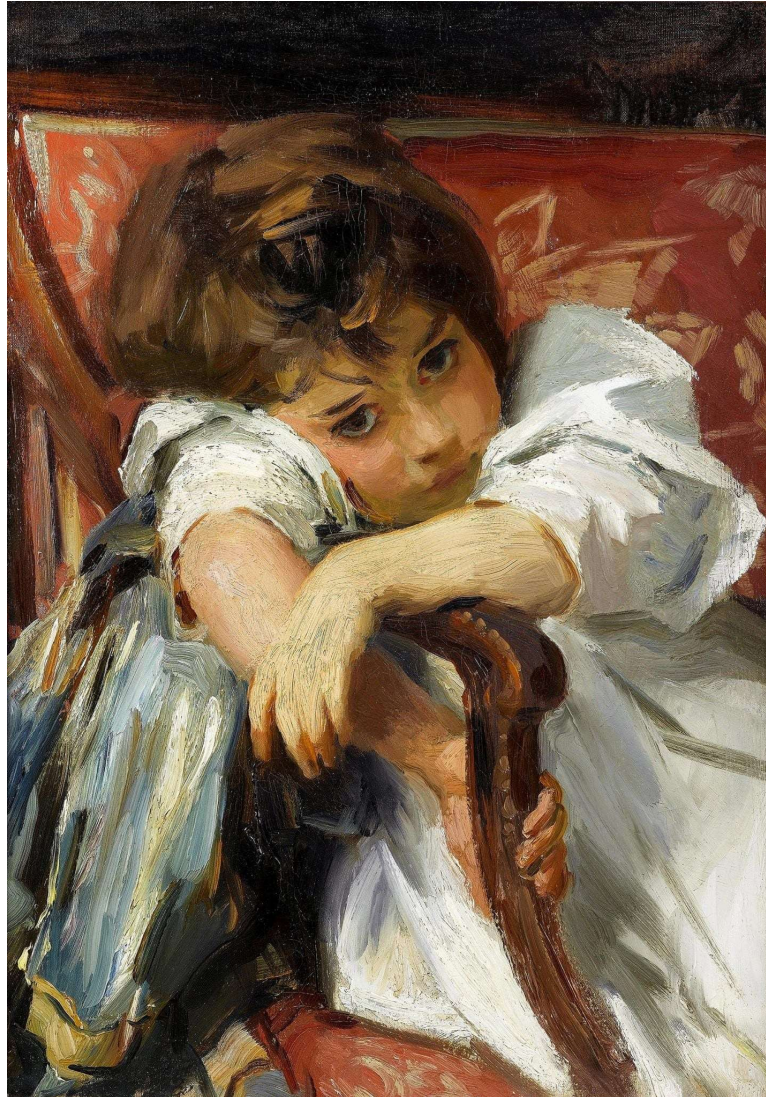


## La carne del sé

Una visione filosofica dell'identità come intreccio vivente



---

Preambolo

### **Perché *chair* e non *corps***

Merleau-Ponty ha scelto con cura una parola che i traduttori faticano a rendere: non *corps* – il corpo anatomico, l'organismo misurabile, la macchina biologica – ma *chair*, la carne. La differenza non è estetica. Il corpo è un oggetto tra gli oggetti, qualcosa che si *ha*. La carne è il tessuto primordiale dell'esistenza, qualcosa che si *è*. La carne non è la materia che la mente abita come un pilota abita la

sua nave – quella è la cattiva metafora cartesiana che ha avvelenato il pensiero occidentale per tre secoli. La carne è il luogo in cui il mondo e il sé si toccano, si compenetrano, si costituiscono a vicenda in un intreccio – *chiasme*, lo chiama Merleau-Ponty – che precede qualunque distinzione tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto, tra io e mondo.

Questo testo prende quella intuizione come seme e la lascia germogliare in una direzione propria. Non un'esposizione della fenomenologia francese, ma una proposta filosofica che usa *chair* come chiave per rileggere l'intera costellazione dell'identità personale: il sé, l'altro, la mente, la volontà, il sogno, il desiderio, il corpo, l'anima. Non come elementi separati che occorre poi ricucire insieme – come se il dualismo fosse il dato originario e l'unità il risultato di uno sforzo –, ma come modulazioni diverse di un'unica sostanza vivente, come variazioni di un unico tema che precede tutte le sue esecuzioni.

La tesi che attraversa tutto il testo è questa: l'identità personale non è un'essenza che si possiede, non è una sostanza stabile che persiste sotto il cambiamento, non è il prodotto di un'autocoscienza riflessiva. L'identità è un intreccio che si tesse continuamente, fatto della stessa materia del mondo che lo circonda, aperto all'altro come condizione della propria possibilità, poroso al tempo come condizione della propria vitalità. L'identità, in altri termini, è carnale – nel senso più ricco e più preciso del termine.

## **I. La carne come elemento originario**

Prima del sé e dell'altro, prima della mente e del corpo, prima del sogno e della veglia, c'è la carne. Non come sostanza materiale – la biologia viene dopo – ma come elemento nel senso antico del termine: come acqua, fuoco, terra, aria. Come ciò di cui le cose sono fatte prima di essere distinte le une dalle altre.

La carne è la condizione di possibilità del sentire. E il sentire – non nel senso di udire o di provare emozioni vaghe, ma nel senso di *aisthesis*, della percezione come contatto originario con il reale – è la forma più elementare e più profonda dell'esistenza. Prima di pensare, si sente. Prima di volere, si sente. Prima di sognare, si sente. Il pensiero, la volontà, il sogno non vengono dopo il sentire come un piano superiore che si costruisce su quello inferiore: vengono *con* il sentire, come sue modulazioni, come sue trasformazioni.

C'è però una proprietà della carne che la distingue da qualunque altra sostanza: è reversibile. La mano che tocca è anche mano che viene toccata. L'occhio che vede appartiene a un corpo che può essere visto. Il sé che percepisce il mondo è percepito dal mondo. Questa reversibilità non è una stranezza fisiologica: è la struttura ontologica fondamentale dell'esistenza carnale. Io non sono un punto di vista esterno al mondo che lo osserva dall'alto: sono nel mondo come il mondo è in me, in una compenetrazione che nessuna riflessione può del tutto sciogliere.

Questa reversibilità è la radice di tutto ciò che verrà detto nei paragrafi successivi. Perché se la carne è reversibile, allora il sé non è mai completamente separato dall'altro. Il sogno non è mai completamente separato dalla veglia. Il desiderio non è mai completamente separato dalla realtà che lo suscita. La mente non è mai completamente separata dal corpo che la porta. L'anima non è mai completamente separata dalla carne che la esprime.

## **II. Il sé – non una sostanza ma un evento**

Il primo errore dell'ontologia occidentale è stato pensare il sé come una sostanza. *Cogito ergo sum*: c'è un io che pensa, e questo io è la certezza fondamentale da cui tutto il resto deve essere dedotto. Ma

Descartes ha pagato un prezzo altissimo per questa certezza: ha separato definitivamente il soggetto dal mondo, la mente dal corpo, l'interno dall'esterno. Ha prodotto un sé così puro da essere quasi vuoto – un punto di vista senza spessore, senza storia, senza carne.

La visione che si propone qui è radicalmente diversa. Il sé non è una sostanza che precede le sue esperienze: è un evento che si produce nell'intreccio di esse. Non c'è prima un sé e poi le sue percezioni, i suoi desideri, i suoi incontri con gli altri: c'è il sé *come* queste percezioni, questi desideri, questi incontri. Il sé è il nodo in cui si stringono i fili dell'esistenza carnale – non il tessitore che sta al di sopra del telaio, ma il nodo stesso, fatto degli stessi fili che intreccia.

Questo non significa che il sé sia un'illusione. Significa che è reale in modo diverso da come si è sempre creduto. La sua realtà non è quella di un nucleo immobile che persiste identico a se stesso attraverso il cambiamento: è quella di un ritmo, di una coerenza che si mantiene non nonostante il cambiamento ma attraverso di esso. Come una melodia non è la somma delle singole note ma la relazione tra di esse – il tempo, il fraseggio, il respiro che le tiene insieme.

Il sé ha la realtà di una melodia. E come una melodia, può essere riconosciuto anche quando cambia tonalità, anche quando rallenta o accelera, anche quando attraversa passaggi dolorosi che sembrano interrompere il tema. Non perché il tema sia altrove, in un luogo sicuro al riparo dalle variazioni: ma perché il tema è le sue variazioni, è la forma che emerge dall'intreccio di tutto ciò che lo attraversa.

### III. L'altro – condizione e non limite

Il secondo errore dell'ontologia occidentale è stato pensare l'altro come un problema. Da Hobbes a Sartre – con tutta la distanza che li separa – l'altro è qualcuno che minaccia, che limita, che compete, che trasforma in oggetto. *L'enfer c'est les autres*: l'inferno sono gli altri. La solitudine come paradiso perduto, la relazione come necessità scomoda.

La visione carnale dell'identità rovescia questa prospettiva. L'altro non è il limite del sé: è la condizione della sua possibilità. E la ragione è precisa: se la carne è reversibile, se il sé è quell'essere che tocca ed è toccato, che percepisce ed è percepito, allora l'altro non è colui che mi impedisce di essere ciò che sono – è colui attraverso cui scopro dimensioni di me che non potrei incontrare da solo.

C'è una struttura dell'esperienza che lo mostra in modo incontrovertibile: l'esperienza di essere visti. Non guardati – guardare è un atto unilaterale – ma visti nel senso pieno del termine: incontrati nello sguardo di qualcuno che riconosce in me qualcosa che io stesso non sapevo di avere. Questo accade nell'amicizia profonda, nell'amore, nel buon incontro pedagogico. Accade quando qualcuno ci dice, non con le parole ma con la qualità della propria attenzione: *sei reale per me*. E in quel momento qualcosa in noi diventa più reale anche per noi stessi.

L'altro, in questa visione, non è il mio opposto: è la mia alterità incontrata dall'esterno. C'è già in me qualcosa di straniero a me stesso – una zona d'ombra, una profondità che la coscienza riflessiva non raggiunge, un fondo che precede ogni mia intenzione. L'altro non fa che portare allo scoperto questa alterità interna, darle una forma, renderla dialogabile. Per questo l'incontro con l'altro non è un'invasione del sé: è il sé che scopre se stesso nella sua pienezza.

Levinas ha detto che il volto dell'altro è un appello – qualcosa che chiama a una responsabilità che precede ogni scelta. Ma questo appello non viene da fuori come un'imposizione esterna: viene da dentro, da quella stessa carne che è già da sempre intrecciata con il mondo e con gli altri. Rispondere all'altro non è uscire da sé: è entrare in se stessi più a fondo.

## **IV. La mente – carne che pensa**

Liberarsi dal dualismo cartesiano non significa negare la mente o ridurla a pura fisiologia. Significa pensarla diversamente: non come una sostanza separata che abita il corpo come un ospite, ma come una modalità della carne stessa. La mente è carne che pensa. Il pensiero non è un'operazione immateriale che si svolge in un luogo senza spazio: è un evento carnale, che porta sempre i segni del corpo che lo produce.

Si pensi alla differenza qualitativa tra il pensiero che nasce da una passeggiata nel bosco e quello che nasce davanti a uno schermo. Tra il pensiero che emerge dal sonno e quello che emerge dall'insonnia. Tra il pensiero del corpo sano e quello del corpo affaticato o malato. Non si tratta di condizioni esterne che influenzano un processo interno indipendente: si tratta di modulazioni diverse di un unico evento carnale in cui corpo e pensiero sono aspetti inseparabili.

Questo ha conseguenze profonde per la comprensione dell'intelligenza. L'intelligenza non è la capacità di astrarre dal corpo: è la capacità di pensare con tutto il corpo, di usare la propriocezione, l'emozione, l'intuizione – tutto ciò che la tradizione razionalista ha chiamato rumore e che invece è segnale. Il gesto dell'artigiano che conosce il legno con le mani prima ancora di saperlo descrivere a parole, la nota del musicista che sa dove il suono deve andare prima di averlo suonato, la percezione dell'educatore che sente che qualcosa non va in un ragazzo prima che lui abbia detto una sola parola – tutto questo non è intuizione mistica: è intelligenza carnale, pensiero che avviene nella carne e non nonostante di essa.

La mente è dunque una delle voci del sé – non la più alta né la più importante, ma quella che ha il dono di poter riflettere sulle altre. Non il re che governa il regno del corpo: il poeta che dà voce a ciò che il corpo ha già vissuto, già saputo, già deciso in un tempo anteriore alla decisione consapevole.

## **V. Il desiderio – tensione che apre il mondo**

Il desiderio è stato frainteso quasi quanto la mente. Nella tradizione platonica è la forza bassa che trascina verso il basso, ciò che la ragione deve governare e la volontà contenere. Nella tradizione romantica è il contrario: la forza autentica che la ragione tradisce. Entrambe le visioni presuppongono la stessa dicotomia: desiderio da un lato, ragione dall'altro, e la vita umana come arena del loro conflitto.

La visione carnale propone qualcosa di radicalmente diverso. Il desiderio non è una forza irrazionale che si contrappone alla mente: è la struttura intenzionale fondamentale della carne. È il modo in cui la carne si orienta verso il mondo, si protende verso ciò che non è ancora, mantiene aperta la relazione tra sé e realtà. Senza desiderio non c'è soggetto: c'è solo materia inerte.

C'è però una distinzione necessaria, che non è tra desiderio buono e desiderio cattivo, né tra desiderio spirituale e desiderio carnale – queste sono le categorie del dualismo che si sta cercando di superare. La distinzione è tra il desiderio che si chiude sull'oggetto e il desiderio che rimane aperto oltre di esso. Il primo è ciò che la tradizione ha chiamato cupidigia: non perché voglia il piacere, ma perché confonde il piacere con il fine, l'oggetto con la pienezza. Il secondo è ciò che la tradizione ha chiamato amore: non perché sia nobile o disincarnato, ma perché attraverso l'oggetto amato – una persona, una cosa, un'opera, un ideale – si tiene aperta la relazione con qualcosa che supera l'oggetto stesso.

Il desiderio, in questo senso, è la prova più evidente che il sé non è chiuso in se stesso. Siamo strutturalmente orientati verso ciò che non siamo ancora, verso ciò che ci manca, verso ciò che ci attrae senza che sappiamo sempre perché. Il desiderio è la voce della carne che ricorda al sé la propria incompletezza – non come difetto, ma come apertura. Come la corda tesa che permette la musica proprio perché non è lasca.

## VI. Il sogno – carne che immagina

Il sogno ha goduto di cattiva fama nella tradizione filosofica: come inganno per Platone, come residuo caotico per il razionalismo moderno, come segnale sospetto da interpretare per la psicoanalisi. In tutte queste letture il sogno è qualcosa che accade *contro* la coscienza, nella sua assenza o nel suo allentamento. Un difetto del sistema, non una sua modalità.

Ma se il sé è carne e la carne è reversibile e permeabile, allora il sogno non è l'opposto della veglia: è la sua eco profonda, il luogo in cui ciò che la coscienza vigile ha compresso, ridotto, trascurato, riprende forma e voce. Il sogno non è il caos che la ragione deve disciplinare: è l'immaginazione carnale che continua a lavorare quando la vigilanza si allenta.

L'immaginazione carnale – che è attiva anche nella veglia, nel gioco, nell'arte, nella preghiera – è la capacità della carne di produrre mondi possibili. Non mondi alternativi alla realtà: mondi che abitano la realtà come la sua dimensione di profondità, come il suo retroterra di senso. Quando si immagina una cosa, non si sta fuggendo dalla realtà: si sta esplorando lo spazio di possibilità che la realtà porta in sé come suo strato più intimo.

Il sogno notturno è solo la forma più radicale di questa esplorazione: quella in cui la coscienza vigile ha meno controllo e la carne parla con la propria voce, senza i filtri della convenzione e della ragione strumentale. Non sempre dice cose intelligenti – spesso dice cose strane, paure travestite da storie, desideri mascherati da simboli. Ma dice sempre cose vere sulla texture interiore di chi sogna. Il sognatore non è meno reale del pensatore: è più nudo.

## VII. La volontà – carne che si orienta nel tempo

La volontà è stata il grande equivoco della modernità. L'idea che l'essere umano sia fondamentalmente un agente razionale che delibera e poi esegue – che voglia prima nella mente e poi realizzi nel corpo – è una delle forme più sottili del dualismo cartesiano. Come se la volontà fosse un comando emanato dall'interno verso l'esterno, dal soggetto verso il mondo.

La volontà carnale funziona diversamente. Essa è meno un atto e più una disposizione – meno un momento puntuale e più una direzione che si mantiene nel tempo. La volontà non decide e poi esegue: orienta, mantiene l'orientamento, ritorna all'orientamento quando ci si perde. È più simile a un vento che a un colpo: non spinge verso un punto preciso ma crea una tendenza, una inclinazione del campo. E – cosa cruciale – la volontà carnale non è opposta alle emozioni, alle passioni, ai desideri. È intrecciata con loro. La volontà forte non è quella che vince sulle passioni: è quella che ha imparato a muoversi con esse, come il veliero che non vince il vento ma lo usa, che non combatte le correnti ma le legge. Il monaco che prega ogni giorno non lotta contro la pigrizia con la forza di volontà: ha costruito nel tempo una disposizione della carne stessa – un'abitudine nel senso profondo di Aristotele, un *ethos* – che rende la preghiera naturale come respirare.

La volontà carnale è dunque la forma con cui il sé si mantiene nel tempo – non identico a se stesso, ma riconoscibile. Non immobile, ma orientato. È la risposta carnale alla dispersione: non il muro che la impedisce, ma il filo che, anche quando si spezza, permette di ritrovare la direzione.

## VIII. Il corpo e l'anima – due nomi per la stessa profondità

Arriviamo all'opposizione più antica e più tenace: quella tra corpo e anima. Essa attraversa il pensiero greco – con Platone che vede il corpo come prigioniero dell'anima – e la teologia cristiana – con tutte le sue ambiguità tra incarnazione e spiritualismo – e la modernità – con il dualismo cartesiano che le dà una forma pseudo-scientifica. Ovunque, la stessa struttura: due sostanze, due principi, due livelli di realtà che si fronteggiano o si sopportano.

La visione carnale smonta questa opposizione alla radice, non concedendo vittoria a nessuno dei due termini, ma chiedendo se la domanda fosse ben posta.

Il corpo non è la prigioniera dell'anima: è la sua espressione. Ogni emozione ha una postura, ogni pensiero ha un ritmo respiratorio, ogni stato interiore lascia un segno nel modo in cui si cammina, si gesticola, si guarda. Il corpo non contiene l'anima come una scatola contiene un oggetto: la *mostra*, nel senso più preciso del termine. La mostra non perché la traduca dall'interno verso l'esterno – come se ci fossero prima un'intenzione invisibile e poi una realizzazione visibile – ma perché il gesto, l'espressione, la postura *sono già* l'anima in atto, non la sua rappresentazione.

E l'anima? L'anima non è il principio immateriale che sopravvive alla morte del corpo – questa è una questione teologica che esula da questa visione filosofica. L'anima, in senso filosofico, è la profondità della carne: quel livello dell'esistenza carnale che non è ancora oggettivabile, che sfugge a qualunque descrizione esauriente, che si lascia intuire ma non afferrare. È ciò che fa sì che questo corpo, questa voce, questa presenza siano irriducibilmente *questo sé* e non un altro. L'anima è la singolarità della carne – non al di sopra di essa, ma nel suo punto più intimo.

In questa visione, corpo e anima non sono due cose: sono due nomi per due aspetti dello stesso evento carnale. Il corpo è la superficie dell'anima – ciò che appare, che si tocca, che si vede. L'anima è la profondità del corpo – ciò che non appare completamente ma che orienta ogni apparire. Come la superficie e la profondità del mare non sono due mari, ma due aspetti dello stesso elemento.

## IX. Il chiasmo – la struttura dell'intreccio

Merleau-Ponty ha chiamato *chiasme* – dal greco *chi*, la lettera X – la struttura fondamentale della carne: quell'incrocio in cui tocco e tatto si rovesciano l'uno nell'altro, in cui vedere e essere-visto si implicano a vicenda, in cui il sé e il mondo si compenetrano senza dissolversi.

Il chiasmo non è fusione. La mano che tocca non si dissolve nella cosa toccata. Il sé che incontra l'altro non perde i propri contorni. La mente che immagina non si confonde con ciò che immagina. Il chiasmo è la struttura di un contatto che mantiene la differenza – anzi, che la costituisce. È perché le cose si toccano che si riconoscono come diverse. È perché il sé incontra l'altro che scopre di essere se stesso. Questo è il punto filosofico più delicato e più importante dell'intera visione. Non si sta proponendo una dissoluzione delle distinzioni: si sta proponendo di pensare le distinzioni come prodotti dell'intreccio piuttosto che come dati originari. Non c'è prima la separazione e poi il contatto: c'è prima il contatto – la carne come elemento comune – e poi, nell'intreccio, emergono le distinzioni. Il sé emerge nell'incontro con l'altro. La mente emerge nell'incontro con il corpo che pensa. L'anima emerge nell'incontro con il corpo che la esprime. Il desiderio emerge nell'incontro con il mondo che lo suscita. Ogni distinzione è reale. Ma nessuna distinzione è originaria. E questa differenza – tra distinzione reale e distinzione originaria – è la differenza tra una visione dell'identità come intreccio vivente e una visione dell'identità come sostanza isolata.

## **X. L'identità come ritmo – una proposta conclusiva**

L'identità personale, in questa visione, non è un'essenza da possedere né un progetto da realizzare. È un ritmo da mantenere.

Il ritmo – come quello musicale, come quello biologico del respiro o del battito cardiaco – è una forma di coerenza nel tempo che non si ottiene attraverso la rigidità ma attraverso la flessibilità. Un metronomo è preciso ma non ha ritmo: ha solo una sequenza meccanica. Il ritmo vero ha respiro, ha variazioni, ha momenti in cui accelera e momenti in cui si ritrae – e mantiene tuttavia una forma riconoscibile, un fraseggio che permette di dire: *questo è lui, questa è lei*.

Il sé ha la realtà di un ritmo. Il corpo lo porta nel tempo, la mente lo riflette, la volontà lo mantiene quando tende a dissolversi, il desiderio lo protende verso il futuro, il sogno lo approfondisce verso l'interno, l'anima ne è la qualità più intima, l'altro ne è lo specchio più fedele e più sorprendente.

Nessuno di questi elementi è il sé. Tutti insieme – nell'intreccio che la carne rende possibile – *sono* il sé. Non come somma di parti: come evento unitario che si riconosce nella propria molteplicità. Come una musica che non si capisce analizzando le singole note, ma solo ascoltandola come un tutto in cui ogni parte ha senso in relazione alle altre.

L'identità così intesa non è mai definitivamente acquisita. Si costruisce ogni giorno nell'intreccio con il mondo, con gli altri, con le proprie profondità ancora inesplorate. È fragile – come tutto ciò che vive. È resistente – come tutto ciò che ha radici. È aperta – come tutto ciò che è ancora in cammino.

E forse questa è la sua forma più vera: non il castello inespugnabile che si difende dall'assedio del mondo, ma la casa che si abita – con le finestre aperte, con la soglia attraversabile, con la carne che sente il vento e sa che il vento è parte di lei.