

## Capitolo quarto

### Il sintomo come passione del corpo<sup>1</sup>

A E.C.G.

#### 1. Dalle cause alle ragioni

La trattazione del sintomo nella semiotica contemporanea si è anzitutto e prevalentemente concentrata sulla discussione riguardante i tre grandi cardini dell'*intenzionalità*, della *convenzionalità* e dell'*arbitrarietà* (cfr. Manetti 2000). Nella sistemazione proposta da Eco nel *Trattato di semiotica generale* (1975), ad esempio, i sintomi, come “comportamenti umani emessi inconsciamente” sono equiparati ad altri possibili eventi fisici che provengano da una fonte naturale (come il fumo emesso dal fuoco). Garanzia della loro semioticità è dunque non l'intenzionalità a monte della loro produzione ma la possibilità che essi vengano *assunti* come segni da un possibile destinatario – umano – che li *interpreti* come fenomeni semiotici, con un'attività inferenziale tale per cui tra due “fatti” verrebbe stabilita un'“associazione culturalmente riconosciuta e sistematicamente codificata” e perciò classificabile, all'interno dei modi di produzione segnica, per quanto riguarda il rapporto *type/token*, secondo *ratio facilis*, benché comunque riconducibile a una forma di motivazione, dovuta alla relazione di causa ed effetto sussistente fra produttore e segno prodotto.

In questo modo di procedere viene superata la distinzione tra *segni naturali* e *segni artificiali* (ancora pre-

sente in *Segno*, dello stesso Eco, 1973): il corpo umano è sì una “fonte naturale”, ma soprattutto un produttore inintenzionale di “fatti in un mondo di fatti”, equiparato a qualsiasi altro. Ne sono così narcotizzati i tratti di “umano” e di “vivente” – anche nel momento in cui esso fornisce al sintomo un continuum da formare “eteromaterico motivato” – tratti che, viceversa, istintivamente, saremmo portati ad attribuirgli proprio come distintivi. La stessa distinzione fra *sintomi* e *indizi* è basata sulla *necessità* presente o passata della contiguità tra effetto e causa. Nel caso del sintomo, infatti, la presenza dell’effetto rimanda alla necessaria presenza della causa, mentre per gli indizi viene affermata solo la *possibile* contiguità passata tra causa e effetto. Questo è d’altra parte in sintonia con il modo di procedere della medicina moderna, che tratta il corpo prevalentemente secondo un modello che tende il più possibile a oggettivarlo come un contenitore in cui si compiono complessi processi fisiologici che hanno fra le loro conseguenze, in caso di alterazioni o di malattie, la produzione di “manifestazioni”, di sintomi, appunto.

Gli esempi normalmente utilizzati per la discussione sullo statuto semiotico dei sintomi, in realtà, oltre a provenire direttamente da una tradizione, sia medica sia filosofica, antica, sono sempre piuttosto semplici: si riferiscono per lo più a malattie ezentematiche o alla presenza di latte o colostro nelle mammelle di donne gravide e sono soprattutto relativi all’interesse per la qualità e la forza del ragionamento che manifestano (del genere: “se qualcuno ha macchie rosse sul viso allora ha il morbillo”).

Questo modello semiotico considera ad esempio le “macchie” espressione di un contenuto, presenza di alterazione fisiologica secondo un legame di causa-effetto, accolto nel novero dei segni, secondo Sebeock in base a un legame naturale, o secondo Eco in base alla convenzionalità raggiunta in seguito all’inferenza iniziale di un

interprete. Viene dunque da chiedersi se questo modello possa mantenere la sua efficienza anche in casi di sintomi più “moderni”, o più complessi, come quelli dell’area psicosomatica o decisamente psichica. Dove ad esempio il sintomo o la costellazione di sintomi fisici sono a volte in realtà espressione o manifestazione non già della presenza di un’alterazione fisiologica ma – proprio data la sua assenza – di una “turba” o “malattia” nervosa o psichica. La difficoltà di una diagnosi univoca, la stessa diversa natura dello “stato” del paziente o dell’“alterazione” da individuare, sembrerebbero a prima vista implicare un forte indebolimento del grado di codifica raggiungibile in questo campo, anche tenendo conto che ogni teoria generale va commisurata con la storia individuale del paziente, con il conseguente indebolimento della relazione di necessità tra cause e effetti. Il terreno del sintomo psichico parrebbe spostarsi con più decisione, nella tavola dei modi di produzione segnica messa a punto da Eco, verso il dominio dell’*invenzione* piuttosto che del *riconoscimento*, il modo di articolazione spostarsi dalle unità grammaticalizzate verso i testi ipocodificati<sup>2</sup>.

Il caso accennato del sintomo psichico in realtà pone molti altri problemi: sembra infatti portare in primo piano non solo una questione di classificazione o di tipologia dei segni, ma un’interrogazione più radicale sui modi della loro “significazione”, e, correlata a questi, sulle possibilità di “trattarli”. Tradizionalmente, è la diagnosi medica piuttosto che la cura a suscitare l’interesse dei semiotici: eppure, quando siamo in presenza di fenomeni che manifestano una qualche forma di “efficacia simbolica”, dall’effetto placebo al canto dello sciamano fino alla *talking cure* psicoanalitica, sembra diventare ineludibile per una semiotica matura anche l’interesse e lo studio di come i segni, i linguaggi, i testi hanno il potere di trasformare coloro che ne fanno uso. Su questo terreno questioni come la soggettività e l’intersoggettività, l’affettività e la stessa

corporeità, i loro modi di iscrizione e di coinvolgimento nei linguaggi, ai vari livelli di analisi, richiedono un ripensamento dei modelli semiotici messi a punto sinora, e di alcuni dei loro capisaldi, come quello che sembra risolvere il soggetto semiotico presupposto dall'esercizio della semiosi in un soggetto *pensante*<sup>3</sup>.

Il tentativo di un ripensamento di questo genere è stato lo sviluppo della cosiddetta "semiotica delle passioni", che ha caratterizzato l'ultima fase del pensiero di Greimas e poi della sua scuola. Apparso inizialmente come un fenomeno di crescita interno della teoria, e soprattutto del suo livello più noto di grammatica narrativa, già articolato come una logica dell'azione, esso ha assunto in modo sempre più marcato i caratteri di una riflessione più complessiva che ha investito la teoria nel suo insieme, tanto da far parlare i suoi sostenitori di "un'altra semiotica" in via di sviluppo.

Questo movimento di rielaborazione e di ripensamento trova radici e riconessioni profonde con il pensiero fenomenologico, in particolare con quello di Maurice Merleau-Ponty, sebbene in modo non sempre esplicito o dichiarato. Non si tratta infatti di "recuperare" o "riprendere" un pensiero rinunciando d'improvviso all'autonomia concettuale e ai risultati della semiotica come si è venuta elaborando sinora, o di operare reinnesti forzati, quanto di aprire (o meglio riaprire) dossier di ricerca richiamati in causa dall'attualità della ricerca stessa.

Il contributo che vorrei offrire in questa occasione sarà una rilettura orientata di alcuni passi della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty (1945). In effetti, nel quadro della sua riflessione, Merleau-Ponty ha proceduto in modo opposto a quello che ci è familiare nell'approccio semiotico odierno. Non ha cioè incluso come un caso particolare e forse dubbio la questione del corpo e dei suoi segni all'interno di una prospettiva più generale, ma vicever-

sa, com'è noto, ha posto al centro della sua riflessione "l'esperienza del corpo", proponendo a partire da essa di rivedere – di "rettificare", come egli dice – le stesse nozioni di "espressione", "significazione", "motivazione", "naturale/culturale". Questi concetti, egli afferma, si sono sviluppati in ambito linguistico e vengono applicati al corpo senza subire nessuna critica preliminare, mentre si dovrebbe proprio procedere in modo contrario: a partire dalla riflessione sul corpo, essi andrebbero corretti anche per quel che riguarda il linguaggio e il nostro modo di concepirlo. Si tratta dunque della formulazione di una serie di ipotesi molto radicali, che mi limiterò qui a tentare di focalizzare, non senza cedere, ne sono consapevole, alla forza di uno stile di pensiero che si chiarisce a se stesso per movimenti successivi, e non rinuncia alla suggestione delle immagini per sostenere, integrare e oltrepassare l'analisi sistematica.

Una delle grandi opzioni di metodo che fanno da sfondo a tutto il discorso merleau-pontiano, è, anzitutto, una critica radicale all'applicazione del modello causa-effetto quando si ha a che fare con ciò che è "umano": il problema, infatti, si trasforma di colpo nella ricerca di una *ragione* o di una *condizione di possibilità intelligibile*, in un'attitudine ermeneutica piuttosto che logica. Il soggetto umano va trattato sempre "come una coscienza indecomponibile e presente tutt'intera in ognuna delle sue manifestazioni". Non si tratta di ricostituire ciò che lo colpisce, nel caso di un'alterazione, risalendo dai sintomi a una *causa* essa stessa constatabile, ma di individuarne piuttosto una *ragione* (cfr. Merleau-Ponty, 1945, capitolo terzo, "*La spazialità del corpo proprio*", pp. 175 sgg.).

## 2. *L'affettività come modo di conoscenza*

Nel quinto capitolo della *Fenomenologia*, dedicato al corpo come essere sessuato, Merleau-Ponty affronta il

problema dell'affettività come il luogo più emblematico della "genesì dell'essere per noi" del mondo: "Se cercheremo di vedere come un oggetto o un essere si mette ad esistere per noi attraverso il desiderio o l'amore, allora comprenderemo meglio come degli oggetti o degli esseri possono esistere in generale" (p. 221). In una concezione unitaria dell'essere umano, così, all'affettività va riconosciuto un ruolo del tutto paritetico alle altre dimensioni dell'esistenza che lo caratterizzano come *soggetto conoscente e soggetto agente*.

Ordinariamente, invece, l'affettività non è riconosciuta come un modo originale di conoscenza; il soggetto si definisce piuttosto per la sua capacità di rappresentazione. L'affettività è concepita come un mosaico di stati affettivi, piaceri e dolori chiusi su se stessi, da comprendere e spiegare a partire dalla nostra organizzazione corporea. Quando si dice che nell'uomo essa si "compenetra di intelligenza", si intende un percorso che, partendo dagli stimoli naturali di piacere e di dolore e tramite leggi dell'associazione di idee o del riflesso condizionato, finisce per trasferire gli stimoli di piacere e dolore a circostanze del tutto sganciate dal nostro essere biologico. In questo movimento, "il mondo oggettivo gioca sempre meno direttamente sul registro degli stati affettivi 'elementari'", mentre resta costantemente disponibile il "valore" del dolore e del piacere.

Se questa concezione fosse corretta, osserva Merleau-Ponty, ogni *défaillance* della sessualità, ad esempio, dovrebbe essere ricondotta o alla perdita di determinate rappresentazioni legate a essa, o a un affievolimento della capacità di provare piacere. Ma le cose non stanno così, se si osservano attentamente i casi clinici. Nei casi di impotenza, come quello che egli esamina in particolare nel capitolo in questione, "la distrazione, le rappresentazioni inopportune (*che impediscono l'atto amoroso*) non sono cause, sono invece effetti, e se il soggetto percepì-

sce freddamente la situazione, è prima di tutto perché non la vive e non vi è impegnato” (p. 223).

Si riconosce qui un modo di percezione distinto dalla percezione oggettiva, un genere di significato distinto dal significato intellettuale, una intenzionalità che non è la pura ‘coscienza di qualche cosa’. La percezione erotica non è una *cogitatio* che intenziona un *cogitatum*; attraverso un corpo essa si protende verso un altro corpo, essa si effettua nel mondo e non in una coscienza. (...) C’è una ‘comprensione’ erotica che non appartiene all’ordine dell’intelletto, giacché l’intelletto comprende appercependo una esperienza sotto una idea, mentre il desiderio comprende ciecamente legando un corpo a un corpo. Anche nel caso della sessualità, che per molto tempo è stata però creduta il prototipo della funzione corporea, abbiamo a che fare non con un automatismo periferico, ma con un’intenzionalità che segue il movimento generale dell’esistenza e declina con essa (p. 223).

La sessualità, dunque, non ha un ciclo autonomo: è legata intimamente a tutto l’essere cosciente e agente, e questi tre settori del comportamento manifestano un’unica struttura tipica e *sono in un rapporto di espressione reciproca*. Merleau-Ponty sottolinea del lavoro di Freud una prospettiva comune in cui possono riconoscersi psicoanalisi e fenomenologia, l’idea per cui *ogni atto umano ha un “senso”: si tratta di “comprendere” l’evento invece di riportarlo a delle condizioni meccaniche*, e dunque scoprire in funzioni che si credevano puramente corporee una più complessa reintegrazione nell’essere umano.

Nel procedere della psicoanalisi egli riconosce in realtà un doppio movimento: da una parte, a suo avviso, giustamente essa insiste sull’infrastruttura sessuale della vita, dall’altra però “gonfia” la nozione di sessualità al punto di integrarvi tutta l’esistenza. Si tratta allora di affermare che in ultima analisi tutta l’esistenza ha una significazione sessuale oppure che ogni fenomeno sessuale ha una signifi-

cazione esistenziale? Secondo questa ultima ipotesi, la storia sessuale di un uomo viene a coincidere con l'“elaborazione di una forma generale di vita”: essa può dare la chiave della sua vita perché nella sessualità dell'uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, del tempo e degli altri uomini. I sintomi sessuali all'origine di tutte le nevrosi, se letti bene, simbolizzano un'attitudine complessiva, ad esempio di conquista o di fuga, nei confronti dell'esistenza nel suo insieme.

Ma che cosa significa affermare che la vita corporea o carnale e la psiche sono in un rapporto di espressione reciproca o che l'evento corporeo ha sempre una significazione psichica? Valide per escludere il pensiero causale, queste formule non vogliono dire che il corpo sia l'involucro trasparente dello Spirito. Merleau-Ponty sottolinea che non si tratta di sostenere alcun ritorno allo spiritualismo, ma di ritornare all'esistenza come ambiente nel quale comprendere la comunicazione tra “corpo” e “spirito”.

Si rende quindi necessaria una rinnovata riflessione sulle nozioni di “espressione” e di “significazione”, appartenenti al mondo del linguaggio e usate sino a questo punto in modo acritico: Merleau-Ponty confida, come abbiamo già accennato, che proprio l'esperienza del corpo possa aiutarci a rettificarle.

### *3. L'esperienza del corpo*

Fra gli esempi clinici di cui si sostanzia il suo discorso, vi è quello di una giovane che perde il sonno, l'appetito e alla fine anche la parola perché la madre le impedisce di vedere il ragazzo di cui è innamorata. L'interpretazione strettamente freudiana metterebbe in campo la fase orale dello sviluppo sessuale. Ma ciò che è fissato sulla bocca non è solo l'esistenza sessuale, sono più in generale le relazioni con gli altri, di cui la parola è veicolo privilegiato.

La deglutizione simbolizza il movimento dell'esistenza che si lascia attraversare dagli avvenimenti e li assimila: la malata, alla lettera, non può "mandar giù" il divieto che le viene fatto, che "blocca" il suo avvenire e la rinvia a comportamenti già sperimentati nell'infanzia, durante la quale ha già conosciuto episodi di afonia, legati alla sua storia personale e alla sensibilizzazione particolare che si è fissata sulla sua bocca e sulla sua gola. "Così", conclude Merleau-Ponty, "attraverso il significato sessuale dei sintomi, si scopre, disegnato in filigrana, ciò che essi significano più generalmente in rapporto al passato e all'avvenire, all'io e all'altro, cioè in rapporto alle dimensioni fondamentali dell'esistenza" (p. 228).

Il corpo dunque esprime in ogni momento le modalità dell'esistenza: ma certo non nello stesso modo in cui dei galloni *significano* il grado di un militare o come un numero *designa* una casa. Siamo a un punto cruciale dell'argomentazione. Nel caso del corpo il segno, scrive Merleau-Ponty, "non indica solo il suo significato, è abitato da quest'ultimo, in un certo qual modo è ciò che esso stesso significa, come un ritratto è la quasi presenza di Pietro assente o come nella magia le figure di cera sono ciò che rappresentano" (ib.). Perdendo la voce, la ragazza non è che traduca all'esterno uno stato interiore, non opera una "manifestazione", come un capo di Stato che stringe le mani della folla, o un amico arrabbiato che non mi parla più. E d'altra parte non si tratta nemmeno di un silenzio "concertato e voluto", e non è neppure paralisi o simulazione. Pur escludendo un'intenzionalità cosciente e consapevole, tuttavia, come la rimozione esso rappresenta un *atto*, e in quanto significazione essa è tale sempre per qualcuno. La ragazza dell'esempio perde la voce come a tutti può capitare di perdere un ricordo: piuttosto che di intenzionalità bisogna parlare di qualcosa "al di qua del sapere e dell'ignoranza, dell'affermazione o della negazione volontaria" (p. 229), che sono condizionate da un'*adesione* o da

un *rifiuto* più fondamentali di una certa regione del nostro corpo o della nostra vita, che “pongono il soggetto in una situazione definita e delimitano per lui il campo mentale immediatamente disponibile, come l’acquisizione o la perdita di un organo di senso offre o sottrae alle sue prese dirette un oggetto del campo fisico” (ib.). La volontà, per esercitarsi, suppone un campo di possibilità fra le quali scegliere, di parlare o di tacere, all’occorrenza: qui, siamo in un campo in cui questa possibilità di scelta è sospesa, piuttosto che negata.

La “decisione” di tacere viene da un livello “più profondo” rispetto a quello della volontà, e infatti il medico non cura il paziente agendo su di lui a livello di coscienza, dicendogli qual è il suo problema: la sua resterebbe una comunicazione puramente cognitiva, il malato non assumerebbe il senso dei suoi disturbi senza il rapporto personale con il medico e il cambiamento esistenziale che esso porta con sé.

Il fatto che il sintomo e la guarigione non si elaborino a livello della coscienza oggettiva ma “al di sotto” spinge al paragone dell’afonia con altre situazioni, come il disporsi al sonno. Mi stendo sul letto, bevo un bicchiere d’acqua, assumo la posizione favorita, ma il potere della mia volontà o della mia coscienza si arrestano qui: come i fedeli nei misteri dionisiaci invocano il dio mimando le scene della sua vita, chiamo la visita del sonno sostanzialmente *imitando* la postura e il respiro di uno che dorma. Il dio arriva quando i fedeli non si distinguono più dal ruolo che interpretano, quando il loro corpo e la loro coscienza cessano di opporgli la loro opacità particolare e si sono interamente fusi nel mito. Il sonno viene, si pone sull’imitazione che gli ho proposto, riesco a diventare ciò che fingevo di essere. Sonno e malattia, come anche risveglio e guarigione, non sono modalità della coscienza o della volontà, ma suppongono, secondo un’espressione che Merleau-Ponty riprende da Ludwig Binswanger, un “passo esistenziale”, e il ruolo del corpo è proprio di assicurare i

passaggi tra i diversi stati come *metamorfosi*, trasformando le idee in cose, la mimica del sonno in sonno e così via. Se il corpo può simbolizzare l'esistenza, è perché la realizzazione e ne è l'attualità, così come può diventare "prigione della vita" quando viceversa il movimento vitale si chiude e si fissa nel sintomo.

Se dunque diciamo che il corpo in ogni momento esprime l'esistenza, è nel senso in cui la parola esprime il pensiero. Al di qua dei mezzi di espressione convenzionali, che manifestano agli altri il mio pensiero solo perché in me come in lui sono già dati, per ogni segno, dei significati, e che in questo senso non realizzano una autentica comunicazione, si deve riconoscere, come vedremo, un'operazione primordiale di significazione in cui l'espresso non esiste indipendentemente dall'espressione, e in cui i segni stessi inducono all'esterno il loro senso.

In questa maniera il corpo esprime l'esistenza totale, non perché ne è un accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso. Tale senso incarnato è il fenomeno centrale di cui corpo e spirito, segno e significato sono momenti astratti (p. 234).

Dunque il rapporto tra espressione e espresso o tra segno e significazione non è un rapporto unilaterale o a senso unico come quello della traduzione da un originale. Corpo e esistenza si presuppongono reciprocamente. L'esistenza non è un ordine di fatti (come i "fatti psichici") che si possano ridurre a un altro ordine, ma è l'"ambiente equivoco" della loro comunicazione, il punto in cui i loro confini si confondono, o ancora la loro "trama comune".

#### 4. *Soggetto e oggetto*

Nel capitolo successivo della *Fenomenologia* (il sesto, *Il corpo come espressione e la parola*) Merleau-Ponty, af-

fronta il linguaggio dopo aver riconosciuto al corpo un'unità diversa da quella dell'oggetto scientifico, dato che persino nella sua funzione sessuale è possibile riconoscere un'intenzionalità e un potere di significazione. Egli pensa, per questa via, di poter arrivare a oltrepassare definitivamente la dicotomia classica di *soggetto* e *oggetto* ereditata dalla tradizione cartesiana. Quest'ultima porta a definire il corpo "una somma di parti senza interiorità e l'anima come un essere completamente presente a se stesso senza distanza" (p. 270). Proprio l'esperienza del corpo, viceversa, dovrebbe indurci a comprendere un modo di esistenza "ambiguo", o "enigmatico": né esistenza come pura cosa, né esistenza come pura coscienza.

Merleau-Ponty reputa insoddisfacenti sia l'approccio empirista al linguaggio (per il quale di fatto non c'è nessuno che parla, "la parola prende posto in un circuito in terza persona") sia quello intellettualista (c'è un soggetto, ma è un soggetto pensante prima che parlante), per entrambi i quali, in definitiva, la parola di per sé non *ha* significato. Anche nel secondo approccio, infatti, non è che si affermi che la parola è priva di senso, poiché rappresenta il punto di arrivo di un'operazione categoriale, "ma non ha questo senso, non lo possiede, è il pensiero ad avere un senso e la parola rimane un involucro vuoto. Essa è solo un fenomeno articolare, sonoro, o la coscienza di questo fenomeno, ma in ogni caso il linguaggio non è se non un accessorio esteriore del pensiero" (p. 247).

Il punto da cui partire è invece l'affermazione secondo cui *la parola ha un senso*. Se la parola presupponesse il pensiero, si limitasse a "esternarlo", non si capirebbe la tensione che proprio il pensiero manifesta nel cercare il suo compimento nella parola, o l'ignoranza del soggetto nei confronti del suo stesso pensiero fino a quando non l'ha espresso, come lo scrittore che inizia un libro senza sapere bene dove arriverà. Contro l'idea dell'espressione come registrazione del pensiero e di una sua semplice fun-

zione mnemonica, dunque, Merleau-Ponty rivendica a fondo l'idea della parola come "esperienza di pensiero", di espressione come atto istitutivo del senso.

In questa prospettiva, anche la denominazione degli oggetti non è successiva al loro riconoscimento, ma è questo stesso riconoscimento. Quando fisso un oggetto nell'oscurità e dico "è una spazzola", non è che in me ci sia un concetto di spazzola sotto il quale sussumo la spazzola e che si associa con il nome di spazzola, ma la parola porta il senso, ed è imponendola all'oggetto che io ho coscienza di coglierlo.

La parola, "lungi dall'essere il semplice segno degli oggetti e delle significazioni, abita le cose e veicola le significazioni", "in colui che parla, la parola non traduce un pensiero già fatto, ma lo compie" (p. 249). Negare questo significherebbe infatti negare la stessa possibilità di una reale comunicazione, che sarebbe ridotta alla fornitura da parte di un parlante all'ascoltatore di un "macchinismo linguistico" che si limiterebbe a dargli l'occasione di "effettuare gli stessi pensieri", ricostruibili perché in definitiva già noti, mentre comunicare è anche e soprattutto "pensare in base all'altro", poter comprendere al di là di ciò che già pensavamo spontaneamente.

Immanente alla parola sarebbe dunque un basilare *significato gestuale*, che farebbe da veicolo del significato concettuale, ciò che intreccia – altrove Merleau-Ponty parlerà di una "deformazione coerente" – i significati noti e già disponibili in uno nuovo.

E come, in un paese straniero, comincio a capire il senso delle parole dal loro posto in un contesto d'azione e partecipando alla vita comune, così un testo filosofico ancora mal compreso mi rivela per lo meno un certo "stile" – uno stile spinoziano, criticistico o fenomenologico – che è il primo abbozzo del suo senso, comincio a comprendere una filosofia introducendomi nel modo di esistere di questo pensiero, riproducendo il tono, l'accento del filosofo. Insomma, ogni lin-

guaggio si insegna da sé e convoglia il suo senso nella mente dell'ascoltatore (p. 250).

### 5. *Parola parlante e parola parlata*

È il linguaggio quotidiano, “banale”, che non richiede particolari sforzi espressivi o di comprensione, che porta a pensarne il funzionamento in termini di ovvietà. Gli esempi accumulati da Merleau-Ponty a favore della “potenza dell'espressione” spaziano piuttosto dalla musica alla pittura, alla poesia, all'oratoria: territori in cui è più evidente come non basti possedere il “senso comune” delle parole per comprendere un'opera, dato che il suo senso “è fatto del senso comune delle parole meno di quanto non contribuisca a modificarlo. Sia in chi ascolta o legge, sia in chi parla o scrive, c'è quindi un *pensiero della parola* che l'intellettualismo non sospetta” (ib.).

Inizia qui a profilarsi la celebre distinzione introdotta da Merleau-Ponty tra *parola parlante* e *parola parlata*, che rielabora quella tra *linguaggi* e *atti di parola*, i primi intesi come “sistemi di vocabolario e di sintassi costituiti, i ‘mezzi di espressione’ che esistono empiricamente”, deposito e sedimentazione dei secondi, “nei quali il senso inespresso non solo ha modo di tradursi all'esterno, ma pure acquista l'esistenza per se stesso, ed è autenticamente creato come senso.”

Attraverso gli atti di parola, viene anche immaginata una sorta di “genesì del senso”, con un'espressione già usata da Husserl. La parola parlante è infatti quella in cui “l'intenzione significante si trova allo stato nascente”:

Qui l'esistenza si polarizza in un certo “senso” che non può essere definito da nessun oggetto naturale. Ma l'atto d'espressione costituisce un mondo linguistico e un mondo culturale, fa ricadere nell'essere ciò che si protendeva oltre. Di qui la parola parlata che fruisce dei significati di-

sponibili come di un patrimonio acquisito. Sulla base di queste acquisizioni divengono possibili altri atti di espressione autentica – quelli dello scrittore, dell'artista o del filosofo. Tale apertura sempre ricreata nella pienezza dell'essere è ciò che condiziona la prima parola del fanciullo come la parola dello scrittore, la costruzione della parola come quella dei concetti. Ecco la funzione che indoviniamo attraverso il linguaggio, che si ripete, poggia su se stessa, o che, come un'onda, si raccoglie e si riprende per proiettarsi al di là di se stessa (p. 269).

Si tratta allora di restituire all'*atto di parlare* (uno degli usi possibili del mio corpo in quanto potere di espressione naturale) la sua reale fisionomia. La parola non è il segno del pensiero, se si intende un fenomeno che ne annuncia un altro come il fumo annuncia il fuoco. Parola e pensiero sono strettamente avvilluppate, il senso è preso nella parola e la parola è l'esistenza esterna del senso, la *presenza* di questo pensiero nel mondo sensibile, non il suo rivestimento, ma il suo emblema e il suo corpo. Il primo strato di significazione portato dalla parola offre il pensiero anzitutto come *stile*, come *valore affettivo*, come *mimica esistenziale*, piuttosto che come enunciato concettuale: "sotto il significato concettuale delle parole scopriamo qui un significato esistenziale, che non è soltanto tradotto da esse, ma che le abita e ne è inseparabile" (p. 253).

È questo che rende possibile la comunicazione. È vero che per capire qualcuno che parla bisogna che il suo vocabolario e la sua sintassi mi siano già noti, che io li "conosca già". Ma questo non vuol dire che le sue parole suscitino in me delle rappresentazioni che sarebbero loro associate e il cui assemblaggio finirebbe per produrre in me la "rappresentazione" originale di colui che parla. Non è con delle rappresentazioni o con un pensiero che io anzitutto comunico, ma con un soggetto parlante, con un certo stile di essere e con quel certo mondo cui egli mira. La

mia ripresa di quella mancanza che cerca di colmarsi con la parola non è un'operazione di pensiero "ma una modulazione sincronica della mia propria esistenza, una trasformazione del mio essere" (p. 255).

Lo stesso vale per le emozioni. Non percepisco la collera o la minaccia come un fatto psichico nascosto dietro il gesto, leggo la collera nel gesto, il gesto *non mi fa pensare* alla collera, è la collera stessa. E se d'altra parte il senso dei gesti non è dato ma compreso, cioè ri-colto da un atto dello spettatore, Merleau-Ponty si sforza di descrivere questo atto in modo da non confonderlo con un'operazione cognitiva:

La comunicazione o la comprensione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti altrui, dei miei gesti e delle intenzioni leggibili nella condotta altrui. Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo. Il gesto di cui io sono testimone traccia come il disegno di un oggetto punteggiato di un oggetto intenzionale. Questo oggetto diviene attuale ed è pienamente compreso quando i poteri del mio corpo vi si trasformano e combaciano con esso (p. 256).

Si tratta, dice ancora Merleau-Ponty, di "una specie di riconoscimento cieco che precede la definizione e l'elaborazione intellettuale del senso" (p. 257), che permette di riconoscere un'analogia forte fra i gesti del corpo, "compresi" attraverso il corpo stesso, e il gesto linguistico. Ancora una volta l'esempio addotto per capire ciò che è comune al gesto e al suo senso è il rapporto fra l'espressione delle emozioni e le emozioni stesse. Nel caso della gioia, il sorriso, il viso disteso, l'allegria dei gesti contengono "realmente il ritmo d'azione, quel modo di essere al mondo che è la gioia stessa" (ib).

Contro la differenza posta ordinariamente fra gesto o mimica emozionale e linguaggio, secondo la distinzione

per la quale i primi sarebbero dei “segni naturali”, mentre la parola è “segno convenzionale”, Merleau-Ponty ricorre anche a un’ipotesi sulla nascita del linguaggio, di ordine appunto gestuale-emozionale: per il suo tramite, l’uomo sovrappone al mondo dato il mondo secondo l’uomo. La convenzione sarebbe allora qualcosa che subentra tardi, dopo che in realtà in ogni parola si è già contratta tutta una sua storia. La forma verbale appare arbitraria se consideriamo solo il senso concettuale e terminale delle parole. Non sarebbe più così se facessimo entrare in campo quello che egli chiama il *sensu emozionale* delle parole, il loro *sensu gestuale*, essenziale ad esempio nella poesia:

Allora ci si renderebbe conto che le parole, le vocali, i fonemi sono altrettanti modi di cantare il mondo e che sono destinati a rappresentare gli oggetti, non in ragione di una somiglianza oggettiva, come credeva l’ingenua teoria delle onomatopee, ma perché ne estrarrebbero, e nel senso proprio del termine, ne esprimono l’essenza emozionale (p. 259).

E d’altra parte, precisa ancora il filosofo, la sua affermazione non rappresenta una variante della concezione naturalistica che riconduce il segno artificiale al segno naturale e tenta di ridurre il linguaggio all’espressione delle emozioni. Il segno artificiale non si può ricondurre al segno naturale perché *nell’uomo non c’è segno naturale*. Si potrebbe parlare di segni naturali solo se a degli stati di coscienza dati l’organizzazione anatomica del nostro corpo facesse corrispondere dei gesti definiti uguali per tutti, ciò che è contraddetto dall’evidente variazione culturale nel modo di esprimere le emozioni, che di conseguenza non sono mai *le stesse* emozioni: “non è sufficiente che due soggetti coscienti abbiamo gli stessi organi e lo stesso sistema nervoso perché le medesime emozioni si diano in entrambi con i medesimi segni” (p. 261). Quel che importa è come uomini di diverse culture fanno uso del loro corpo, della vastissima gam-

ma di possibilità psicosomatiche che esso offre loro per mettere in forma simultaneamente il loro corpo e il loro mondo nell'emozione. L'uso che l'uomo fa del suo corpo è quindi *trascendente* rispetto a questo corpo come essere semplicemente biologico.

I sentimenti e le condotte passionali sono "inventate" come le parole. È impossibile sovrapporre nell'uomo un primo strato di comportamenti "naturali" e uno culturale o spirituale fabbricato. *Tutto è al tempo stesso naturale e fabbricato nell'uomo*. La parola non è che un caso particolare:

Già la semplice presenza di un essere vivente trasforma il mondo fisico, fa apparire qui dei "cibi", altrove un "nascondiglio", dà agli "stimoli" un senso che essi non avevano. A maggior ragione la presenza di un uomo nel mondo animale. I comportamenti creano significati che sono trascendenti rispetto al dispositivo anatomico, e tuttavia immanenti al comportamento come tale poiché esso viene comunicato e compreso (p. 261).

Questo non significa negare un posto privilegiato al linguaggio verbale rispetto agli altri, che gli viene di regola attribuito per la sua capacità metalinguistica, di sedimentazione delle acquisizioni intersoggettive, di rieterazione indefinita dei suoi elementi, per dei caratteri insomma che hanno contribuito a far immaginare l'ideale di un pensiero puro liberato dall'inerenza alle parole. Ma proprio per comprendere questi privilegi nella giusta misura bisogna cominciare col ricollocare il pensiero all'interno dei fenomeni di espressione, e dunque trattare "il pensiero e il linguaggio oggettivo come due manifestazioni dell'attività fondamentale attraverso la quale l'uomo si proietta verso un 'mondo'" (p. 262).

Piuttosto che parlare di un linguaggio che "esprime dei pensieri", sarà più consono dire che esso *presenta*, o piuttosto è la presa di posizione del soggetto nel mondo del-

le sue significazioni, dove il termine “mondo” vuol dire che la vita mentale o culturale prende dalla vita naturale le sue strutture, e che il soggetto pensante deve essere fondato sul soggetto incarnato. Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l’ascoltano, una certa strutturazione dell’esperienza, una certa modulazione dell’esistenza, esattamente come un comportamento del mio corpo investe di una certa significazione per me e per gli altri gli oggetti che mi circondano. Il senso del gesto o della parola non è contenuto nel gesto come fenomeno fisico o fisiologico o nella parola come suono. Ma è proprio del corpo umano di compiere una sorta di atto di trascendenza, evidente nel *sensu figurato* che possono assumere i gesti fisici, compresi quelli vocali. Per poterlo esprimere, il corpo deve in ultima analisi *diventare* il pensiero o l’intenzione che ci significa.

È il corpo, allora, che mostra, è il corpo che parla.

<sup>1</sup> Relazione al Convegno “Sintomo, segno, simbolo”, promosso dall’Associazione “Simbolo Conoscenza Società” (Siena, 26-28 novembre 1998), pubblicato in «Symbolon», 7/8, a cura di Giovanni Manetti, 1999-2000, pp. 151-170. Tutte le citazioni testuali, salvo diversa indicazione, sono tratte da Merleau-Ponty 1945.

<sup>2</sup> La teoria dei modi di produzione segnica viene proposta da Umberto Eco nel *Trattato* in sostituzione delle vecchie classificazioni dei segni. Essa si basa su quattro grandi parametri: il lavoro fisico richiesto per produrre l’espressione; il rapporto tipo/occorrenza; il *continuum* da formare; il modo di articolazione. Cfr. Eco 1975, pp. 285-327.

<sup>3</sup> Cfr. *infra* anche il capitolo ottavo. Alle problematiche legate al corpo e alla sua cura è stato di recente dedicato un convegno AISS: cfr. Marrone, a cura, 2005b.