

La carne del feto. Riflessioni sul prenatale attraverso Merleau-Ponty

Fabio Di Clemente¹

¹ UFES
fdicle@libero.it

Riassunto: Ci prefiggiamo di mettere a fuoco il concetto di carne del feto, indicando alcune centrali dinamiche ontologiche che il prenatale trascina con sé. In questo saggio continuiamo il nostro dialogo critico con Merleau-Ponty. Da un lato, tentiamo di coerentizzare ulteriormente il prenatale, pensato dalle scienze, nell'ontologia merleau-pontiana; dall'altro, cerchiamo la coerentizzazione dell'ontologia merleau-pontiana dal lato del prenatale.

Parole-chiave: Prenatale; Self; Carne; Natura; Merleau-Ponty.

Abstract: Our propositional's to focus the concept of flesh of the fetus indicating some central ontological dynamics that the prenatal contains. In this essay we also continue our critic dialogue with Merleau-Ponty. Therefore on the one side we additionally try to show a view to improve furthermore consistency to the coherence of the sciences in the ambit of the endo-ontology in Merleau-Ponty; on the other, we try to reaffirm coherence of the endo-ontology in Merleau-Ponty on the theme of the prenatal.

Keywords: Prenatal; Self; Flesh; Nature; Merleau-Ponty.

1. *La riabilitazione del feto come carne*

Abbiamo sostenuto in un saggio di prossima pubblicazione sul Sé fetale, di cui qui non ci è permesso richiamare gli estremi, che il feto stesso conquista il Sé (aderenza carnale) sul fondo di una processualità maturativa vitale nella figura del “Self neurobiologico”, e non ancora della “coscienza” (*conscium sui*) né del “volgersi” dell’io. Il feto si riabilita come dinamismo non ipostatizzabile della vita, in cui sorge un’aderenza carnale, un “Sé di movimento” (di percezione, di azione, di pensiero ecc.), che scappa emblematicamente tanto all’ordine macchinico quanto all’ordine della presa di coscienza e dell’unità egoica. In questa prospettiva, la vita diventa non solo esperienza corporea “determinata”, ma anche e soprattutto qualcosa di inspessito di tutto il trascendentale della processualità che l’accompagna, nel senso antidualista e antiriduzionista dell’intraorganico-comportamentale-ambientale. Al riguardo, ci limitiamo a ricordare alcuni dati neurofisiologici ripensati filosoficamente in quella sede, utili a contestualizzare il discorso della carne del feto.

Dai dati neurofisiologici sul feto, in riferimento al sistema di risposta, ci imbattiamo in una “interazione sensomotoria materno-fetale”, con costanza e ritmicità caratterizzanti le funzioni di contenimento del feto. Qui si impone l’impossibilità di stabilire una frontiera precisa – emblematicamente – tra l’intraorganico e il comportamento, il fisiologico e lo psicologico, per via di una processualità maturativa vitale. Si tratta dell’operato di “organizzatori” precoci dalle funzioni più varie e senza priorità (motorie, respiratorie,

vegetative, sensoriali e integrative, correlate con cicli di riposo e attività del feto, precursori del sonno quieto e attivo, quest'ultimo precursore a sua volta del sonno Rem del neonato)². Incisivamente, per via di tali funzioni vi è l'apparato con cui il feto si mette in relazione con la madre e l'ambiente uterino che lo contiene. A tali funzioni sono vincolate le più precoci relazioni d'oggetto, nonché la dimensione emozionale e cognitiva³. Effettivamente, nelle fasi più tardive di gestazione, abbiamo le funzioni integrative del feto. Sulla base di altri studi, sappiamo che le "funzioni integrative del feto compaiono in forma completa quando la maturazione del tronco encefalico è molto avanzata, circa alla 28^a settimana, e quando la corteccia cerebrale è sufficientemente formata da potersi integrare con le strutture sottocorticali e permettere così l'elaborazione di un contenuto sensoriale"⁴. Tale periodo viene considerato come "[...]il momento in cui la corteccia cerebrale maturata anche grazie agli impulsi sinaptogenici provenienti dal tronco, diventa il luogo in cui le esperienze sensoriali (ad esempio acustiche e somoestesiche) possono permettere al feto una forma di *coscienza a contenuto sensoriale*". Ora, mentre altri studi arrivano a pensare la forma di coscienza, nel periodo di fine gestazione, in chiave di "vigilanza"⁵, noi riteniamo che si debba ritornare filosoficamente al tema della coscienza definita intrinsecamente per via della corporeità.

Significativamente, l'originale e originaria espressione della mente del feto è data dal "Proto-Self", dal "*Self neurobiologico*". Il Self neurobiologico funziona nel feto come "un modulatore della omeostasi", dell'equilibrio che sostiene la vita, capace di creare per il feto "[...]una coscienza dei propri limiti somatici che gli permetta di distinguere alla nascita il suo Sé dall'altro Sé"⁶. Ma diventa riduttivo negare la stessa distinzione tra il proprio Sé e l'altro Sé, dopo aver restituito una coscienza al feto come vigilanza o una qualche dimensione mentale.

Si è affermato un concetto di Sé fetale in ambito psicologico, in dialogo con la neuroscienza: "In fasi successive della gestazione il senso corporeo potrebbe evolvere in un

² Cf. MANCIA, "Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche", p. 207.

³ Ibid.

⁴ JOSEPH, "Fetal Brain Behavior and Cognitive Development", apud MANCIA, "Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche", p. 209.

⁵ BURGESS, TAWIA, "When Did You First Begin to Feel It? – Locating The Beginning of Human Consciousness", apud MANCIA, "Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche", p. 210.

⁶ MANCIA, "Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche", p. 212.

‘Sé nucleare’⁷ o in un ‘Sé percettivo e motorio’ embrionali’⁸. Nella distinzione tra feto attivo dei primi tre mesi e feto maturo dell’imminenza della nascita, si precisa: “È probabile che un feto precoce in stato di attività possa soltanto ‘provare la sensazione’ di ciò che un feto maturo prossimo alla nascita è ormai in grado di percepire”. Il “sentire”, inteso come “il ricevere informazioni sull’ambiente esterno”, e il “percepire”, considerato come “un’operazione più complessa che coinvolge l’interpretazione delle sensazioni attribuendo loro un significato”, possono non coincidere nel feto. Ad ogni modo, sostiene la psicologa, la percezione interessa il “feto maturo”⁹.

Dai rigorosi studi sui feti singoli, sono emersi movimenti coordinati, ben pianificati in relazione allo spazio e al tempo e ben modulati sull’obiettivo (occhi, bocca, parete uterina)¹⁰ dalla 22^a settimana di gestazione. Questi studi cinematici sono stati estesi successivamente alle coppie di feti, con l’uso dell’ecografia quadrimensionale (4D-US). Si è dimostrato che lo schema cinematico dei movimenti diretti verso il co-gemello è diverso da quello che interessa i movimenti rivolti verso sé e verso la parete uterina. Vi è una differenziazione della motricità sul piano intercorporeo, da cui risulta che, oltre la pianificazione motoria, vi sono anche e soprattutto delle differenze cinematiche nel movimento, a seconda che esso sia diretto verso il proprio corpo, la parete uterina o l’altro gemello. L’ulteriore dato rilevante, il più rilevante che emerge per l’economia del nostro discorso, è quello di un adattamento cinematico al target del tutto peculiare con il co-gemello. Al riguardo, le decelerazioni si modellano sul target che accompagna il gesto (parti maggiori o minori del corpo gemello, ginocchio o punta del naso, o parti più lontane dell’ambiente uterino). Tali differenze, omogenee nelle coppie di gemelli esaminati, inducono a credere che il movimento verso il co-gemello sia, in quanto coordinato, pianificato e intenzionale, socialmente orientato, sia l’espressione di “azioni

⁷ Si richiama qui la nozione di Self di Antonio Damasio. Va notato che, successivamente, Damasio ha radicalizzato quest’ultima nozione. Ci imbattiamo in un sentimento elementare dell’esistenza che non rimonta semplicemente alla corteccia cerebrale, ma al self primordiale, ad una “collezione integrata di modelli neuronali separati che mappano, in ogni momento, gli aspetti più stabili della struttura fisica dell’organismo” (DAMASIO, *E o cérebro criou o homem*, pp. 235-236). Nella scala di costruzione del self, vi sarebbe originariamente finanche un protoself che non è ancora il “self centrale”, il self che “include un sentimento di conoscere in relazione ad un oggetto” (ibid., pp. 389-390, n.17).

⁸ PIONTELLI, “Sull’inizio del comportamento fetale umano”, p. 418. Scrive significativamente la psicologa: “Di solito il corpo del feto, in stato di riposo, poggia su una parte dell’utero, e ciò assicura un ulteriore contatto corporeo con questa superficie esterna. Inoltre, spesso i feti toccano il cordone ombelicale e altre parti del loro ambiente uterino, creando l’occasione per una quantità di contatti con elementi estrinseci e abbondanti feedback sensomotori. Il feto tocca regolarmente il proprio corpo. Spesso si copre il viso e lo sfrega con le mani, si tocca le gambe, i piedi, i genitali e altre parti, e dunque è possibile che stia emergendo un qualche senso corporeo o proto-Sé” (ibid., p. 417).

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. ZOIA *et al.* “Evidence of early development of action planning in the human foetus: a kinematic study” pp. 217-26.

sociali”¹¹. Cosicché i dati scientifici sull’interazione sensomotoria feto-madre o feto-feti-madre ci permettono di capire filosoficamente che non siamo all’interno di una comunione meramente anticipatrice del postnatale, ma fondatrice. In tal senso, riteniamo che su questo terreno della profondità esperienziale prenatale si possa perseguire la riabilitazione merleau-pontiana della biologia, promossa anche dalla fenomenologia husserliana, sapendo che si “svela nella vita un riferimento all’*Umwelt* e alla *Welt*”.¹²

Ora, nel saggio sul Sé del feto abbiamo evidenziato due limiti centrali dell’impostazione merleau-pontiana di questa riabilitazione. Il primo limite è vincolato alle ricerche dell’epoca sulla formazione dell’unità organica e percettiva del corpo; il secondo limite, correlabile al primo, è vincolato alla centralità della “visione”. Sul primo limite, ci limitiamo a ricordare che, sulla scorta della sintesi proposta da Merleau-Ponty degli studi di Henri Wallon, in assenza di una “nozione visiva del suo proprio corpo”, dunque del suo corpo racchiuso “in un certo punto dello spazio visibile”, il bambino con età inferiore ai sei mesi di vita sarebbe incapace di “[...] limitare a se stesso la propria vita. Dato che non ha questa coscienza visiva del corpo proprio, non può separare ciò che egli vive da ciò che gli altri vivono e da ciò che egli li vede vivere”¹³. Correlativamente, sul secondo limite, ci limitiamo a ricordare che Merleau-Ponty parte dalla “centralità” della visione, per elaborarla – tra neurologia, psicologia dello sviluppo, psicanalisi, letteratura, arte – in chiave di *voyant-vu*. Merleau-Ponty finisce per polarizzare il narcisismo interno al sensibile-senziente inizialmente sulla centralità della visione nella modalità dell’immagine speculare, dello “specchio”, e, successivamente, sui virtuosismi interni alla stessa “visione” (l’incoscienza, la veggenza, l’onirismo, il desiderio, la profondità e, ultimamente, gli incorporei), per poter pensare la moltiplicazione del sensibile, gli insospettabili rapporti d’essere che la visione ci restituirebbe. Noi abbiamo sostenuto invece in quel saggio che la visione e i suoi virtuosismi presuppongono una processualità maturativa vitale prenatale che ci obbliga a riconoscere la formazione del Self,

¹¹ Cf. CASTIELLO *et al.*, “Wired to Be Social: The Ontogeny of Human Interaction”.

¹² Se per Merleau-Ponty, che qui interpreta Husserl (HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Appendice XXIII, pp. 506-509), la biologia riconduce “sempre a delle questioni trascendentali”, se ha dunque una “portata ontologica”, non informando appena “su un settore locale dell’essere”, è perché fondamentalmente si “svela nella vita un riferimento all’*Umwelt* e alla *Welt*”. Di qui, in via ulteriore, essendo l’universo della vita, in cui è “avvolto” l’universo della fisica, a sua volta “avvolto in quello dell’uomo, la biologia cosciente tende verso la filosofia” (MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?* Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961, p. 62).

¹³ MERLEAU-PONTY, *Les relations avec autrui chez l’enfant*. Centre de Documentation Universitaire, 1951-1962, p. 201. Sulla differenziazione del corpo proprio tra i 3 e i 12 mesi, cf. WALLON, *Les origines du caractère chez l’enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*, in part. pp. 208-217. Per altro, va detto che Wallon non escludeva all’epoca che le prime manifestazioni della sensibilità propriocettiva, deputata a svolgere una parte eminente nella costituzione della nozione di corpo proprio, rimontassero al periodo fetale (cf. *ibid.*, p. 191).

da coerentizzare filosoficamente come Sé (aderenza carnale), e, correlativamente, a riabilitarla come ciò che precede qualunque privilegio teoretico, incluso quello del *voyant-vu*. Sottolineamo *en passant* in questa sede che per Merleau-Ponty “la visione”, pensata non come semplice “contenuto sensoriale”, ma ultimamente come “struttura dell’essere”¹⁴, rompe l’immediatezza del sentirsi (è il caso di quella del tatto): “La visione rompe quest’immediatezza (il visibile è a distanza, al di là dei limiti del mio corpo) e ristabilisce l’unità attraverso lo specchio, nel mondo”¹⁵. In tal maniera, egli modella il narcisismo del sensibile-senziente su quello del *voyant-vu*, per il quale avere il “senso fisiologico” del corpo significa averlo già preso nelle “strutture percettive, espressive, desideranti”, e ciò in virtù del fatto che esse trascinano con sé la trascendenza del nostro essere al mondo¹⁶.

Tuttavia, sempre nel saggio sul Sé fetale, abbiamo cercato di mostrare come l’instaurarsi di una dimensione, la piega ontologica in cui si forma il Sé, e che finisce per definire la vita stessa, si manifesta sul terreno esperienziale del prenatale: qui, proprio alla luce di un’integrazione di varie esperienze sensoriali che precede di molto lo sviluppo della visione, proprio alla luce del ritardo di quest’ultima rispetto agli altri sensi, al feto è permesso di trovarsi nell’impossibilità di creare “rappresentazioni visive”. Ed è ciò che fa pensare alle “configurazioni neuronali” create dalle esperienze sensoriali”, agenti come “base delle fantasie primarie (o profantasie)”. Si tratta di “ ‘fantasmi originari’ ” che affettano il feto, oggetto di certa psicanalisi francese, e che inducono a contemplare la “memoria implicita”: è la memoria di cui non potremo mai avere il ricordo¹⁷. Correlativamente, abbiamo sostenuto che anche la problematica dell’inconscio finisce per radicalizzarsi nel prenatale (primariamente nel senso dell’antidualismo e dell’antiriduzionismo), in virtù del fatto che la base dei primi contenuti

¹⁴ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 401.

¹⁵ *Ibid.*, p. 397.

¹⁶ SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 377.

¹⁷ MANCIA, “Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche”, p. 214. Lo scienziato richiama il contributo di Bergeret (cf. BERGERET *Les “souvenirs/non-souvenirs”*). Sui fantasmi originari del feto, si veda BERGERET, HOUSER, *Le Fœtus dans notre Inconscient*, in part. pp. 263-274. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di indicare nel saggio sul Sé fetale, la nozione di fantasma finisce per essere problematizzata da Merleau-Ponty: egli lascia indicazioni sul superamento del privilegio non solo della modalità dell’immagine speculare dello specchio, ma dello stesso “fantasma” preso in una immagine. Come nota Saint Aubert, il desiderio è ciò che arriva ad interessare l’“immaginario”, “non il fantasma”. La trascendenza del desiderio pone una “[...] dinamica immaginaria paradossale che non si ferma ad alcuna immagine, non si fissa nel fantasma ma trascende ogni contenuto”, aprendosi alla “profondità” (SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 342). In merito, lo studioso cita la nota di lavoro inedita (20 maggio 1959) de *Il Visibile e l’invisibile*, da lui trascritta e riportata (*ibid.*, p. 341, n. 2). Relativamente alla memoria implicita, sottolineiamo che si tratta di una memoria in cui si depositerebbero le prime esperienze sensoriali e motorie del feto, per cui essa “[...] può costituire un primitivo abbozzo di una *funzione inconscia non rimossa della mente*, non passibile di ricordo” (MANCIA, “Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche”, p. 213).

sensoriali è rinviata ontogeneticamente finanche al tempo e alla funzione della memoria implicita.

Allora, bisogna ripartire dall'iniziazione organico-comportamentale, sul più ampio e profondo terreno della processualità vitale prenatale, e restare all'altezza di tale "dimensione" esperienziale, rinviante ad una relazione carnale e d'essere, per comprendere il "sensibile che si scava"; sensibile che, a sua volta, ci fa comprendere l'Essere. Complessivamente, sul piano fenomenico-ontologico, conquistata "la proprietà fondamentale" di sentirsi ("riflessività" del corpo), possiamo dire che il feto esibisce l'incarnazione del Sé, l'aderenza carnale, che paradossalmente si diffonde nell'utero-mondo. Cerchiamo di caratterizzarla ulteriormente rispetto a quanto abbiamo potuto esporre nel saggio sulla ricerca del Sé nel prenatale, ripartendo sempre dall'interrogazione merleau-pontiana.

La proprietà di sentirsi, riflessività sempre imminente, mai realizzata di fatto è, come sappiamo, ontologicamente fondata da Merleau-Ponty in veste di aderenza carnale. L'imminenza, indice della mancata identità di fatto (identità solo di principio), è ultimamente espressione dello *scarto* carnale tra i termini in relazione, non di un "vuoto" e non di un'"idealità". Tutto ciò è vero non soltanto perché il medesimo scarto è luogo di emergenza dello spessore di carne che passa tra corpo e mondo (in cui il corpo arriva a sentirSi nella carne di un Sensibile in generale, nel seno di una carne diffusa, anonima e generale), ma anche e soprattutto perché all'origine il corpo può sostenere un'attività con la passività. In Merleau-Ponty, per un lato, l'Essere si svela di fronte ad una "trascendenza", e non di fronte ad una "intenzionalità"; per l'altro, se l'Essere definito come "la dimensionalità stessa", come "inserimento di tutte le dimensionalità", tenuta di "campi in intersezione"¹⁸, è "Essere in movimento"¹⁹, allora esso stesso deve essere lavorato dall'interno, in cui tutto si tiene proprio perché tutto diviene in un "sistema universale diacritico" di transizioni. Abbiamo "il *sensibile* che si scava"²⁰, il sensibile che ci fa comprendere l'Essere, il visibile che ci fa comprendere l'invisibile²¹. Pertanto, vi è un originario anonimo Si (*On*), in cui confluisce il *si* della vita corporea e quello della vita humana, ma senza passività ultime verso l'Essere.

L'"unità di senso" è generata non ancora in virtù della coscienza attualizzante husserliana²², ma dell'anonimato "fondamentale" che passa tra la "carne del mondo" e la

¹⁸ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, pp. 240-249 passim.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 45.

²⁰ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 225. Cf. anche Id. *Segni*, p. 225.

²¹ Cf. MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 385.

²² Sulla difesa della coscienza attualizzante in Husserl ha invece insistito Natalie Depraz, criticando la confusione in Merleau-Ponty di "passività" e "anonimato"; una confusione che Husserl non accetterebbe. Cf. DEPRAZ, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, pp. 275-276.

“carne del corpo”. Con la “carne del sensibile” che si fa “possibilità”, “latenza”, vi è la messa in opera di un tessuto non semplicemente segregante, foderante tra corpo e mondo, ma di un tessuto che, proprio nella misura in cui è già fenomenicizzato tra chiasmi, sopravanzamenti, promiscuità, ricoprimenti (non appartenendo all’attuale e al positivo), non si segrega come carne in sé, indistinta differenziazione, e ciò nella misura in cui la medesima carne non può esser priva del corpo, di un “portatore determinato” condizionante, vincolante.

La carne del corpo emerge nell’interrogazione merleau-pontiana lungo il cammino dello schema corporeo e dell’incorporazione, intesa come passaggio verso un “difuori” (*dehors*) attraverso il “didentro” (*dedans*) del corpo e come relazione tra l’“introiezione” e la “proiezione”, l’“introiezione” e l’“espulsione”²³. Il corpo è deputato a foderare il mondo dei suoi poteri di esplorazione, fino ad investirlo simbolicamente, arrivando a comprenderlo come “carne del mondo”; carne che diventa così “il senso in ciò che è esterno”²⁴. Per via della “segregazione”, le cose percepite sono i “[...]correlati di un soggetto carnale, repliche del suo movimento e del suo sentire, intercalate nel suo circuito interno, esse sono fatte della sua stessa stoffa [...]”²⁵.

Allo stesso tempo, la carne del corpo è avvolta, coerentemente, dalla carne del mondo. Il chiasma tra il mio corpo e le cose si realizza non solo mediante “lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno”, ma anche mediante lo “sdoppiamento delle cose”: anche le cose hanno “il loro interno e il loro esterno”²⁶. Di conseguenza, Merleau-Ponty sostiene che a rappresentare la “contropartita” della nostra inserzione sensibile nel mondo è la “carne del sensibile”, quella “fitta grana che ferma l’esplorazione”, quell’“*optimum* che la termina”²⁷. Essa s’impone come “massa interiormente travagliata”, nella misura in cui formando come “*medium*” l’oggetto e il soggetto²⁸, supera qualunque giustapposizione tra sostanze (corpo e spirito), tra ordini (in-sé e per-sé) o tra qualità (primarie e secondarie). Ma il rapporto carnale deve diventare ultimamente rapporto d’essere perché l’Essere “è quello strano sopravanzamento” che fa sbocciare l’io, l’altro e le cose “nello stesso mondo sensibile”²⁹. Di

²³ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 398. Alla luce del cammino dello schema corporeo, dunque dell’incorporazione, l’“introiezione” e la “proiezione” vengono sottratte allo statuto dell’attività mentale.

²⁴ Ibid., p. 317.

²⁵ Ibid. Sul primo uso della nozione di carne del mondo, presente ne *Il visibile e l’Invisibile*, sulle sue fonti nella letteratura francese, sull’itinerario che vi agisce alle spalle e sul suo pieno sviluppo fino all’“intricazione degli schemi corporei”, si veda: SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, pp. 363-370.

²⁶ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, p. 275.

²⁷ MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 220.

²⁸ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, p. 163.

²⁹ Ibid., p. 230.

qui, la “polpa del sensibile”, la sua unità segregante e inaugurale rende parte di sé il soggetto della percezione facendolo diventare proprio il culmine della sua “differenziazione”.

Sappiamo sin dalle prime ricerche merleau-pontiane che il soggetto percepisce in un “campo” percettivo. Sul piano ontologico, questo campo fenomenico si sviluppa con la relazione carnale del corpo e del mondo in chiave di “struttura d’orizzonte”, “dimensionalità”, in cui vediamo dislocato il trascendentale. Lo “scarto” costitutivo, intrinseco, tra carne del corpo e carne del mondo interessa la carne diffusa, indice di un tessuto di possibilità (apertura ad un essere delle profondità). Volendosi affrancare espressamente da ogni idealismo trascendentale e realismo empirico, Merleau-Ponty spinge in questa maniera lo statuto dell’intenzionalità nel “culmine dello scarto” che avviene dentro la “differenziazione” della carne, nel senso che la “presenza a sé” legata all’intenzionalità è “presenza a mondo differenziato”³⁰. In tal senso riteniamo che la carne del mondo, pensata ultimamente come “profondità del mondo”³¹, trascini con sé – come si è indicato suggestivamente – la nascita senza data di altri in noi³².

Dobbiamo dire che il tema della nascita rinvia alla nozione di “istituzione” estesa alla vita. Possiamo sostenere che l’omeostasi esibisce una “storia” sotto forma di eventi che condizioneranno altri eventi, sotto forma di appello ad un proseguimento, secondo la logica del “possibile”. Il possibile segue la logica dell’“imminenza”, di una “transizione d’essere” in cui il corpo è aperto a comportamenti possibili nell’esatta misura in cui questi ultimi vengono incorporati. Le dinamiche dell’istituzione, estese all’ordine animale e umano, personale e pubblico, vedono l’esigenza o l’appello all’avvenire, alla cosa e all’altro chiarificarsi ultimamente sotto la forma del “fenomeno espressione”. La logica dell’espressione diventa la logica ultima in cui ritrovare i vari livelli e le varie forme di relazione con il mondo, nella misura in cui la nozione d’espressione si fa carico della necessità di restituire a certi elementi del percepito la “dignità di dimensione” e di capire che l’“adozione di un livello” suppone la “nostra installazione” nel percepito³³. Ora, non essendo la carne del corpo identificabile con la carne del mondo, vincolata com’è allo schema corporeo, all’incorporazione con cui il corpo è

³⁰ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, p. 207.

³¹ Il tema della profondità percettiva culmina in quello della “profondità del mondo”. Cf. SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 342. Lo studioso arriva a pensare che è la profondità ad animarci, ultrapassando anche quella del desiderio (cf. *ibid.*, pp. 391-398). Essa ci restituirebbe l’animazione della carne cercata con Paul Schilder. La “profondità” indicherebbe ultimamente l’“incorporeo”, come l’ “ombra”. Essi sono gli “invisibili” pensati in funzione di un “modello figurale” o finanche “gestaltista” dell’essere (*ibid.*, p. 396). Su Schilder, si veda *infra*, n. 71.

³² *Ibid.*, p. 363.

³³ MERLEAU-PONTY, *Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, p. 50.

ciò che, per altre vie, si presenta agli occhi di Husserl “ ‘cosa senziente’ ”, “ ‘soggetto-oggetto’ ”³⁴, la stessa carne del mondo rimane soggetta, come la vita, alla sua “istituzione”, dunque alla logica del possibile, annessa al corpo senziente e investita simbolicamente da quest’ultimo: come la vita, essa è “apertura di un campo”, “istituzione di un avvenire”³⁵.

Se anche e soprattutto la nascita dell’organismo in generale presuppone una relazione d’essere che non ci permette di fissarne l’istante e il luogo, allora all’interno di una tale impossibilità, in cui ritroviamo le imbricazioni (relazioni di sopravanzamento) che convergeranno sull’intraorganico-comportamentale, si riscatta un “portatore determinato”. Lo si riscatta in quanto originalmente e originariamente imbricato come organismo tra l’*Umwelt* e gli altri organismi. Il percipiente si ritrova sul terreno del corpo eclissato, la cui motricità e i cui organi non sono ancora colti come realtà fisiologiche, come oggetto di intenzioni³⁶, né di “memoria esplicita”. Ciò comporta la negazione di un principio psichico e spirituale capace di installarsi previamente o solo direttamente nella cosa fisica e organica. Piuttosto, vi è una “cosa organica sensibile” già all’opera, in un’attività intraorganico-comportamentale che produce sí un ‘resto’ di senso (*Sinn*) rispetto all’ordine fisico, ma non un resto autonomizzabile nell’ordine dell’autocoscienza né in un mondo fatto di *partes extra partes*. Inoltre, se vi è l’assenza di un’unità previamente data, l’unità dell’organismo non può poggiare neanche sul privilegio del sistema nervoso: essa deve poggiare su un’attività³⁷. Noi aggiungiamo che non può trattarsi neanche di un “resto” che possa confluire in privilegi teoretici di stati e fattori, livelli e forme di relazione tra corpo e mondo³⁸.

Finalmente, se ci ritroviamo all’interno di un’“attività unica” della vita, non soggetta a garanzie metafisiche, allora è d’obbligo chiedersi se bisogna conservare l’eminenza (genetica

³⁴MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 219. Il filosofo francese richiama HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, p. 147.

³⁵MERLEAU-PONTY, *L’istituzione. La passività*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), p. 38.

³⁶Nella prima opera, *La struttura del comportamento*, il filosofo scrive al riguardo: “La mediazione corporea mi sfugge quasi sempre; quando assisto ad eventi che mi interessano non ho coscienza delle cesure continue che il battito delle palpebre impone allo spettacolo e queste cesure non figurano nel mio ricordo [...]. In realtà, il corpo proprio e i suoi organi rimangono i punti di appoggio o i veicoli delle mie intenzioni, e non sono ancora colti come ‘realtà fisiologiche’ ” (MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, p. 206).

³⁷MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 250.

³⁸Riguardo agli studi sul feto, emergono privilegi di varia natura. Ad esempio, come abbiamo già avuto modo di sottolineare nel saggio sul Sé del feto, vi è l’enfasi posta sul tatto, considerato come la prima sensorialità in via di sviluppo del feto (cf. MONTAGU, *Touching: The Human Significance of the Skin*), sull’olfatto, quale capacità percettiva “fondamentale” (SCHAAL, HERTLING, “Nuovo-nato, nuovo naso? Olfatto e sviluppo precoce”, p. 362) o sull’udito, pensato come espressione di un “ruolo centrale” rispetto alle prime elaborazioni esperienziali del feto, secondo una visione costruttivistica (MANFREDI, IMBASCIATI, *Il feto ci ascolta...e impara. Genitorialità, transgenerazionalità e ricerca sperimentale*, p. 28). Sulla sensorialità del feto, rimandiamo a HERBINET E., BUSNEL M.-C. (a cura di). *L’alba dei sensi. Opera collettiva sulle percezioni sensoriali fetali e neonatali*.

e trascendentale ad un tempo) della relazione con l'altro corpo senziente per poter realizzare la propria identità corporea.

Secondo Merleau-Ponty, come per la visione (intesa come espressione ontologica della percezione), è la percezione dell'altro ad essere più vera: la percezione dell'altro mi fa cogliere pienamente la reversibilità del corpo come cosa-senziente, soggetto-oggetto, per il potere estesiologico del corpo che mette in atto. La generalità che forma l'unità del mio corpo, egli dice, è la generalità che mi apre agli altri corpi: “Anche la stretta di mano è reversibile, io posso sentirmi toccato nella stessa misura e nello stesso tempo in cui mi sento toccante”[...]”³⁹. Egli dice che con l'altro corpo capiamo di essere aperti ad altre visioni oltre la nostra, per cui per la prima volta come vedenti siamo veramente visibili, così come per la prima volta i nostri movimenti non si riducono ad andare verso le cose, ma, in virtù dell'altro corpo, “[...]io vedo che, nel suo accoppiamento con la carne del mondo, il corpo apporta più di quanto riceva, aggiungendo al mondo che io vedo il tesoro necessario di ciò che esso stesso vede”⁴⁰. Tutto l'“enigma del sensibile” sta in una tale “visione a distanza”, in cui ci rendiamo “simultanei con gli altri e con il mondo” dalla nostra vita più privata⁴¹. Davanti alla critica husserliana della “cosa ‘solipsistica’ ” e del “*solus ipse*” come fatti che si contenderebbero il loro essere “*primi*”⁴², egli chiarisce che la barriera tra noi e l'altro è qualcosa di impalpabile, in cui si perde quel dualismo: “La costituzione dell'altro non è successiva a quella del corpo: l'altro e il mio corpo nascono insieme dall'estasi originaria”⁴³. Si comprende perché la percezione dell'altro rispetto a quella dell'ambiente, delle cose che si fanno mondo, fa sì – scrive Merleau-Ponty nel primo corso sulla Natura – che io possa per l'altro corpo ritrovarmi ad applicare pienamente il mio potere estesiologico e che per *Einfühlung* io finisca per cogliere il mio “corpo come abitato”⁴⁴, e non solo come “ ‘una cosa che sente’ ”, che ha “ ‘capacità di sentire’ ”⁴⁵ rispetto alle cose.

Allo stesso tempo, il problema dell'*Einfühlung* è della stessa natura della mia incarnazione segreta con il mondo. La filosofia della Natura di Merleau-Ponty è attenta a non tracciare frontiere precise tra vita e organismo, così come tra le regolazioni intra-organiche e il comportamento, a ritrovare la vita come “attività unica” in cui “organismo e ambiente

³⁹ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 158.

⁴⁰ *Ibid.*, p.159.

⁴¹ MERLEAU-PONTY. *Segni*, p. 39.

⁴² *Ibid.*, p. 227.

⁴³ MERLEAU-PONTY. *Segni*, p. 228.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY. *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 113.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 112. Il filosofo francese richiama qui il fenomeno mostrato da Husserl del sentire una mano per mezzo dell'altra. Cf. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, § 36.

esterno si sostituiscono l'uno all'altro"⁴⁶. Nel rispetto di quest'attività unica, emerge quel fondo memorabile e implicito, di cui diventano testimoni tanto l'omeostasi quanto la memoria implicita e l'inconscio senza rimosso del prenatale⁴⁷. Allora, proprio permanendo nel prenatale, la reciproca sostituzione che interessa l'organismo e l'ambiente esterno diventa la reciprocità fenomenico-ontologica istituyente, fondante, tra feto e ambiente intrauterino. Ma, a questo punto, bisogna chiedersi se è possibile cercare il trascendentale – e non solo ciò che precede temporalmente – sul piano della stessa ontogenesi dell'unità corporea esposta alla coerentizzazione endo-ontologica. Bisogna chiedersi se è dal solo utero, facentesi carne del mondo, che il feto si segrega e forma la sua unità fenomenica (relazione vissuta in quanto carnale) e ontologica (relazione d'essere), e non già dalla percezione dell'altro come altro senziente.

Si è notato – guardando anche agli scritti più tardivi di Merleau-Ponty – che la “carne” e “il mondo” non sono nozioni sufficienti per “[...]pensare le strutture percettive, espressive, desideranti che sottendono la trascendenza del nostro essere al mondo”⁴⁸. Allo stesso tempo, se Merleau-Ponty afferma che si nasce e si co-nasce rispetto all'Essere, che si nasce da esso e che si è destinati ad esso⁴⁹, ciò non avviene a discapito della nozione di carne del mondo. Ancora ne *Il visibile e l'invisibile*, egli dice che, come per la nostra vita, “[...]il problema è di sapere [...] se ogni mio rapporto con l'essere non è, perfino nella visione, perfino nella parola, un rapporto carnale, con la carne del mondo [...]”⁵⁰.

Se non si tratta di una nozione riducibile ai limiti che essa produce rispetto all'espressione delle strutture percettive, espressive e desideranti, allora riteniamo che la carne come “generalità del corpo” che sfocia fino a quella della “carne del mondo”⁵¹ continui trascinandoci con sé “il senso in ciò che è esterno”, anche se, avvolgendo il mio corpo, essendone prima la “matrice” e poi essa stessa rapporto con la mia carne, non può farlo ultimamente a vantaggio “[...]di un'ontologia della carne del mondo in cui ogni legame è

⁴⁶ MERLEAU-PONTY. *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 265. Al riguardo, si veda la lettura critica che egli compie del lavoro di RUSSELL, *Finalità nelle attività organiche*, 1949, in part. pp. 1-56.

⁴⁷ Nel nostro saggio sul Sé fetale, abbiamo evidenziato, con Damasio, il fatto che le “imbricazioni” emblematiche tra il motorio e il sensoriale, il fisiologico e lo psicologico, l'organo e l'apprendimento dovrebbero farci ritornare all'imbricazione originale e originaria tra il mantersi in vita e il funzionare del corpo, a cui ci riconduce l'omeostasi, l'equilibrio che sostiene la vita. Giustamente, Damasio vede nel “protoself” il ritorno al “valore biologico”, rappresentato dall'amministrazione e dalla preservazione della vita; è un valore che guadagna “lo status di un principio” (DAMASIO, *E o cérebro criou o homem*, p. 42).

⁴⁸ SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, p. 377.

⁴⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, *Être et Monde*, apud SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, p. 377.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, 1999, p. 105.

⁵¹ SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, p. 379.

contenuto”⁵², sotto pena di perdere lo scarto rispetto all’Essere, riducendo il mistero ontologico alla carne del sensibile, in cui esso è nondimeno contenuto agli occhi di Merleau-Ponty⁵³. Se la carne del mondo si raffina come “profondità” e, infine, come “ombra”, “rovescio della corporeità”, essa stessa finirebbe per designare con queste figure “un al di là della carne”: una trascendenza della carne che, per un lato, è “[...]certo trascendenza della carne e non può essere concepita indipendentemente d’essa”, ma, per l’altro, “[...]è proprio trascendenza, apertura a”, e come tale va al di là della carne⁵⁴. Di qui, se il livello di profondità esperienziale, endogeno-ontologica, ha bisogno di una carne del mondo, del senso in ciò che è esterno, affinché se ne scopra la trascendenza che la sottende, allora il prenatale deve rimandare ad un mondo intrauterino sostenuto dalla trascendenza, lavorata da Merleau-Ponty in via ulteriore come profondità e, infine, attraverso gli incorporei – ultimi aspetti dell’Essere⁵⁵.

Merleau-Ponty mette in luce con la carne del mondo il fatto paradossale di essere toccati dalle cose, essendo il senziente segnato intrinsecamente dalla sua duplicità; duplicità che lo ha visto essere cosa e veicolo del rapporto con le cose⁵⁶. Ora, dal nostro punto di osservazione critico, teso a recuperare la “fondazione originaria” del corpo carnale in chiave endogeno-ontologica, il feto ha la sua iniziazione intraorganico-comportamentale nel “vivere a distanza” un corpo animato, che è l’utero (a sua volta vissuto come qualcosa di vivente), e non ancora l’alterità personale data da un altro se stesso, nell’intricazione degli schemi corporei⁵⁷. Esso trova la sua iniziazione intraorganico-comportamentale nell’*aliud*, nell’utero-mondo, che è il suo sensibile (campo permanente di percezione, immaginazione, memoria ecc., nonché dei virtuosismi della stessa visione), e non ancora e necessariamente nell’*alius*, nell’altro come tale. È, dunque, questo altro *da* me, rappresentato dalla carne del mondo, che stabilisce l’iniziazione all’altro *di* me a livello del prenatale. Quest’ultima iniziazione non può essere allora più vera della carne del mondo. Certamente, Merleau-Ponty dice che il problema

⁵² Ibid., p. 380.

⁵³ Cf. MERLEAU-PONTY, *Être et Monde*, apud SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 377.

⁵⁴ SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 408.

⁵⁵ L’“ombra”, la “profondità” sono gli incorporei che si radicalizzeranno, a loro volta, nell’istanza dell’“incorporeo”, a servizio di un “modello figurale” o finanche “gestaltista” dell’essere (SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 396). Merleau-Ponty finirebbe così per allontanarsi dallo schema del “remplissement”, a vantaggio di un pensiero dell’“incompiutezza” e dell’“inesauribile” nella donazione della carne (ibid., p. 341). Di fronte a questo pensiero, verrebbero meno gli altri privilegi rappresentati dall’incorporazione, dall’intercorporeità, dall’*empiétement* e dall’*Ineinander* (ibid., p. 377). Ma la perdita di questi privilegi andrebbe fondata proprio ripartendo dalla profondità esperienziale del prenatale. Sono possibili sviluppi che meriterebbero un saggio a parte.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 325.

⁵⁷ Ibid., p. 326.

dell'altro soggetto non deve essere posto sotto la forma dell'"uno per l'altro", del "[...] problema dell'altro (de l'autre), come se tutta la filosofia del negativo consistesse nel passare dall'uno all'altro". Al contrario, si tratta – egli chiarisce – del problema degli "uni per gli altri", del "problema d'altri [d'autrui]" in cui l'altro è "un altro" e non "il non-io in generale". Ciò significa, che

[...] il problema dell'altro è un caso particolare del problema degli altri, che la relazione con qualcuno è sempre mediata dalla relazione con dei terzi e che questi ultimi hanno fra loro delle relazioni che comandano quelle dell'uno e quelle dell'altro, il che è constatabile per quanto profondamente si risalga verso gli inizi della vita, giacché la situazione edipica è ancora triangolare⁵⁸.

Ora, se tutto ciò esprime l'istanza critica di non porre il problema dell'alterità nella "formula io-l'altro", considerando che il "Sé" è il frutto del "polimorfismo fondamentale", che esso si fa sullo sfondo di una "pre-egologia", dell'"indivisione o transitivismo"⁵⁹, ovvero che esso è "unità di trasgressione o di sopravanzamento correlativa di 'cosa' e 'mondo' (il tempo-cosa, il tempo essere)"⁶⁰, allora la stessa istanza andrebbe colta originariamente e originariamente nella carne del mondo, rinviante sempre alle relazioni d'essere. Le relazioni contenute nei terzi che comandano quelle dell'uno e quelle dell'altro andrebbero pensate originariamente e originariamente in chiave di relazioni con un terzo, con la carne del mondo. Essendo sostenuta da una trascendenza, la carne del mondo è il terzo che, tra il feto o i feti e la gestante, rinvia, a sua volta, ai terzi (ai legami correlabili tra di essi). Con la carne del mondo possiamo rinvenire i legami tra i senzienti, le cose e l'ambiente nell'"ordine della vita", nell'ordine che non appartiene né alla "materia" né allo "spirito", in cui si ritrova la gestante secondo Merleau-Ponty⁶¹. In quest'ordine non c'è il superamento della carne del mondo, ma s'impone la necessità di accompagnare la trascendenza ad essa stessa interna.

L'originale e originaria differenziazione (sempre differita) per la formazione del sé è quella che passa tra il corpo senziente e il "non-sé" (l'extra-organico, l'ambiente intrauterino); un "non-sé" che si dilata come carne del mondo, ancora e per sempre ontogeneticamente e ontologicamente irriducibile alla carne del senziente o dei senzienti. Questo "non-sé" entra in relazione di "avvolgimento" e di "generazione" con il mio Sé (l'aderenza carnale), per formarlo e per formarvisi. Qui ci ritroviamo all'altezza della "carne del sensibile", della polpa

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 103.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 216.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-1952)*, p. 101.

del sensibile, in cui avviene la deiscenza o fissione della massa del corpo⁶². Parafrasando Merleau-Ponty nel dislocare la relazione “vedente-visto” (virtuosismi compresi) sul terreno del sensibile-senziente, in cui abbiamo visto lo sviluppo del SNC poggiare sull’“imbricazione” reciproca dell’intraorganico e del comportamentale, possiamo dire che nel patto tra corpo e ambiente uterino (con tutti i contenuti che vi si formano) il feto gli presta il corpo perché esso vi si iscriva, affinché si formi la cavità centrale del sensibile che è il suo sentire. Tutto ciò fatto salvo il fatto che, nel momento in cui si sente nell’atto di sentire le cose, il feto come sensibile discende fra di esse, come senziente le domina tutte e ricava da se stesso questo rapporto, e anche questo doppio rapporto, per deiscenza o fissione della sua massa⁶³. Cosicché solo dal “non-sé”, in quanto *aliud*, ambito del “mondo” non meramente oggettuale, ma avvolgente, il feto trova la sua originale e originaria unità fenomenico-ontologica (il vissuto come relazione d’essere), da cui procede poi anche la possibilità di sentire l’altro (madre o gli altri feti) in quanto *alius*, l’altro di un rapporto personale. Il feto investe l’utero dei suoi poteri di esplorazione e di conoscenza (capacità motrici, abilità, abitudini, memoria, emozioni, sentimenti, apprendimento, conoscenza), tappezza l’utero che lo ha avvolto come carne del mondo. Prima della co-percezione avvolta nel riconoscimento dell’altro in senso stretto come *alius*, la co-percezione è quella della carne del mondo, secondo la profondità del mondo, essendo la co-percezione del feto ciò che è animato dall’utero-mondo animandolo. Con ciò vogliamo dire, secondo il nostro punto di osservazione critico dell’endogeno-ontologico, che la madre e, eventualmente, gli altri feti sono originalmente e originariamente il “prolungamento” della carne del mondo (*aliud*), e non ancora e direttamente o puramente l’*alius*, l’altro di un rapporto personale.

Ora, se è vero, per un lato, che la carne del mondo ci pone attraverso la complessa nozione del “desiderio” davanti al rispetto di una trascendenza come intenzionalità fungente, “ricognizione cieca”⁶⁴, non essendo sostanza, per l’altro, riteniamo che le relazioni percettive e desideranti, che “l’immaginario e la sua dimensione essenziale desiderante”, che “le infrastrutture incoscienti e intercorporee”⁶⁵ vadano ricondotte alle imbricazioni emergenti dalla filosofia della Natura merleau-pontiana: si tratta delle relazioni, endogeno-ontologiche, foriere dell’endo-ontologia, dell’Essere lavorato dall’interno, prodotte secondo la “circolarità” e il “sopravanzamento” tra l’intraorganico e il comportamentale, la motilità e la percezione, il

⁶² MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, p. 279.

⁶³ Su queste dinamiche interne alla carne del mondo e a quella del corpo, cf. *ibid.*, pp. 161-162.

⁶⁴ Cf. SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 387, in cui si cita una “nota di lavoro” inedita (aprile 1960), contenuta nel vol. VIII della B.N.F.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 383.

movimento dell'organismo e lo stimolo esterno, la maturazione organica e l'apprendimento ecc., per le quali il corpo tappezza, foderà il mondo dei suoi poteri di "esplorazione" e di "comprensione". Se Merleau-Ponty finisce per polarizzare tali imbricazioni sulla centrale modalità dello specchio e, successivamente, sui virtuosismi interni alla stessa "visione" per poter pensare la moltiplicazione del sensibile, gli insospettabili rapporti d'essere che la visione ci restituirebbe, noi riteniamo invece che la visione e i suoi virtuosismi presuppongano una processualità maturativa vitale prenatale, da riabilitare filosoficamente proprio come segregazione sensibile-senziente che si fa diacriticamente, che si fa *tra* le varie funzioni (motorie, respiratorie, vegetative, sensoriali e integrative); segregazione che precede – nel senso tanto genetico quanto trascendentale – quella del postnatale. Se bisogna prendere sul serio le *performance* del feto (come tante altre che qui non possiamo riportare), allora la fondazione fenomenico-ontologica dell'intercorporeità deve emergere internamente, intrinsecamente, alla stessa "comunione fisiologica" feto-feti-madre, nella misura in cui, essendo una comunione carnale, inspessita della formazione del Self neurobiologico (sempre nel legame tra l'intraorganico, il comportamento e l'ambiente uterino che si fa mondo), pone essa stessa problemi trascendentali.

2. La riabilitazione dell'*aliud*.

Nella tensione e nello scarto che passa tra carne (del proprio corpo e del mondo) ed Essere, dobbiamo dire che l'anonimato e la generalità esibite dalla fissione della carne esprimono ultimamente sempre una relazione d'essere, dimensionale, dunque, sempre delle relazioni prese nell'Essere, nella dimensionalità stessa, quale tenuta di campi di intersezione. L'utero si fa mondo per un corpo-feto che trascende il singolo comportamento, per un corpo-feto che opera ontologicamente come *pars pro toto* o come *pars totalis*. Evidentemente, incontriamo nel *nexus* sensibile-senziente, relazionato all'utero-mondo, una sensomotricità che opera ad un livello di essere, che apre verso l'Essere, verso *la dimensionalità*, verso ciò che implica tutte le dimensioni. Parafrasando sempre Merleau-Ponty, possiamo dire che la carne "scavata", "negata" ontologicamente dalla sensomotricità del feto, che si forma sullo sfondo della processualità maturativa vitale, incontra il suo *optimum* che la termina dove termina l'utero-mondo, dunque dove termina la carne del mondo. Se per Merleau-Ponty il sensibile si fa senziente sorgendo ontologicamente dal "C'è" (*Il y a*) di inerenza, secondo *dimensionalità*, allora *a fortiori* è questo Sé fetale, questa aderenza carnale intrauterina ad operare sul terreno originale e originario dell'Essere lavorato dall'interno: è essa ad essere

l'espressione originale e originaria della carne, anonima e diffusa, del “*si della vita corporea*” e del “*si della vita umana*”⁶⁶, dunque della “promiscuità” nell’utero-mondo.

Specificamente, riprendendo il concetto di carne merleau-pontiano, possiamo sostenere che il senziente, che si fa Sé (da intendere sempre come aderenza carnale differenziata e differita), proviene dal sensibile, da cui è avvolto. Ne emerge la “segregazione” in cui vive e di cui vive il feto con la madre e, eventualmente, anche con gli altri feti; segregazione radicata, dunque, nella carne del mondo, nella profondità del mondo. Il Sé si iscrive allora nel sensibile (utero-madre o utero-feti-madre) per animarlo, ricevendone un’esistenza vitale e sensibile (sempre nel rimando ad una relazione posta ad un livello d’essere) nella misura in cui ne è originalmente e originariamente animato, al di qua e al di là di ogni eminenza sensoriale, mnestica, onirica, immaginaria, desiderante, simbolica ecc. Ancora una volta, nel co-funzionamento organico (feto-madre) che si fa co-funzionamento organico-comportamentale, nella carne del mondo avvolgente emerge il senziente, che finisce per tesservi i suoi poteri vitali e di esplorazione. Il feto diviene sensibile all’utero, al sensibile originale e originario, allorquando l’utero lo avvolge e lo lascia essere parte della sua carne. A sua volta, l’utero-mondo, come sensibile, diventa oggetto della sensorialità del feto, del senziente. Così come in un senziente la propria mano anima l’altra (mano-cosa, ma già sensibile), per essere animata ultimamente anche dalla mano animata (senziente che avvolto per “fissione” dal sensibile o da un’esistenza sensibile diviene sensibile a se stesso e per se stesso); così come un senziente anima la mano dell’altro (mano-cosa, ma già sensibile) finendo per esserne animata (senziente avvolto per “fissione” dal sensibile che diventa sensibile a se stesso attraverso l’altro senziente), così il feto, per un lato, si rende complessivamente senziente abitando l’utero-cosa, ma, per l’altro, abitandolo, ponendo in esso tutti i suoi poteri vitali e esploratori, scopre di essere parte di un *vinculum* tra il proprio corpo e quello dell’utero-cosa: il feto finisce per essere parte presa nell’utero nella misura in cui, una volta animato l’“utero-cosa” con tali poteri, lo stesso utero-cosa come sensibile-mondo, come mondo-carne non solo “riflette” la carne del corpo, ma originalmente e originariamente avvolge quest’ultimo rendendolo parte di una “trasgressione”, di un “sopravanzamento” con il corpo della madre.

Arrivando a parlare di carne del mondo, del “senso in ciò che è esterno”⁶⁷, lo stesso Merleau-Ponty deve riconoscere coerentemente che è in virtù della carne del mondo “[...]che

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, p. 106.

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 317.

in fin dei conti si può comprendere il corpo proprio”⁶⁸. Allo stesso tempo, non contemplando passività ultime del corpo rispetto all’Essere, la “carne del corpo ci fa comprendere la carne del mondo”, nella misura in cui le cose percepite diventano i “[...] correlati di un soggetto carnale, repliche del suo movimento e del suo sentire, intercalate nel suo circuito interno [...]”⁶⁹. Così, tappezzato dell’esistenza dimensionale del feto o dei feti, l’utero s’impone come carne del mondo, profondità del mondo, in cui si avvolge la carne dei Senzienti: quella del feto o dei feti e quella della madre. Conseguentemente, a nostro avviso, il lasciar-essere che ha bisogno di collocarsi al di qua e non al di là della distinzione tra attività e passività, che deve, coerentemente, collocarsi al di qua della stessa intenzionalità d’atto, a vantaggio della sola originale e originaria fungenza, trova nella carne del mondo il suo polo corporeo-ontologico istituyente.

A questo punto, se in Merleau-Ponty la “ ‘trasgressione intenzionale’ ” vede la potenza sensori-motrice superare la dimensione intenzionale husserliana “nell’effettività di una *realizzazione*”⁷⁰, ciò diventa ancora più vero e coerente sullo sfondo della processualità maturativa vitale, alla luce della quale l’interazione sensomotoria materno-fetale, che esibisce la costanza e la ritmicità (caratterizzanti le funzioni di contenimento del feto), è da leggere filosoficamente come iniziazione organico-comportamentale, dunque sensori-motrice, all’intercorporeità feto-madre o feto-feti-madre, alla “fondazione originaria” dell’“altro” (*alius*) in quanto tale. Nuovamente, s’impone l’iniziazione organico-comportamentale, in cui non c’è possibilità di tracciare frontiere precise tra la maturazione dell’organismo e l’emergere del comportamento, nell’identità del mantenersi in vita con il funzionare: emblematicamente, l’impossibilità passa tra anatomia e funzione, organismo preneurale e ambiente. Una tale iniziazione si “istituisce” *tra* “natura” e “storia” per un sensibile che si fa senziente. È la “metamorfosi”, la transizione d’essere sensibile-senziente senza un inizio assoluto⁷¹, testimoniata dal Self neurobiologico. Da essa procedono le altre intricazioni, come quelle tra la vita percettiva, immaginaria e desiderante⁷². A questo livello di coerentizzazione

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, p. 262.

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 317.

⁷⁰ SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, p. 158.

⁷¹ Merleau-Ponty richiama il tema della metamorfosi presente nell’opera di Teilhard de Chardin, dell’entrata dell’uomo nel mondo “ ‘in silenzio’ ”, quindi anche “senza rottura”, secondo una “ ‘metamorfosi’ ” che scalza l’idea di un “inizio da zero”. MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 384. Cf. CHARDIN, *Il fenomeno umano*, rispettivamente, p. 245 e p. 238.

⁷² Saint Aubert ha sostenuto che la distanza di Merleau-Ponty dalla *Paarung* di Husserl si alimenta principalmente dell’“onirismo” (che l’autore pensa come “intricazione della vita immaginaria e della vita percettiva”) e dell’“intercorporeità” (della “ ‘comprensione di un corpo per un corpo’ ”), in cui, soprattutto per l’“accoppiamento”, il “ ‘senso fisiologico’ ” attribuito al corpo si ritrova sempre nell’“orizzonte dell’immaginario e del desiderio” (ibid. pp. 155-156). Merleau-Ponty arriva a riflettere sul desiderio dal punto di

filosofica deve essere rinviata la stessa processualità maturativa vitale, l'operato di "organizzatori" precoci dalle funzioni più varie e senza priorità (da quelle motorie a quelle oniriche). In luogo delle sole funzioni, abbiamo relazioni d'essere (le relazioni sostenute dalla trascendenza dell'Essere) da esse veicolate a vantaggio della segregazione "sensibile-senziente".

Rispetto alle relazioni intersoggettive del mondo postnatale, nel prenatale incontriamo ad un livello ancor più originale e originario la "[...]proprietà primordiale della carne di irradiarsi ovunque e per sempre pur essendo qui e ora, di essere dimensione e universalità pur essendo individuo"⁷³. Abbiamo transizioni reversibili. Le transizioni che sussistono nel mondo postnatale, tra esperienza passiva e quella attiva, tra il lato individuale e quello universale, interessano originalmente e originariamente il feto: vi è una transizione, che si fa continuamente reversibile, dell'esperienza del feto verso gli Altri (verso gli altri feti, la madre e tutte le relazioni che essa intrattiene con il mondo). Possiamo affermare che, di forma più estesa, vi è l'inaugurazione dell'"ontologia sconosciuta degli Altri", nella misura in cui è evocata l'incarnazione della coscienza⁷⁴. Come ci insegna la nozione di carne, anche e soprattutto a questo livello non esiste il problema dell'*alter ego*, perché proprio è in virtù della "radicalizzazione" (primieramente nel senso dell'antiriduzionismo e dell'antidualismo) dell'"intercorporeità" nella comunione *intracorporea* che possiamo ritornare ad una carne anonima, alla sua "istituzione originaria". È sin dalla "comunione fisiologica" che possiamo sostenere *a fortiori* che non è propriamente il feto che sente, né la sola madre che continua a sentire, nella misura in cui sono "abitati" da una sensorialità "anonima", "generale".

vista trascendentale, definendolo come "membratura del mio mondo come carnale e del mondo d'altri"; il tutto attraverso lo schema corporeo che si proietta negli altri e li introietta, nell'indivisione di un'unica *Einfühlung* (MERLEAU-PONTY, *La natura, Lezioni al Collège de France 1956-1960*, p. 326). Vi è qui l'influenza decisiva degli studi di Schilder, non solo sulla modalità dello specchio (cf. SCHILDER, *Immagine di sé e schema corporeo*, pp. 262-263), ma anche sulla struttura libidinale e sociologica dello schema corporeo. Notoriamente, alla struttura libidinale e sociologica dell'immagine corporea, Schilder dedica la seconda e la terza parte dell'opera. Cf. SCHILDER, *Immagine di sé e schema corporeo*, rispettivamente, pp. 155-250 e pp. 251-325. Sulla complessa nozione del desiderio, rimandiamo a SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, in part. cap. IX. Tuttavia, secondo la nostra linea critica, si tratta di risalire al senso fisiologico non ancora preso nell'orizzonte d'essere dell'immaginario e del desiderio, così come di tutte le altre relazioni di forte connotazione psicoanalitica messe al servizio dell'Essere, ma a quello radicato nello "status di principio" che la stessa vita recupera sin dall'imbricazione intraorganico-comportamentale, per potersi presentare in chiave di "piega d'essere", di ciò che esibisce l'instaurarsi di una dimensione. Ci prefiggiamo di sviluppare questa problematica collegata al più ampio tema della vita in un prossimo saggio.

⁷³ Cf. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 158.

⁷⁴ Lo stesso Merleau-Ponty sostiene che, studiando la vita, la biologia finisce per evocare l'incarnazione della coscienza, la prima *Einfühlung* con la quale si forma l'*Ineinander* dell'intersoggettività, si forma complessivamente la summenzionata "ontologia sconosciuta" degli Altri. Cf. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?* Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961, p. 61.

Dal nostro punto di vista, ciò finisce per rappresentare anche la perdita del privilegio dell'altro in quanto tale (*alius*) come polo della scaturigine sul piano genetico e trascendentale della capacità di cogliersi come "Sé". È nella co-percezione, percezione nascente con il mondo, co-nascita con il mondo, che ritroviamo la trascendenza della carne del mondo, che sottende, a sua volta, l'Essere. È dalla profondità del mondo, quale " 'vero *dehors*' "75, che nasce la carne, anche se ciò non può avvenire al di fuori del rapporto di scarto con l'Essere a cui essa è rinviata ultimamente. È nell'utero-mondo che il feto diventa il testimone della "carne del mondo". È la carne del mondo radicata nella Natura, definita come "suolo" (*Boden*)76, iniziazione privilegiata all'Essere, che può farsi "profondità del mondo" e che può, ultimamente, coerentizzarsi come profondità dell'Essere.

Finalmente, se sentire è sentirsi, allora possiamo sostenere che è il feto a passare per una riflessività carnale, per il sentire come sentirSi ("riflessività" ultimamente ontologica, anonimo-carnale); "riflessività" che sorge dal co-sentirSi, dalla relazione originale e originaria posta in un "unico corpo" (l'unità fisiologica, organica) che, a sua volta, si *sdoppia* nell'imbricazione feto-utero-madre, ovvero, nelle relazioni di sopravanzamento tra di essi. In effetti, il feto è a un tempo sensibile e senziente, chiudendosi quasi in se stesso di fronte alla "prensione sinergica" dell'utero. Il suo Sé, la sua aderenza carnale, non sta nell'essere "completamente attivo" o "completamente passivo", ma in quella specie di identità sempre imminente, mai realizzata di fatto, ossia, in quella reciprocità piena che scappa nel momento stesso in cui sta per nascere, e che tuttavia sappiamo non essere un fallimento, uno scacco. Al contrario, questa "duplicità" del corpo, legata al suo essere la sede di "sensazioni doppie"77, ci offre un sé lacerato in una unità irrecusabile e immemorabile, su cui si articolano le due esperienze del corpo: come abbiamo già notato, si tratta dell'essere "cosa e veicolo" del suo "rapporto con le cose". Queste due esperienze si compiono solo nel "c'è"78.

Per il nostro quadro critico, l'essere cosa del corpo si fa veicolo dell'endogeno, di una processualità maturativa vitale in cui sorgendo le funzioni più varie (motorie, respiratorie, vegetative, sensoriali e integrative, correlate con cicli di riposo e attività del feto, che

⁷⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, *Être et Monde*, apud SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, p. 377, n.1.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 4. Nell'intreccio con quello della vita, anche il tema della Natura sarà oggetto di un saggio di prossima pubblicazione.

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p.144. Specificamente, in Merleau-Ponty l'affermarsi delle "sensazioni doppie", di cui parla Husserl (cf. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, § 36), enfatizza l'imbricazione tra l'ordine fisico e oggettivo e l'ordine fenomenico del senziente, per cui l'"animazione" della stessa cosa fisica si concilia con la nozione di carne; imbricazione che sarà pensata in maniera centrale, eminente, nel registro del *voyant-vu*, alimentato delle fonti più varie.

⁷⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 271.

preparano il livello onirico) senza priorità ultime fondatrici, mettono in atto, in relazione all'ambiente come polo del comportamento, una "contingenza della vita" e una "chiaroveggente cecità della vita"⁷⁹, sostenuta sempre dalla trascendenza; contingenza e chiaroveggenza da fondare ontologicamente, in veste di relazioni d'espressione che rimettono all'Essere. Parlando di contingenza e di chiaroveggenza della vita, Merleau-Ponty richiama l'istanza di pensare la vita pregna di "storia", in quanto ciò che è avvolgente rispetto al nostro pensiero. Conseguentemente, afferma sulla vita: "Bisogna pensarla per sé, non rispetto allo spirito", perché all'inizio abbiamo "[...] un essere visibile o sensibile, delle cose con i loro 'lati' nascosti. E tra le cose, dei corpi, anch'essi con i loro lati nascosti, il loro 'altro lato', il loro essere per il vivente (non in quanto esso è una coscienza, ma in quanto ha un *Umwelt*)".⁸⁰ Avendo all'inizio un essere sensibile, previtale, il corpo tra i sensibili si farà senziente conquistandosi un "ambiente proprio", da ripensare in chiave di carne del mondo e, infine, di profondità del mondo.

Allora, l'esistenza della carne del feto è definibile in linea generale come il co-sentirsi, sentirsi anonimo, diffuso nell'*aliud*, nella carne dell'utero, nell'utero-sensibile che si fa mondo, "campo permanente" di tutto il "comprendere" (l'accordo esperito tra l'"intenzione" e l'"effettuazione")⁸¹ e di tutto l'apprendimento incorporato (dalla motricità alla cognizione, nel passaggio *dedans-dehors*) del senziente; co-sentirsi di cui risulta gravida la carne dei senzienti. Cosicché è a questo livello dell'*aliud* che deve essere ricondotta l'"istituzione originaria" (*Urstiftung*) dell'*alius*.

Il feto interagisce nell'ambiente-utero contribuendo come attore capace di stabilire il prolungamento percettivo ed entropatico del corpo della madre. A sua volta, la madre ripassa al feto l'insieme delle esperienze legate al mondo in cui vive. Lo fa direttamente, nel caso delle esperienze intracorporee e intercorporee di natura fisiologica e psicofisica con il feto, e indirettamente, nel caso dell'influenza che essa riceve dalle più varie relazioni intersoggettive, sociali, storiche, modulatrici della sua più ampia relazione con il feto. Tuttavia, si tratta di esperienze che devono valere come relazioni di non-coincidenza, quindi di trascendenza nella

⁷⁹ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 387. Non potendoci soffermare sul concetto di vita, ci limitiamo a ricordare che Merleau-Ponty usa questa espressione per richiamare ancora una volta il pensiero di Teilhard de Chardin, ciò che ritiene essere l'intuizione migliore di un tale pensiero, che suggerisce "[...]una certa interiorità della vita, un 'procedere a tentoni', l'intervento dei casi, una sorta di improbabile totalizzazione non onnipotente, ma sufficiente per dare alla vita un certo *vocabolario*"(ibid. Cf. anche ibid., p. 382). Cf. CHARDIN, *Il fenomeno umano*, in part. pp. 162-163). Nonostante le critiche, Chardin è considerato da Merleau-Ponty l'autore (insieme a François Meyer) che supera le distinzioni sostanzialistiche sulla vita, così come le discussioni sui mezzi o sulle cause dell'evoluzione (cf. ibid., pp. 385-386).

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 388.

⁸¹ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 200.

stessa “immanenza” rappresentata dalla “comunione fisiologica” (da qualcosa che è molto di più di una comunione organica). In tal senso, in questo *continuum* estesiologico, l'*Einfühlung* è *a fortiori* una realtà originalmente e originariamente quasi-corporea, e non psicologico-affettiva. Come tale, il *continuum* può essere valutato in chiave di originale e originaria carne del mondo, nell'unione “imminente”, dunque, differenziata e differita con la carne del corpo.

Abbiamo visto che per Merleau-Ponty solo la percezione dell'altro senziente mi fa cogliere pienamente la reversibilità soggetto-oggetto nel mio corpo, per il potere estesiologico del corpo che essa mette in atto. Sulla scorta della nozione husserliana dell'“intersoggettività trascendentale”, per Merleau-Ponty è eminentemente l'*intersoggettività* che porta a compimento l'estesiologia del corpo. Essa permette di capire, partendo nuovamente dalla critica husserliana della “cosa ‘solipsistica’ ” e del “*solus ipse*” come fatti che si contenderebbero il loro essere “*primi*”, che la barriera tra noi e l'altro è qualcosa di impalpabile: “La costituzione dell'altro non è successiva a quella del corpo: l'altro e il mio corpo nascono insieme dall'estasi originaria”⁸².

Ma se la percezione dell'altro (*alius*) passa – lo abbiamo visto – per il nostro “accoppiamento con la carne del mondo”, allora il riconoscimento dell'altro come tale deriva dal prolungamento estesiologico, entropatico della carne del mondo, vissuta come *aliud*. Del resto, in questo contesto critico, nel chiarire la natura del corpo in veste di un sensibile che “diviene soggetto”, che “si sente”, Merleau-Ponty dice che ciò avviene nella misura in cui il corpo “[...] occupa dello spazio [...], comunica interiormente proprio con esso, come se lo spazio cominciasse a conoscersi interiormente. Da questo punto di vista è certo che la cosa fa parte del mio corpo. Tra loro c'è un rapporto di *copresenza*”⁸³. È una tale copresenza, indice del fatto che il “rapporto con il mondo è implicato nel rapporto del corpo con se stesso”⁸⁴, che sarà ben espressa dalla carne del mondo, quale vincolo trascendentale per comprendere l'Essere. Cosicché, se la formazione del sé prenatale ci mette davanti al fatto, anche in caso di parto gemellare o plurigemellare, che la costituzione dell'altro non è successiva a quella del mio corpo, ciò è vero sul piano filosofico alla luce della percezione dell'altro (*alius*) come prolungamento estesiologico, entropatico dell'*aliud*, e non viceversa. Ma questa riabilitazione dell'*aliud* la si comprende ulteriormente in virtù del fatto che sul piano trascendentale ci formiamo nell'*intracarnalità* e non ancora nell'*intercarnalità*.

⁸² MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 228.

⁸³ Ibid. pp. 111-112. Corsivo nostro.

⁸⁴ Ibid., p. 325.

3. Il prenatale alla luce dell'intracarnalità

Alla luce delle implicazioni filosofiche che trascinano con sé le provocazioni delle scienze, il prenatale inaugura una carne anonima intrauterina che appare nella metamorfosi o reversibilità del sentirsi attraverso gli Altri (dall'utero-mondo agli altri feti e alla madre), la cui "fondazione originaria" riguarda ciò che possiamo definire *intracarnalità*, carne che si istituisce come intracorporea, secondo le "reversibilità vitali" tra madre e feto o feti, sdoppiandosi in quanto tale come intercorporea (comunicazione sensibile-senziente identitaria tra corpo del feto o dei feti e corpo della madre). Il *Si (On)* istituito del sistema feto-utero-madre appare originalmente e originariamente come carne anonima intrauterina, derivante da una processualità maturativa vitale intracorporea. L'intracorporeo si fa ultimamente intracarnalità, nuova cifra della carne del mondo.

Precedendo (nel senso trascendentale) il mondo postnatale, il fenomeno dell'"incorporazione" prenatale ci induce a definire il sentire l'utero-cosa come – volendo parafrasare Merleau-Ponty – l'andare dal proprio corpo all'utero o agli altri corpi (in caso di parto plurigemellare), come un uscire dal proprio corpo per entrare nell'utero-cosa o finanche negli altri corpi. In tal maniera, il sentire attraverso il proprio corpo è il sentire preso nello stesso mondo carnale degli Altri, nel senso che il sentire del proprio corpo emerge dallo *stesso essere* che è, fra l'altro, utero-mondo e altri corpi senzienti. Il Sé fetale, l'aderenza carnale che passa tra feto o feti, utero e madre, anticipa un tale "sopravanzamento", una tale "trasgressione" (*Überschreiten*), implicante un'eccedenza reciproca tra la percezione e la cosa percepita. Il feto compie *gestalticamente* o per *sopravanzamento* il corpo sensibile, prolunga il suo essere-sentito dal corpo gravido al di là del suo essere-sentito da se stesso. Rispetto al mondo postnatale, è la carne fetale che esibisce *a fortiori* la "cosa-apertura alla cosa", dunque l'"aderenza" non sostanzialistica in cui ritrovarsi sensibili-senzienti. Se la carne diventa l'essere di gravidanza o di generalità, "*pregnanza* di possibili"⁸⁵, in quanto l'Essere ci circonda, ci attraversa, a sua volta, la generalità del mio corpo non è l'abbandono alla generalità stessa, dunque alla profondità assoluta, ma è quella di un corpo riqualificato come "sensibile-chiave, sensibile dimensionale"⁸⁶, in cui si tutela lo scarto tra carne ed Essere. Superando tanto le forme di corpocentrismo quanto le forme di ontocentrismo, il feto diventa il "portatore determinato" di una relazione d'essere gestaltica, figurale, incorporea.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 262.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 271.

L'apertura all'utero compiuta dal feto è l'apertura all'utero-mondo alla luce del fatto che quest'ultimo è oggetto di "distanziamento", di "trascendenza". È qui che emerge il tessuto comune, l'"Essere selvaggio" in cui non c'è un'egologia a sostenere il Sé. Vi è il tessuto anonimo, aperto dal chiasma o dalla reversibilità Sensibile-Senziente-Senzienti, non dalla correlazione data dal "per sé", per un livello di essere che abbiamo visto rappresentare l'iniziazione ad una carne scavata, ad una profondità ontologica. Una volta ricondotti a quest'Essere "verticale", "selvaggio", "pre-spirituale"⁸⁷ sin dal mondo prenatale, è il "Sé" del feto a poter esibire *a fortiori* la carne senza garanzie metafisiche, a cominciare da quelle della metafisica classica⁸⁸. Ora, se la biologia, parlando della vita, finisce per parlare dell'incarnazione della coscienza, della prima *Einfühlung* generalizzata, rapporto laterale e non frontale con Altri, allora l'"ontologia sconosciuta degli Altri", che per Merleau-Ponty abbraccia le cose, le piante, gli animali, gli umani, trova la sua radice più lunga nell'*intracarnalità*, nella misura in cui con essa recuperiamo la portata ontologica delle funzioni più varie della processualità maturativa vitale (da quelle motorie, respiratorie, vegetative a quelle oniriche, emotive, cognitive).

L'*intracarnalità* è da riscoprire come la carne originale e originaria, nella misura in cui è la sede dello sdoppiamento di un "unico corpo" e non già e ancora di due corpi che si faranno in chiave di "corpo unico". Nel rovesciamento o nel chiasma tra il "per-Sé per-Altri" secondo il "co-funzionamento", Merleau-Ponty parla di un "corpo unico"⁸⁹ o, indifferentemente, finanche di un "unico corpo" per un "unico mondo"⁹⁰. Ad ogni modo, se vi un'"unico corpo" per un "unico mondo", allora l'*Einfühlung* originale e originaria del prenatale appare nel co-funzionamento intraorganico-comportamentale feto-utero-madre che si fa co-sentirsi, dunque nelle reversibilità vitali che si sviluppano in chiave di metamorfosi del sentire uno attraverso l'altro nell'utero-mondo-madre, in ciò che si fa "campo permanente" di tutte le relazioni che si stabiliscono con il feto o i feti. Pertanto, è questa carne del mondo ad essere *sdoppiata* tardivamente in *intercorporea*. Così, dal nostro punto di osservazione critico, bisogna ripartire dal vincolo del Sensibile, della polpa del sensibile dell'*intracarnalità*, di ciò che proviene da un "unico corpo" sdoppiantesi in sensibile-senziente nell'"unico mondo" intrauterino. Giustamente, è stato affermato che nell'interrogazione merleau-pontiana "l'avvolgente-avvolto affiora dopo i suoi aspetti più arcaici, animali, addirittura vegetativi – la respirazione,

⁸⁷ Ibid., p. 219.

⁸⁸ Sulla critica delle garanzie metafisiche, a cominciare dal "platonizzare" ed "aristotelizzare", cf. MERLEAU-PONTY, *La natura*, Lezioni al Collège de France 1956-1960, p. 229.

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 229.

⁹⁰ Ibid., p. 158.

il nutrimento –, e fin nell'accoppiamento”. Quindi “il foglio più temporale del generante-generato”, che sfocia nella “pregnanza”, finisce per essere già abbozzato dall'ambito dell'“avvolgente-avvolto”. Ciò significa che la respirazione, il nutrimento, l'accoppiamento comportano tante “reversibilità vitali (tra l'attivo e il passivo, il *dedans* e il *dehors*, l'io e l'altro)” da entrare a far parte integrante della generazione di noi e degli altri⁹¹. Complessivamente, anche in questa sede evidenziamo che il “raddoppiamento dell'avvolgente-avvolto in generante-generato”, così come il “compimento della gravidanza in nascita”⁹², ci devono restituire il “sorgimento natale” non solo degli Esseri (la Natura, il mio corpo, il mio passato, gli Altri, le cose ecc.), ma, attraverso questi ultimi, dello stesso “Essere” (“la dimensionalità”). Di conseguenza, se rimandate alla vita intrauterina, queste ed altre reversibilità vitali, da pensarsi più nello “sdoppiamento” che nel “raddoppiamento” dell'avvolgente-avvolto in generante-generato, diventano i poli espressivi dell'intracarnalità che, in quanto tale, scalza i privilegi teoretici di varia natura, incluso quello del *voyant-vu*.

In tal maniera, nell'utero-mondo ha luogo l'“istituzione originaria” del Sé, alla luce dell'Essere verticale” che sostenterà la coscienza. Si tratta di un'istituzione in cui “natura” e “storia” entrano in una relazione di reciproco sopravanzamento, lasciando emergere una carne come “massa lavorata interiormente”, mentre l'Essere perviene a se stesso, nella misura in cui la formazione del “Sé” prenatale, rinviando al “peso dell'Essere”, si riscopre come “cosa e veicolo” della “metamorfosi dell'essere grezzo”. Si tratta di una massa lavorata interiormente che il filosofo francese notoriamente ha sviluppato invece solo in relazione al mondo postnatale.

Davanti a questo quadro critico, riteniamo – come abbiamo avuto modo di notare sempre nello stesso saggio sul Sé fetale – che nonostante le riserve sull'origine del Sé prima dei sei mesi di vita, proprio a Merleau-Ponty non sfugga la necessità di pensare un *continuum* sul piano organico-comportamentale e ambientale, non metafisico-sostanzialista, tra il prenatale e il postnatale. L'unità di senso cercata sin dalla *Fenomenologia della Percezione*, quella dei “sensi e dell'intelligenza”, della “sensibilità e della motricità”⁹³, così come l'imbricazione di organo e comportamento, movimento e atteggiamento, organismo e ambiente, sono rinviate al *continuum* prenatale-postnatale non positivo, espressione di una negazione ontologica⁹⁴. Eppure, davanti ai privilegi del postnatale sulla formazione del Sé, condizionati dagli studi

⁹¹ SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, p. 370.

⁹² Ibid., p. 375.

⁹³ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 191.

⁹⁴ A questo *continuum* andrebbero rimandate le implicazioni più varie della nozione di carne (da quelle teologiche e metafisiche a quelle estetiche, psicologiche, psicanalitiche, sociologiche e storiche); implicazioni che qui non abbiamo potuto prendere in considerazione.

dell'epoca, e di quelli interni alla "visione", tutto ciò è valutato dal filosofo francese solo come un'anticipazione del postnatale e non come una sua "fondazione originaria".

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- BERGERET J. *Les "souvenirs/non-souvenirs"*. Colloque du Vinatier. Lyon, 27 novembre, 2004.
- BERGERET J., HOUSER M. 2004. *Le Fœtus dans notre Inconscient*. Paris: Dunod, 2004.
- BURGESS, TAWIA, "When Did You First Begin to Feel It? – Locating The Beginning of Human Consciousness". *Bioethics*. Vol. 10. Oxford: Blackwell Publishers, 1996, pp. 1-26.
- CASTIELLO U. *et al.* "Wired to Be Social: The Ontogeny of Human Interaction". *PLoS ONE*, 5 -10 (2010): e13199.
- CHARDIN, T. DE. *Il fenomeno umano*. 3ª ed. Milano: il Saggiatore, 1980.
- COGHILL G.E. *Anatomy and the Problem of Behaviour*. New York-London: Macmillan, 1929.
- DAMASIO A.R. *E o cérebro criou o homem*. Trad. port. di L. Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DEPRAZ N. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.
- GESELL A, AMATRUDA C.S. *Embryologie du comportement*. Trad. fr. di P. Chauchard. Paris: P.U.F, 1953.
- HERBINET E., BUSNEL M.-C. (a cura di). *L'alba dei sensi. Opera collettiva sulle percezioni sensoriali fetali e neonatali*. Versione italiana curata da C. Bellieni. Trad. it. di S. Moretti. Siena: Cantagalli, 2001.
- HUSSERL E. *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*. Trad. it. di G. D. Neri, "Aut-Aut", n. 245, settembre-ottobre, pp. 3-18.
- _____. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. 2ª ed. Trad. it. di E. Filippini. Milano: il Saggiatore, 1997.
- _____. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro terzo: *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Vol. 2. Nuova edizione it. a cura di V. Costa. Torino: Einaudi, 2002.
- JOSEPH R. "Fetal Brain Behavior and Cognitive Development". *Developmental Review*, 20, 2000, pp. 81-98.
- MANCIA M. "Funzioni integrative del cervello e origine dello psichismo fetale: riflessioni teoriche e cliniche". In: G. B. La Sala *et al.* (a cura di). *La "normale" complessità del venire al mondo. Incontro tra scienze mediche e scienze umane*. Milano: Guerini Studio, 2006, pp. 207-220.
- MANFREDI P., IMBASCIATI A. *Il feto ci ascolta...e impara. Genitorialità, transgenerazionalità e ricerca sperimentale*. Roma: Borla, 2012.
- MERLEAU-PONTY M. *La natura*. Lezioni al Collège de France 1956-1960. Ed. it. a cura di M. Carbone. Trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1996.
- _____. *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Centre de Documentation Universitaire, 1951-1962. In: *Parcours 1935-1951*. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. riveduta da M. Carbone. 2ª ed. Milano: Studi Bompiani, 1999.

_____. *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: Studi Bompiani, 2003.

_____. *Segni*. A cura di A. Bonomi. Trad. it. di G. Alfieri. 2ª ed. Milano: il Saggiatore, 2003.

_____. *È possibile oggi la filosofia?* Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961. Edizione italiana e Introduzione a cura di M. Carbone. Prefazione di C. Lefort. Trad. it. di F. Paracchini e A. Pinotti. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.

_____. *L'institution. La passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé. Préface de Claude Lefort. Paris: Belin, 2003.

_____. *La struttura del comportamento*. Trad. it. di G. Neri rivista da M. Ghilardi. Edizione a cura di M. Ghilardi e L. Taddio. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2010

_____. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Texte établi et annoté par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen. Avant-propos d'Emmanuel de Saint Aubert. Genève: MétisPresses, 2011.

_____. *Être et Monde* (inedito, volume VI, B.N.F.).

MONTAGU A. *Touching: The Human Significance of the Skin*. New York: Harper and Row, 1978.

PIONTELLI, A. Sull'inizio del comportamento fetale umano. In: M. Mancina (a cura di). *Psicoanalisi e Neuroscienze*. Traduzione a cura di Mariella Schepisi. Milano: Springer, 2007, pp. 413-442.

RUSSELL. E.S. *Finalità nelle attività organiche*. Trad. it. di M.A.Barbasetti. Firenze: Sansoni, 1949.

SAINT AUBERT E.DE. *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013.

SCHAAL B., HERTLING E. "Nuovo-nato, nuovo naso? Olfatto e sviluppo precoce". In: Herbinet E. e Busnel M.-C. (a cura di). *L'alba dei sensi. Opera collettiva sulle percezioni sensoriali fetali e neonatali*. Versione italiana curata da C. Bellieni. Trad. it. di S. Moretti. Siena: Cantagalli, 2001.

SCHILDER P. *Immagine di sé e schema corporeo*. Trad. it. di R. Cremante e M. Poli. Milano: Franco Angeli Editore, 1973.

WALLON H. *Les origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*. 6ª éd. Paris: P.U.F., 1976.

ZOIA, S. *et al. Evidence of early development of action planning in the human foetus: a kinematic study*, "Exp. Brain Res.", 2007, 176, pp. 217-26.