-31), ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.109-111.
- *Complicité Objective*, in «Les Temps Modernes», 7-1948, pp.1-11, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.112-121.
- *La réalité et son ombre*, in «Les Temps Modernes», 11-1948, pp.769-770, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.122-124.
- *Note sur Machiavel*, in «Les Temps Modernes», 12-1947, pp.1151-1152, ora in *Signes*.
- *Les jours de notre vie*, in «Les Temps Modernes», 1-1950, pp.1153-1168, ora in *Signes, L'URSS et les camps*.
- *Les jacobins noirs*, in «Les Temps Modernes», 2-1950, pp.1527-1529, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.125-133.

- *L'Adversaire est complice*, in «Les Temps Modernes», 7-1950, pp.4-11, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.134-145.
- *La philosophie et sociologie*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 1951, pp.5-569, ora in *Signes*.
- *Machiavélisme et modernité*, in «Umanesimo e scienza politica», ed.Enrico Castelli, 1951, pp.297-308
- *Human Engineering*, in «Les Temps Modernes», 7-1951, pp.44-48, ora in *Parcours, 1935-1951*, pp.230-234.
- *L'homme et l'adversaire*, in «Rencontres internationales de Geneve», 1951,1952, pp.51-75, ora in *Signes*.
- *Sur la phénoménologie du langage*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, ed.Herman L. Van Breda, Paris 1952, pp.89-109, ora in *Signes*.
- *Le langage indirect et les voix du silence*, in «Les Temps Modernes», 7-1952, pp.2113-44, 8-1952, pp.70-94, ora in *Signes*.
- *Christianisme et philosophie*, in *Les philosophes célèbres*, Paris 1956, pp.104-109, ora in *Signes*.
- *Le grand rationalisme*, in *Les philosophes célèbres*, Paris 1956, pp.134-137, ora in *Signes*.
- *La découverte de l'histoire*, in *Les philosophes célèbres*, Paris 1956, pp.250-251, ora in *Signes*.
- *L'existence et la dialectique*, in *Les philosophes célèbres*, Paris 1956, pp.288-291, ora in *Signes*.
- *L'Orient et la philosophie*, in *Les philosophes célèbres*, Paris 1956, pp.13-18, ora in *Signes*.
- *La psychanalyse et son enseignement*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 1957, n.2, pp.65-104.
- *Le philosophe et son ombre*, in *Edmund Husserl 1859-1959*, The Hague, 1959, pp.195-220, ora in *Signes*.
- *Bergson en faisant*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 1960, n.1 pp.65-104, ora in *Signes*.

- *La volonté dans la philosophie de Malebranche*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 1960, n.3.
- *Cinq notes sur Claude Simon*, in «Méditations», 1961, n.4, pp.5-10.
- *L'oeil et l'esprit*, in «Art de France», 1961, n.1 e in «Les Temps Modernes», 1961, n.184-5, pp.193-227, ora *L'oeil et l'esprit*.
- *Un inédit de Merleau-Ponty*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 10/12-1962, pp.401-409.
- *Husserl et la notion de Nature*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 7/9-1965, pp.257-269.

## Opere su Merleau-Ponty

- R. Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991.
- R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998.
- R. Barbaras, E. Bimbenet, M. Cariou, a cura di, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Mimesis, Milano 2003.
- E. Bazzanella, *Orizzonte passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini scientifica, Milano 1995.
- E. Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y el sentido*, Universidad de Murcia, Murcia 1979.
- F. Bourlez, *Deleuze\Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre a-parallèle* in «Concepts» hors serie n.1, *Gilles Deleuze*, Sils Maria, 2002, pp. 231-257.
- E. Bimbenet, *La structure du comportement. Chap. III*, Ellipses, Paris 2000.
- C. Carbone, M. Fontana, a cura di, *Negli specchi dell'essere : saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Como, 1993.
- M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile: Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini, Milano, 1990.
- M. Carbone, *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 2004.



- C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978.
- F. Cavallier, *Premières leçons sur l'Oeil et l'esprit de M. Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1998.
- J. Colette, editor. *Maurice Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988.
- F. Dastur, *Chair et langage*, Encre marine, Fougères 2001.
- A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1967.
- S. Delivoyatzis, *La dialectique du phénomène : sur Merleau-Ponty*, Meridiens Klincksieck, Paris 1987.
- M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, Indiana University Press, Bloomington 1988.
- F. Esquier, *La dimension de la profondeur dans le dernier Merleau-Ponty*, in «Cahier philosophiques» n. 87 Giugno 2001, pp. 32-47.
- P. Fontaine, *Le concept phénoménologique d'horizon* in «Cahier Philosophiques» n. 87, Giugno 2001, pp. 9-31.
- T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale : la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, M. Nijhoff, La Haye, 1971, préface par Emmanuel Levinas.
- F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Presses universitaires de France, Paris 1971.
- G. Invitto, *Merleau-Ponty politico : l'eresia programmatica*, Lacaïta, 1971.
- G. Invitto, *La tessitura di Merleau-Ponty, ragioni e non-ragione dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002.
- M. Lefeuve, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie : du corps, de l'être et du langage*, Klincksieck, Paris 1976.
- C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978.

- E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002.
- S. Mancini, *Sempre di nuovo : Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, F. Angeli, Milano, 1987.
- V. Peillon, *La tradition de l'esprit : itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Grasset, Paris 1994.
- A. Robinet, *Merleau-Ponty*, Presses universitaires de France, Paris 1970.
- C. Senofonte, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972.
- J. Stewart, a cura di, *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1998.
- Y. Thierry, *Du Corps parlant : le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles, 1987.
- X. Tilliette, *Merleau-Ponty*, Seghers, Paris 1970.
- T. Toadvine e Lester Embree, a cura di, *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Kluwer Academic, Dordrecht 2002.
- J.M. Treguier, *Le corps selon la chair : phenomenologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Kimé, Paris 1996.
- S. Valdinoci, *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'Oeil et l'esprit au miroir du Visible et l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003.
- M. Whitford, *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, French Forum, Lexington 1982.
- A. V., *Chiasmi International*, volume 1, 2, 3, 4, 5, Paris 1995.

## Opere sul concetto di virtuale

- J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris 1995.
- M. Castells, *The information age*, 3 Vol., Blackwell, Oxford 1997.
- M. Castells, *The internet galaxy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968.
- G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.
- P. Himanen, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano 2003.
- T. Leary, *Chaos et cyberculture*, Lézard, Paris 1996.
- P. Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel*, La découverte, Paris 1995.
- P. Lévy, *L'intelligence collective*, La découverte, Paris 1994.
- M. Serres, *Atlas*, Julliard, Paris 1994.
- G. Ventimiglia, *Ontologia e etica del virtuale*, in «Teoria», XXIV/2004/1, pp.119-148.
- P. Virilio, *Cybermond, la politique du pire*, Textuel, Paris 2001.
- P. Virilio, *Lo schermo e l'oblio*, Anabasi, Milano 1994.

## Altri testi utilizzati

- A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998.
- A. Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988.
- J. L. Borges, *Tutte le opere*, vol. 1 e 2, Mondadori, Milano 2001.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968.
- G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.
- G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991.
- F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada Editores, Madrid 2003.
- H.G. Gadamer, *Il Parmenide platonico e la sua influenza in Studi Platonicci*, vol. II, Marietti, Genova 1984.
- D. Guénoun, *L'ésibition des mots*, Circé, Belfort 1998.
- D. Guénoun, *Lettre au directeur de Théâtre*, Cahiers de l'Egaré, Le Revest 1996.

- D. Guénoun, *Actions et acteurs*, Belin, Paris 2005.
- M. Guidone, *L'immaginaire entre présence et absence. Une lecture de Sartre et Valéry*, in «Forschungen zu Paul Valéry», 16/2003, pp. 129-149.
- M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.
- M. Henry, *Incarnation*, Seuil, Paris 2000
- E. Levinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994.
- E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001.
- E. Levinas, *Autrement qu'être*, Nijhoff, Le Haye 1974.
- E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, Le Haye 1961.
- J.F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.
- G. E. R. Lloyd, *Polarità e analogia: due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, Loffredo, Napoli 1992.
- J.L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris 2000.
- J.L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.
- Tommaso d'Aquino, *Summa theologica. Cum textu ex recensione Leonina. De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata.*, a cura di P. Caramello, Marietti, Taurini, Roma 1948.
- V. Vitiello, *Il Dio possibile*, Città Nuova, Roma 2002.
- U. Volli, *Manuale di semiotica*, Laterza, Bari 2000.

## Indice analitico dei nomi

- Agostino, 59  
Aristotele, 27, 104, 119, 139, 140,  
204–210, 216, 218, 220, 221  
Badiou (A.), 80, 119, 121, 122, 126,  
127, 203  
Barbaras (R.), 12, 13, 15, 19, 27,  
31, 32, 38, 57, 66, 71, 74–  
76, 79, 90, 100, 149, 166,  
178  
Baudrillard (J.), 194, 195, 198–201  
Bazzanella (E.), 44  
Bello (E.), 21  
Bergson (H.), 40  
Bernet (R.), 102  
Bettetini (M.), 190  
Bimbenet (E.), 12, 32  
Borges (J.L.), 162  
Bourlez (F.), 74, 178  
Burke (P.), 102  
Cézanne (P.), 54, 55  
Cabestan (P.), 21  
Carbone (M.), 33, 42, 54, 56, 70,  
90, 91, 150  
Cariou (M.), 32  
Cartesio, 19, 20, 40, 70, 94, 100,  
124  
Cassou-Noguès (P.), 32  
Castells (M.), 196  
Castoriadis (C.), 144  
Cavallier (F.), 12  
Cueille (J.N.), 24  
Délivoyatzis (S.), 37  
Dastur (F.), 35, 77, 83  
Dastur, (F.), 35  
de Saint Aubert (E.), 69  
De Waelhens (A.), 10, 12, 15, 36,  
84  
Deleuze (G.), 126, 127, 178, 190,  
191, 201–203, 210, 215, 217,  
220  
Derrida (J.), 203  
Diderot (D.), 199  
Dillon (M.C.), 11  
Diodato (R.), 193  
Dupont (P.), 16  
Duque (F.), 252  
Embree (L.), 13  
Esquier (F.), 61  
Fontaine, 44  
Gadamer (H.G.), 33  
Galilei (G.), 139  
Gambazzi (P.), 78, 79  
Grillo (N.), 214  
Guénoun (D.), 147, 249  
Guattari (F.), 126, 127  
Guidone (M.), 213, 214  
Hegel (G.W.F.), 22, 24, 97, 98, 122,  
151, 217  
Heidegger (M.), 34–36, 41, 66, 83,  
89, 124, 144, 173, 174, 177,  
252  
Henry (M.), 64  
Himanen (P.), 196, 197  
Husserl (E.), 13, 20, 25, 39, 44,  
65, 71, 89, 92, 95, 104, 119,  
144, 174  
Invitto (G.), 45, 61  
Lévy (P.), 185, 190–195, 198, 199,  
201, 202, 210, 215, 217, 237

Lanier (J.), 184  
 Lawlor (L.), 71, 93  
 Leary (T.), 196, 198, 200  
 Lefort (C.), 65  
 Leibniz, 57, 58  
 Levinas (E.), 10, 68, 96, 102, 104,  
     107, 108, 144, 149, 162, 173,  
     174, 203, 236  
 Lisciani Petrini (E.), 17, 19, 23, 26,  
     40, 43, 89  
 Lloyd (G.E.R.), 11  
 Lyotard, 71  
  
 Müller-Lyer, 51  
 Mancini (S.), 35, 89  
 Mastrolilli (P.), 186  
 Maupassant (G.), 174  
 McClelland (R.T.), 209  
  
 Nancy (J.L.), 79, 80  
  
 Orwell (G.), 195  
  
 Parmenide, 104  
 Platone, 114  
 Plotino, 33  
 Prezzo (R.), 15  
 Proust (M.), 39, 56, 70  
  
 Richir (M.), 35, 77  
 Ross (W.D.), 206, 208  
  
 Sartre (J.P.), 16, 21, 22, 78, 173,  
     213, 214  
 Senofonte (C.), 21  
 Serres (M.), 174, 175, 180, 181, 230  
 Stewart (J.), 21  
  
 Tassin (E.), 35, 77  
 Toadvine (T.), 13  
 Tommaso (d'Aquino), 210, 211, 219,  
     220  
 Tréguier (J.M.), 13  
  
 Tredennick (H.), 207, 208  
 Tricot (J.), 208  
  
 Valéry (P.), 18, 60, 213–215  
 Valdinoci (S.), 65  
 Ventimiglia (G.), 193, 199, 200  
 Virilio (P.), 194, 195, 198, 199, 201  
 Vitiello (V.), 218  
 Volli (U.), 224  
  
 Waldenfels (B.), 25, 150  
 Whitford (M.), 21

## Indice analitico delle tematiche

- alterità, 32, 80
  - distruzione della, 98, 100
- angoscia, 159
- attitudine
  - come attualizzazione dei piani di riflessione, 229
  - come materialità della funzione-corpo, 156
  - definizione di, 154
  - e dislocamento, 246
  - e virtuale, 182, 216
  - interstizialità della, 233
- attività e passività, 51, 53, 71, 154, 236
  - del corpo, 43
  - del dislocamento, 168
- attore
  - passività dell', 153
- attuale
  - invisibile è ciò che non è attualmente visibile, 28
- azione, 168
  - come spostamento, 245
  - definizione di, 243
  - dell'attore, 249
  - e etica, 241
  - e movimento, 170
  - e virtuale, 236
- carne
  - come invisibilità, 68
  - come parte totale, 96, 97
  - e corpo, 73, 76
  - e differenza, 79, 100
  - e suo rapporto con l'Essere, 76
  - e virtuale, 177
  - elementarità della, 75
  - incarnazione della percezione, 71
- chiasma
  - come unione virtuale di opposti, 98
  - di piani di riflessione e collocazione nel corpo, 141
  - di visibile e invisibile, 215
  - diversi livelli di, 64
  - e alterità, 101
  - e differenza, 133
  - e Essere, 83, 96
  - e virtuale, 178, 181
- collocazione, 60
  - e horlà, 174
  - come *In-der-Welt-sein*, 34
  - come attualizzazione del piano di riflessione, 142
  - come codominio della funzione-corpo, 137, 141
  - come riflessione, 42
  - crisi della, 173
  - critica alla, 174
  - e espressione, 144
  - e nuove tecnologie, 174
  - e percezione, 132
  - e spazio topologico, 143
  - e virtuale, 173, 230
  - identità tra c. percezione e espressione, 147, 154
  - in quanto percezione, 61
  - materialità della, 36, 37
  - percezione e espressione, 143
  - rapporto con la percezione, 53
  - spazialità della, 34
- comunicazione virtuale, 224
- corpo
  - e soggetto, 135
  - come *Körper* e come *Leib*, 31

- come punto di intreccio di attività e passività, 43  
 come res extensa, 156  
 definizione del c. come funzione, 137  
 e movimento, 138  
 e passività, 147  
 e percezione, 133  
 e piani di riflessione, 145  
 e riflessione, 131, 136, 230  
 e spazio topologico, 131, 141  
 e uomo, 130  
 funzione-copro e espressione dei piani di riflessione, 149  
 funzione-corpo e interstitialità, 141  
 funzione-corpo e suo andamento, 157, 165  
 funzione-corpo e virtuale, 228, 234  
 identità del, 153, 158, 159  
 inanimato, 166  
 mancanza della tematica in Heidegger, 36  
 materialità del, 156, 181  
 memoria del, 158  
 morte del, 161  
 per superare le opposizioni, 31  
 risemantizzazione del concetto di, 130  
 vivente, 166  
 corpo dello spirito, 18, 59, 60  
 coscienza  
   opposta a mondo, 19  
   preriflessiva, 16  
 coscienza costituente, 12, 38, 91, 93, 135  
  
 diacronia, 123, 137, 157, 231, 234  
 diasomia, 137, 138, 157, 160, 231, 234  
  
 diatopia, 117, 122, 123, 137, 231, 234  
 differenza, 46  
   e percezione, 56  
   nella carne, 79  
 differenza ontologica, 83, 89, 97, 100  
 dimensione, 47, 61  
 dire e detto, 128, 150, 151, 163, 230, 250  
 dislocamento  
   come caratteristica del corpo, 138  
   e attitudine, 165  
   e etica, 245, 246  
   materialità del, 166  
  
 elemento, 75  
 empiétement, 11, 65, 66, 69, 77, 133  
 espressione, 57  
   corporeità della, 152  
   definizione di, 144  
   e Essere, 149  
   e linguaggio, 150  
   e passività, 146  
   e riflessione, 149  
   e scrittura, 159  
   e senso, 146  
   parola parlata e parola parlante, 150  
 Essere  
   come *essere-molteplici*, 119  
   come carne, 63, 83  
   come linguistico, 88  
   come riflesso, 84, 96  
   come unitario, 83  
   domanda sull', 83  
   e necessità del soggetto, 96  
   e opposizione soggetto-oggetto, 95  
   e soggetto, 84



e unità, 96, 104, 116  
 privatizzazione dell', 99  
 selvaggio, 65, 78, 85  
 verticale, 66

etica  
 come dire, 242  
 definizione di, 250  
 di internet, 196  
 domanda, 241  
 e scelta, 246  
 e umanismo, 251  
 e virtuale, 250  
 eticità dell'e., 242  
 hacker, 196

fenomenologia, 10  
 e problema del soggetto, 93  
 limiti della prospettiva fenomenologica, 29

filosofia  
 come dire, 152  
 come metaontologia, 126  
 come parola parlante, 152  
 come teoria, 9, 93, 127  
 e espressione, 151  
 e Essere, 84  
 e fede percettiva, 60  
 e piani di riflessione, 126  
 e riflessione, 14  
 inizio della, 95, 113  
 nascita della, 9

hacker, 196

idealismo e realismo  
 come due fondamentali tipi di pensiero filosofico, 10  
 come due opposte impostazioni del pensiero filosofico, 11–14  
 ricaduta nell'opposizione, 37

immediatezza  
 del corpo, 136  
 dell'Essere, 84

indecisione, 169, 241, 245  
 definizione di, 248  
 e indeterminazione, 247  
 e responsabilità, 254  
 e utopia, 253

infraontologia, 76, 77, 105, 119, 123, 124, 152

inizio, 9, 25  
 come fra-tempo, 114, 232  
 come origine, 85, 112  
 come principio, 112  
 come riflesso, 93  
 definizione di, 108, 112  
 della riflessione, 106  
 problema dell', 86

intellettualismo e empirismo  
 come sinonimi di idealismo e realismo, 11

internet, 184, 186, 194, 196, 222, 237, 244

interstizio  
 come fra-tempo, 232, 244  
 della funzione-corpo, 142  
 e attitudine, 229  
 e indecisione, 253  
 e metaontologia, 237  
 e virtuale, 227, 231

invisibile  
 definizione, 27

ipertesto, 184, 192, 222

istante  
 come *exaiphnes*, 33, 114, 223

lateralità, 38  
 dei sensi, 27  
 del rapporto al mondo, 61  
 e alterità, 100  
 opposta a frontalità, 38

linguaggio

e espressione, 150  
 e Essere, 88  
 e silenzio, 25  
 e virtuale, 181  
 linguistic turn, 25, 150

mediatezza e immediatezza, 51  
 metafora, 76  
 metaontologia, 105, 122–124, 126, 151, 152, 163  
 e interstitialità, 231  
 e superontologia, 250  
 e virtuale, 228, 237

molteplicità, 116  
 difficoltà di pensare la m. nell'unità della carne, 95  
 e metaontologia, 124  
 e sistema, 126  
 e unità, 56  
 irriducibile ad unità, 120

moltiplicazione della funzione, 192, 220, 221, 223, 226, 234  
 moltiplicazione di funzione, 222  
 morte, 161

ontologia, 76  
 della carne, 63  
 passaggio di Merleau-Ponty dalla fenomenologia alla, 29  
 rapporto con la metaontologia, 126

opposti  
 e filosofia dell'ambiguità, 10

orizzonte, 43, 51

parte totale, 76, 97

passività  
 del corpo, 132  
 dell'attore, 147  
 e espressione, 146

passività e attività, 19

pensée du dedans, 77

pensiero  
 come collocato, 43, 46  
 di sorvolo, 44, 61, 68, 100, 125, 127, 145, 174, 180  
 puro, critica a, 144

pensiero di sorvolo, 37, 61, 63

percezione, 49  
 come riflessione, 58  
 contrapposta a sensazione, 51  
 definizione della, 50  
 e molteplicità, 56  
 fede percettiva, 52, 53, 59, 66  
 mediatezza e immediatezza della, 51  
 suo rapporto con il visibile e con l'invisibile, 27

pittura, 90  
 soggettività e oggettività della, 54

possibile  
 e virtuale, 202, 212, 216  
 in senso logico, 208, 216  
 in senso ontologico, 208, 217

potenziale  
 e attuale, 206  
 vari significati, 204

principio di identità, 117

Principio di Non Contraddizione, 218

principio di non contraddizione, 117

profondità, 39, 61, 69, 77

punto di vista, 36, 37, 44, 58, 61

reale  
 critica al, 215

realtà virtuale, 183, 184, 225

relazione  
 attività e passività della, 43

riflessione  
 come principio, 105

- come principio molteplice, 116, 119
- critica alla, 18
- critica di Merleau-Ponty alla, 105
- e alterità, 107
- e infra-riflessività, 141
- e irriflesso, 230
- e linguaggio, 87
- e spazialità, 116
- e superriflessione, 88
- e temporalità, 111
- inizio della, 106, 112
- opposizione riflesso-irriflesso, 10, 14
- pensiero riflessivo, 97
- piani di riflessione, 110
- piani di riflessione e espressione, 149
- piani di riflessione e virtuale, 182
- senza soggetto, 91, 110
- scelta, 169
- scienza, 12
- scrittura
  - come scritto, 163
  - come scrivere, 163
  - definizione di, 158
  - diversi momenti della, 163
  - e angoscia, 159
  - e attitudine, 158
  - e espressione, 159
- sensazione
  - critica alla, 50
- senziente
  - e sensibile, intreccio tra, 70
- soggettività, 19, 53
  - della *Lebenswelt*, 95
  - ritorno alla, 92, 93
- soggetto come garanzia di unità, 116
- soggetto, 42
- spazio, 34
  - diatopico, 117
  - e cyberspazio, 176, 180
  - e nuove tecnologie, 176
  - e riflessione, 116
  - e virtuale, 175
  - rapporto con il tempo, 38–41
  - topologico, 40, 117, 142, 179
  - virtuale, 46
- superriflessione, 59, 60
- teatro, 147, 148, 152, 169, 180, 181, 249
- tematizzazione
  - impossibilità della, 67
- tempo
  - diacronico, 114
  - rapporto con lo spazio, 38–41
- temporalità, 32
- topologia, 40, 46, 47, 117, 119, 125, 126, 142, 229, 232, 234, 237
- virtuale
  - come chiasma, 177, 179, 180
  - come forza dinamica, 211
  - come illusione, 194
  - come molteplicità, 234, 237
  - come molteplicità), 220
  - come non reale, 194, 195
  - come principio di movimento, 211, 233
  - come zero di essere, 178
  - definizione, 219
  - definizione di, 222, 227
  - del visibile e dell'invisibile, 179, 180
  - due approcci opposti, 189
  - e atto, 221

e attuale, 202, 206, 235, 236  
 e azione, 168  
 e carne, 178  
 e chiasma, 203  
 e collocazione, 173  
 e corpo, 128  
 e cristallizzazione, 250, 251  
 e differenza, 221, 233  
 e etica, 235, 250  
 e funzione-corpo, 238  
 e immaginario, 213  
 e linguaggio, 181  
 e metaontologia, 228  
 e molteplicità, 202  
 e multimedialità, 199  
 e nuove tecnologie, 175, 183, 184,  
 224  
 e nuovi media, 199, 224  
 e piani di riflessione, 146  
 e politica, 199, 200  
 e possibile, 202, 212, 216  
 e potenziale, 204, 211, 218  
 e problematiche di attualità, 186  
 e reale, 213  
 e senso, 236  
 e umanismo, 255  
 e uomo, 190  
 e virtualizzazione, 192  
 e virtus, 210  
 interesse teorico del termine, 170,  
 172  
 materialità del, 181, 229  
 nel chiasma, 98  
 non opposto a possibile, 202  
 perché il v.?, 173  
 rapporto tra attività e passivi-  
 tà, 139  
 spazio virtuale, 40  
 storia del termine, 204, 206, 210  
 virtualità della carne, 74, 97  
 visibile  
 definizione, 27  
 visibile e invisibile  
 e teatro, 148  
 intreccio tra, 67  
 materialità di, 46  
 vita  
 rapporto filosofia e vita, 22

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>2</b>
0.1 <i>Sit venia verbo</i> . . . . .	2
0.2 L'ombra di Merleau-Ponty . . . . .	3
0.3 Una nota metodologica . . . . .	5
0.4 Indicazioni di rotta . . . . .	6
<b>I Il chiasma</b>	<b>8</b>
<b>1 Gli opposti</b>	<b>9</b>
1.1 Il problema dell'inizio . . . . .	9
1.2 Idealismo e realismo . . . . .	11
1.3 Riflesso e irriflesso . . . . .	14
1.4 Soggetto e oggetto . . . . .	19
1.5 Filosofia e vita . . . . .	22
1.6 Linguaggio e silenzio . . . . .	25
1.7 Invisibile e visibile . . . . .	27
1.8 Conclusione . . . . .	29
<b>2 La collocazione</b>	<b>31</b>
2.1 Il corpo nella <i>Fenomenologia della percezione</i> . . . . .	31
2.2 <i>In-der-Welt-sein</i> . . . . .	34
2.3 La concretezza dell' <i>être là</i> . . . . .	36
2.4 L'intreccio tra spazio e tempo . . . . .	38
2.5 L'intreccio tra corpo e collocazione . . . . .	41
2.6 Collocazione e relazionalità: l'orizzonte . . . . .	43
2.7 Il <i>logos</i> collocato: la dimensione . . . . .	46
<b>3 La percezione</b>	<b>50</b>
3.1 Definizione di «percezione» . . . . .	50
3.2 Soggettività e oggettività della percezione . . . . .	53

3.3	Percezione e differenza . . . . .	56
3.4	Percezione e riflessione . . . . .	58
3.5	La profondità . . . . .	61
<b>4</b>	<b>La carne</b>	<b>63</b>
4.1	L'ontologia della carne . . . . .	63
4.2	L'essere selvaggio . . . . .	65
4.3	La presenza dell'assenza . . . . .	67
4.4	Senziente e sensibile . . . . .	70
4.5	L'elementarità della carne . . . . .	75
4.6	L'infraontologia . . . . .	76
4.7	Carne e differenza . . . . .	79
4.8	Conclusione . . . . .	80
<b>II</b>	<b>L'essere</b>	<b>82</b>
<b>1</b>	<b>L'Essere riflesso</b>	<b>83</b>
1.1	L'essere nel chiasma . . . . .	83
1.2	Il mondo silenzioso . . . . .	84
1.3	Essere e riflessione . . . . .	87
1.4	Ritorno al soggetto . . . . .	92
1.5	Il chiasma nell'Essere . . . . .	96
1.6	La distruzione dell'alterità . . . . .	100
<b>2</b>	<b>Frammentazione e metaontologia</b>	<b>104</b>
2.1	Obiettivi di questo capitolo . . . . .	104
2.2	La riflessione come «principio molteplice» . . . . .	105
2.3	Piani di riflessione senza soggetto . . . . .	110
2.4	Piani di riflessione e temporalità . . . . .	111
2.5	Piani di riflessione e spazialità . . . . .	116
2.6	Verso una frammentazione dell'ontologia . . . . .	119
2.7	Metaontologia e infraontologia . . . . .	123
2.8	Metaontologia e filosofia . . . . .	126
2.9	Conclusione . . . . .	128
<b>III</b>	<b>Il corpo</b>	<b>129</b>
<b>1</b>	<b>Corpo e riflessione</b>	<b>130</b>
1.1	L'uomo-corpo . . . . .	130
1.2	La scissione tra corpo e riflessione . . . . .	131

1.3	Corpo tra soggetto e irriflesso . . . . .	135
1.4	Corpo e collocazione . . . . .	136
1.5	Corpo e spostamento . . . . .	138
1.6	Corpo e chiasma . . . . .	141
<b>2</b>	<b>L'espressione</b>	<b>144</b>
2.1	Il pensiero puro . . . . .	144
2.2	Espressione e passività . . . . .	146
2.3	Essere e espressione . . . . .	149
2.4	Espressione e linguaggio . . . . .	150
2.5	Espressione e filosofia . . . . .	151
2.6	Corpo e espressione . . . . .	152
2.7	Collocazione, percezione e espressione . . . . .	154
<b>3</b>	<b>La scrittura</b>	<b>156</b>
3.1	Corpo e <i>res extensa</i> . . . . .	156
3.2	Attitudine e scrittura . . . . .	158
3.3	L'angoscia dell'individuazione . . . . .	159
3.4	La finitezza . . . . .	161
3.5	Scrittura, scrivere e scritto . . . . .	163
<b>4</b>	<b>Il dislocamento</b>	<b>165</b>
4.1	Attitudine e dislocamento . . . . .	165
4.2	Corpo vivente e corpo inanimato . . . . .	166
4.3	Attività e passività del dislocamento . . . . .	168
4.4	Scelta di luogo e indecisione . . . . .	169
<b>IV</b>	<b>Il virtuale</b>	<b>171</b>
<b>1</b>	<b>Perché il virtuale</b>	<b>172</b>
1.1	Centralità del problema . . . . .	172
1.2	La crisi della collocazione . . . . .	173
1.3	La crisi del concetto di spazio . . . . .	175
1.4	La virtualità della carne . . . . .	177
1.5	Visibile e virtuale . . . . .	179
1.6	Invisibile e virtuale . . . . .	180
1.7	Materialità e virtualità . . . . .	181
1.8	La realtà virtuale . . . . .	183
1.9	Internet e gli ipertesti . . . . .	184
1.10	La società in rete . . . . .	186

<b>2</b>	<b>Potenziale e virtuale</b>	<b>189</b>
2.1	Obiettivi . . . . .	189
2.2	Virtualizzazione e ominazione . . . . .	190
2.3	I nemici del virtuale . . . . .	194
2.4	Internet e etica . . . . .	196
2.5	Virtuale e politica . . . . .	199
2.6	La prospettiva di Deleuze . . . . .	201
2.7	Possibile si dice in molti modi . . . . .	204
2.8	Potenza e atto . . . . .	206
2.9	<i>Virtus e virtualis</i> . . . . .	210
<b>3</b>	<b>Per una definizione di virtuale</b>	<b>213</b>
3.1	Virtuale, immaginario e reale . . . . .	213
3.2	Virtuale e possibile . . . . .	216
3.3	Virtuale e potenziale . . . . .	218
3.4	La moltiplicazione della funzione . . . . .	220
3.5	Virtuale e attuale . . . . .	221
3.6	Iper testo e virtuale . . . . .	222
3.7	Virtuale e nuovi media . . . . .	224
3.8	Conclusione . . . . .	227
<b>4</b>	<b>Per una metaontologia del virtuale</b>	<b>228</b>
4.1	Obiettivi . . . . .	228
4.2	Concretezza: attitudine e piani di riflessione . . . . .	229
4.3	Diacronia, diatopia, diasomia, interstizio . . . . .	231
4.4	Movimento e differenziazione . . . . .	233
4.5	Molteplicità e moltiplicazione della funzione . . . . .	234
4.6	Funzione-corpo e attuale . . . . .	235
4.7	Funzione-corpo e virtuale . . . . .	236
4.8	Metaontologia e sistema . . . . .	237
4.9	Prometeo: l'uomo virtuale . . . . .	238
<b>V</b>	<b>Per un'etica metaontologica</b>	<b>240</b>
<b>1</b>	<b>Azione e in-decisione</b>	<b>241</b>
1.1	Ciò che è deciso e ciò che è indeciso . . . . .	241
1.2	Una metafora dell'azione . . . . .	243
1.3	Azione e spostamento . . . . .	245
1.4	Il dischiudersi della scelta . . . . .	246
1.5	Determinazione e indeterminazione . . . . .	247



1.6	L'azione dell'attore . . . . .	249
<b>2</b>	<b>Umanismo dell'uomo virtuale</b>	<b>250</b>
2.1	Virtuale e cristallizzazione . . . . .	250
2.2	Umanismo e cristallizzazione . . . . .	251
2.3	Il buon senso dell'utopia . . . . .	252
2.4	Indecisione e responsabilità . . . . .	254
2.5	Umanismo e virtuale . . . . .	255
2.6	Problemi aperti . . . . .	256
	<b>Bibliografia</b>	<b>258</b>
	Opere di Merleau-Ponty . . . . .	258
	Monografie . . . . .	258
	Articoli . . . . .	259
	Opere su Merleau-Ponty . . . . .	263
	Opere sul concetto di virtuale . . . . .	265
	Altri testi utilizzati . . . . .	266
	<b>Indici</b>	<b>268</b>
	Indice analitico dei nomi . . . . .	268
	Indice analitico delle tematiche . . . . .	270